

ANDI MIHALACHE*

HERMENEUTICĂ ȘI ISTORIE: CAZUL HANS GEORG GADAMER

Cuvântul „hermeneutică” vine de la Hermes, mesagerul și intermediarul zeilor greci, patronul hoților și al comercianților totodată¹. Negociator abil, nu foarte demn de încredere, el interpreta deseori veștile transmise într-o manieră foarte personală. De aceea, unele statui nu îl reprezentau în formula consacrată², cu un caduceu, sandale înaripate și vestita pălărie cu boruri largi, ci îl înfățișau fără brațe, pe motiv că vorbele răstălmăcite de Hermes constituiau, oricum, niște arme mult mai redutabile decât și-ar fi dorit patronii săi din Olimp³. Din comportamentul imprevizibil al zeului, teoreticianul german Hans Georg Gadamer extrăgea o analogie cu funcțiile hermeneuticii, menită să ajute la înțelegerea a ceea ce este echivoc⁴; adică să interpreteze acele scrieri care nu pot avea un sens stabil⁵. Această comparație, atât de plastică, a stimulat și încercarea de a repertoria și a populariza măcar ideile-cheie din *Adevăr și metodă*, cea mai cunoscută lucrare a savantului menționat⁶. Motivul? Gadamer *nu avansează nicio ipoteză fără a*

* Cercetător științific, Institutul de Istorie „A. D. Xenopol”, Academia Română – Filiala Iași.

¹ Corespondentul roman al lui Hermes era zeul Mercur, iar Hegel îl invocă pentru aceleași „îndemânări”: „Atunci când, atingând nivelul reflecției, istoria ajunge să urmărească puncte de vedere generale, trebuie să observăm că asemenea puncte de vedere sunt prin natura lor veridice, ele nu constituie numai firul vizibil și ordonarea exterioară, ci însuși spiritul intern care cârmuiește evenimentele și acțiunile. Într-adevăr, așa cum Mercur cârmuiește sufletele, ideea este, în realitate, cârmuitor al popoarelor și al lumii, iar spiritul, adică voința sa rațională și necesară, este ceea ce a condus și conduce evenimentele istorice: cunoașterea spiritului, în această activitate de conducere, este scopul pe care-l urmărim aici” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Editura Humanitas, 1997, p. 11). O analiză minimală a ideilor lui Hans Georg Gadamer nu ne obligă să îl contrazicem; mult mai constructivă ni se pare contextualizarea operei sale, integrarea ei în concertul teoriilor pe care și Gadamer le-a discutat. O critică eficace nu îl supune contestării, ci comparației.

² Anca Balaci, *Mic dicționar de mitologie greacă și romană*, București, Editura Mondero, 1992, p. 191–192; caduceul era un baston pe care se încolăceau doi șerpi.

³ Paul Hamilton, *Historicism*, London/New York, Routledge, 1996, p. 52.

⁴ Vezi Radu Neculau, *Filosofii terapeutice ale modernității. Hermeneutică, teorie critică, pragmatism*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 50–64. Gadamer era de părere că „înțelegerea nu se face doar în interiorul unei tradiții, ci și cu ajutorul acesteia [s.a., L.C.]”, spune Lucia Cifor, în *Principii de hermeneutică literară*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2006, p. 231.

⁵ Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 8.

⁶ Idem, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Marcel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, 736 p. Despre această carte, apărută în 1960, există o bogată bibliografie: Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter*, State University of New York Press, 1989, 352 p.; Osman Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington, The Council for

face istoria eventualelor ei precedente, oferindu-ne, indirect, o panoramă a întregii gândiri istorice moderne.

Tradiția, un text?

Hans Georg Gadamer consideră că înțelegerea tradiției facilitează investigarea unor fragmente de realitate (arta, filozofia, istoria) al căror adevăr depășește domeniul de competență acoperit de metodele științifice. În viziunea lui, tradiția nu presupune precepte epistemice intangibile, ci încercări de îndreptare a unor prejudecăți despre rostul și putințele științei. Nu dictează, ci mijlocește permanent un adevăr care nu rezultă decât din implicarea noastră în experiențe comune. *A înțelege și a participa* la o aceeași 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.

Spre deosebire de accepția kantiană⁷ a ideii de adevăr, Gadamer consideră că arta include și ea o pretenție de veridicitate, diferită de aceea a științei, dar nu inferioară acesteia. Pledând pentru legitimitatea adevărului extras din experiența estetică, Gadamer

Research in Values and Philosophy, 2000, 212 p.; Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, 318 p.; Donatella Di Cesare, *Gadamer. A Philosophical Portrait*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p. 36–47; Chris Lawn & Niall Keane, *The Gadamer Dictionary*, London, Continuum International Publishing Group, 2011, p. 144–148; Francis J. Mootz, George H. Taylor (eds.), *Gadamer and Ricœur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London, Continuum International Publishing Group, 2011, p. 63–103; Karl Simms, *Hans-Georg Gadamer*, London/New York, Routledge, 2015, 180 p.; Jerome Veith, *Gadamer and the Transmission of History*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University, 2015, 220 p.

⁷ Lupta în jurul ideii de adevăr s-a dat deseori pe tărâmul artelor. Despre judecățile de gust subiective care, datorită prezumției unui simț comun universal, par obiective, vezi Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Rodica Croitoru, București, Editura ALL, 2007, p. 176–180. Kant ținea la ideea că adevărul (lumilor posibile) – pe care îl deosebea de veridicitate (verificată în practică) – nu este relevant prin el însuși, mult mai importantă fiind calea pe care ajungem la el. Vezi idem, *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, traducere de Rodica Croitoru, București, Editura ALL, 2008, p. 216. În privința simțului comun și a capacității lui de a resemantiza viața cotidiană, preferăm însă glosele lui Herman Parret, *Sublimul cotidianului*, traducere de Magda Jeanrenaud, București, Editura Meridiane, 1996, 236 p. Distincțiile făcute de exegeți nu sunt consonante, dar noi reținem departajarea dintre abstractele „lucruri în sine” (care pot fi doar gândite) și fenomenele „în curs” (efectiv cognoscibile) care ne afectează aici și acum (Mircea Flonta, *20 de întrebări și răspunsuri despre Immanuel Kant*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 93–95). Nu întrezărim o antiteză fermă clară între adevăr și eroare, de teamă ca ultima să nu fie confundată cu minciuna. S-a preferat opoziția mai ambiguă dintre adevăr și aparență; sau, am spune noi, s-a semnalat proliferarea confuziei dintre ceea ce ni se pare logic și ceea ce credem noi că ar fi veridic (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, p. 100–101). Dar s-a evidențiat o anumită istoricitate a acestor diferențieri, Umberto Eco evocând respectivele etapizări cu o anumită rezervă: „Kant ar fi făcut un pas înainte față de tradiția gnoseologică ce merge de la Aristotel până la [John] Locke [1632–1704], tradiție prin care se încearcă să se modeleze cunoașterea după percepții: Kant ar fi lichidat problema percepției, afirmând că cunoașterea atârână de propoziții, și nu de obiecte” (Umberto Eco, *Kant și ornitorincul*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 2002, p. 77). Nu lipsită de importanță ni se pare o remarcă oarecum complementară a lui Umberto Eco, tot despre Kant, rolul ei istoricizant motivând citarea noastră: „Dar cel care-l deșteaptă din somnul său dogmatic se pare că a fost [David] Hume, problematizând raportul causal dintre lucruri, și nu Locke, care pusese și el pe tapet problema unei activități a intelectului în numirea lucrurilor” (*ibidem*, p. 76). Și dacă ne interesăm un pic de soarta ideii de eroare, aflăm că aceasta și-a procurat un faimos *post-scriptum*. Cunoașterea fiind pentru Nietzsche o iluzie, el „refuză, deci, să mai înțeleagă prin ideea de adevăr ideea de adecvare a intelectului la lucruri [...] și, de asemenea, să mai asocieze conceptul de cunoaștere cu conceptul de adevăr, afirmând că adevărul este o ficțiune sau o eroare (în concepția gânditorului nostru termenii sunt echivalenți) [s.n., A.M.]”. Vezi Vasile Frăteanu, *Critica gândirii mitice*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 79.

redescoperă filosofia lui Hegel⁸; cel care credea în posibilitatea de a scrie o istorie a concepțiilor despre lume și, totodată, o istorie adevărului, așa cum se nasc amândouă din oglinda artei⁹. Doar așa am „sintetiza” realitatea, am dezvălui-o, am scoate-o la lumină, dovedind că imitația are un potențial cognitiv, prin care reactualizăm lucruri esențiale, arhetipale, divine chiar; uitate, dar nu dispărute pentru totdeauna. Cel care imită o operă de artă aduce pe lume, încă o dată, ceea ce el cunoaște, restituindu-ne adevăruri știute și de noi, dar momentan pierdute din vedere. De exemplu, cu toate că unii artiști lansează modele și canoane, posteritatea lor nu se reduce la un șir de imitații oarbe. Chiar și atunci când reproducem o operă celebră, o recreăm potrivit sensului redescoperit în ea; ori i-l sporim pe acela vechi. Simplificând cumva, *a imita* înseamnă, într-o primă etapă, *a suplini*, a evoca ceva care nu mai e de față.

Abordând opera de artă ca „text”, Gadamer se întoarce la hermeneutica romantică, la Friederich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)¹⁰ în special, urmărind restaurarea, prin decriptare/înțelegere, a motivațiilor aflate la originea unei creații¹¹. După Schleiermacher, arta pusă în circulație și ajunsă până la noi nu mai este o entitate autentică, primară, deoarece fiecare artefact trebuie perceput, în primul rând, prin contextul care i-a dat viață¹². De aceea, dacă opera este smulsă din mediul ei originar

⁸ Nu oricine se poate apropia de Hegel, mai ales dacă nu are, cum este și cazul nostru, pregătirea filozofică necesară. Nu degeaba Andrei Pleșu lauda efortul lui Constantin Noica de a ne ni-l reda pe Hegel într-o manieră accesibilă, extrem de folositoare și istoricilor. Vezi Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, București, Editura Humanitas, 2009, 308 p.

⁹ Vezi Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. 1–2, traducere de D. D. Roșca, București, Editura RSR, 1966, 630 p., 636 p. Vom încerca să înfățișăm ideile lui Gadamer punându-le în oglindă cu acelea ale filosofilor care au însemnat ceva în formarea lui. Iar când vine vorba despre artă, Hegel și Gadamer sunt deseori puși laolaltă: „Să mai notăm îmbogățirile particulare pe care Hegel le-a putut dobândi, pentru concepția sa estetică, în cei doi ani de la Heidelberg, înaintea chemării lui la universitatea din Berlin. Problema a fost reactualizată de Hans Georg Gadamer. [...] Gadamer caracterizează scurta întâlnire a severului filosof cu un Heidelberg romantic, preocupat de basme, poezie populară, cântece populare, cărți pline de fantezie, și susține că Hegel și-a îndreptat critica mai degrabă împotriva romantismului de la Jena decât a celui popular de la Heidelberg. Și Gadamer deplânge necunoașterea formei heidelbergiene a prelegerilor de estetică” (Ion Ianoși, *Hegel și arta*, București, Editura Meridiane, 1980, p. 121). O aplicare analogică, în domeniul artei, a teoriilor lui Karl Popper despre tradiție (vezi capitolul *Spre o teorie rațională a tradiției*, în *Conjecturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, traducere de Constantin Stoescu et alii, București, Editura Trei, 2002, p. 163–181) o datorăm lui John E. Hancock, *Hermeneutica radicală și opera de artă*, traducere de Alina Cârâc, București, Editura Paideia, 2001, p. 71–72. Ce anume preia Hancock din gândirea lui Popper, ca să transpună totul în arhitectură? Este atras de ideea că factorul istoric dotat cu cel mai mare potențial revoluționar ar fi tocmai continuitatea; ceea ce nu ar fi posibil fără o tradiție secundă care corectează încontinuu tradiția primară, cea operativă. Luând ca exemplu raporturile dintre *dreptul* englez (tradiția) și *jurisprudență* (practica), Popper explică longevitatea Magnei Charta prin corijările care nu au subminat-o, ci adaptat-o la actualitate; și, cel mai important, au lărgit consensul social din jurul ei, deosebind dreptul (avantajat de o audiență consistentă) de științele experimentale (cu un public academic extrem de restrâns) (*ibidem*, p. 71). Comentând aceeași lucrare a lui Karl Popper, Horia-Roman Patapievicu nota: „Karl Popper, care a subliniat în repetate rânduri rolul crucial al tradiției în formularea cunoașterii inovatoare, spune că un raționalist înțelege foarte ușor că își datorează rațiunea altor oameni și că, tocmai pentru că este raționalist, raționalistul înțelege și limitele raționalismului, și faptul că acesta nu este posibil fără tradiție. Raționalism, pentru Popper, nu înseamnă atotputernicia rațiunii, ci capacitatea de a învăța din critică. Căci nici o discuție rațională nu se poate purta fără a avea în vedere adevărul teoriilor concurente” (Horia-Roman Patapievicu, *Partea nevăzută decide totul*, București, Editura Humanitas, 2015, p. 214).

