SCRIS ŞI CITIT, ARTĂ ŞI TRADIȚIE. NOTE DE LECTURĂ LA H. G. GADAMER

Andi Mihalache

Cuvântul „hermeneutică“ vine de la Hermes, mesagerul şi intermediarul zeilor greci, patronul hoților şi al comercianților totodată. Negociator abil, nu foarte demn de încredere, el interpreta deseori veştile transmise într-o manieră foarte personală. De aceea, unele statui nu îl reprezentau în formula consacrată[1], cu caduceu, sandale înaripate şi vestita pălărie cu boruri largi, ci îl înfățişau fără brațe, pe motiv că vorbele răstălmăcite de Hermes constituiau, oricum, nişte arme mai redutabile decât şi-ar fi dorit patronii săi din Olimp[2]. Din comportamentul lui imprevizibil, teoreticianul german Hans Georg Gadamer extrăgea o analogie cu funcțiile hermeneuticii, menită să ajute la înțelegerea a ceea ce este echivoc, să interpreteze acele scrieri care nu pot avea un sens stabil[3]. Această comparație, atât de plastică, a stimulat şi încercarea de a repertoria şi a populariza măcar, ideile-cheie din *Adevăr şi metodă*, cea mai cunoscută lucrare a savantului menționat[4].

Tradiția ca text

Hans Georg Gadamer consideră că înțelegerea tradiției facilitează investigarea unor fragmente de realitate (arta, filozofia, istoria) al căror adevăr depăşeşte domeniul de competență acoperit de metodele ştiințifice (p. 12). Tradiția nu presupune, cum s-ar crede, precepte epistemice intangibile, ci încercări de îndreptare a unor prejudecăți despre rostul şi putințele ştiinței. Nu dictează ci mijloceşte permanent un adevăr care nu rezultă însă decât din participarea la experiențe comune. *A înțelege* şi *a participa* la o aceeaşi viață sunt aici premisele de bază ale drumului spre adevăr. În lectura gadameriană, adevărul patronat de tradiție nu e suprauman, „obiectiv“, definitiv stabilit. E mai curând o sinteză a realităților existente, „exersate“, o alchimie a tuturor istoriilor care vor fi fost (p. 13).

Spre deosebire de accepția kantiană a ideii de adevăr, redusă la concretitudinea naturii şi la cunoaşterea ei pe cale strict ştiințifică, Gadamer consideră că arta include o pretenție de veridicitate, diferită de aceea a ştiinței, dar nu inferioară acesteia. Pledând pentru legitimitatea adevărului extras din experiența estetică, Gadamer redescoperă

---

[1] Anca Balaci, *Mic dicționar de mitologie greacă şi romană*, Bucureşti, Editura Mondero, 1992, p. 191-192; caduceul era un baston pe care se încolăceau doi şerpi.

[2] Paul Hamilton, *Historicism*, London and New York, Routledge, 1996, p. 52.

[3] Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iaşi, Polirom, 2000, p. 8.

[4] Idem, *Adevăr şi metodă*, traducere de Gabriel Marcel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Bucureşti, Editura Teora, 2001, 736 p. Toate numerele de pagină trecute între paranteze provin din această carte.

filosofia lui Hegel, cel care credea în posibilitatea de a scrie o istorie a concepţiilor despre lume, o istorie adevărului, aşa cum se nasc ele din oglinda artei. Aceasta ar „sintetiza" realitatea, ar dezvălui-o, ar scoate-o la lumină, dând senzaţia că imitaţia are un potenţial cognitiv prin care actualizăm şi ne reamintim lucruri esenţiale, arhetipale, divine chiar, uitate dar nu dispărute pentru totdeauna. Cel care imită o operă de artă *face să existe* ceea ce el cunoaşte, restituindu-ne adevăruri ştiute şi de noi, dar momentan pierdute din vedere. De exemplu, cu toate că unii artişti lansează modele şi canoane, posteritatea lor nu se reduce la un şir de imitaţii oarbe. Chiar şi atunci când reproducem o operă celebră, o recreăm potrivit felului în care am reuşit să descoperim în ea un alt sens, ori să i-l sporim pe acela vechi (p. 99). Simplificând, a imita înseamnă, într-o primă etapă, a suplini, a evoca ceva care nu e de faţă.

Abordând opera de artă ca „text", Gadamer se întoarce la hermeneutica romantică, la Friederich Schleiermacher[5] (1768-1834) în special, urmărind restaurarea, prin înţelegere, a motivaţiilor aflate la originea operei de artă şi a literaturii. După Schleiermacher, arta pusă în circulaţie şi ajunsă până la noi nu mai este o entitate autentică, primară, deoarece fiecare artefact trebuie înţeles, în primul rând, prin contextul care i-a dat viaţă. De aceea, dacă opera este smulsă din mediul ei originar sau dacă acesta nu e conservat cum se cuvine, ea îşi pierde din semnificaţie (p. 133). Adevărata definiţie a operei stă, după Schleiermacher, în *începuturile* ei, în împrejurările care i-au făcut posibilă geneza. A-i sesiza semnificaţiile este echivalent cu a recupera ingredientele genezei sale. Hermeneutica romantică îşi propunea, cam utopic, să protejeze opera de artă de falsele actualizări, să facă inteligibil adevăratul ei înţeles prin descoperirea şi reconstruirea stării originare, singura care părea să o explice în mod credibil (p. 133). Preceptele acestea i se par însă lipsite de noimă lui Gadamer: restaurarea unei vieţi trecute este imposibilă datorită istoricităţii noastre. Viaţa pe care dorim să o resuscităm, să o întoarcem din îndepărtarea ei temporală, nu va mai fi niciodată aceea originară. Tendinţa postbelică de a scoate operele din muzee şi de a le duce acolo unde fuseseră găsite este o bună exemplificare în acest sens. Îi mai adăugăm şi dorinţa de a reda monumentelor forma lor iniţială. În nici unul din aceste cazuri operele nu mai redevin, realmente, ceea ce fuseseră odinioară. Rămân simple obiective turistice (p. 134). Căci valoarea de suvenir a unui vestigiu nu se află în obiectul însuşi, afirmă Gadamer. El are însemnătate doar ca amintire pentru cel încă ataşat de o istorie oarecare. Suvenirurile nu mai au nici un rost dacă trecutul pe care îl evocă îşi pierde semnificaţia. Ele nu ne permit să zăbovim asupra lor înşişi, ci asupra trecutului pe care îl întruchipează cuiva (p. 124).

Opera de artă se caracterizează tocmai prin faptul că ea nu este înţeleasă pe deplin niciodată. Nu obţinem din ea o informaţie corectă şi atât. Nu putem culege din ea noutăţile pe care le conţine, astfel încât să rămână după aceea oarecum vidă, asemenea unei ştiri aduse la cunoştinţa tuturor. O operă de artă, chiar şi cea poetică, nu este niciodată epuizată, atitudinea principală faţă de ea fiind *zăbovirea*. Nici o creaţie nu ni se adresează mereu în acelaşi fel, consecinţa fiind că şi noi trebuie să îi răspundem în mod diferit. Paradoxal, diversele disponibilităţi de receptare permit să se conserve unitatea mesajului artistic chiar într-o mare varietate de răspunsuri, reacţii şi replici.

Gadamer crede, totuşi, că se comite o mare greşeală dacă această pluralitate de interpretări derivate este orientată împotriva sensului fundamental, definitoriu, al operei (p. 376). Formulează, de aceea, o anumită rezervă: conştiinţa estetică ne ajută să ne raportăm în mod critic la o operă de artă, ignorând însă faptul că în societăţile arhaice

[5] Pentru mai multe detalii, vezi Nicolae Râmbu, *Romantismul filozofic german*, Iaşi, Polirom, 2001, p. 59-98.

arta era un „mod de a cunoaşte divinul în răspunsul imagistic al omului“ (p. 518). Produs al matematicii, deci al unor legi universale, arhitectura era văzută de medievali drept un mod de cunoaştere[6]. Dacă ne distanţăm de această lume din cauza judecăţilor estetice, atunci ea îşi pierde autoritatea originară (p. 518-519), respectivele capodopere nefiind destinate liberei noastre acceptări sau respingeri. Nici un artist al epocilor strâns legate de religie nu şi-a conceput cu altă intenţie decât aceea de a fi acceptată ca atare, în ceea ce spune. Din acest motiv, conştiinţa estetică este totdeauna secundară în raport cu *pretenţia nemijlocită de adevăr* pe care asemenea lucrări o degajă. Aşadar, ori de câte ori judecăm o operă de artă religioasă din perspectivă estetică ne îndepărtăm de acele aspecte care au fost efectiv familiare oamenilor, la nivelul cel mai intim, al trăirii. A judeca estetic este ca şi cum ne-am sustrage contactului cu ceea ce ne impresionează direct, ne îndepărtându-ne de adevărata realitate a experienţei artistice.

Pledând pentru utilizarea limbajului esteticii în activitatea hermeneutică, Gadamer îşi argumentează inovaţia cu unele trimiteri la istorie. Bunăoară, atunci când spunem despre o întreprindere oarecare că are un „stil mare“, o judecăm într-un mod estetic. Iar dacă ne programăm să acţionăm într-un stil anume, nu intenţionăm decât să ne facem vizibili pentru alţii. Stilul înseamnă şi aici *unitate de expresie*. Transpunerea conceptului de stil, specific istoriei artei, în istoria generală presupune că fenomenele celei din urmă nu sunt vizate în propria lor semnificaţie, ci în apartenenţa lor la un ansamblu de „forme“ şi modele de acţiune care caracterizează o epocă. Cu toate acestea, *semnificaţia istorică* a unui eveniment nu trebuie să fie neapărat în concordanţă cu *valoarea cognitivă* pe care el o are ca fenomen vizibil, concret, expresiv (p. 630). Iar explicaţia o găsim în interpretările cu mare longevitate transmise nouă de tradiţie. Aceasta nu funcţionează ca un mit al originii. Este, mai curând, codificarea consensuală, negociată, a unor experienţe colective, chiar şi aceea a schimbării sau dispariţiei unor lumi.