¹⁰ Vezi capitolul *Schleiermacher's Theory of Language: the Ubiquity of a Romantic Text*, în Richard Crouter, *Friedrich Schleiermacher between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005, p. 195–206.

¹¹ Un reper constant pentru înțelegerea gândirii istorice din secolul XIX este lucrarea lui Friederich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere de Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001, 180 p.

¹² Glosând despre hermeneutica lui Schleiermacher în viziunea lui Gadamer, Lucia Cifor opinează că „interpretul poate să *re-facă* parcursul *facerii* operii în întregime [s.a.]” (Lucia Cifor, *op. cit.*, p. 87). Parafrazându-l

sau dacă acesta nu e conservat cum se cuvine, ea își sărăcește haloul semantic. Adevărata definiție a operei de artă stătea, după Schleiermacher, în *începuturile* ei, în împrejurările care i-au făcut posibilă geneza. A-i sesiza semnificațiile este același lucru cu a-i recupera ingredientele genezei sale. Hermeneutica romantică își propunea, cam utopic, să protejeze textele de falsele actualizări; să facă inteligibil adevăratul lor înțeles prin descoperirea și reconstruirea stării dintâi, singura care părea să le explice în mod credibil¹³. Preceptele acestea i se par însă lipsite de noimă lui Gadamer, restaurarea unei vieți trecute/primare fiind imposibilă din cauza zdrobitoarei noastre istoricități. Cum adică? Viața pierdută pe care am vrea să o resuscităm, să o întoarcem cumva din îndepărtarea ei temporală, nu va mai fi niciodată aceea originală. Iar tendința postbelică de a scoate operele din muzee și de a le duce acolo unde fuseseră găsite este o bună exemplificare în acest sens. Îi mai adăugăm și dorința de a reda monumentelor forma lor inițială. În niciunul din aceste cazuri operele nu mai redevin, realmente, ceea ce fuseseră odinioară. Rămân simple obiective turistice. Căci valoarea de suvenir a unui vestigiu nu se află în obiectul însuși, afirmă Gadamer. Monumentul are oricum o însemnătate, doar ca amintire, pentru cel încă atașat de istoria acelei rămășițe. Suvenirurile nu mai au niciun rost dacă perioada pe care o evocă își pierde relevanța. Ele nu ne permit să zăbovim asupra-le, ci asupra trecutului pe care îl întruhidează în ochii cuiva.

Care ar fi ideile prin care Gadamer „înrudește” critica de artă cu hermeneutica¹⁴? *Opera de artă se caracterizează tocmai prin faptul că nu este înțeleasă pe deplin niciodată*. Nu obținem din ea o informație corectă și atât. Nu putem culege dintr-însa toate interpretările pe care le-ar conține, astfel încât să rămână după aceea vidă, asemenea unei știri aduse la cunoștința tuturor. O operă de artă, chiar și cea poetică, nu este niciodată epuizată, principala atitudine față de ea fiind *așteptarea diversificată*, prognozează Gadamer. Nicio creație nu ni se adresează mereu în același fel, consecința fiind că și noi trebuie să îi răspundem în mod diferit. Paradoxal, diversele disponibilități de receptare conservă unitatea mesajului artistic chiar printr-o mare varietate de răspunsuri, reacții și replici¹⁵.

Gadamer crede totuși că s-ar comite o mare greșală dacă această pluralitate de interpretări derivate ar fi orientată împotriva sensului fundamental, definitoriu, al operei. Un exemplu: produs al matematicii, deci al unor postulate cu valabilitate universală, arhitectura era văzută de medievali drept un mod de cunoaștere¹⁶. Dacă ne distanțăm de această epocă din cauza judecăților estetice, atunci creațiile ei își pierd rostul inițial; mai ales că marile capodopere medievale nu au fost destinate liberei noastre acceptări sau

pe Gadamer, ea îi atribuie lui Schleiermacher următoarea „procedură” hermeneutică: „Avându-și originea în libertatea absolută de creație, operele (romantice) nu pot fi înțelese și interpretate după reguli prestabilite, ci – așa cum va spune Schleiermacher – prin *divinație*, singura de la care pornind se poate reconstitui (*reproduce*) momentul *productiv* [s.a.]” (*ibidem*, p. 86).

¹³ Vezi capitolul *Schleiermacher* din Frederick Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. VII, *Filosofia germană în secolele XVIII și XIX*, traducere de Laurențiu Staicu și Alexandru Marcoci, București, Editura ALL, 2008, p. 144–152.

¹⁴ Anders Odenstedt, *Gadamer on Tradition – Historical Context and the Limits of Reflection*, Springer International Publishing AG, 2017, p. 33–53.

¹⁵ Același Hans Georg Gadamer opina că opera de artă „pretinde să fie construită de spectatorul în fața căruia se prezintă. [...] Este ceva ce nu este, nu e pur și simplu ceva cu scop determinat [...], ci este ceva care se întemeiază drept ceea ce apare și se epuizează prin jocul său abia în cel care trebuie s-o contemple” (Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 57). Și ca să fie mai clar, Gadamer dă drept exemplu cititul: „Nu produce o nouă realitate autonomă – și totuși pare pe cale s-o facă – și în toate modurile” (*ibidem*, p. 57).

¹⁶ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, *Estetica medievală*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Meridiane, 1978, p. 230.

respingeri. Nici un artist al evurilor strâns legate de religie nu și-a conceput opera cu altă intenție decât aceea de a fi acceptată ca atare¹⁷. În consecință, conștiința estetică este totdeauna secundară în raport cu *pretenția nemijlocită de adevăr* pe care asemenea lucrări o degajă, conchide Gadamer. Așadar, ori de câte ori judecăm o operă de artă religioasă din perspectivă estetică ne îndepărtăm de aspectele familiare oamenilor premoderni și felului în care ei își trăiau lumea. A judeca estetic este ca și cum ne-am sustrage contactului cu ceea ce ne impresionează direct, noi îndepărtându-ne astfel de realitatea experienței artistice.

Pledând pentru utilizarea limbajului esteticii în activitatea hermeneutică, Gadamer își argumentează abordarea cu unele trimiteri la istorie. Bunăoară, atunci când spunem despre o activitate oarecare că este făcută într-un „stil mare”, o judecăm într-un mod estetic. Iar dacă ne propunem să procedăm într-un stil anume, nu dorim decât să ne facem vizibili pentru alții. Stilul înseamnă și aici *unitate de expresie*, subliniază Gadamer. Transpunerea conceptului de *stil*, specific istoriei artei, în istoria generală, presupune că fenomenele celei din urmă *nu sunt vizate în propria lor semnificație*, ne avertizează Gadamer, ci în apartenența lor la un ansamblu de „forme” și modele de acțiune ce caracterizează o epocă. Totuși, *semnificația istorică* a unui eveniment nu trebuie să concorde neapărat cu *valoarea cognitivă* pe care acesta o are ca fenomen vizibil, concret, expresiv. Iar explicația o găsim în interpretările cu mare longevitate, transmise nouă de tradiție. Cea din urmă nu funcționează ca un mit al originii. Tradiția este, mai curând, codificarea consensuală și negociată a unor experiențe colective, aici incluzându-se chiar și modul în care este narativizată dispariția unor civilizații. În consecință, *racordarea la tradiție* nu este același lucru cu privilegierea *tradiționalului*; căruia ar trebui, chipurile, să ne supunem orbește. Formula „racordare la tradiție” nu se reduce la ceea ce cunoaștem despre biografia unei idei sau a unei comunități. După Gadamer, chiar și modificarea ordinii existente este o formă de reinventare a *deja știutului*, o tentativă de a-l aborda de pe alt versant¹⁸.

¹⁷ Iată o și „replică” românească, se înțelege imaginară, venită din partea lui Tudor Vianu: „[...] fiind produsele adaptării unui material la o dorință, operele au o valoare eternă, ca unele care reprezintă o posibilitate permanentă de a satisface o anumită dorință. Dacă le privim în afară de viața lor în timp, adică în reducere fenomenologică, operele sunt configurații în vederea unor dorințe posibile. Pentru a le gândi ca opere, spiritul trebuie să închipuie aceste dorințe, chiar dacă nu le resimte efectiv. Este ceea ce face de nenumărate ori cercetarea preistorică și arheologică, atunci când scoate la iveală obiecte aparținând unor civilizații trecute. Pentru a le identifica drept opere, și nu ca obiecte produse de întâmplare, preistoricul și arheologul trebuie să-și reprezinte dorința pentru satisfacerea căreia ele au putut fi configurate. Dacă multă vreme silexurile preistorice au putut fi luate drept fosile sau meteorite, înainte de a fi recunoscute ca arme, lucrul se datorește faptului că savanții n-au putut închipui din capul locului dorința umană cu care aceste obiecte au putut fi cândva corelate. [...] Incertitudinea în stabilirea caracterului lor de opere provine din greutatea întâmpinată de cercetători de a corela obiectele respective cu reprezentarea unei dorințe umane. Viața operelor în interpretarea arheologică, ca și aceea pe care ele o trăiesc în muzee, este însă o existență ipotetică, redusă. O viață deplină nu trăiesc însă operele decât atunci când se întâlnesc cu o dorință vie, actuală. Oscilațiile istorice ale dorințelor, orientarea lor în altă direcție, răirirea sau dispariția lor, uneori reinvierea sau chiar noua lor proliferare, determină viața lor în timp. De nenumărate ori, în decursul istoriei, operele au încetat să mai satisfacă vreă dorință, nu din pricina unei transformări în structura operei, ci din pricina transformării dorinței. Muzeele tehnice ne înfățișează, cu profunzime, ustensile, aparate, vehicule, mobile, costume pe care nimeni nu le mai dorește. Există și opere de artă, desigur nu cele mai de seamă dintre ele, din fața cărora dorința omenească s-a retras: romanele pastorale ale Renașterii, sonetele abaților galanți din epoca prețiozității, tragediile retorice ale epigonilor clasicismului. Din când în când, dorința actuală se poate acorda cu un tip mai vechi al ei și, atunci, opere care încetaseră să mai trăiască o viață deplină dobândesc un nou spor de vitalitate” (Tudor Vianu, *Tezele unei filosofii a operei*, București, Editura Univers, 1999, p. 57–59).

¹⁸ Nu toată lumea i-a cântat în strună lui Gadamer. Vezi dialogul dintre Patrick Llored și Jean Bolland; el atinge, în manieră critică, concepția gadameriană despre tradiție. Gadamer credea că semnificația unui text

Cu siguranță că tradiția nu este o înțelegere a istoriei ca *desfășurare*, insistă Gadamer, ci o reasumare a acelor întâmplări care ne ies în întâmpinare; și care ni se adresează și care ne implică. Nu lecturăm pur și simplu trecutul fără a visa, măcar puțin, să facem parte din el. Întreaga filozofie a istoriei este supervizată de o anumită *conștientizare a istoriei efectelor ei asupra noastră*, arată Gadamer. Altfel spus, nu ne detașăm de procesul istoric, nu ne plasăm în afara lui, nu îl avem „la dispoziție”, ca obiect. Dacă gândim altfel, vom ajunge mereu prea târziu ca să mai surprindem adevărata experiență a istoriei, trăirea ei autentică. Vom reuși însă câte ceva dacă vom accepta de la bun început că ne aflăm în mijlocul istoriei, că nu putem niciodată să „ieșim” din ea; dar, în același timp, că nu suntem doar o verigă a lanțului cronologic ce se derulează la nesfârșit, ci avem în fiecare clipă posibilitatea de a înțelege acel fapt istoric *care vine către noi* și ne este transmis, din trecut, prin tradiție¹⁹. După cum am

se consolidează prin readaptarea interpretărilor la noile împrejurări istorice în care sunt recitate acele rânduri. Jean Bollack este însă de părere că prezumtiva rezervă de sensuri nu e conservată întocmai: o lectură nouă nu apără vechile înțelesuri, ci redescoperă, mai degrabă, viziuni mai puțin acceptate, dar cu care ne obișnuim treptat. Să redăm aici un fragment: „P.L.: *Voința dumneavoastră de a reveni la starea constitutivă a materiei textului, la condițiile de producere a afirmațiilor, în fond, la starea obiectivă a textului, se lovește de critica obiectivismului întreprinsă de filozoful Gadamer. Într-adevăr, pentru Gadamer, nu putem să ne deplasăm din punct de vedere intelectual și să ne reaşezăm într-o situație istorică pentru a putea regăsi textul dintâi, inițial, în stare obiectivă, în măsura în care, «pentru a înțelege o tradiție, trebuie fără îndoială să dispui de un orizont istoric. Un asemenea orizont nu poate însă fi dobândit prin deplasarea într-o situație istorică. Dimpotrivă, pentru a putea să te reasezi astfel într-o situație, trebuie să dispui totdeauna de un orizont». Ce răspuns dați acestui argument forte, conform căruia orizontul istoric al textului este imposibil de cunoscut, pentru că cititorul nu se poate desprinde din orizontul lui propriu și singular?* [...] J.B.: În hermeneutica lui Gadamer, de exemplu, punctul de vedere istoric pare că deține primul loc în supraviețuirea operei pe termen lung. Fiecărei întâlniri îi corespunde o nouă adaptare, contextul trebuind retradus și exprimat cu conceptele pretinse de stadiul evoluției conștiinței lumii. Dacă textul clasic trebuie să rămână o referință vie și să continue să formeze spiritele, este necesară o formă de actualizare. Conținutul original, care este depozitat în limbă și în acest fel desprins de încarnarea lui istorică și de forma lui dintâi, limba însăși, de astă dată a interpretului, poate găsi mijloacele de a-l reconstitui rostindu-l din nou și explicitându-l pentru cititorii unei noi epoci. [...] Pentru a rămâne el însuși, Goethe, de pildă, nu poate să nu fie explicat. Astfel trăiește el, arătând pe această cale forța a ceea ce a spus sau a ceea ce, grație limbajului, s-a spus prin intermediul său. Poate fi el însă cu adevărat situat, apreciat sau criticat dacă nu ne punem întrebări despre propriul său punct de vedere și despre statutul unuia dintre adevărurile pe care s-a hotărât să le illustreze sau să le aprofundeze într-una dintre operele sale? Este oare de ajuns s-o retrădăcem pentru alte generații? Desprinzând-o din orizontul ei personal și istoric, nu înseamnă oare că o sufocăm? Iar cel care o reformulează nu riscă el oare să o deformeze? [...] Tradiția nu este ea oare locul unde operele sunt puse la dispoziția unor noi interese și scopuri în deplină libertate? Succesiunea reactualizărilor conforme luate în considerare de Gadamer nu este oare o utopie sau, mai curând, o proiecție, ce permite consolidarea edificii fragile a unei tradiții chemate să îmbine repetiția și conservarea cu o neîncetată reînnoire, în realitate mai degrabă fictivă? Istoria este înfățișată ca un vast parcurs traversat de tradiție, ce se îmbogățește fără doar și poate cu noi opere, fără a se modifica însă în chip esențial. Prin urmare, pentru Gadamer, moștenirea are întâietate; ea nu poate fi dominată decât prin adaptare” (Jean Bollack, *Sens și contra sens. Cum citim? Convorbiri cu Patrick Llored*, traducere de Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 95–99). Despre tradiție, Hans Georg Gadamer și critica lui Jean Bollack vezi și Pierre Judet de La Combe, *Sur la relation entre interprétation et histoire des interprétations*, în „Revue Germanique Internationale”, cu tema *Théorie de la littérature*, 8/1997, p. 9–29.

¹⁹ Formula are mai multe interpretări, cea gadameriană apropiindu-se, fără a se confunda, de aceea heideggeriană. „De ce ar fi «istoria» ceva metafizic? Deoarece, după Heidegger, înțelegem istoria ca succesiune de epoci, succesiune care respectă percepția timpului ca scurgere unidimensională de «acum»-uri, într-o direcție ce vine din viitor și merge spre trecut. Această perspectivă asupra timpului a fost fixată de către Aristotel în *Fizica* sa, consideră Heidegger – această carte fiind, la rândul ei, cartea fondatoare a filozofiei (metafizicii) apusene. [...] Heidegger opune perspectivei «fizice» asupra timpului o *perspectivă incipientă, construită în jurul începutului care ne vine din față* și în jurul sintagmei «a fi ajuns deja acolo unde încă nu suntem»: e vorba de timpul menitor al chemării ființei. În concordanță cu dimensiunea sa metafizică, «istoria» denumește și *știința* despre scurgerea perioadelor timpului «fizic». Or, pentru Heidegger, *Geschichte* denumește *donăția* chemării ce vine peste om din partea ființei [s.n., A.M.]” (Bogdan Mincă, *op. cit.*, p. 384–385).

precizat deja, Gadamer numește această situație „conștiință a istoriei efectelor” și își justifică formularea apelând la două ipoteze de lucru:

a) conștiința noastră este influențată de un proces istoric real, care nu ne permite situarea în afara istoriei;

b) producem în noi, iar și iar, conștiința faptului de a fi influențați de acel trecut ce ajunge în câmpul experienței noastre și ne constrânge să îi facem față, să ne asumăm oarecum adevărul lui.

Paradoxal, tocmai în eventualitatea ca un moment oarecare să întrerupă o evoluție îndelungată se află, în concepția lui Gadamer, șansa de a păstra și a cunoaște o anumită perpetuitate istorică. Perenitatea nu mai este gândită ca un *perpetuum mobile* al timpului în derulare. Dimpotrivă, *discontinuitățile* inerente experienței de zi cu zi sunt cele care dau seamă despre modul cum ne salvăm ideea de *continuitate*²⁰. Cea din urmă nu este o certitudine liniștită; nici nu reprezintă iluzia că devenirea ar fi adevărata realitate a fiecărei clipe ori că tranziția ar garanta perpetuarea unui proces în curs. Continuitatea este produsul unei *transmiteri* girate de tradiție. Dar respectivul transfer nu are nimic din siguranța liniștitoare a lucrurilor realizate de la sine; tradiția poate fi combătută cu pasiune revoluționară chiar acolo unde se dovedește lipsită de viață sau rigidă. *Tradiția își confirmă adevărul sens nu prin menținerea perseverență a ceea ce este adus până la noi, din trecut, ci prin faptul că își dovedește realitatea proprie furnizând alte întrebări, prin care continuă să ne influențeze și să „converseze” cu noi.*

Probitate iluministă, autenticitate romantică

Unul din punctele din care pleacă demonstrația lui Gadamer este opoziția, oarecum pedagogică, dintre iluminism și romantism.

Critica iluministă rezultă, în primul rând, din abordarea Bibliei ca *izvor istoric* și din subminarea adevărului ei dogmatic²¹. Dificultatea acestei „demascări” rezulta însă chiar din simplul fapt al *fixării scripturale* a faptelor din Vechiul și Noul Testament. Scrisul în sine a deținut, în decursul atâtor secole de analfabetism, un prestigiu deosebit. Posibilitatea ca o afirmație transcrisă să nu fie adevărată părea foarte greu de închipuit. *Scripturalul* putea fi arătat/expus/văzut, bucurându-se de o anumită „palpabilitate”; fără a fi citit/descifrat, putea trece drept probă materială²². De aceea, eliberarea de prejudecățile favorabile scrisului-revelație a pretins o anumită perseverență. Iluminismul venind cu ideea că ceea ce citim nu este obligatoriu și adevărat, sursa credibilității nu mai era tradiția, ci *rațiunea*²³. În replică față de credința în progres a iluminismului, atât de ostil superstițiilor, în epoca romantică, evul mediu gotic, simplitatea rustică și apropierea de natură dobândeau o oarecare echivalare cu *veridicitatea*. Ceea ce fusese de la început,

²⁰ Christopher Kubiak, *Sowing Chaos: Discontinuity and the Form Autonomy in the Fragment Collections of the Early German Romantics*, în „Studies in Romanticism”, volume 33, number 3, Fall (1994), p. 411–449.

²¹ Pentru o înțelegere „la firul ierbii” a criticismului iluminist, vezi Raymond Trousson, *Istoria gândirii libere. De la origini până la 1789*, traducere de Mihai Ungurean, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 143–222.

²² Gadamer trebuie pus în oglindă cu alți filozofi, exact pe același subiect. De aceea, nu strică să parcurgem cele spuse de Michel Foucault, în a doua oră a cursului său din 3 martie 1982. O bună parte din acea prelegere el s-a referit și la *Scrisul ca exercițiu fizic de încorporare a discursurilor*. Detalii în Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981–1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 339–351.

²³ Vezi Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, 1975, p. 48–126.

deci *originar*, părea să fi fost *întreg*, nealterat, *autentic* și, de aceea, *adevărat*²⁴. Ca reacție la evoluția închipuită de iluminism, se naștea o tendință de restaurare a vechiului; se pleca de la criteriul *precedenței* și de la ceea ce Gadamer numește tendința aderării conștiente la inconștient, la înțelepciunea superioară a Genezei. Era pusă iarăși sub „reflectoare”, dar cu o altă intenție, opoziția iluministă dintre mit și rațiune. Credința în perfectibilitatea celei de a doua se transforma, odată cu romantismul, într-una a așa-zisei perfecțiuni a conștiinței „mitice”; una reflectată în starea primordial-paradisiacă a gândirii, de dinainte de „păcatul originar”. Se exalta deci un stadiu „originar” al reflecției, care ar fi premers „corupătoarea” logici umane, inevitabil „situată” și fragmentară. Cunoașterea mitică a Creației fiind dintotdeauna apanajul cunoașterii divine, supraumane, obscuritatea misterioasă care a precedat logica noastră era, pentru romantici, un alt nume al cunoașterii absolute²⁵.

Din revalorizarea romantismului s-a conturat și atitudinea științei istorice a secolului al XIX-lea. Ea nu mai măsoara trecutul cu criteriile prezentului, ci acorda epocilor consumate o inteligibilitate proprie. Discreditarea principială a tuturor prejudecăților – care leagă patosul empiric al noilor științe ale naturii de iluminism – devine radicală în cadrul iluminismului istoriografic. „Școala istorică” (Leopold von Ranke, Wilhelm Dilthey, Johann Gustav Droysen)²⁶ a apelat la un amestec de romantism și iluminism, îmbinând pasiunea restauratoare a primului cu antidogmatismul celui de-al doilea. Cum le împacă, peste ani și ani, Gadamer? Dacă iluminismul afirmă că orice tradiție care se înfățișează rațiunii drept absurdă poate fi înțeleasă *pe cale istorică* – cu alte cuvinte printr-o întoarcere la modul în care oamenii își reprezentau cândva trecutul –, atunci conștiința istorică apărută odată cu romantismul semnifică o *radicalizare a iluminismului*. Existența unui sens universal al devenirii – accesibil nouă prin rațiune – devine atât de puțin plauzibilă, încât întregul trecut și toate concepțiile care l-au marcat sunt înțelese „istoric”. Chiar și Luther, se apără Gadamer, credea că hermeneutica era menită să ne învețe utilizarea corectă a rațiunii pentru înțelegerea tradiției. Iluminismul respinge însă ideea că tradiția poate fi și o sursă de adevăruri. Totuși, *autoritatea* nu se întemeiază obligatoriu pe un act de abdicare de la rațiune; ea nu se cedează, ci se cucerește, superiorul câștigând considerația inferiorului. Înțeleasă astfel, autoritatea nu mai implică supunere oarbă: ceea ce afirmă ea nu este tocmai infailibil, dar poate fi admis în principiu, măcar temporar.

Lui Gadamer i se pare că între tradiție și rațiune nu există rupturi absolute. Nici chiar cea mai autentică tradiție nu se perpetuează în mod natural, grație persistenței a ceea ce există deja, necesitând afirmare, asumare, cultivare, păstrare. Iar conservarea este un gest rațional, deși unul discret, nuanțează Gadamer. Chiar și în mijlocul unor

²⁴ Aserțiunea de mai sus este, în opinia noastră, una din ideile pe care Heidegger, în ciuda multor rețineri, le prelua de la romantici și le „practica” chiar și în plan privat. În scrisoarea lui din 12 septembrie 1929, adresată Elisabetei Blochmann, el eseiza suprapunerile dintre ceea ce i se părea *întreg* și ceea ce i se părea *adevărat*: „[...] *adevărul* existenței noastre nu este unul simplu. De aceea, felul în care-l resimțim în adâncul nostru cunoaște o profunzime și o diversitate cu totul aparte. Nu ajungem la el doar pe calea unor judecăți raționale confecționate de-a gata. El își are ziua și ceasul său, în care ajungem să deținem *pe de-a-ntregul* propria noastră existență”. Vezi Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Corespondență (1918–1969)*, traducere de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București, Editura Humanitas, 2006, p. 51.