În consecinţă, *racordarea la tradiţie* nu este acelaşi lucru cu privilegierea *tradiţionalului* căruia ar trebui, chipurile, să ne supunem orbeşte. Formula „racordare la tradiţie“ înseamnă mai degrabă că aceasta nu se reduce la ceea ce ştim despre biografia unei idei sau comunităţi. Chiar şi *modificarea* ordinii existente este, după Gadamer, o formă de conectare la tradiţie în aceeaşi măsură ca şi *apărarea* acesteia (p. 552).

Cu siguranţă că tradiţia nu este o înţelegere a istoriei ca *desfăşurare* ci o însuşire a acelor întâmplări care ne ies în întâmpinare, care ni se adresează şi ne implică. Nu lecturăm pur şi simplu trecutul fără a reuşi, măcar puţin, să facem parte din el. Întreaga filozofie a istoriei este determinată de o *conştiinţă a istoriei efectelor ei asupra noastră*, arată Gadamer. Altfel spus, noi nu ne detaşăm de procesul istoric, nu ne plasăm în afara lui, nu îl avem „la dispoziţie“, ca obiect. Dacă gândim altfel vom ajunge mereu prea târziu pentru a mai surprinde cu privirea adevărata experienţă a istoriei, trăirea ei autentică. Vom reuşi însă câte ceva dacă acceptăm de la bun început că ne aflăm în mijlocul istoriei, că nu putem niciodată să „ieşim“ din ea, dar, în acelaşi timp, că nu suntem doar o verigă a lanţului cronologic ce se derulează la nesfârşit (cum credea Herder), ci avem în fiecare clipă posibilitatea de a înţelege acel fapt istoric *care vine către noi* şi ne este transmis, din trecut, prin tradiţie. După cum am precizat deja, Gadamer numeşte această situaţie „conştiinţă a istoriei efectelor“ şi îşi justifică formularea apelând la două ipoteze de lucru: a) conştiinţa noastră este influenţată de un proces istoric real care nu ne permite să ne situăm în afara istoriei; b) producem în noi, iar şi

[6] Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, *Estetica medievală*, traducere de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978, p. 230.

iar, conştiinţa faptului de a fi influenţaţi de acel trecut care ajunge în câmpul experienţei noastre şi ne constrânge să îi facem faţă, să ne asumăm oarecum adevărul lui (p. 466).

Paradoxal, tocmai în eventualitatea ca o clipă oarecare să provoace discontinuitatea unei evoluţii se află şansa de *a păstra* şi a cunoaşte o continuitate istorică. Perenitatea istorică nu mai este gândită ca un *perpetuum mobile* al timpului în derulare. Dimpotrivă, *discontinuităţile* inerente experienţei de zi cu zi sunt cele întrebate despre modul cum înţeleg să conţină *continuitatea* (p. 466). Cea din urmă nu este o certitudine liniştită, nu reprezintă iluzia că devenirea este adevărata realitate a fiecărei clipe sau că tranziţia ar garanta neîntreruperea unui proces în curs. Continuitatea este produsul unei *transmiteri* girate de tradiţie. Dar respectiva transmitere nu are nimic din siguranţa liniştitoare a lucrurilor care realizează de la sine: tradiţia poate fi combătută cu pasiune revoluţionară acolo unde se dovedeşte lipsită de viaţă sau rigidă. *Tradiţia şi procesul de transmitere îşi confirmă adevăratul sens nu prin menţinerea perseverentă a ceea ce este adus până la noi, din trecut, ci prin faptul că ne răspund şi îşi dovedesc realitatea proprie furnizând noi întrebări prin care continuă să ne influenţeze şi să „converseze" cu noi* (p. 468).

Probitate iluministă, autenticitate romantică

Critica iluministă rezultă, în primul rând, din abordarea Bibliei ca *izvor istoric* şi din subminarea adevărului ei dogmatic. Dificultatea specială a acestui lucru s-a aflat în simplul fapt al *fixării scripturale* care a conţinut, în decursul atâtor secole de analfabetism, un element autoritar cu o pondere deosebită. Posibilitatea ca ceea ce este scris să nu fie adevărat părea foarte de greu de închipuit. *Scripturalul* poseda palpabilitatea lucrului care putea fi arătat şi poate trece drept probă materială. De aceea, eliberarea de prejudecăţile favorabile lucrului scris a pretins un efort deosebit. Iluminismul venind cu ideea că ceea ce ni se înfăţişează în scris nu trebuie să fie şi adevărat, raţiunea lua locul tradiţiei ca sursă ultimă a autorităţii (p. 209).

În replică faţă de credinţa în progres a iluminismului, atât de ostil superstiţiilor, „viaţa întreagă", nedestrămată de conştiinţă, comunitatea creştină, evul mediu gotic, simplitatea rustică şi apropierea de natură dobândesc în romantism o oarecare echivalare cu *adevărul* (p. 210). Ceea ce fusese la început, deci *originar*, părea să fi fost *întreg*, nealterat, *autentic* şi, de aceea, *adevărat*. Ca reacţie la evoluţia arătată de iluminism se năştea o tendinţă de restaurare a vechiului, plecând, credem noi, de la criteriul *precedenţei* şi de la ceea ce Gadamer numeşte tendinţa reîntoarcerii conştiente la inconştient, la înţelepciunea superioară a începuturilor. Se producea, prin ricoşeu, o eternizare a opoziţiei iluministe dintre mit şi raţiune: credinţa în perfectibilitatea celei de a doua se transforma, o dată cu romantismul, într-una a aşa-zisei perfecţiuni a conştiinţei „mitice", reflectată într-o stare primordială paradisiacă, de dinainte de „păcatul originar" al gândirii. Se exalta, deci, un „originar" care ar fi premers „corupătoarei" logici umane, inevitabil „situată" şi fragmentară. Cunoaşterea mitică a începuturilor fiind din totdeauna apanajul cunoaşterii divine, supraumane, obscuritatea misterioasă care a precedat gândirea noastră era, pentru romantici, un alt nume al cunoaşterii absolute (p. 210).

Din revalorizarea romantismului s-a conturat şi atitudinea ştiinţei istorice a secolului XIX. Ea nu mai măsoară trecutul cu criteriile prezentului, investit cu valoare absolută, ci acordă epocilor consumate o valoare proprie, arătându-se chiar capabilă să recunoască oarecum superioritatea acestora la anumite capitole. Discreditarea principială a tuturor prejudecăţilor, care leagă patosul empiric al noilor ştiinţe ale naturii de

iluminism, devine una radicală în cadrul iluminismului istoriografic (p. 211). Şcoala istorică (Ranke, Dilthey, Droysen) a apelat la un amestec de romantism şi iluminism, îmbinând pasiunea restauratoare a primului cu antidogmatismul celui de-al doilea. Dacă iluminismul afirmă că orice tradiţie care se înfăţişează raţiunii drept absurdă poate fi înţeleasă *pe cale istorică*, cu alte cuvinte printr-o întoarcere la modul de reprezentare al trecutului, atunci conştiinţa istorică apărută o dată cu romantismul semnifică o *radicalizare a iluminismului*. Existenţa unui sens universal accesibil prin raţiune devine atât de puţin plauzibilă, încât întregul trecut şi toată gândirea contemporanilor sunt înţelese „istoric". Luther însuşi credea că hermeneutica e menită să ne înveţe utilizarea corectă a raţiunii în înţelegerea tradiţiei (p. 213). Dar iluminismul a nesocotit realitatea că tradiţia poate fi şi o sursă de adevăruri. *Autoritatea* nu se întemeiază obligatoriu pe un act de abdicare de la raţiune, ci pe unul de recunoaştere şi acceptare, prin care acceptăm că celălalt ne este superior în judecată şi apreciere. Oricum, ea nu se concede ci se cucereşte. Ea se bazează pe consideraţie, aşadar pe un act al raţiunii însăşi, care, conştientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înţeleasă astfel, autoritatea nu mai implică supunere oarbă: ceea ce afirmă autoritatea nu este neapărat arbitrar şi poate fi admis în principiu (p. 214).

Tradiţia a fost acea formă a autorităţii pe care romantismul a apărat-o cu o ardoare deosebită. Tot ce era consacrat de ea deţinea un prestigiu devenit anonim şi tocmai de aceea „obiectiv", iar fiinţa noastră istoriceşte finită se înclina în faţa acestei prestanţe a lucrurilor „primite". Ea exercită o influenţă puternică asupra acţiunilor noastre care niciodată nu sunt ghidate numai de raţiune. Orice educaţie se sprijină pe acest lucru. Chiar şi după ce ne maturizăm şi locul autorităţii pedagogice este luat de propria noastră raţiune, această emancipare nu eliberează de cutume. Ele sunt preluate în mod conştient, raţional, deşi nu sunt create în aceeaşi manieră. Iar această însuşire „din reflex" este ceea ce numim tradiţie, romantismul identificându-se cu restaurarea dreptului pe care ea trebuie să îl joace în comportamentul nostru.

Lui Gadamer i se pare că între tradiţie şi raţiune nu există rupturi absolute: nici chiar cea mai autentică tradiţie nu se perpetuează în mod natural, graţie persistenţei a ceea ce există deja, ci necesită afirmare, asumare, cultivare (p. 215). Ea este în mod fundamental *păstrare* care participă la întreaga dinamică istorică. Iar păstrarea este, cu certitudine, un gest raţional, deşi unul discret (p. 215). Chiar şi în mijlocul unor convulsii revoluţionare, vechiul se păstrează într-o măsură mult mai mare decât ne dăm seama şi se uneşte cu noul formând o altă valabilitate, o altă accepţie a veridicităţii. Păstrarea nu provine dintr-un act mai puţin liber decât inovaţia pentru că miza propriu-zisă a raportării noastre permanente la trecut nu este distanţarea şi libertatea faţă de ceea ce a fost moştenit. Ne aflăm mereu în interiorul tradiţiei, mesajul ei nefiindu-ne străin ci aparţinându-ne din totdeauna, ca accesoriu indispensabil recunoaşterii de sine, identităţii.