²⁵ Heidegger a preluat ideea romanticilor, dar nu a respectat-o, trecând de la comentariul parafrastic la acela intertextual: „Când omul face experiența primordială a întregului ființării, el înțelege ceea ce este din perspectiva unui *inceput care vine ca să se retragă* [s.a.], al unei desfășurări și adăpostiri a ființării”. Vezi Bogdan Mincă, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, 2011, 614 p.

convulsii revoluționare, vechiul se menține într-o măsură mult mai mare decât ne dăm seama; și se unește cu noul, formând o altă valabilitate, o altă accepție a veridicității. Prezervarea nu provine dintr-un act mai puțin liber decât inovația, pentru că miza raportării reînnoite la trecut nu este deloc distanțarea față de ceea ce am moștenit. Ne aflăm mereu în interiorul tradiției, mesajul ei nefiindu-ne străin, ci aparținându-ne dintotdeauna, ca accesoriu indispensabil recunoașterii de sine, identității stabilizate.

Apariția conștiinței istorice a însemnat, într-adevăr, separarea comportamentului nostru științific de revenirea nostalgică la un trecut comun? Autodefinirea prin știință este oare mai corectă dacă mutăm tot ceea ce ține de propria ei istoricitate în sfera prejudecăților care trebuie eliminate? Gadamer crede că în științele spiritului înțelegerea se bazează pe o premiză fundamentală, aceea de a se lăsa interpelate de tradiție. Iar motivația i se pare simplă: *potrivit esenței universale a tradiției, doar ceea rămâne netrecător din trecut face posibilă cunoașterea istorică*. Tradiția este aici un alt nume pentru ideea de „clasic”. Or, „clasicul” nu se cere interpretat la rândul lui; este „acel ceva” care comunică cu prezentul nostru de parcă i s-ar adresa în mod special. Ceea ce numim „clasic” nu necesită o depășire prealabilă a distanței istorice, căci efectuează el însuși această acomodare printr-o mediere permanentă. Clasicul este atemporal și normativ, dar Gadamer vede și aici o modalitate de a fi a ființei istorice: *conștiința istorică include și altceva decât este dispusă să mărturisească de la sine, ne arată el*.

Tu și eu: Schleiermacher

Gadamer ne amintește că hermeneutica nu este o metodă. Aceasta se ocupă de întrebările care fac posibilă orice cunoaștere, ne avertizează el. Cea practică de romantici nu lua însă în considerare natura istorică a experiențelor umane. Schleiermacher credea numai în comprehensiunea celui alt chiar din text, la fel ca în raportul dintre *eu și tu*²⁷. Totul i se părea accesibil pentru că totul se reducea pentru el la text. De aceea, înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare*, și mai puțin ca *explorare*. Va fi urmat, până la un punct, de Wilhelm Dilthey (1833–1911)²⁸.

²⁷ „Înțelegem prin identificare simpatetică afectul estetic al auto-transpunerii în Non-Eu, afect ce anulează distanța admirativă, conducându-l pe spectator sau cititor prin intermediul emoției la solidarizarea cu eroul aflat în suferință” (Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, traducere de Andrei Corbea, București, Editura Univers, 1973, p. 275). Este o preocupare bine ilustrată și de alte epoci, mai vechi decât cea romantică. Vezi Raluca Dună, *Eu, Autorul. Reprezentări auctoriale în literatură și pictură. Din Antichitate până în Renaștere*, București, Editura Tracus Arte, 2010, p. 13–26.

²⁸ O abordare competentă a operei lui Dilthey ne este pusă la dispoziție de Radu Gabriel Pârnu, *Dilthey sau despre păcatul originar al filozofiei*, Iași, Institutul European, 2008, 242 p. Amănunte mai găsim la Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, London/New York, Routledge, 2001, p. 63–70. George Bondor arată că hermeneutica iluministă se dezvoltase pornind de la două prezumții: a) aceea a inteligibilității totale a Creației; însă, omul nu își îngăduia decât o investigare parțială a rosturilor ei, specializându-se în hermeneutica teologică, juridică sau filologică; b) aceea a unui intelect uman care funcționa după norme omnivalabile pentru fiecare individ, fără nici o deosebire. În opinia aceluiași George Bondor, Schleiermacher se remarcă deci prin opoziția sa față de acest universalism kantian, el contestând mai ales așa-zisa metodă universală ce reglementa cunoașterea, dar nu o sporea defel. Hermeneuții de până la el nu făcuseră decât să adune informații empirice eterogene, din arii de investigație restrânse. Or, adevărul hermeneutic nu putea să ne parvină – după cum preconizase și Hegel – decât prin cuprinderea întregului; unul care, pentru romantici nu mai era deloc la vedere, ca o carte deschisă de Dumnezeu, ci mult mai obscur, mai ezoteric, mai cifrat. Interesant este că rolul jucat de Schleiermacher în istoria hermeneuticii era devalat foarte clar abia de continuatori ca Wilhelm Dilthey, observă George Bondor. Pe de o parte, Schleiermacher descoperea adevărul unui text empatizând cu autorul acestuia și identificându-se cu dânsul; divinația lui pretindea o regresie completă în timp, mimând un fel de contemporaneitate ideală a filosofului cu interpretul său; cei doi își „sincronizau”

Hermeneutica romantică solicita, așadar, pe baza preinsei omogenității a naturii umane, un substrat anistoric pentru teoria ei despre comprehensiune: individul care voia să înțeleagă ceva era astfel desprins de orice condiționare istorică. Dimpotrivă, Gadamer consideră că înțelegerea nu trebuie văzută ca produs al unei subiectivități, cât mai ales ca inserare într-un eveniment pe care tradiția îl interpretează, mediind mereu între trecut și prezent. Schleiermacher practica însă o hermeneutică divinatorie prin care se transpunea în persoana autorului, suprimând, din această postură, orice înstrăinare față text. În opoziție cu Schleiermacher, Martin Heidegger (1889–1976)²⁹ vorbea de un cerc al comprehensiunii; întemeiat, sesizează Gadamer, nu pe transpunerea în situația autorului, ci pe anticiparea, pe intuirea sensului textual potrivit unor așteptări existente deja în noi din pricina tradiției și a experiențelor anterioare³⁰. La Heidegger înțelegerea nu se producea nici obiectiv și nici subiectiv, el combinând dinamica tradiției cu inițiativele interpretului³¹. Complicitatea cu tradiția nu constituie, prin urmare, o simplă

opiniile, parcurgeau împreună itinerarul argumentativ și ajungeau simultan la aceleași concluzii. Pe de altă parte, un continuator al său, Dilthey, schimba oarecum perspectiva, punându-se altfel în pielea autorului descifrat; el accepta paseitatea absolută a gândirii analizate; admitea deci distanța temporală dintre autor și hermeneut, „traducând” însă ideile celui dintâi în „limbajul” celui de-al doilea; conceptul-cheie mănuit de Dilthey nu mai era *empathia*, ci *reträirea*, nuanțează George Bondor; în sensul de reactualizare, de „transportare” a sensului pierdut, din trecutul autorului în prezentul exegetului. Pentru mai multe detalii, vezi George Bondor, *Înțelegere și adevăr. Proiecte hermeneutice în romantism*, în Andi Mihalache & Alexandru Istrate (coord.), *Romantism și modernitate. Aitudini, reevaluări, polemici*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2009, p. 331–347.

²⁹ *Ibidem*, p. 143–149. Pentru raportarea lui Heidegger la romantici, vezi capitolul *From the Sense of Being to the Truth of Being. Poetry, Language, and History*, în Pol Vandavelde, *Heidegger and the Romantics. The Literary Invention of Meaning*, London/New York, Routledge, 2012, p. 89–139. Deși relaționările sale cu romanticii erau mai degrabă contradictorii, Heidegger are o vădită preferință pentru Hölderlin. Îl și citează la tot pasul, chiar și în corespondența cu Elisabeth Blochmann. Bunăoară, în scrisoarea din 11 iulie 1932, Heidegger îi amintește Elisabetei că „Hölderlin spune: «Însă, oamenii iubesc lucrurile prezente»” (Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Correspondență...*, p. 84). Simpatia față de nefericitul romantic are și alte fundamente decât cele de gust, Heidegger preluând din scrierile poetului anumite *Sugestii pentru exprimare și limbaj*, din Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*, traducere de Christian Schuster, Pitești, Editura Paralela 45, 2003, p. 68–73. Apoi, să luăm totuși în seamă și comentariile pe care Heidegger le-a încercat în marginea poeziei lui Hölderlin, reținând că, prin cuvânt, poetul creează ființare, zămisliind, prin cuvânt, „permanențe”. Vezi Mihai A. Stroe, *Limbaj și conștiință în metafizica și poetica lui Hölderlin*, în Friedrich Hölderlin, *Hyperion. Un fragment*, traducere de Mihai A. Stroe, Iași, Institutul European, 1998, p. 57.

³⁰ În 1988, Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu își anunțau intenția de a-l explica pe Heidegger cu ajutorul lui Heidegger (Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 9). Dar nu puteau să nu-l compare cu marile repere ale filosofiei europene: „[...] potrivit lui Heidegger, opera lui Platon marchează tranziția de la înțelegerea adevărului ca «stare-de-neascundere» [a ființării] la înțelegerea lui ca «rectitudine» și «corectitudine» [a privirii]” (*ibidem*, p. 163). Iar „corectitudinea privirii” nu este decât o „corectă îndreptare către...”. Această „corectitudine” determină „o adaptare a privirii la lucrul ce urmează să fie văzut și, astfel, o *potrivire*, o «asemănare» între pricepere, cunoaștere, enunț și lucru”. Sunt aprecieri care aparțin celor doi editori/traducători ai operei heideggeriene, pledoaria lor prefațând studiul *Doctrina lui Platon despre adevăr*, din *Reperete* lui Martin Heidegger (*ibidem*, p. 169–196). Nici Gadamer nu poate fi interpretat numai prin intermediul lui Gadamer, trimiterea la același Heidegger părăndu-ne inevitabilă. În studiul său *Despre esența adevărului*, din același volum, *Repere pe drumul gândirii*, ultimul distingea un adevăr al experienței de viață, un adevăr al calculului economic, un adevăr al cercetării științifice, un adevăr al creațiilor artistice, un altul al meditațiilor filosofice și, să nu uităm, un adevăr al revelațiilor religioase (*ibidem*, p. 178). Plecând de la o diferență simplă dintre aurul pur și cel falsificat, Heidegger nu identifica *adevărul* cu *realul* (câci și aurul contrafăcut este real), ci cu *autenticul* (*ibidem*, p. 137). Gadamer se vede, așadar, obligat să țină cont de o tradiție a compatibilizării dintre afirmație și obiectul ei; oricum, câștiga prea puțin din dezvăluirea inadvertențelor apărute între ceea ce vedem și ceea ce spunem.

³¹ În corespondența deja pomenită, Heidegger se confesa – la 4 aprilie 1937 – în legătură cu relația dintre autor, text și cititor, luând ca pretext cursul pe care îl ținea despre Nietzsche: „În ce mă privește, învăț

premieră sub care ne plasăm din oficiu. O producem noi înșine înțelegând, participând la survenirea ei mereu într-o altă lumină și împingând-o, la rândul nostru, mai departe³². Așa cum destinatarul unei scrisori înțelege o scrisoare mai întâi prin intermediul expeditorului, dându-i dreptate fiindcă fusese la „fața locului”, tot astfel înțelegem textele transmise de tradiție pe baza unor expectanțe de sens ivite din raportarea noastră prealabilă la respectiva chestiune.