Apariţia conştiinţei istorice a însemnat, într-adevăr, separarea comportamentului nostru ştiinţific de întoarcerea firească la un trecut comun? Înţelegerea de sine prin ştiinţă mai este corectă dacă mutăm tot ce ţine de propria ei istoricitate în sfera prejudecăţilor care trebuie eliminate? Gadamer crede că în ştiinţele spiritului înţelegerea se bazează pe o premisă fundamentală, aceea de a se lăsa interpelate de tradiţie (p. 216). Iar motivaţia i se pare simplă: *potrivit esenţei universale a tradiţiei, doar ceea rămâne netrecător din trecut face posibilă cunoaşterea istorică*. Tradiţia este aici un alt nume pentru ideea de „clasic". Prin acest termen înţelegem definiţia dată de Hegel în *Estetica*: cel care se păstrează deoarece se semnifică pe sine şi se autointerpretează. *Clasicul* pare grăitor în sensul că nu reprezintă un enunţ referitor la un lucru dispărut, o simplă

mărturie care să trebuiască a fi interpretată la rândul ei, ci acel ceva care comunică cu prezentul nostru de parcă s-ar adresa în mod special acestuia. Ceea ce numim „clasic" nu necesită o depăşire prealabilă a distanţei istorice, căci efectuează el însuşi această depăşire printr-o mediere permanentă. Clasicul este atemporal şi normativ, dar Gadamer vede şi în asta o modalitate de a fi a fiinţei istorice (p. 221): *conştiinţa istorică include în continuare şi altceva decât este dispusă să mărturisească de la sine* (p. 219).

Eu, tu şi Schleiermacher

Hermeneutica nu este o metodă. Ea se ocupă de întrebările care fac posibilă orice cunoaştere (p. 588). Cea practicată de romantici nu lua însă în considerare natura istorică a experienţelor umane. Schleiermacher credea numai în comprehensiunea celuilalt chiar din text, la fel ca în raportul dintre „eu" şi „tu". Totul i se părea descifrabil pentru că totul se reducea pentru el la text. De aceea, înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* şi mai puţin ca *explorare* (p. 185). Va fi urmat, până la un punct, de Wilhelm Dilthey (1833-1911)[7].

Hermeneutica romantică solicita, aşadar, pe baza pretinsei omogenităţii a naturii umane, un substrat anistoric pentru teoria ei despre comprehensiune: individul care voia să înţeleagă ceva era astfel desprins de orice condiţionare istorică (p. 219). Gadamer, dimpotrivă, consideră că înţelegerea nu trebuie gândită în primul rând ca acţiune a unei subiectivităţi, cât mai mult ca o inserare într-un eveniment pe care tradiţia îl interpretează mediind mereu între trecut şi prezent (p. 222). Schleiermacher practica însă o hermeneutică divinatorie prin care se transpunea în persoana autorului, suprimând din această postură orice înstrăinare faţă text. În opoziţie cu Schleiermacher, Heidegger (1889-1976)[8] vorbea de un cerc al comprehensiunii întemeiat nu pe transpunerea în situaţia autorului ci pe anticiparea, pe intuirea sensului potrivit unor aşteptări existente deja în noi din pricina experienţelor anterioare şi tradiţiei. La Heidegger înţelegerea nu se produce nici obiectiv şi nici subiectiv, el combinând dinamica tradiţiei cu iniţiativele interpretului. Complicitatea cu tradiţia nu constituie, prin urmare, o simplă premiză sub care ne plasăm din oficiu. O producem noi înşine înţelegând, participând la survenirea ei mereu într-o altă lumină şi împingând-o, la rândul nostru, mai departe. Aşa cum destinatarul unei scrisori înţelege veştile dintr-o scrisoare mai întâi prin intermediul expeditorului, dându-i dreptate fiindcă a fost la „faţa locului" şi ştie oricum mai multe, tot astfel noi înţelegem textele transmise de tradiţie pe baza unor expectanţe de sens ivite din raportarea noastră prealabilă faţă de chestiune (p. 224).

Sarcina hermeneuticii *nu este aceea de a elabora o metodă a înţelegerii* (adică a căuta, psihologic, secretul individualităţii cum voia Schleiermacher), ci *de a elucida condiţiile în care se petrece această înţelegere* (p. 226). Însă nu toate aceste condiţii ţin de un „procedeu" sau o metodă: ele sunt mai curând date, preexistente. Interpretul nu dispune în mod liber de prejudecăţile şi preconcepţiile care îi domină conştiinţa şi nu poate distinge între cele care îl ajută în înţelegere şi cele care i-o obstrucţionează. *Înţelegerea era gândită în romantism ca reproducere a unui act creator originar. De unde şi subordonarea comprehensiunii faţă de necesitatea de a înţelege un autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi.* E un principiu care ţinea de estetica geniului, de sinonimia între autenticitate, adevăr şi creaţia inconştientă, spontană. Gadamer crede că înţelegerea

[7] Amănunte găsim la Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, London and New York, Routledge, 2001, p. 63-70.

[8] *Ibidem*, p. 143-149.

ulterioară care dispune de o superioritate principială în fața producției originare şi poate fi, de aceea, formulată ca o înțelegere mai bună, nu derivă din conştientizarea postumă care duce la o identificare cu autorul (cum credea Schleiermacher), ci circumscrie, dimpotrivă, o *diferență insurmontabilă* între interpret şi autor, o înstrăinare reieşită din *distanța istorică*. Fiecare epocă va fi nevoită să se înțeleagă pe sine într-un text transmis prin tradiție, să se înscrie, deci, în ea. Adevăratul sens al unui text, sub forma în care îl interpelează pe interpret, nu depinde de *autorul şi publicul* său inițial. Sau cel puțin nu se epuizează în acest raport inițial. Căci respectivul sens este *codeterminat* mereu şi de situația istorică a *interpretului*, de totalitatea evoluției istorice. *Sensul unui text îşi depăşeşte totdeauna autorul*. De aceea, înțelegerea nu este doar un comportament *reproductiv*, ci şi unul în permanență *productiv*. Este o idee care dislocă principiul criticii obiective din epoca Luminilor, fundamentând-o pe estetica geniului. Comprehensiunea nu este, în realitate, o mai bună înțelegere, nici în sensul unei competențe superioare datorate unor obiective mai bine precizate, nici în sensul unei superiorități de principiu, de care ar dispune actul conştient al criticii în fața gestului inconştient al creației. *Dacă înțelegem, o facem mereu altfel* (p. 226). E o abordare care aruncă în aer hermeneutica romantică.

Atunci când nu se mai vizează individualitatea şi intenția lui, ca în romantism, textul nu mai este înțeles ca o simplă expresie a vieții. Este considerat potrivit pretenției sale de adevăr. Faptul acesta era într-o vreme de la sine înțeles, dar a fost discreditat de cotitura psihologică pe care hermeneutica i-o datorează lui Schleiermacher şi conştiinței exaltate de istorism. S-a revenit la „normal“ după declinul istorismului, o dată cu mutația fundamentală impulsionată, în secolul XX, de Heidegger. Începând cu el, timpul nu mai era, în primul rând, un abis despărțitor şi creator de *distanță* peste care trebuie construită o punte. Era, mai degrabă, *fundamentul survenirii în care se înrădăcinează prezentul*. Prin urmare, după Heidegger, distanța istorică nu e ceva ce trebuie depăşit. Aceasta era, în primul rând, presupoziția naivă a istorismului, care credea că ar fi necesară o transpunere în spiritul unei epoci, practicarea unei gândiri în termenii şi potrivit reprezentărilor acelei perioade, pe motiv că noțiunile prezentului nu ar putea conduce la atingerea obiectivității istorice. În realitate, distanța temporală nu este o prăpastie, un interval de timp fiind umplut de continuitatea cutumei şi a tradiției în lumina cărora ni se înfățişează întreaga *moştenire* de idei, aşteptări şi experiențe.

O vreme s-a crezut că o cunoaştere obiectivă a istoriei poate fi atinsă doar din perspectiva unei anumite distanțe față de trecut. Gadamer nu e de acord, dar recunoaşte că această axiomă prezintă şi unele aspecte față de care nu ne putem opune. Este adevărat, de pildă, că ceea ce distingem drept fapt esențial apare numai după ce luăm distanță față de actualitatea născută din circumstanțe tranzitorii. Depărtarea ne asigură o imagine sintetică asupra trecutului şi față de judecățile care populează prezentul unui eveniment, dovedindu-se o condiție necesară bunei comprehensiuni istorice. Distanța ar filtra amănuntele semnificative oferindu-ne, în schimb, o înlănțuire mai precisă a evenimentelor, un tablou mai compact, mai coerent. Cu alte cuvinte, comenta nemulțumit Gadamer, interesul istoricului ar trebui suscitat numai de ceva îndeajuns de lipsit de viață (p. 227). Întrebarea este dacă problema hermeneutică se epuizează o dată cu această distanță temporală care mumifică faptul analizat, lipsindu-l de mizele extraacademice. Într-adevăr, ea permite emergența deplină a adevăratului sens al întâmplărilor şi semnificațiilor. Însă epuizarea *sensului adevărat ce rezidă într-un text sau într-o creație artistică nu se încheie aici, constituind, în realitate, un proces infinit.* Luând distanță nu eliminăm numai unele surse, mereu noi, de eroare astfel încât să se ajungă la filtrarea

sensului adevărat din mijlocul unui mediu tulbure. Avem de-a face cu apariția permanentă a unor noi izvoare ale înțelegerii care dezvăluie conexiuni de sens nebănuite. *Distanța istorică,* subliniază Gadamer, *nu are o dimensiune fermă, ea modificându-se și lărgindu-se continuu. Ea nu provoacă numai atrofierea prejudecăților cu o natură aleatorie, ci permite reliefarea celor care dirijează o înțelegere reală* (p. 228). Iar scoaterea la lumină a unei prejudecăți implică, în mod evident, suspendarea valabilității ei. Căci atâta timp cât o prejudecată ne determină nu avem cunoștință de ea și nu o considerăm ca atare (p. 228).

Gadamer critică obiectivismul istoric, redescoperind eficacitatea, ea însăși istorică, schimbătoare, a modurilor în care ni se transmit și transmitem, la rându-ne, niște tradiții de interpretare. Comprehensiunea se identifică, din acest punct de vedere, cu acea distanțare prin care discernem adevăratele *efecte* ale unor *cauze* istorice (p. 229). Naivitatea istorismului a constat însă în ignorarea propriei istoricități, a propriului context în care se manifesta, mizând în zadar pe caracterul științific al tehnicilor sale. Or, dacă o investigație veritabilă este obligată să ia în considerare propria ei istoricitate, ea nu va mai goni după fantasma unui obiect de studiu față de care să fie complet neutră și nu va mai tinde către o cercetare despre care crede că progresează neîncetat. Va învăța, în schimb, să recunoască în acest obiect de studiu *alteritatea* a ceea ce îi este propriu (p. 229). Obiectivismul istoric se apropie aici de statisticile care constituie un instrument de propagandă pentru că „lasă să vorbească faptele“, simulând o obiectivitate dependentă, în realitate, de legitimitatea întrebării la care aceste statistici răspund (p. 230). Gadamer asociază această limitare cu ideea de orizont: suntem între limitele lui și se mișcă o dată cu noi (p. 230).

În ochii istoricului, una din slăbiciunile filologului, de altfel apreciat de către romantici, este aceea că își privește textul asemenea unei opere de artă, suficientă sieși. Plasându-se în opoziție cu Schleiermacher, Wilhelm Dilthey spunea că filologia ar vrea să vadă pretutindeni o existență împlinită în sine. Dimpotrivă, istoricul trebuie să pună cap la cap frânturi de trecut și să controleze textul documentului cu ajutorul unor date „din afară“, cu mijlocirea unor interpretări moștenite. În cazul în care o lucrare poetică transmisă prin tradiție produce impresie asupra istoricului ca simplu individ, acest lucru nu are o relevanță hermeneutică pentru el, ca cercetător. În această ultimă ipostază, el nu se poate concepe ca destinatar al textului liric. Interoghează documentul mai curând în ceea ce acesta *nu* dorește să ofere din proprie inițiativă, *istoricul trebuind să interpreteze tradiția într-un sens diferit de cel pe care textele îl reclamă de la sine*. Caută, altfel spus, realitatea pe care documentele o exprimă involuntar. Gadamer este de părere că aici asistăm aici la împlinirea conceptului de interpretare, cerută acolo unde sensul textului nu poate fi înțeles direct și unde suntem neîncrezători față de ceea ce el înfățișează în mod nemijlocit (p. 255). Conștiința istorică a modificat cu timpul și atitudinea filologică, aceasta renunțând la ideea că textele sale dispun de o valoare normativă, în sine. Nu mai vedea în ele modele ale rostirii, citindu-le din perspectiva lucrului pe care acestea îl vizau, cu alte cuvinte cu ochii istoricului. Filologia a devenit astfel o știință auxiliară a istoriei, cu atât mai mult cu cât cea din urmă se dedica tot mai mult antichității. Înțelegerea însemna pentru filologi altceva, mai precis inserarea unui text dat în istoria unei limbi, a unei forme literare, a unui stil. Iar această mediere ducea, în cele din urmă, la o integrare în ceea ce Gadamer numește „totalitatea înlănțuirii istorice a vieții“. Grație prefacerilor petrecute în filologie, decădea și ideea că antichitatea exprimă artisticul în mod exemplar, nu numai ca forță poetică și frumusețe a rostirii, ci și ca adevăr superior (p. 256).

Cititul, marele noroc al scrisului?

Un cititor nu citeşte niciodată doar ceea ce i se înfățişează într-o scriere. În orice lectură se consumă mai curând o aplicare, astfel încât cel care parcurge un text este prezent el însuşi în sensul pe care îl percepe. *Hermeneutica romantică considera, greşit, că înțelegerea se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt, pe împărtăşirea nemijlocită a unuia din altul.* Înțelegerea a ceea ce o persoană spune înseamnă înțelegerea *în interiorul limbii* şi nu o transpunere în celălalt, ori refacerea trăirilor acestuia, cum credeau romanticii (p. 287).

Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute ci se ridică deasupra acesteia, în sfera sensului pe care îl păstrează pentru totdeauna. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ce ține de limbă dincolo de resturile unei ființări conjuncturale şi oricum apuse. Căci ceea ce poartă tradiția mai departe nu este o scriere anume, poate o frântură dintr-un întreg revolut, ci *continuitatea memoriei*, singura capabilă să ne vorbească în mod nemijlocit. Acolo unde tradiția literară ne ajunge din urmă nu ne devine cunoscut doar un lucru particular, ci suntem, *à rebours*, contemporani cu o întreagă umanitate trecută în raportul ei general cu lumea. Dar dacă în locul moştenirii literare lăsate de o cultură nu dispunem decât de monumente mute, înțelegerea noastră rămâne mereu incertă şi episodică: „nu numim încă istorie o astfel de veste dinspre trecut“ (p. 292).

Vechile documente impun o sarcină hermeneutică doar într-un sens mai larg, pentru că nu sunt inteligibile în ele însele. Importantă este problema *interpretării* nu doar a *descifrării* şi *înțelegerii* în litera lor. Fără îndoială, voința de perpetuare poate supravieţui şi fără scriere. Însă numai tradiția scripturală se poate desprinde de simpla dăinuire a rămăşițelor unei vieți defuncte, făcând din ea un punct de plecare de la care o existență să permită deducții retrospective, care să întregească o altă existență (p. 292).

Gândindu-ne la tot ce ne-a parvenit prin inscripții şi relicve din piatră sau orice alt material, e clar că voința de dăinuire şi-a creat o formă proprie de perpetuare care nu este alta decât literatura. În cadrul acestei literaturi nu se asigură doar o trăinicie a monumentelor şi semnelor. *Literatura şi-a cucerit o simultaneitate proprie cu orice prezent*. A o înțelege nu presupune, în primul rând, o retrospectivă asupra unei vieți trecute, ci *participare prezentă la ceea ce s-a spus în trecut*. Aici nu e vorba de un raport între persoane, între cititor şi autor (care de cele mai multe ori nu se cunosc reciproc niciodată), ci de participare la *comunicarea* pe care o propune textul. Sensul a ceea ce este spus se dovedeşte viu şi actual, acolo unde reuşim să înțelegem ceva, cu totul independent de faptul că suntem capabili să vorbim sau nu despre autor ori să folosim textul ca izvor istoric (p. 293). Sarcina inițială a hermeneuticii fusese înțelegerea textelor. Abia Schleiermacher a fost cel care a diminuat, pentru o vreme, caracterul esențial al fixării scripturale, considerând că înțelegerea se realizează foarte bine şi în cazul discursurilor orale, unde chiar şi-ar atinge deplinătatea. Să o recunoaştem, cotitura psihologică adusă de el în hermeneutică a blocat pentru o vreme dezvoltarea dimensiunii istorice a fenomenului hermeneutic. Astăzi însă nu ne mai îndoim de faptul că fixarea în scris provoacă desprinderea scrierii de autorul ei şi ridicarea textului într-o sferă a sensului din care se împărtăşeşte oricine ştie să citească. Desprins de factorii emoționali ai exprimării şi vestirii, sensul unei consemnări scrise este doar ceea ce rămâne mereu identic, neschimbat, în ciuda mai multor reluări. *Înțelegerea prin lectură nu este repetarea a ceva ce aparține trecutului, ci participare la un sens contemporan cu ultima citire* (p. 293). Concluzionând, scrisul este vorbire înstrăinată, iar literatura una din ipostazele voinței de a da mai departe (p. 295).

Istoria unui dublu discredit: dialogul şi retorica

Dacă hermeneutica lui Paul Ricoeur accentuează rolul pe care *naraţiunea* îl are în conservarea acelor sensuri pe care noi le dăm istoriei, hermeneutica lui Hans Georg Gadamer mizează pe *dialog* şi pe certitudinile sociale oferite de acesta. În cele ce urmează, înfăţişăm câteva din argumentele marelui gânditor german.

Deşi nu există o limbă comună pentru toţi, ea având, invariabil, propria ei istoricitate, ne putem totuşi înţelege dincolo de limitele indivizilor, ale popoarelor, ale timpurilor: obiectele şi fiinţele din jurul nostru ni se par atât de familiare doar pentru că *vorbim* despre ele, pentru că ne consolidăm cunoaşterea prin banale, cotidiene schimburi de impresii. Felul cum este un lucru se arată abia atunci când discutăm cu alţii despre el. În aceeaşi ordine de idei, Gadamer mai observă că în orice strădanie de a spune adevărul se află certitudinea că *nu-l putem spune fără adresare*, fără un răspuns şi, prin aceasta, fără un consens cu interlocutorul nostru. Lucrul cel mai uimitor în esenţa limbii şi a dialogului este însă acela că *nici unul dintre noi nu cuprinde întregul adevăr în gândirea noastră izolată* (p. 408).

Limba nu stă alături de artă, drept şi religie, ci constituie mediul susţinător pentru toate aceste fenomene (p. 419). Din această cauză, arta şi istoria se sustrag unei înţelegeri definitive, realitatea limbii conţinându-le pe amândouă. Limba interpretează experienţele noastre în lume, mediind între posibilitatea unei cunoaşteri infinite şi putinţele noastre restrânse de a îngurgita această cunoaştere. *Interpretarea lumii prin intermediul limbii nu avansează progresiv către un sens dinainte vizat. Este, la fiecare pas al ei, o reprezentare a acestui sens* (p. 422). Limba este atotcuprinzătoarea stare de preinterpretare a lumii: înaintea oricărei gândiri critice, lumea noastră este deja interpretată în limbă, cea care ne articulează universul (p. 424). Ea există sub forma cuvântului adresat cuiva, ea întemeind comunicarea dintre oameni şi creând solidaritate (p. 425). Nu întâmplător, unul dintre cele mai profunde imbolduri ale epocii romantice a fost credinţa în *dialog* ca sursă de sine stătătoare a *adevărului*. Generaţia lui Schlegel şi Schleiermacher s-a distins, de altfel, prin înflăcărata întreţinere a cultului prieteniei, de aici provenind, realmente, aptitudinea pentru genul epistolar, pentru comunicare în genere, ca trăsături de definitorii ale sentimentului romantic al vieţii (p. 437).