Ce spune Gadamer? Sarcina hermeneuticii *nu este aceea de a elabora o metodă a înțelegerii, ci de a elucidă condițiile în care se petrece această înțelegere*. Însă, nu toate aceste condiții țin de un „procedeu” sau o metodă. Ele sunt mai curând „date”, preexistente. Interpretul nu dispune în mod liber de prejudecățile și preconcepțiile care îi domină conștiința și nu poate distinge între cele care îl ajută în căutările sale și cele care le obstrucționează. *Înțelegerea era gândită în romantism ca reproducere a unui act creator originar. De unde și subordonarea comprehensiunii față de necesitatea de a înțelege un autor mai bine decât s-a înțeles el însuși*. E un principiu legat de *estetica geniului*³³, de sinonimia între autenticitate, adevăr și creația inconștientă, spontană. Gadamer crede că fiecare epocă este nevoită să se înțeleagă pe sine grație unui text transmis prin tradiție; trebuie, așadar, să se înscrie în ea. Adevăratul sens al unui text, sub forma în care îl interpelează pe interpret, nu depinde de *autorul și publicul* său inițial. Sau, cel puțin, nu se epuizează în acest raport inaugural³⁴. Căci respectivul sens este *codeterminat* mereu de contextul în care activează *interpretul* și de totalitatea evoluției istorice, realizează Gadamer. Pentru el, nu este nici un secret că *sensul unui text își depășește totdeauna autorul*. De aceea, înțelegerea nu este doar un comportament *reproductiv*, ci și unul în permanență *productiv*. Este o idee care dislocă principiul criticii obiective din epoca Luminilor³⁵, fundamentând-o pe faimoasa estetică

acum, pentru prima oară, ocupându-mă cu gânditorul cel mai neobișnuit dintre toți, să mă apropiu cu adevărat de gândirea cuiva. *Lucrul ăsta te ajută să vezi ceea ce este în tine însuși neobișnuit și să-l pui în valoare căci, în chip evident, de aici pornește orice reușită esențială, dacă e o reușită* (s.n., A.M.; cu bold, s.a.)” (Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Correspondență...*, p. 150).

³² Comparând concepția heideggeriană (preponderent existențială) cu aceea gadameriană (mai aplicată) și deducând ceea ce le desparte atunci când vine vorba de ideea de *înțelegere*, Laura T. Ilea observă la Heidegger următoarele: „[...] țelul cunoașterii nu constă în posibilitatea unei cuprinderi teoretice, ci în faptul de a putea ceva, în a putea utiliza cunoștințele tale, în a fi copt pentru un anumit lucru” (vezi Laura T. Ilea, *Viața și umbra ei. Întemeierea existențială a cunoașterii – Martin Heidegger*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2007, p. 160).

³³ În interpretarea lui Immanuel Kant, estetica geniului ar însemna să produci o operă de artă sub impulsul naturii, care lucrează în om sub „acoperirea” rațiunii; dar fără a respecta vreo regulă; talentul cu care se creează fiind ceva prin el însuși dător de norme (Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Rodica Croitoru, București, Editura ALL, 2007, p. 254–255).

³⁴ Nu putem vorbi despre tradiția interpretării unui text – despre hermeneutică nici atât – dacă nu ne familiarizăm cu istoria scrisului/cititului/cărții și cu accepțiile pe care lectura (nu am sinonimiza-o cu cititul) le-a avut de-a lungul veacurilor. Vezi Jonathan Boyarin (ed.), *The Ethnography of Reading*, University of California Press, 1993, 286 p.; Roger Chartier (sous la direction de), *Histoires de la lecture. Un bilan de recherches*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1995, 318 p.; Frédéric Barbier, *L’empire du livre*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 612 p.; Chantal Horellou-Lafarge, Monique Segré, *Regards sur la lecture en France. Bilan de recherches sociologiques*, Paris, L’Harmattan, 1996, 416 p.; Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoir de l’écrit*, Paris, Albin Michel, 1996, 536 p.; Alberto Manguel, *A History of Reading*, London, Flamingo, 1997, 372 p.

³⁵ Gândirea iluministă, propunând destule idei radicale, a trezit reacții pe măsură, constituite, cu timpul, într-o adevărată tradiție. Vezi Zeev Sternhell, *Anti-Luminile. O tradiție din secolul al XVIII-lea până la Războiul Rece*, articol tradus de Mihaela Gabriela Stănică, într-un volum colectiv coordonat de Bogdan Ghiu și Vlad Alexandrescu (editori), *Ateliere ale modernității. Istorie intelectuală și filosofie franceză contemporană*, Iași, Editura Polirom, 2013, p. 393–448.

a 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 conștient al criticii în fața gestului inconștient al creației. *Dacă înțelegem, facem acest lucru mereu altfel.* E o abordare prin care Gadamer „învinge” postulatele hermeneuticii romantice.

Gadamer își expune opiniile pe îndelete, *dar în corelație permanentă cu întreaga istorie a gândirii de până la dânsul.* Ce mai sesizează el? Atunci când nu i se mai vizează „intenția”, ca în romantism, textul nu mai este perceput ca o simplă expresie a vieții. Este luat în seamă potrivit pretenției sale de adevăr. Faptul acesta era, într-o vreme, de la sine înțeles; dar a fost discreditat de cotitura psihologică³⁶ pe care hermeneutica i-o datorează lui Schleiermacher și conștiinței exaltate de istorism³⁷. S-a revenit însă la „normal” după declinul istorismului, odată cu mutația fundamentală impulsionată, în secolul al XX-lea, de Heidegger³⁸: distanța istorică nu mai trebuia depășită. Aceasta era presupuziția naivă a istorismului, socotea Gadamer, care susținea transpunerea în

³⁶ „În cadrul hermeneuticii moderne de orientare psihologistă și istoristă, a fost practică o teorie a lecturii orientată spre descifrarea intenției autorului. Dar acest tip de hermeneutică reprezentativă nu lua în calcul situarea temporală și lingvistică a interpretului și, pretinzând că aduce în prim-plan figura autorului, camufla figura exegetului în produsul interpretării. Hermeneutica modernă era, așadar, de două ori subiectivă: o dată pentru că încerca să înțeleagă caracterul inefabil al individualității autorului și, a doua oară, pentru că dorea să facă acest lucru prin cultivarea subiectivității interpretului” (Corneliu D. Bîlbă, *Strategiile interpretării*, Iași, Editura „Al. I. Cuza”, 2017, p. 164).

³⁷ „[...] programul hermeneutic al unui Schleiermacher purta o dublă pecete – romantică și critică: romantică prin apelul său la o relație vie cu procesul de creație, critică prin voința de a elabora reguli de comprehensiune universal valabile. Poate că orice hermeneutică este marcată pentru totdeauna de această dublă filiație romantică și critică, critică și romantică. Critic este proiectul de a lupta împotriva neînțelegerii în numele faimosului adagiu: «există hermeneutică acolo unde există neînțelegere»; romantic este proiectul «de a-l înțelege pe un autor la fel de bine și chiar mai bine decât s-a înțeles el însuși». Înțelegem astfel că în notele sale de hermeneutică, pe care nu a reușit niciodată să le transforme într-o lucrare încheată, Schleiermacher a lăsat moștenire o aporie, și totodată o primă schiță. Problema cu care s-a confruntat este aceea a raportului dintre două forme de interpretare: interpretarea „gramaticală” și interpretarea „tehnică”; aceasta este o distincție permanentă în opera sa, dar semnificația ei se va deplasa mereu cu trecerea anilor. Înainte de ediția Kimmerlé, nu se cunoșteau notele din 1804 și din anii următori; de aceea i s-a atribuit lui Schleiermacher mai ales o interpretare psihologică; la început, aceasta se afla pe picior de egalitate cu interpretarea gramaticală. Interpretarea gramaticală se bazează pe trăsăturile discursului care sunt comune unei culturi; interpretarea psihologică, pe care o numește și tehnică, privește singularitatea, chiar genialitatea mesajului scriitorului. Dacă cele două interpretări au drepturi egale, ele nu pot fi totuși practicate în același timp. Schleiermacher precizează: a observa limba comună înseamnă a-l uita pe scriitor; a înțelege pe un autor singular, înseamnă a-i uita limba care este numai străbătută. Fie percepi ceea ce e comun, fie percepi ceea ce e propriu. Prima interpretare este numită *obiectivă*, pentru că se referă la trăsăturile lingvistice distincte ale autorului, dar și *negativă*, pentru că indică doar limitele comprehensiunii; valoarea sa critică poartă numai asupra erorilor privind sensul cuvintelor. A doua interpretare este numită *tehnică*, fără îndoială datorită proiectului unei *Kunstlehre*, unei *tehnologii*. În această a doua interpretare se realizează proiectul unei hermeneutici. Este vorba de a ajunge la subiectivitatea celui care vorbește, limba fiind uitată. Limbajul devine aici un organ în serviciul individualității. Această interpretare este numită *pozitivă*, pentru că ajunge la actul de gândire care produce discursul. Cele două interpretări se exclud între ele; ba mai mult, fiecare cere talente distincte, cum o arată excesele lor, excesul celei dintâi dă naștere pedanteriei, excesul celei de-a doua, nebulozității. Numai în ultimele texte ale lui Schleiermacher a doua interpretare precumpănește asupra celei dintâi, și natura *divinatorie* a interpretării îi subliniază caracterul psihologic. Chiar și atunci însă, interpretarea psihologică – acest termen îl înlocuiește pe cel de interpretare tehnică – nu se limitează niciodată la o afinitate cu autorul; ea implică motive critice în activitatea de comparație; o individualitate nu poate fi sesizată decât prin comparație și prin contrast” (Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 72–73).

³⁸ Discutând conceptul de *temporalitate* din opera lui Martin Heidegger, Gabriel Liiceanu glosa: „Trecutul înțeles autentic nu este astfel ceea ce a trecut și nu mai e, ci ceea ce, fiind, a rămas în mine, ceea ce este inclus în ceea ce eu sunt și care, ca atare, mă constituie din adâncul meu” (Gabriel Liiceanu, *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 132).

spiritul unei epoci și practicarea unei gândiri în termenii acelei perioade, pe motiv că noțiunile prezentului nu ar conduce la atingerea obiectivității istorice. Distanța temporală nu este însă o prăpastie de neînvinș: un interval de timp poate fi umplut de continuitatea cutumelor și a tradițiilor, în lumina cărora ni se înfățișează întreaga *moștenire* de idei, de așteptări și experiențe.

O vreme s-a crezut că o cunoaștere obiectivă a istoriei poate fi atinsă doar din perspectiva unei anumite îndepărtări față de trecut. Gadamer nu e de acord, dar recunoaște că această axiomă prezintă și părți bune. Este adevărat, de pildă, că ceea ce distingem drept fapt esențial apare numai după ce fugim de actualitatea născută din circumstanțe tranzitorii. Depărtarea temporală mai asigură și o imagine sintetică asupra celor petrecute, adică o decantare a judecăților ce populează prezentul unui eveniment; ea este, indubitabil, condiția necesară bunei comprehensiuni istorice. Distanța filtrează într-adevăr amănuntele semnificative, oferindu-ne, în schimb, o înlănțuire mai precisă a faptelor, un tablou mai compact, mai coerent. Cu alte cuvinte, comenta sarcastic Gadamer, interesul istoricului ar trebui suscitât numai de ceva îndeajuns de lipsit de viață. Întrebarea este dacă problema hermeneutică se epuizează odată cu această îndepărtare temporală ce mumifică faptul analizat, lipsindu-l de mizele extra-academice. Iată și răspunsul gadamerian: epuizarea adevăratului *sens ce rezidă într-un text sau într-o creație artistică nu se încheie aici, constituind, în realitate, un proces infinit*. Contează mult apariția perpetuă 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*; totodată, permite și reliefaarea prejudecăților care ne dirijează înțelegerea. Iar scoaterea lor la lumină implică, în mod evident, suspendarea valabilității lor. Căci atâta timp cât o prejudecată ne determină, nu avem cunoștința de ea și nu o considerăm ca atare.

Gadamer critică obiectivismul istoric, redescoperind eficacitatea, ea însăși istorică și schimbătoare, a modurilor în care ni se transmit și transmitem, la rândul-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. 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 crede în fantasma unui obiect de studiu față de care să fie complet neutră; și nici nu va mai tinde către o cercetare bănuită că ar progresa neîncetat. Obiectivismul istoric se apropie aici de statisticile care constituie uneori un instrument de propagandă pentru că „lasă să vorbească faptele”: simulează o obiectivitate dependentă, în realitate, de legitimitatea/intenționalitatea întrebării la care aceste statistici răspund. Gadamer asociază această limitare cu ideea de *orizont*: suntem între limitele lui și se mișcă odată cu noi.

Nu întâmplător, Gadamer evocă atitudinile diferite pe care filologia și istoria le aveau față de un text. În ochii istoricului, una din slăbiciunile filologului – cel apreciat de către romantici – este aceea că își privește textul asemenea unei opere de artă, suficient sieși. 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*³⁹. Caută, altfel spus, realitatea pe care documentele o exprimă involuntar. Gadamer este de părere că aici asistăm la împlinirea conceptului de interpretare; una cerută acolo unde sensul textului nu poate fi înțeles direct și unde suntem neîncredători față de ceea ce el înfățișează în mod nemijlocit. Conștiința istorică a modificat cu vremea și atitudinea filologică, renunțându-se la ideea că textele dispun de o valoare normativă în sine. Nu se mai vedea în ele niște modele ale rostirii, fiind citite din perspectiva intenționalității lor; altfel spus, cu metodele istoriei. Filologia a devenit și ea o știință auxiliară a istoriei, cu atât mai mult cu cât cercetătorii trecutului se dedicau tot mai mult Antichității. Înțelegerea însemnase pentru filologi altceva, mai precis inserarea unui text dat în istoria unei limbi, a unei forme literare, a unui stil. Date fiind și prefacerile petrecute în filologie, se stingea și ideea că Antichitatea exprima artisticul în mod exemplar; nu numai ca forță poetică și frumusețe a rostirii, ci și ca adevăr superior.

Din ce istorie facem parte?

Gadamer pleacă de la un aparent loc comun: acela că un cititor nu citește niciodată doar ceea ce i se înfățișează într-o scriere; cel care parcurge un text este prezent el însuși în sensul pe care îl percepe. *Hermeneutica romantică considera, în mod greșit, că înțelegerea se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt, pe împărtășirea nemijlocită a unuia din altul*. De fapt, înțelegerea a ceea ce o persoană spune presupune o înțelegere în interiorul limbii, și nu o transpunere în celălalt; și nici refacerea trăirilor acestuia, cum credeau romanticii.

Tradiția scrisă nu este doar amprenta unei civilizații irosite, ci se ridică deasupra acesteia, în sfera aceluși sens minimal, dar constant, pe care textul îl păstrează pentru totdeauna⁴⁰. Ceea ce poartă tradiția mai departe nu este o scriere anume – poate, cine

³⁹ „Când un text este pus într-o sticlă – iar asta nu se întâmplă numai cu poezia sau cu proza, ci și cu *Critica rațiunii pure* –, adică atunci când un text este produs nu numai pentru un destinatar unic, ci pentru o comunitate de cititori, autorul știe că el va fi interpretat nu după intențiile sale, ci după o complicată strategie de interacțiuni care-i implică și pe cititori, împreună cu competența lor în privința limbii ca patrimoniu social. Prin patrimoniu social nu înțeleg numai o anumită limbă, ca ansamblu de reguli gramaticale, ci și întreaga enciclopedie ce s-a constituit cu ajutorul exersării acestei limbi, mai precis convențiile culturale pe care limba respectivă le-a produs, precum și istoria interpretărilor precedente ale multor texte, inclusive ale textului pe care cititorul îl citește în acel moment [s.n., A.M.]” (Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Crăciun, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 124). În acest domeniu al reinterpretărilor continue, apare adesea senzația de colaj, zisă și „cărți din cărți”. De fapt, cei care abordează un subiect cum ar fi istoricitatea tălmăcirilor de care s-a bucurat un text, nu pot evita următorul neajuns: *X relatează acum ce a spus cândva Y, atunci când se referea, cine știe când, la cartea lui Z*. Astfel, Umberto Eco se vedea obligat să ia în calcul cele două tipuri de textualism pe care Richard Rorty le repera în 1982: „Primul e al celor care nu se ocupă de intenția autorului și tratează textul lucrând pe el ca și cum ar conține un principiu privilegiat de coerență internă, cauză suficientă a efectelor pe care le provoacă în presupusul său cititor ideal. A doua tendință ar fi exemplificată de acei critici care consideră orice *reading* ca pe un *misreading* și care, spune Rorty, nu se adresează nici autorului, nici textului pentru a-i întreba care sunt intențiile lor, ci, de obicei, «ciocănesc textul a-l adapta mai bine afirmațiilor lor»” (*ibidem*, p. 38).

⁴⁰ Într-o lucrare despre cultul eroilor invocam diferența dintre *tradiție* și *tradiționalism*. O reiterăm aici, din cauză că respectiva categorisire este și mai utilă în cartea de față: „În timp ce tradiția desemnează o transmitere a ceva de la o generație la alta (sau a ceea ce este transmis), tradiționalismul trimite la o relație anume cu ceea ce este transmis. Spre deosebire de tradiție, tradiționalismul reprezintă o ideologie. Tradiția este acceptată fără o reflecție preliminară, pe când tradiționalismul presupune o raportare deliberată, conștientă. [...] Printre însușirile de bază ale tradiției se numără: generalitatea, universalitatea, aplicabilitatea sa în toate domeniile, caracterul nedeterminat, imprecis, flexibilitatea, influențabilitatea, adaptabilitatea, toleranța, capacitatea de a se ramifica pe o arie relativ extinsă, caracterul articulat, facultativ, recomandabil, distanța față de origine. La polul opus se află caracteristicile tradiționalismului: specificitatea, circumspecția, precizia în privința

știe, o frântură dintr-un întreg revolut –, ci *supraviețuirile memoriale*, apte să ne vorbească în mod nemijlocit. Acolo unde tradiția literară ne este familiară, nu ne devine cunoscut doar un lucru anume, ci suntem, *à rebours*, contemporani cu o întreagă umanitate, deja consumată în raporturile directe cu lumea. Dar dacă în locul moștenirii textuale lăsate de o cultură nu dispunem decât de monumente mute, înțelegerea noastră rămâne mereu incertă și episodică: „[...] nu numim încă istorie o astfel de veste dinspre trecut”, se pronunță, ferm, Gadamer. 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 numai a *descifrării* și *înțelegerii* în litera lor. Fără îndoială, tendința auto-perpetuării poate rezista și fără scriere. Însă, numai tradiția scrisă se poate desprinde de simpla dăinuire a rămășițelor unei lumi defuncte, făcând din ea un real punct de plecare; de la care o existență oarecare să permită deducții retrospective, care să întregască, laolaltă, o altă existență.

Gândindu-se la tot ce ne-a parvenit prin inscripții și relicve din piatră sau orice alt material, lui Gadamer îi este clar că voința de dăinuire și-a creat o formă proprie de auto-conservare: literatura. *Ea și-a cucerit, în timp, simultaneitatea cu orice formă de actualitate*, apropiată sau dimpotrivă. Aici nu e vorba de un raport între persoane, între cititor și autor (care, adesea, nu se cunosc reciproc niciodată), ci de racordare la *tipul de comunicare* pe care textul îl propune. Acolo unde reușim să înțelegem ceva, sensul celor spuse se dovedește viu și actual, cu totul independent de faptul că suntem ori nu capabili să folosim textul ca izvor istoric. Sarcina inițială a hermeneuticii fusese înțelegerea textelor. Potrivit lui Gadamer, cotitura psihologică adusă de Schleiermacher a blocat temporar dezvoltarea dimensiunii istorice a fenomenului hermeneutic. Astăzi însă, nu ne mai îndoim că fixarea în scris provoacă desprinderea scrierii de autorul ei și ridicarea textului într-o sferă semantică din care se împărtășește oricine știe să citească. Desprins de factorii emoționali ai exprimării și vestirii, înțelesul unei consemnări scrise stă doar în ceea ce rămâne mereu identic și neschimbat, în ciuda mai multor reluări. *Înțelegerea prin lectură nu este repetarea a ceva ce aparține trecutului, ci participarea la un sens contemporan cu ultima citire*. Concluzionând, Gadamer ne convinge că scrisul este un fel de vorbire înstrăinată de propriile origini, iar literatura una din ipostazele dorinței de a da ceva mai departe.

Un dublu discredit: dialogul și retorica

Dacă hermeneutica lui Paul Ricœur accentuează rolul pe care *narațiunea* îl are în conservarea acelor sensuri date de noi istoriei, hermeneutica lui Hans Georg Gadamer mizează pe *dialog* și pe certitudinile sociale oferite de acesta. În cele ce urmează, înfățișăm câteva din argumentele marelui gânditor german. Deși nu există o limbă comună pentru toți, din toate epocile, ea având, invariabil, propria ei istoricitate, ne putem totuși înțelege dincolo de limitele indivizilor, ale popoarelor, ale timpurilor⁴¹.

reglementărilor, fermitatea, exactitatea, rigiditatea, inflexibilitatea, consecvența, caracterul compact, stabilitatea structurală, caracterul imperativ, constrângător” (vezi Norbert Hintersteiner, *Către o depășire a tradițiilor. Contribuții anglo-americane la o hermeneutică interculturală a tradiției*, traducere de George Bratușca, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003, p. 59).

⁴¹ „După Gadamer, un adevărat «dialog» trebuie să aibă drept rezultat ceea ce el numește o «fuziune a orizonturilor»: fiecare interlocutor trebuie să încerce să avanseze către Celălalt, astfel încât pe tot parcursul conversației să se producă o integrare a perspectivelor [...]. Acordul la care putem ajunge [...] nu înseamnă, de obicei, nici sinteza critică a punctelor de vedere exprimate, nici un consens de fond, ci o reprezentare mai clară, mai nuanțată, mai precisă a poziției celor doi parteneri” (Paul Cornea, *op. cit.*, p. 253).

Obiectele și ființele din jurul nostru ni se par atât de familiare doar pentru că *vorbit* despre ele, pentru că ne consolidăm cunoașterea prin banale și cotidiene schimburi de impresii. Felul cum este un lucru se arată abia atunci când discutăm cu alții despre el. În aceeași ordine de idei, Gadamer mai observă că în orice strădanie de a spune adevărul se află convingerea că *nu-l putem spune fără adresare*, fără un răspuns și, prin aceasta, fără un consens cu interlocutorul nostru. Lucrul cel mai uimitor în esența limbii/dialogului este însă acela că *nici unul dintre noi nu cuprinde întregul adevăr în gândirea lui singulară*.

Limba nu stă alături de artă, drept și religie, ci constituie mediul susținător pentru toate aceste fenomene, afirmă Gadamer. Limba interpretează experiențele noastre, mediind între posibilitatea unei cunoașteri infinite și puțințele noastre restrânse de a îngurgita această cunoaștere⁴². *Interpretarea lumii prin intermediul limbii nu avansează progresiv către un sens dinainte vizat. Este, la fiecare pas al ei, o reprezentare a acestui sens*, ne încredințează Gadamer. Privită metaforic, limba este o atotcuprinzătoare prelectură a lumii: înaintea oricărei gândiri critice, realitatea noastră este deja interpretată în limbă, cea care ne articulează Universul, completează filosoful german. Ea există sub forma cuvântului adresat cuiva, întemeind comunicarea dintre oameni și solidaritățile pe care ei le încearcă. Nu întâmplător, unul dintre cele mai profunde imbolduri ale epocii romantice a fost credința în *dialog* ca sursă de sine stătătoare a *adevărului*.

În orice tip de cunoaștere suntem înconjurați de limba pe care o vorbit. Creștem, aflăm tot mai multe și, în cele din urmă, ne *cunoaștem pe noi înșine învățând să vorbit*⁴³. A ne deprinde să articulăm cuvinte și propoziții nu presupune doar să numim ceea ce ne înconjoară. Înseamnă *să moștenim* o formă de familiaritate cu Universul, recognoscibilă în fiecare noțiune nouă pe care ne-o însușim, afirmă Gadamer. Fenomenul înțelegerii poate fi văzut și ca unul lingvistic, pentru că limba este cea care susține permanent *caracterul comun* al orientării noastre prin vreme. În faptul de a discuta unul cu altul se construiește mai degrabă caracteristica unanim acceptată a realității despre care vorbit. Dialogul înlătură treptat disensiunile, ducând la o viziune proprie tuturor, speră Gadamer; sub egida lui, nu mai întâlnim gândirea mea sau a ta, ci o modalitate, o predispoziție colectivă de interpretare a lumii⁴⁴.

⁴² La adresa convingerilor gadameriene s-au formulat destule critici. Bunăoară, Gianni Vattimo rezumă tezele lui Gadamer, dar le opune, totodată, scepticismul lui Habermas: „Istoria, din punctul de vedere al lui Gadamer, e istorie a transmiterii de mesaje lingvistice, a constituirii și reconstituirii de orizonturi de comunicare care sunt mereu, și de fiecare dată, fapte de limbaj”. În contraponderă, Vattimo redă succint și opinia habermasiană, întemeiată pe neîncrederea în caracterul lingvistico-hermeneutic al experienței: „[...] istoria nu apare ca «pură» transmitere de mesaje, ci lasă, dimpotrivă, să se ivească formele de opacitate ce se exprimă în scientism, în ideologie [...]. Comunicarea intraistorică, construirea și reconstruirea orizonturilor de dialog între indivizi, epoci, societăți, nu e ceva pașnic, ci e o întreprindere dificilă și amenințată de continue riscuri de *Missverstehen* (acea neînțelegere care, chiar pentru Schleiermacher, e condiția normală de pomire a oricărei interpretări)”. Vezi Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1994, p. 108–109. Totodată, Gadamer nu e recunoscut drept veritabil continuator al lui Heidegger decât, cel mult, pe filieră lingvistică, adică prin ideea că *ființa care poate fi înțeleasă e limbaj* (*ibidem*, p. 55–56).