În orice tip de cunoaştere suntem înconjuraţi de limba pe care o vorbim. Creştem, aflăm tot mai multe şi în cele din urmă ne *cunoaştem pe noi înşine învăţând să vorbim*. A ne deprinde să articulăm cuvinte şi propoziţii nu presupune doar să numim ceea ce ne înconjoară. Înseamnă *să moştenim* familiaritatea şi cunoaşterea lumii însăşi, precum şi felul cum ea ne întâmpină în fiecare noţiune pe care ne-o însuşim (p. 471). Fenomenul înţelegerii poate fi văzut şi ca unul lingvistic pentru că limba este cea care susţine permanent *caracterul comun* al orientării noastre prin lume. Cu alte cuvinte, în faptul de a discuta unul cu altul se construieşte mai degrabă caracteristica unanim acceptată a lucrului despre care vorbim. Dialogul înlătură treptat disensiunile, ducând la o viziune proprie tuturor, în care nu mai întâlnim gândirea mea sau a ta, ci o modalitate, o predispoziţie colectivă de interpretare a lumii (p. 497).

Gadamer subliniază că esenţialul în ştiinţele spiritului nu îl constituie obiectivitatea, ci relaţia prealabilă cu obiectul cercetării. Savantul german tinde să completeze idealul *cunoaşterii obiective* (stabilit de etosul ştiinţificităţii) cu idealul *participării*, o participare la expresiile esenţiale ale experienţei umane, aşa cum s-au configurat ele în artă sau istorie. Gadamer scrie că modelul dialogului are, pentru această formă de implicare, o semnificaţie care îi lărgeşte structura. Căci *dialogul* se caracterizează şi prin

faptul că ceea ce iese la iveală în el nu este surprins şi afirmat de către cineva, astfel încât numai acea persoană să stăpânească chestiunea aflată în discuţie: participarea la adevăr se dobândeşte în *comuniune* (p. 592). Marca distinctivă a experienţei istorice o constituie, de altfel, realitatea că ne situăm în interiorul unui proces fără să ştim ce ni se întâmplă şi abia retrospectiv ne dăm seama cum au stat cu adevărat lucrurile (p. 597).

Caracterul dialogal al limbii lasă în urma sa punctul de pornire situat la nivelul subiectivităţii individuale, al vorbitorului izolat în intenţia de a găsi un sens pe cont propriu (p. 599). Ceea ce se produce în vorbire nu este o simplă fixare a unui sens ci tentaţia de a ne lăsa antrenaţi mereu în relaţia cu cineva (p. 599-600). *Vorbirea nu este doar o etalare şi susţinere a prejudecăţilor noastre, ci o modalitate de le arunca în joc, de a le pune la încercare.* Cine nu cunoaşte experienţa pe care o câştigăm atunci când vrem să convingem pe cineva? Conduita dialogală nu se limitează la sfera argumentelor şi contraargumentelor, prin schimbul şi unificarea cărora am putea stabiliza *sensul* oricărei dispute. Contează şi potenţialitatea dezacordului care continuă să reziste, să existe dincolo de orice înţelegere reciprocă cu privire la ceea ce am stabilit de comun acord (p. 600).

Cu această viziune asupra limbajului Gadamer reface, pe scurt, complicata istorie a retoricii. Cândva, aceasta susţinea un flux al tradiţiei care păstra, fără a fi contestat, cunoaşterea mai veche a omului despre om. Totuşi, nici chiar pentru greci retorica nu trecea drept ştiinţă. Acelaşi regim îl avea, de altfel, şi istoriografia, ea ţinând atunci de capacitatea de vorbi şi scrie bine: pe bună dreptate, simpla acumulare de fapte nu putea fi acceptată ca fundament al ştiinţei experimentale (p. 590). În concepţia grecilor, matematica era atunci ştiinţa prin excelenţă. Acesteia i se adăugau, abia în epoca modernă, constantele naturii, care luau locul înţelepciunii extrase din matematică de către antici. Oricum, o dată cu Galilei, începea o nouă epocă a cunoaşterii ştiinţifice şi o nouă idee de cognoscibilitate începea să patroneze obiectul interogărilor de această factură. Este vorba de ideea de *metodă* şi de primatul ei faţă de domeniul investigat, *condiţiile* cunoaşterii metodologice definind indubitabil şi *obiectul* cercetărilor. În noile condiţii ale modernităţii retorica primea, indirect, un înţeles peiorativ, desemnând argumentaţia neobiectivă. Acesta e şi motivul pentru care Gadamer vrea să-i redea amploarea iniţială, subliniind că ea cuprinde orice formă de comunicare bazată pe putinţa de a vorbi unii cu alţii şi ţine astfel laolaltă societatea umană (p. 589). Se ştie deja prea bine că retorica îşi pierduse deja prestigiul o dată cu sfârşitul republicii romane, rămânând, în Evul Mediu, un privilegiu al culturii scolastice. Era, totuşi, redescoperită în timpul Renaşterii, dar cu preţul unei adaptări funcţionale (p. 560). Retorica a fost reabilitată (deşi ştiinţa modernă axată pe *dovadă*, *judecată* şi *concluzie* o respingea) mai mult din cauza laturii ei formative, educative, pe care a insistat Ph. Melanchthon. El a avut un cuvânt greu de spus în învăţământul public protestant unde retorica trebuia să transmită adevăruri religioase, să convingă, să emoţioneze, să facă prezente scene biblice şi nu să imite antichitatea, aşa cum făceau umaniştii (p. 561).

Melanchthon justifica valoarea retoricii prin faptul că expunerile lungi nu sunt bine receptate de public dacă nu urmează o artă a ordonării vorbitului şi a clarificării lucrurilor obscure. De aici a început apropierea retoricii de hermeneutică, discuţiile în jurul alegerii citatelor semnificative şi, în cele din urmă, acuzaţia de inconsecvenţă, întemeiată pe bănuiala că orice asemenea selecţie conţinea şi o interpretare cu implicaţii dogmatice (p. 562). Reforma favorizase textul scris, lectura în tăcere, preoţia universală. Numai că acest gen de lectură este lipsită de mijloacele accentuării şi nuanţării pe care le posedă un profesor viu. Abia pietiştii Francke şi Rambach vor recunoaşte că vechiul

principiu al retoricii clasice, trezirea afectelor, este un principiu hermeneutic. Aceleaşi cuvinte, spuse însă cu tonalităţi şi gesturi variate, provoacă sensuri diferite. În recunoaşterea acestui element inerent *predicii* se află tocmai rădăcina interpretării „psihologice" întemeiate de Schleiermacher şi, în ultimă instanţă, a oricărei teorii a *empatiei* cu creatorul unei opere de referinţă. Rambach scria: „interpretul trebuie să-şi apropie spiritul autorului atât de mult, încât el să apară treptat *ca al doilea eu* al acestuia" (p. 563). De la cei ca el s-a păstrat, vreme îndelungată, prezumţia că motivul central al oricărei hermeneutici este *depăşirea, însuşirea a ceea ce resimţim ca străin*.

Subordonând interpretarea de texte prejudecăţilor ştiinţei moderne, criteriului ştiinţificităţii mai exact, optăm din start pentru o perspectivă reducţionistă, scrie Gadamer. În realitate, sarcina interpretului nu este niciodată o simplă descoperire logic-tehnică a sensului unui discurs oarecare, orice efort de înţelegere a unui text conţinând deja acceptarea provocării constante pe care el o reprezintă. Pretenţia lui de adevăr trebuie să fie presupoziţia întregului demers, chiar şi atunci când analiza conduce la concluzia că propoziţia avută în atenţie este falsă (p. 564).

În secolele XVII-XVIII, legătura dintre retorică şi hermeneutică slăbise datorită unor sceptici ca Dannhauer, care lasă deoparte ceea ce el numeşte interpretare oratorică spre a conferi hermeneuticii o infaibilitate similară cu aceea a logicii. După el, aceasta ar avea două părţi, una analitică şi alta hermeneutică, ambele învăţându-ne să descoperim falsul. Însă ele se deosebesc prin aceea că hermeneutica ne-ar învăţa să cercetăm sensul unei afirmaţii, chiar dacă este fundamental falsă, în timp ce analitica s-ar ocupa numai de adevărul propoziţiei concluzive mizând numai pe criterii verificate. Hermeneutica s-ar preocupa, aşadar, de *înţelesul* propoziţiilor, nu de gradul lor de *corectitudine*. Gadamer consideră că acest raţionalism este exagerat (p. 566), retorica putând activa, în opinia lui, ca o tehnică de descifrare a textului şi descoperire a sensului.

Cuvântul „hermeneutică" (interpretare, traducere, înţelegere) era cu mult anterior ideii de ştiinţă metodică, aşa cum a dezvoltat-o epoca modernă. La sfârşitul secolului XVIII şi la începutul celui următor, apariţia izolată a cuvântului „hermeneutică" la câţiva scriitori arată că pe atunci expresia (probabil venind din teologie) a pătruns în limbajul general, iar apoi a desemnat numai atitudinea practică a înţelegerii, adică *acordul empatic cu celălalt*. Acest lucru este reliefat laudativ în cazul duhovnicului, cuvântul apărând pentru prima oară la scriitorii Heinrich Seume şi Johan Peter Hebel. La fel şi Schleiermacher se bazează pe faptul că arta înţelegerii ar fi absolut necesară nu numai în raport cu textele, ci şi în relaţiile cu oamenii. Astfel, hermeneutica era, la începuturile ei, ceva mai mult decât o metodologie generală a ştiinţelor spiritului. Ea viza mai ales o aptitudine naturală a omului, Gadamer neezitând să gloseze despre *talentul* de a vorbi şi înţelege (p. 576). În fine, hermeneutica poate fi definită, la rigoare, ca *artă de a face din nou să vorbească ceea ce a fost spus* sau a fost scris. Are un evident caracter cognitiv. Dacă în „Gorgias" Platon nu vedea în ea decât o artă a linguşirii, la acelaşi nivel cu arta culinară, în „Phaidros" el îi conferă un sens mai profund, de *filozofie a vieţii umane* marcate de vorbire. Hotărâtoare era diferenţa, moştenită şi de Aristotel, pe care Platon o făcea între ştiinţă (techne) şi raţionalitatea practică (phronesis) (p. 579). Altfel spus, retorica nu poate fi desprinsă de dialectică, iar faptul de a convinge prin cuvinte nu poate fi disociat de cunoaşterea adevărului (p. 580). Pe Gadamer îl preocupă utilizarea pe care reformatorii ca Melanchthon au dat-o retoricii, în condiţiile schimbării modului de a citi sub influenţa descoperirii tiparului, a respingerii Tradiţiei de către Reformă, a întoarcerii la Scriptură, a traducerii acesteia în limbile naţionale şi a doctrinei preoţiei universale. Principala consecinţă a acestor

reevaluări a fost *necesitatea de a găsi un alt îndrumător al lecturii*, care să ia locul reperelor interpretative date de Sfinţii Părinţi. Apelându-se la retorică, aceasta era transformată astfel dintr-o îndemânare de a spune discursuri, într-o artă de a le urmări cu înţelegere şi a desprinde din ele înţelesul corect. Căci scrierea exercită funcţia stabilirii univoce a sensului unui text şi a autentificării lui controlabile (p. 581). Melanchthon a observat că Aristotel şi oratorii antici făceau trimitere, la începutul fiecărei intervenţii, la punctul de vedere din care trebuie abordată expunerea. Dar nu acelaşi lucru se poate face dacă interpretăm o lege sau Sf. Scriptură. Sensul lor nu se determină printr-o înţelegere „neutră", ci pornind de la pretenţia lor apriorică de valabilitate. Interpretarea corectă a unei legi este oarecum inclusă în aplicarea ei, rostirea concretă a unui verdict juridic nefiind o afirmaţie teoretică ci *o facere a lucrurilor prin cuvinte*. Orice asemenea punere în aplicare a unei legi depăşeşte simpla însuşire a sensului ei juridic şi compun o nouă realitate. La fel se întâmplă şi în cazul *artelor reproductive* care pun în scenă, creează şi consolidează noi realităţi (p. 582).

Despre adevăr şi victimele sale

Oare ştiinţa este singurul purtător al adevărului?, se întreabă Gadamer (p. 400). Cu cât demersul ştiinţei se extinde asupra a tot ceea ce este, cu atât mai îndoielnică ni se pare capacitatea ei de a pune întrebări care să acopere adevărul lumii în toată vastitatea lui. În ce măsură ţine tocmai de ştiinţă faptul că există atât de multe întrebări al căror răspuns trebuie să îl ştim şi pe care ea, totuşi, ni-l interzice? Ea ignoră acele elucidări pe care nu le poate da, discreditându-le ca lipsite de noimă. Căci pentru ştiinţă are sens numai ceea ce satisface propria ei metodă de *descoperire* şi de *verificare* a adevărului. Nu poate răspunde la întrebările pe care concepţiile despre lume din filozofie şi religie le ridică.

Grecii, Heraclit mai precis, credeau că naturii îi place să se ascundă. Rezulta, aşadar, echivalenţa dintre *adevăr* şi *neascundere*. Lucrurile se menţin de la sine în această stare, iar vorbirea are rolul ei în acest „camuflaj", spuneau anticii. De aceea, spre a ajunge la fiinţarea adevărată este nevoie de o vorbire adevărată, starea de neascundere a fiinţării exprimându-se în starea de neascundere a afirmaţiei. Vorbirea, *logosul*, este adesea tradusă şi prin *raţiune*, în măsura în care, pentru greci, ceea ce este păstrat şi ascuns în vorbire sunt lucrurile însele, în inteligibilitatea lor (p. 401). Raţiunea lucrurilor se comunică prin vorbire, mai ales când aceasta ia forma afirmaţiei, a judecăţii. Spre deosebire de celelalte moduri de a vorbi, judecata vrea să fie doar adevărată, să se raporteze exclusiv la faptul că face vizibilă o fiinţare aşa cum este ea. Grecii plasau, deci, adevărul la nivelul faptului de *a arăta prin vorbire*. Adevărul era o stare de neascundere, o suprapunere exactă a vorbirii la lucrurile desemnate. O judecată e falsă dacă lasă ca în vorbire să se prezinte ceva ceea ce nu se integrează perfect, „fără rest", în adecvarea dintre cuvânt şi lucru.

Forma modernă a ştiinţei realizează însă o ruptură hotărâtoare în raport cu formele de cunoaştere ale Occidentului grec şi creştin. Ideea de *metodă* este aceea care devine treptat dominantă, idealul ştiinţific dezvoltat de ea constând în faptul că noi *străbatem un drum al cunoaşterii într-un mod atât de conştient încât este totdeauna posibil să îl parcurgem din nou*. *Methodos* înseamnă de altfel „drum al urmăririi". Faptul de a putea urmări iar şi iar felul cum au decurs deducţiile înseamnă a proceda metodic şi el caracterizează demersul ştiinţei actuale. Însă tocmai astfel este întreprinsă o limitare a ceea ce poate să ridice în genere pretenţia de adevăr. Dacă numai posibilitatea *recontrolării*

constituie *adevărul*, atunci criteriul cu care este măsurată cunoaşterea nu este adevărul ci *certitudinea* ei. De aceea, de la formularea clasică a certitudinii ca regulă, în vigoare de la Descartes încoace, adevăratul etos al ştiinţei moderne este dominat de faptul că ea admite că îndeplinesc condiţiile de adevăr numai acele date care satisfac idealul certitudinii (p. 402). Iluzia verificării, limitarea cunoaşterii la ceea ce poate fi *recontrolat*, îşi găseşte împlinirea în *imitarea* acestei cunoaşteri. Modul de investigare al ştiinţei este de aşa natură încât face imposibilă o instanţă intermediară între cunoaştere şi aplicarea ei *practică*, restrângând totul la un fel de tehnică a confirmării (p. 403).

Fiecare dintre noi trebuie să accepte ca ideal *verificabilitatea* tuturor cunoştinţelor, dar numai în limitele posibilului. E mai bine să recunoaştem că acest ideal este foarte rar atins şi acei cercetători care se încăpăţânează să îl atingă sfârşesc prin a nu reuşi să ne comunice ceva cu adevărat important, persiflează Gadamer. Problema constă în *raportul dintre cunoaşterea adevărului şi exprimarea acestei cunoaşteri*, pentru că el nu poate fi apreciat în funcţie de verificabilitatea informaţiilor. De aici vine şi neîncrederea lui Gadamer faţă de acele „umanioare" care insistă prea mult pe metoda folosită, ca şi cum cele enunţate în introducerea unui studiu s-ar respecta *ad litteram* pe tot parcursul lui, impunând nişte concluzii la fel de sigure ca rezultatul unei ecuaţii.

În acele premise metodologice se interoghează cu adevărat ceva nou? Sau doar metoda cu care se lucrează este doar bine imitată, simulându-se, prin sisteme de note supraîncărcate, progresul în cunoaştere? Trebuie să recunoaştem, insistă Gadamer, că în ştiinţele spiritului cele mai fructuoase realizări depăşesc cu mult idealul verificabilităţii. Nu este posibil să obţii nişte informaţii noi fără ca prin aceasta să renunţi la altele, dintr-un registru diferit al realităţii (p. 404). Nu putem cunoaşte unele adevăruri pentru că suntem limitaţi de prejudecăţi, de „mode", de o anumită birocratizare a ştiinţelor spiritului care mizează numai pe un volum finit al cunoaşterii, numai pe informaţiile pe care ne simţim în stare să le păstrăm. „Birocratizarea" trimite la modul în care ajungem la adevăr şi care ne îndepărtează de presupoziţiile de la care am plecat, făcându-le să se piardă în obscuritatea „de la sine înţelesului". De unde şi dificultatea de a depăşi aceste presupoziţii şi a dobândi cunoştinţe cu efectiv noi. Căci nu există nici o afirmaţie care să poată fi concepută doar din perspectiva conţinutului pe care îl prezintă. Orice propoziţie este „motivată", are presupoziţii pe care nu le declină explicit (p. 405). Când cineva susţine o teză pe care nu o înţelegem, atunci încercăm să lămurim ce întrebare şi-a pus el pentru a ajunge la ideea cu pricina: niciodată sensul unei propoziţii nu poate fi găsit *cu totul* în cuprinsul acesteia (p. 406).

„A fi în istorie" sau geneza unei resemnări

Gadamer subliniază că istoricitatea (caracterului conjunctural al existenţei şi cunoaşterii umane) a fost o obsesie germană care nu trebuie confundată cu străvechea întrebare despre esenţa şi sensul istoriei. Evident, faptul că realităţile umane se transformă neîncetat, că popoarele se înalţă şi decad a fost dintotdeauna obiectul meditaţiilor filozofice. Grecii, de exemplu, au gândit această ascensiune şi decădere nu ca pe o esenţă a fiinţei umane, ci pornind de la *altceva*, care se păstrează în orice schimbare, pentru că acel ceva este adevărata ordine. Modelul după care se gândea fiinţa este natura, ordinea cosmică ce se menţine şi se înnoieşte într-o eternă reîntoarcere. În comparaţie cu această ritmicitate fără greş, copiind-o pe aceea a anotimpurilor, istoria oamenilor nu era decât una a tuturor dezastrelor. Abia o dată cu creştinismul se recunoaştea, ca trăsătură fundamentală, *irepetabilul* fiinţei umane. Istoria căpăta un sens

propriu, pozitiv, al mântuirii, care avea să stea la baza metafizicii istorice a Occidentului. Într-o formă secularizată, credinţa în progres a epocii iluministe făcea încă parte din această concepţie (p. 388). Ba chiar ultima încercare importantă de a scrie o filozofie a istoriei, aceea a lui Hegel (evidenţierea raţiunii în istorie), se înscrie tot în această metafizică (p. 388-389). Abia după prăbuşirea fundalului metafizic (întregul destin uman ascuns în gândirea lui Dumnezeu), problema istoriei devine determinantă pentru conştiinţa existenţei umane.