⁴³ „Confuzia este la nivelul limbajului, iar limbajul este reflexia, ca orizont de înțelegere, a experienței. De aceea, «traducerea» în cuvânt nu poate fi decât aproximativă. De unde și farmecul intraductibilului. [...] Fiecare lucru crește «în limba lui». Diferența de spațiu se traduce/se regăsește întotdeauna și poate cel mai bine (prin parcurgerea experienței specifice) în diferența la nivelul limbii/limbajului”. Vezi capitolul *Despre chipul ascuns al filosofiei iudaice*, în Madeea Axinciuc, *Profetul și oglinda fermecată. Despre imaginație și profeție în Călăuza rătăciților de Moise Maimonide*, Iași, Editura Polirom, 2017, p. 22.

⁴⁴ „Nu este vorba de transpunere în sufletul autorului (Schleiermacher), ci de *participare* la sensul textului” (vezi Mădălin Onu, *Experiență și adevăr în hermeneutica lui H. G. Gadamer. De la experiența*

Din această cauză, arta și istoria se sustrag unei înțelegeri definitive, realitatea limbii conținându-le pe amândouă. Gadamer subliniază că esențialul în științele spiritului nu îl constituie obiectivitatea, ci relația prealabilă cu obiectul cercetării. Savantul german tinde să completeze idealul *cunoașterii obiective* (stabilit de etosul științificității) cu idealul *participării*; o participare la expresiile esențiale ale experienței umane, așa cum s-au configurat ele în artă sau istorie. Căci *dialogul* se caracterizează și prin faptul că ceea ce iese la iveală în cadrul său nu este afirmat de un individ anume, astfel încât numai acea persoană să stăpânească chestiunea discutată: *participarea la adevăr se dobândește în comuniune*, insistă Gadamer. Marca distinctivă a experienței istorice o constituie, de altfel, realitatea că ne situăm în interiorul unui fenomen fără să știm ce ni se întâmplă; și abia retrospectiv ne dăm seama cum au stat cu adevărat lucrurile.

Caracterul dialogal al limbii face uitat punctul de pornire al dezbaterilor, situat la nivelul subiectivității individuale, al vorbitorului izolat în intenția lui de a da existenței personale un sens propriu, remarcă Hans Georg Gadamer. Ceea ce se produce în vorbire nu este o simplă fixare a unui înțeles, ci continua antrenare a locutorului în relația cu cineva. *Vorbirea nu este doar etalare și susținere a prejudecăților noastre, ci și o modalitate de le arunca în joc, de a le pune la încercare*. Cine nu cunoaște experiența pe care o câștigăm atunci când vrem să convingem pe cineva? Dar conduita dialogală nu se limitează la sfera argumentelor și contraargumentelor, prin interferarea cărora stabilizăm *sensul* unor dispute. Potrivit lui Gadamer, contează și forța modelatoare a dezacordului, care continuă să reziste dincolo de orice înțelegere a celor stabilite de comun acord.

Cu această viziune asupra limbajului, Gadamer reface, pe scurt, complicata poveste a retoricii. Cândva, aceasta susținea un flux al tradiției care păstra, fără a fi contestat, cunoașterea mai veche a omului despre om. Totuși, nici chiar *pentru greci retorica nu trecea drept știință. Același regim îl avea, de altfel, și istoriografia, ea fiind atunci de capacitatea de a vorbi și a scrie bine: pe bună dreptate, simpla acumulare de fapte nu putea fi acceptată ca fundament al științei experimentale*, subliniază Gadamer. În concepția vechilor greci, matematica era atunci știința prin excelență. Acesteia i se adăugau, abia în epoca modernă, atracția pentru constantele naturii, care diminuau cumva popularitatea înțelepciunii cifrice. Oricum, odată cu Galilei, începea o nouă epocă a cunoașterii științifice⁴⁵; și o nouă idee de cognoscibilitate începea să patroneze obiectul interogărilor de factură științifică, observă Gadamer. Este vorba de ideea de *metodă* și de primatul ei față de domeniul cercetat, *condițiile cunoașterii metodologice* definind indubitabil și *obiectul* investigațiilor. În noile condiții ale modernității, retorica primea, indirect, un înțeles peiorativ, desemnând argumentația neobiectivă. Acesta e și motivul pentru care Gadamer vrea să-i redea valoarea inițială,

adevărului *la adevărul experienței*, în George Bondor & Cristian Nae (coord.), *Imagine și text*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012, p. 86). Experimentul este o metodă de cunoaștere, experiența de înțelegere. *Experiența adevărului* se desprinde din dialogul care conciliază comprehensiunea noastră cu pretențiile veritative ale textului. Concilierea dintre ultima generație de nedumeriri și bătrânele semnificații se realizează pe filieră langajieră (lexicală, etimologică, semantică), repunându-se înțelesuri vechi în cuvinte noi. Adevărul provenit din experiență se confundă cu modul în care este descrisă aceasta. Fiecare experiență reactualizează un adevăr și ne deschide drumul spre un altul; care își va confirma și consolida „predecesorul”. Astfel că *adevărul experienței* trebuie căutat mereu în consecințele unui fapt; în perpetuările și dezvoltările ce decurg din cele întâmplare, „rotunjind” și conferind completitudine aceluși adevăr pe care experiența ni-l stabilizează; ni-l dă la cheie, ca să spunem așa (*ibidem*, p. 82–84).

⁴⁵ Galilei nu a putut demonstra adevărul teoriilor sale, dar inventarea lunetei astronomice îi crea un fel de credință în adevărul observațiilor primite prin telescop. Convins că era depozitarul unei „priviri științifice”, Galilei lua aparențele drept certitudini, nu ca ipoteze de lucru (Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, traducere de Diana Morărașu, Iași, Institutul European, 1995, p. 55–56).

subliniind că ea cuprinde orice formă de comunicare bazată pe putința de a vorbi unii cu alții și a ține astfel laolaltă societatea umană. El știe că retorica își pierduse deja prestigiul odată cu sfârșitul republicii romane, rămânând, în Evul Mediu, un privilegiu al culturii scolastice; era totuși redescoperită în timpul Renașterii, dar cu prețul unei adaptări funcționale, ne atenționează Gadamer. Retorica a fost reabilitată (deși știința modernă axată pe *dovadă*, *judecată* și *concluzie* o respingea) mai mult din cauza laturii ei formativ-educative, pe care a insistat Philip Melanchthon (1497–1560). El a avut un cuvânt greu de spus în învățământul public protestant – precizează Gadamer – unde retorica transmitea adevăruri religioase; ea trebuia să convingă, să emoționeze, să facă prezente scene biblice, și nu să imite Antichitatea, așa cum făceau umaniștii⁴⁶.

Melanchthon justifică utilitatea retoricii prin faptul că expunerile lungi nu erau bine receptate de public dacă nu urmau o artă a ordonării vorbitului și a clarificării lucrurilor obscure. De aici au început apropierea retoricii de hermeneutică și discuțiile în jurul alegerii citatelor semnificative; dar și acuzația de inconsecvență, întemeiată pe bănuiala că orice asemenea selecție conținea și o interpretare cu implicații dogmatice, completează Gadamer. Reforma favorizase textul scris, cititul în tăcere, preoția universală. Numai că acest gen de lectură nu dispune de mijloacele accentuării și nuanțării pe care le posedă un profesor viu. Abia pietistii August Hermann Francke (1663–1727) și Johann Jacob Rambach (1693–1735) recunoșteau că vechiul principiu al retoricii clasice, *trezirea afectelor*, este un principiu hermeneutic. În orice caz, Gadamer este acela care îi readuce în discuție cu destul folos. Aceleași cuvinte, spuse însă cu tonalități și gesturi variate, provoacă sensuri diferite, susțineau cei doi teologi. În recunoașterea acestui fapt inerent *prediciei* se află tocmai rădăcina interpretării „psihologice”, întemeiată de Schleiermacher, ne sugerează Gadamer; și, în ultimă instanță, a oricărei teorii a *empatiei* cu creatorul unei opere de referință. Or, însuși Rambach scrisese că interpretul trebuia să-și apropie spiritul autorului atât de mult încât hermeneutul să apară, treptat, *ca al doilea eu* al autorului. Și de la cei ca el s-a păstrat, vreme îndelungată, prezumția că motivul central al oricărei hermeneutici este *depășirea, însușirea a ceea ce resimțim ca străin*, crede Gadamer. Subordonând interpretarea de texte criteriului modern al științificității, optăm din start pentru o perspectivă reduționistă, scrie Gadamer. În realitate, sarcina interpretului nu este niciodată o simplă descoperire logic-tehnică a sensului unui discurs oarecare, orice efort de înțelegere conținând deja acceptarea provocării constante pe care el o reprezintă. Pretenția lui de adevăr trebuie să fie presupuziția întregului demers, chiar și atunci când analiza conduce la concluzia că propoziția avută în atenție este falsă, ne spune Gadamer.

În secolele XVII–XVIII, legătura dintre retorică și hermeneutică slăbise datorită unor sceptici ca Johann Conrad Dannhauer (1603–1666), care lăsa deoparte ceea ce el

⁴⁶ Una din cele mai nimerite deslușiri ale hermeneuticii, dublată însă și de o critică a metodelor specifice studiilor culturale, poate fi aceea dată de Andrei Pleșu: „Hermeneutica unui text revelat nu-și poate propune *clarificarea* lui. Între sensul unui asemenea text și expresia lui scrisă, transmisibilă, există o diferență esențială, un «rest», o «ruptură de nivel» care nu se lasă domesticite analitic. Ceea ce poți face e să amplifici *prezența* textului, să pui în scenă inepuizabilul lui. Cu alte cuvinte, lectura adecvată nu este, în acest caz, lectura «competentă», sistematizatoare, ci *lectura uimită*, care intuiește simultan anvergura sensului și vidul lui. Problema nu este a «clasa» profesoral textul, ci a-l «submina», a-i intensifica misterul, a provoca explozia «literei» lui, suparea evidențelor lui de primă instanță. Un text scripturar e bine citit atunci când el îți devine, în final, cordialmente «străin», când ordinea curentă a ideilor și a experiențelor nu te mai ajută să-l asumi. A fi «familiar» cu un astfel de text e a fi receptiv la ceea ce el ascunde, a învăța să trăiești cu straniețea lui. În genere, lecturile de tip «cultural», oricât de ingenioase, sunt *lecturi deviate*, *lecturi care nu se pun* în acord cu intenția textului, cu contextul lui originar” (Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 233).

numea interpretare oratorică spre a conferi hermeneuticii o infailibilitate similară cu aceea a logicii. Importante nu sunt, neapărat, ideile lui Dannhauer, ci deducțiile pe care Gadamer le extrage din gândirea acestuia. După Dannhauer, logica ar fi avut două părți, una analitică și alta hermeneutică, ambele învățându-ne să descoperim falsul. Însă, ele se deosebesc prin aceea că hermeneutica ne-ar învăța să cercetăm sensul unei afirmații, chiar dacă este fundamental falsă, în timp ce analitica s-ar ocupa numai de adevărul propoziției concluzive, mizând numai pe criterii verificate⁴⁷. Hermeneutica s-ar preocupa, așadar, de *înțelesul* propozițiilor, nu de gradul lor de *corectitudine*. Gadamer consideră totuși că acest raționalism este exagerat, retorica putând activa, în opinia lui, ca o tehnică de descoperire a sensului, dar și de descifrare veristă a textului.