În *Critica raţiunii pure*, Kant se întreba dacă e posibilă o ştiinţă pură a naturii. Pe urmele lui, Dilthey a vrut o critică a raţiunii istorice. Cum şi-ar putea dobândi istoria o îndreptăţire epistemologică, după modelul ştiinţelor naturii? Cartea clasică a logicii neokantiene în istorie are semnificativul titlu „Limitele formării conceptelor în ştiinţele naturii" şi aparţine lui Heinrich Rickert. Ea explică, în primul rând, de ce nu căutăm în istorie legităţi generale, aşa cum se întâmplă în ştiinţele naturii, ci căutăm particularul, individualul. Ce face ca un fapt oarecare să devină o realitate istorică? Iar răspunsul este următorul: *semnificaţia lui, adică raportarea la sistemul valorilor culturale ale omului*. În cazul unei astfel de interogări, modelul cunoaşterii din ştiinţele naturii rămâne călăuzitor în ciuda tuturor delimitărilor care se impun. Numai că istoria nu preocupă umanitatea ca o problemă a cunoaşterii ştiinţifice, ci ca una a *propriei conştiinţe a vieţii*. De asemenea, nu este vorba doar de faptul că noi, oamenii, avem o istorie, adică o trăim în ascensiunea, apogeul şi decăderea destinului nostru: puterea timpului, care ne trage înainte, trezeşte în noi conştiinţa propriei noastre puteri asupra acestui timp. Ea ne ajută să dăm un sens finitudinii noastre, aducând în atenţie problema istoricităţii, cea care a preocupat atât de mult Germania, ţara unde moştenirea romantică a fost păstrată chiar în mijlocul elanului ştiinţific din secolul XIX (p. 389).

Gadamer crede că trebuie să îl citim pe Dilthey împotriva propriei sale autointerpretări, care e neokantiană. El a încercat o întemeiere autonomă, filozofică, a ştiinţelor spiritului, evidenţiind principiile care le particularizează. Şi le-a găsit fundamentul într-o psihologie descriptivă şi analitică (*Idei pentru o psihologie descriptivă şi analitică*, 1892). Cu ajutorul psihologiei, el depăşeşte metodologia ştiinţelor naturii, dând ştiinţelor spiritului o conştiinţă de sine metodologică. Dilthey pare însă dominat de întrebările referitoare la posibilitatea ştiinţei şi nu cu privire la ceea ce este istoria. De fapt, el nu se limitează la a reflecta asupra părerilor noastre despre istorie, ci meditează la fiinţa umană, profund determinată de cunoaşterea sa cu privire la trecut. *Viaţa* este pentru Dilthey realitatea originară şi centrală care trimite la formarea propriilor gânduri şi nu la un subiect epistemologic. Arta, statul, religia şi toate valorile îşi au originea în ideile şi practica de zi cu zi. De aceea, dacă absolutizăm o valoare înseamnă că nu avem orizont istoric. Cel cu o asemenea perspectivă ştie, de pildă, că omorul nu a fost totdeauna socotit mai grav decât hoţia. Vechiul drept german sancţiona furtul mai sever decât crima pentru că acesta era considerat laş şi nebărbătesc. Să ai, deci, o perspectivă istorică înseamnă să înţelegi relativitatea unor aprecieri care, aparent, se cer acceptate necondiţionat. Cu precizarea că Dilthey nu devine adeptul unui relativism istoric, căci nu relativitatea ci realitatea vieţii este aceea care îl preocupă.

Influenţat de *idei romantice*, el a recunoscut că o astfel de înţelegere a semnificaţiei amintirilor noastre este structurată *cu totul altfel* decât demersul cunoaşterii din ştiinţele naturii. Aici nu se trece de la un lucru la altul şi din nou la următorul, pentru a se abstrage din ele generalul, ci *fiecare trăire este deja un întreg al semnificaţiei*, un context în sine. Nu faptul ultim pe care îl trăieşte cineva ar fi cel care desăvârşeşte şi determină, de fiecare dată, semnificaţia conferită unui eveniment. Sensul unui destin stă

mai degrabă într-o totalitate aparte, care nu este configurată de *sfârşit*, ci pornind de la un *centru* generator de sens. Nu în jurul ultimei trăiri, ci al *trăirii hotărâtoare* se elucidează interpretarea istorică, deoarece o clipă poate fi decisivă pentru o viață întreagă (p. 390).

Tributar aceluiaşi romantism, Dilthey dezvoltă problema sensului recurgând la un exemplu insolit: felul cum înțelegem muzica. O melodie este, ce-i drept, o succesiune de sunete, însă forma ei *nu* se construieşte cu gândul la vibrația *ultimului acord*. Mai degrabă se merge pe motive semnificative, de la care se cristalizează linia melodică. Şi înțelegerea istoriei pleacă de la un centru, sensul istoriei împlinindu-se în istoria universală. Dilthey arată că „totalitatea" nu este un întreg ipotetic al istoriei desfăşurate până în prezent, ci un centru de la care iradiază anumite generalizări. Pentru Dilthey, înțelegerea istorică este o creştere permanentă a conştiinței de sine şi o lărgire permanentă a orizontului vieții. Dar oare istoria începe cu adevărat, se întreabă Gadamer, abia acolo unde omenirea dă semne că vrea să transmită o conştiință despre sine însăşi? (p. 392).

Înțelegerea istorică promovată de Dilthey se lauda cu lipsa ei de prejudecăți. De fapt, la capătul oricărei critici a surselor se află totdeauna un ultim criteriu de credibilitate care depinde de ceea ce considerăm posibil şi suntem dispuşi să acceptăm ca veridic. Ca şi viața reală, istoria ne vorbeşte numai atunci când se adresează judecăților noastre prealabile despre lucruri, oameni şi timpuri. Orice înțelegere a ceea ce este semnificativ presupune deja că aducem cu noi un ansamblu de prelecturi. Este ceea ce Heidegger, opus lui Dilthey, numeşte *cerc hermeneutic*. Semnificația nu se deschide, deci, cum credea Dilthey, în *distanțare* ci în aceea că noi înşine ne situăm în contextul de *efecte* ale istoriei. Înțelegerea istorică este, prin urmare, experiența efectului şi a exercitării lui mai departe (p. 393). Nu din înțelegerea suverană a lui Dilthey se sporeşte cunoaşterea, arată Gadamer, ci din confruntarea cu trecuturi care ni se par, pe moment, neinteligibile, străine. Bunăoară, nu noi interpretăm miturile, ci miturile ne interpretează pe noi. Istoria omenirii nu este aceea a dezidolatrizării lumii, a disoluției a mitului, după cum considera gândirea iluministă, pentru că rațiunea nu se face singură posibilă. Ea este doar o şansă, o posibilitate istorică care nu se înțelege automat pe sine însăşi. Rămâne susținută şi cuprinsă de realitățile, de ideile preexistente, cu ajutorul cărora o facem explicită (p. 394).

Dosarul istoriei „aşa cum a fost"

Schleiermacher sublinia că e necesar să înțelegem un scriitor mai bine decât s-a înțeles el pe sine: o formulă din care se va contura, pur şi simplu, întreaga istorie a hermeneuticii moderne (p. 150). În descendența lui, Ranke a dus mai departe această echivalență forțată între intuiție, retrăire, pe de o parte şi exactitate pe de alta[9]. Aspirând să scrie istorie universală, şcoala critică a recunoscut, abia prin Dilthey (nu Ranke ori Droysen) că înțelegerea unui text ca produs literar, în funcție de intenția şi compoziția lui, nu este tot una cu valorificarea acestuia ca document, folosit pentru cunoaşterea unor istorii mai vaste (p. 154). Dilthey va apela la hermeneutica romantică, dar pentru a o transforma într-o metodică şi chiar într-o epistemologie.

Ştim că şcoala istorică îşi căpătase individualitatea ridicându-se contra lui Hegel şi a concepției lui despre istoria universală. Împotrivirea a dus-o însă în ambianța

[9] Perceperea lui Ranke drept apologet al empirismului este analizată de Georg G. Iggers, *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Hanover, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1988, p. 63-89.

filologiei pentru că această alianţă îi accentua convingerea că nu gândeşte înlănţuirea istoriei universale din punct de teleologic sau din perspectivă iluministă (ideea unui stadiu final al istoriei care să permită şi o judecată asupra ei). Pentru filologi nu există însă nici sfârşit şi nici o exterioritate a noastră în raport cu istoria universală, înţelegerea întregii ei desfăşurări putând fi obţinută doar din tradiţia istorică însăşi. Deci sensul unui text, conform hermeneuticii filologice, se găseşte numai în cuprinsul acestuia. Gadamer crede că Hegel era mai sincer pentru că recunoştea dependenţa judecăţilor noastre de istorie: detaşarea obiectului de interpretul său nu poate susţine adevărata sarcină a istoricului, istoria universală (p. 153). Căci istoria nu numai că nu se află la sfârşit, noi înşine aflându-ne în ea, în calitate de subiecte ale comprehensiunii, asemenea unor verigi condiţionate de o înlănţuire neîncheiată (p. 155-156). Or, şcoala istorică ştia că nu poate escamota problema istoriei universale deoarece semnificaţia particularului se definitivează doar din perspectiva întregului. Ce-i rămânea atunci de făcut cercetătorului empiric, ştiind fiind că viziunile exhaustive aparţin numai filozofiei?

După cum am sugerat mai sus, actul de naştere al şcolii critice a fost refuzul filozofiei lui Hegel, ideea că nu filozofia speculativă ci doar cercetarea istorică poate să conducă la o perspectivă universală asupra istoriei. Premisa acestei cotituri a fost critica făcută de Herder – plecând de la lucrarea lui Winckelman, *Istoria artei antichităţii* – la adresa schemei iluministe (p. 156). Vina lui Winckelman era, pe scurt, aceea că dădea un caracter exemplar antichităţii clasice, critica prezentul şi îi propunea ca model vechii greci. Or, a gândi istoric, după Herder, însemna să acordăm fiecărei epoci *un drept de existenţă propriu*. Nuanţa adusă de Herder este importantă pentru că e anticlasicistă (p. 156). Raţionalismul iluminist era transistoric, nu respecta diferenţele, localizând modele numai acolo unde găsea asemănări cu prezentul. Herder acceptă exemplaritatea unui asemenea trecut, dar nu ca prototip, ci ca început al unor noi istorii, comparaţii şi evoluţii (p. 156).

Iluminismul gândea istoria din perspectiva unui criteriu situat dincolo de ea. Astfel ne explicăm de ce W. Humboldt privea totul prin prisma modelului grec, înţelegând prezentul ca degradare a perfecţiunii anticilor. Teologia istorică a epocii lui Goethe, care avea să îl influenţeze şi pe Ranke, concepea viitorul drept restaurarea exemplarităţii pierdute a vremilor străvechi (p. 156). Mai moderat, Hegel a vrut să concilieze autoritatea estetică a antichităţii cu conştiinţa de sine a prezentului, proclamând că acesta din urmă aduce desăvârşirea istoriei (p. 156-157). Dar rămânea, totuşi, la ideea că o gândire istorică presupune un criteriu situat în afara ei (p. 157). Abia secolul XIX avea să corecteze caracterul anticipativ al construcţiilor apriorice schiţate de filozofii istoriei, dar fără a se feri cu totul de presupoziţiile metafizice. Pe urmele lui Herder (şi nu ale lui W. Humboldt), Dilthey, Droysen şi Ranke şi-au exprimat opoziţia faţă de filozofia istoriei pentru că realitatea, subliniau ei, nu există pentru a ilustra idei cum ar fi „esenţă“, „libertate“, „necesitate“. De ce Herder? El arăta că lumea noastră este o „ordine a consecinţelor“, a efectelor unor evenimente, a resimţirii acestor efecte, că în istorie nu avem un scop stabil şi identificabil în afara acesteia, că nu există o necesitate dinainte recunoscută. După Ranke, unitatea de măsură între ceea ce a fost şi ceea ce urmează este „succesul“, importanţa dată mai târziu unui fapt oarecare. Gadamer sesizează însă că acest mod de a gândi este tot unul teleologic, dat fiind că ceea ce urmează în posteritate (aprecierea ori uitarea evenimentului) decide semnificaţia celor întâmplate la un moment dat. Tocmai acest „succes“ sau „eşec“ al memoriei istorice face ca o întreagă înlănţuire de fapte să devină semnificativă ori lipsită de sens. Structura ontologică a istoriei poate fi teleologică chiar şi în lipsa unui *telos* declarat,

conchide Gadamer (p. 158), pe urmele celor scrise de Droysen: continuitatea ține de esența istoriei, căci istoria include, spre deosebire de natură, factorul temporalității. Droysen citează frecvent afirmația lui Aristotel despre suflet, care ar fi o „sporire în sine însuşi". În opoziție cu forma repetitivă a naturii, istoria ar fi, deci, caracterizată de o asemenea sporire, intensificare, acest lucru ducând, deopotrivă, la prezervarea şi, totodată, la depăşirea calitativă a lucrului conservat (p. 162).

Şcoala istorică a respins unitatea istoriei rezultată din „spiritul care se împlineşte pe sine în conştiința de sine a prezentului", dar a optat pentru o autodefinire teologică: raporta cunoaşterea noastră finită la un spirit divin căruia lucrurile îi stau la discreție în desăvârşirea lor. De aceea, cercetarea istorică ar fi fost doar o cunoaştere progresivă, dar limitată. Pentru Ranke, conştiința istoricului este desăvârşirea conştiinței de sine a omului. Cu cât reuşeşte să cunoască mai mult şi mai ales din punct de vedere istoric, cu atât va gândi mai asemănător lui Dumnezeu, *nemijlocirea* în relația cu divinitatea putând fi atinsă, potrivit lutheranului Ranke, şi prin sondarea amănunțită a trecutului (p. 163). Din ea ar trebui să rezulte compasiunea, „complicitatea cu cosmosul"(p.164). Or, tocmai acest lucru îl interesează pe istoric: pe de o parte să nu raporteze realitatea la concepte, iar pe de alta să nu se abțină a înțelege manifestările vieții drept expresii ale divinității, ale vieții cosmice. La Ranke (un hegelian care se simțea apropiat de poeți, adică de abandonarea în voia contemplării lucrurilor, de atitudinea epică a celui ce caută basmul istoriei lumi), cosmosul este însă un univers interior. Poetica se regăsea, în opinia acestuia, şi în istorie, de vreme ce Dumnezeu este prezent în toate, nu sub forma concepte abstracte ci sub aceea a „reprezentării exterioare", vizibile şi chiar palpabile (p. 164). Recursul la comportamentul poetului, care îl mulțumea pe Ranke, devenea în cazul lui Droysen insuficient. Abandonarea de sine în contemplare sau narațiune nu conduce către realitatea istorică, aprecia cel din urmă. Căci poeții plăsmuiesc o interpretare psihologică a evenimentelor, iar în realitate mai acționează şi alte elemente decât personalitățile. Ei tratează realitatea trecutului ca şi cum aceasta ar fi voită şi plănuită astfel de indivizi activi. Însă „intenționarea" ei nu conține nicidecum concretitudinea istoriei. De aceea, voința indivizilor nu este obiectul propriu-zis al înțelegerii istorice, interpretarea lor psihologică neputând accede la sensul evenimentelor. Interioritatea persoanei este inaccesibilă istoricului, credea Droysen, simpatia sau iubirea nenumărându-se între obiectivele cercetărilor noastre (p. 165). Conceptul de cercetare (forschung) creat de Droysen indică despărțirea istoricului de creația artistică şi de empatia dintre „Eu" şi „Tu". Cercetarea era restrânsă acum la *examinarea* tradiției transmise nouă, la exploatarea unor izvoare şi interpretarea lor mereu înnoită. Droysen se delimitează aici nu numai de idealitatea artei ori de empatie, ci şi de metoda experimentală a ştiințelor naturii. Ideea de cercetare intra în opoziție cu „ştiința" secolului XVIII ori „doctrina" secolului XIX, plecând de la sugestia de *explorare* a unor teritorii necunoscute. Cu cât păleşte fundalul teologic şi filozofic al lumii, cu atât ştiința este gândită tot mai mult ca *înaintare în necunoscut*. Numai că, spre deosebire de ştiințele naturii, cercetarea istorică nu se bucură de univocitatea lucrului văzut cu proprii ochi. Cercetăm, fatalmente, ceea ce nu mai putem vedea.

Schleiermacher mizase pe o filozofie panteistă, pe teoria romantică a comprehensiunii, pe poezie şi psihologism. Şcoala istorică i-a rămas tributară, pendulând între empirism şi idealism. Iar cel care a conştientizat această duplicitate ca problemă epistemologică a fost Dilthey (p. 169). Hermeneutica romantică nu lua deloc în considerare natura istorică a experienței. Se întemeia pe un concept fundamental al esteticii kantiene, acela de geniu, care ar crea opera exemplară în mod inconştient, la fel ca

natura, adică fără să aplice cu premeditare anumite reguli ori modele (p. 451). Schleiermacher credea în comprehensiunea celuilalt chiar din text, la fel ca în raportul dintre eu şi tu. Totul este descifrabil pentru că totul este text, sublinia şi Dilthey. De aceea, şi el înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* şi mai puţin ca *explorare* (p. 185).

Mai târziu, în secolul XX, comprehensiunii i se atribuie o structură anticipativă, Heidegger, crezând că recunoaşterea prejudecăţilor noastre este începutul oricărei hermeneutici. Motivaţia lui era simplă: în ciuda criticilor sale la adresa raţionalismului iluminist, istorismul din secolul XIX a împărtăşit aceleaşi clişee, şi mai ales acela că el ar detrona toate prezumţiile şi cutumele (p. 207). Or, Gadamer crede că principiul cartezian la îndoielii (nu poate fi considerat cert un lucru care e pus la îndoială) nu poate fi aplicat în istorie (p. 208). Depăşirea prejudecăţilor, exigenţa globală a iluminismului, se va dovedi ea însăşi o mare prejudecată. Revizuirea ei, în secolul XX, elibera calea unei înţelegeri adecvate a finitudinii care nu stăpâneşte doar existenţa biologică ci şi conştiinţa noastră istorică (p. 211). De fapt, ideea unei raţiuni absolute nu constituie în nici un chip o posibilitate a umanităţii istorice. Raţiunea nu există pentru noi decât ca una istorică, adaptată contextului şi schimbându-se o dată cu el. Cu alte cuvinte, ea nu dispune de autodeterminare, rămânând mereu dependentă de datele asupra cărora se exercită. Omul este străin faţă de propriul său destin într-un mod diferit de acela în care îşi este străină natura, care nu are conştiinţa propriei existenţe. Istoria nu ne stă la dispoziţie în întregime, noi fiind aceia care îi aparţinem într-o foarte bună măsură. Dilthey sesizase acest lucru, dar fără a reuşi să se desprindă de epistemologia tradiţională (p. 212). Cu mult înainte de a ne înţelege pe noi înşine printr-o reflecţie retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc datorită familiei, şcolii, societăţii. Prejudecăţile individului sunt realitatea istorică a fiinţei sale într-o măsură mult mai mare decât raţionamentele sale conştiente (p. 212).

Insistând pe apartenenţa interpretului la fenomenul interpretat, Gadamer îşi dezvăluie afinităţile cu filozofia practică a lui Aristotel, care nu se definea drept o cunoaştere de specialitate, neutră, de expert. Teoria aristotelică presupunea tocmai faptul că noi suntem în prealabil formaţi de reprezentările normative în care am fost educaţi şi care stau la baza întregii vieţi sociale. Ceea ce nu înseamnă că opiniile noastre se menţin neschimbate şi că ar fi necriticabile: viaţa socială constă într-un permanent proces de transformare a ceea ce a fost valabil până nu demult. Gadamer susţine deci *un concept de ştiinţă care nu admite idealul observatorului imparţial, înclinând, prin urmare, spre conştientizarea a ceea ce este comun şi îi leagă pe toţi*. Cine vrea să înţeleagă un lucru aduce deja cu sine nişte legături apriorice cu acel lucru, o complicitate, o preînţelegere sau un acord preexistent cu obiectul cunoaşterii noastre. Gadamer dă exemplul oratorului obligat să pornească totdeauna de la un asemenea acord cu publicul său, dacă vrea să convingă, prin cuvinte şi dovezi, într-o chestiune controversată. Numai cel familiarizat cu zestrea de noţiuni a unei ştiinţe descoperă şi întrebările care o duc mai departe (p. 587). Iar disponibilitatea noastră de a asculta *noul* nu provine, oare, de la *vechiul* care ne-a câştigat deja? (p. 522)