Cuvântul *hermeneutică* (interpretare, traducere, înțelegere) era cu mult anterior ideii de știință metodică, așa cum a fost ea dezvoltată în epoca modernă. La sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul celui următor, apariția izolată a cuvântului „hermeneutică” la câțiva scriitori arată că, pe atunci, expresia (probabil venind din teologie) pătrunsese în limbajul curent, desemnând însă numai atitudinea practică a înțelegerii altuia, *acordul empatic cu celălalt*. De altminteri, Schleiermacher se baza și el pe faptul că arta înțelegerii ar fi folosite nu numai în raport cu textele, ci și în relațiile cu oamenii. Astfel, hermeneutica era, la începuturile ei, ceva mai mult decât o metodologie generală a științelor spiritului. Ea părea o aptitudine naturală a omului, Gadamer neezitând să gloseze despre *talentul* de a vorbi și înțelege. În fine, hermeneutica poate fi definită, la rigoare, ca o *artă de a face din nou să vorbească ceea ce a fost spus* ori scris. Are un evident caracter cognitiv. Iar Gadamer nu pierde prilejul de a istoriciza puțin accepția ideii de hermeneutică: dacă în *Gorgias* Platon nu vedea în ea decât o artă a lingușirii, la același nivel cu arta culinară, în *Phaidros* el îi dădea un sens mai profund, de *filozofie a vieții umane* marcate de vorbire. Lui Gadamer hotărâtoare i se pare diferența – preluată și de Aristotel – pe care Platon o făcea între știință (*techne*) și raționalitatea practică (*phronesis*). Altfel spus, retorica nu putea fi desprinsă de dialectică, iar faptul de a convinge prin cuvinte nu putea fi disociat de cunoașterea adevărului, concluzionează Gadamer⁴⁸. Germanul era preocupat de utilizarea pe care reformatorii ca Melanchthon o dăduseră retoricii, în condițiile știute, dar insuficient luate în seamă: schimbarea modului de a citi sub influența descoperirii tiparului, a respingerii Tradiției de către Reformă, a întoarcerii la Scriptură, a traducerii acesteia în

⁴⁷ Vocabularul cu care operează atât filozofia, cât și istoria comportă niște automatisme, niște cuvinte care par la discreția oricui, de parcă nu ar avea o poveste a lor. Unul dintre ele ar fi *verificare*, din cauză că inspiră o anumită convingere despre ajungerea la adevăr. Karl Popper se consideră însă un adversar al „verificațiștilor” care cred că „nimic din ceea ce nu poate fi susținut pe temeuri pozitive nu este demn de a fi crezut” (Karl R. Popper, *Conjecturi și infirmări...*, p. 296). Popper se justifică afirmând că omul nu vrea de fapt simplul adevăr, ci adevărul interesant, adevărul nou. După el, noi căutăm nu adevărul, ci „răspunsuri la problemele noastre” (*ibidem*, p. 298). Karl Popper se situează în cealaltă tabără, numindu-se „failibilist”. Cum așa? Ne lămurește în trei propoziții: „[...] pentru noi, știința nu are nimic comun cu căutarea certitudinii, a probabilității sau a fiabilității. Pe noi nu ne interesează să stabilim că teoriile științifice sunt sigure, certe sau probabile. Conștienți de failibilitatea noastră, pe noi ne interesează doar să le criticăm și să le testăm, sperând să descoperim unde am greșit” (*ibidem*, p. 297).

⁴⁸ Metoda noastră fiind aceea de a dubla afirmațiile din textul analizat cu alte observații „de control” din lucrări îngemănate, aparținând unor condeie avizate, vom cita din același Bogdan Mincă: „Revenind la Aristotel și la întrebarea cu privire la adevăr și esență, se întrevede deja maniera *radicală* în care privește Heidegger raportul lor cu devenirea omului: a merge înapoi la Aristotel pe filiera conceptului de adevăr și esență nu înseamnă a investiga istoric un moment demult trecut din istoria filozofiei, ci a face un efort de recuperare a începutului acestei tradiții *în vederea* trezirii interesului pentru întrebarea cu privire la adevăr ca întrebare fundamentală a filozofiei” (Bogdan Mincă, *op. cit.*, p. 426).

limbile naționale și a doctrinei preoției universale. Principala consecință a acestor reevaluări a fost *necesitatea de a găsi un alt îndrumător al lecturii*, care să ia locul reperelor interpretative date de Sfinții Părinți. Apelându-se la retorică, aceasta era transformată dintr-o îndemânare de a înșirui vorbe meșteșugite, într-o artă de a le urmări subînțelesul și a desprinde din ele mesajul corect. Ce anume relevă Gadamer? Că Melanchthon observase un detaliu de mare viitor din trecutul filosofiei: că Aristotel și oratorii antici făceau trimitere, ori de câte ori argumentau ceva, la punctul de vedere din care trebuie abordată expunerea⁴⁹. Dar nu același lucru se poate face dacă interpretăm o lege sau Sfânta Scriptură. Ele nu suportă o înțelegere „neutră”, ci mizează totul pe pretenția lor apriorică de valabilitate. Interpretarea corectă a unei legi este oarecum inclusă în aplicarea ei, explică Gadamer, rostirea concretă a unui verdict juridic nefiind o afirmație teoretică, ci *o facere a lucrurilor prin cuvinte*. Orice punere în aplicare a unei norme depășește simpla însușire a sensului ei juridic, propunând o nouă formă probitate. La fel se întâmplă și în cazul *artelor reproductive* care pun în scenă, inventează ori consolidează noi realități, conchide Gadamer.

Verificări, metode, sensuri

Oare știința este singurul purtător al adevărului?, se întreabă Gadamer⁵⁰. Cu cât scientismul se extinde asupra a tot ceea ce există, 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 ține de știință faptul că avem atât de multe îndoieli a căror rezolvare nu o întrezărim încă, iar ea nu ne ajută în niciun fel? Știința ignoră acele elucidări la care se ajunge fără utilizarea *savoir faire*-ului său, discreditându-le ca lipsite de noimă. Căci pentru știință are sens numai ceea ce satisface propria ei metodă de *descoperire* și de *verificare* a adevărului. Nu poate răspunde la nedumeririle pe care filozofia și religia le ridică.

Gadamer își amintește încă un amănunt: bătrânul Heraclit⁵¹, filozoful grec, credea că naturii îi place să se ascundă; rezulta, așadar, echivalența dintre *adevăr* și

⁴⁹ Aristotel opera o distincție între *intuiție* (ridicarea spontană a minții la principiile prime, făcându-se din adevăr un presentiment), *inducție* (raționament prin care trecem de la particular la general, un studiu de caz generând uneori o teorie) și *silogism* (procedeu deductiv prin care ajungem la adevăruri particulare ce ni se par că decurg din cele universale). Vezi Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice*, vol. IV, *Aristotel și peripateticii*, traducere de Mihai Sârbu, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 211.

⁵⁰ „Considerarea a ceva ca adevărat sau valabilitatea subiectivă a judecății, în raport cu convingerea (care este în același timp obiectiv valabilă), are următoarele trei trepte: *păreră, credință și știință*. *Păreră* este considerarea a ceva ca adevărat, având conștiința că această considerare este insuficientă *atât* subiectiv, *cât* și obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă și în același timp este obiectiv insuficientă, ea se numește *credință*. În sfârșit, dacă ea este suficientă *atât* subiectiv, *cât* și obiectiv, se numește *știință*. Suficiența subiectivă se numește certitudine (pentru oricine) [s.a.]”. Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, p. 583. Încă de la începutul acestui volum, Kant arăta că, alături de *experiență*, mai dispunem și de alte facultăți de cunoaștere, *intuiția și percepția*: „[...] dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă *din* experiență” (*ibidem*, p. 50). Pentru o mai bună înțelegere a ideilor de *opinie* și de *adevăr*, vezi Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, București, Editura ALL, 1994, p. 28–32. O analiză binevenită a raporturilor dintre experiență, intuiție și percepție, integrate în capitolul *Forme de a ști*, găsim și la Herbert Schnädelbach, *Introducere în teoria cunoașterii*, traducere de Mihail Radu Solcan, Pitești, Editura Paralela 45, 2007, p. 37–145. *Existența* este un recipient prea larg pentru ideea noastră de *realitate*; pe cea din urmă o restrângem în granițele noțiunii de *experiență*, și pe baza acesteia promovăm *veridicitatea* ca sinonim al *adevărului*.

⁵¹ „Pentru Heraclit – spune Karl Popper – nimic nu este mai real decât schimbarea. [...] Schimbarea este trecerea de la un opus la altul. Ca urmare, dacă opușii sunt identici în adevăr, deși ei ne par diferiți,

*neascundere*⁵². Lucrurile se mențineau de la sine într-o stare de „secretizare”, iar vorbirea avea rolul ei în acest „camuflaj”, spuneau anticii. De aceea, spre a ajunge la ființarea autentică era nevoie de o vorbire adevărată, starea de neascundere a ființării exprimându-se în transparența afirmației. Vorbirea era adesea tradusă și prin *rațiune*, în măsura în care, pentru greci, ceea ce se păstra/ascundea în vorbire era însăși inteligibilitatea lucrurilor, rezumă Gadamer. Rațiunea lor se comunica prin vorbire, mai ales când aceasta lua forma afirmației, a judecății. Spre deosebire de celelalte moduri de a vorbi, judecata vrea să fie doar adevărată, să se raporteze exclusiv la faptul că face vizibilă o ființare așa cum este aceasta. Care ar fi deci concluzia lui Gadamer? Grecii plasau adevărul la nivelul faptului de *a arăta prin vorbire*, acest adevăr al lor pretinzând o suprapunere exactă a vorbirii peste lucrurile desemnate. O judecată era falsă dacă lăsa ca în vorbire să survină ceva ce nu se integra perfect și „fără rest” în adecvarea dintre cuvânt și lucru.

Forma modernă a științei realizează însă o ruptură hotărâtoare în raport cu formele de cunoaștere ale Occidentului grec și creștin. Ideea de *metodă* este aceea care devine treptat dominantă, idealul științific dezvoltat de ea constând în faptul că noi *străbatem un drum al cunoașterii într-un mod atât de conștient, încât este totdeauna posibil să îl parcurgem din nou*. Cuvântul *methodos* înseamnă, de altfel, *drum al urmăririi*, sesizează Gadamer. Faptul de a putea observa iar și iar felul cum au decurs deducțiile înseamnă „a proceda metodic” și el caracterizează demersul științei actuale. Gadamer atrage însă atenția că astfel ignorăm realități susceptibile să ridice pretenția de adevăr. Dacă numai posibilitatea *recontrolării* omologhează *adevărul*, atunci criteriul cu care este măsurată cunoașterea nu este acest adevăr; mult mai importantă fiind *certitudinea* ei⁵³. În consecință, de la instituirea certitudinii ca regulă – în vigoare de la Descartes încolo⁵⁴, precizează Gadamer – adevăratul etos al științei moderne este dominat de

schimbarea însăși ar putea fi numai aparentă. Dacă în adevăr și pentru Zeu toate lucrurile sunt unul, s-ar putea ca în adevăr să nu existe schimbare” (Karl R. Popper, *Conjecturi și infirmări...*, p. 192–193). Tragedianul Euripide îi dăruia lui Socrate o scriere a lui Heraclit. După o vreme, cerându-i părerea despre ea, Euripide obținea de la Socrate un răspuns ambiguu, și totuși plin de substanță: ar fi fost nevoie de un scufundător din Delos ca să cuprindă toate nuanțele prinse în gândirea heraclitiană. Cum așa? Se știa doar cât de limpezi erau apele din acea zonă! Autor al unei cărți puse sub semnul scufundătorului-hermeneut, Bogdan Mincă ne „traduce” minunata butadă socratică: „Atunci când Socrate vorbește de un scufundător din Delos capabil să străbată adâncimile, el știe foarte bine de ce anume e nevoie pentru a-l citi pe Heraclit [...]. Scufundătorul din Delos este partea cea mai bună din noi, care, în ciuda inerției și slăbiciunii vederii obișnuite, reușește câteodată să vadă mai departe, deci să vadă acea parte greu de înțeles [...] și să aibă acces *la întreg*” (Bogdan Mincă, *op. cit.*, p. 10–11). Oare această anecdotă nu-i privește cumva și pe istorici? Și mai ales pe aceia interesați de istoria culturală; adică de acele subînțelesuri pe care documentele nu le cedează la o primă citire și pretind căutări în plus, apoi corelări asidue?

⁵² Ne gândim deja la Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 2011, p. 157–158. Adevărul (echivalat cu neascunderea) și aparența (ce se acoperă pe sine ca aparență) ar fi derivatele aceleiași ființări, spunea Heidegger atunci când îi comenta pe vechii greci. „[...] ființa ca aparență nu este cu nimic mai prejos decât ființa ca stare de neascundere” (*ibidem*, p. 157). Mai mult, aparența își camuflează propria-i calitate de „simulator” al existenței. Heidegger ajungea la părerea că aparența ar fi o mască a adevărului fără a ști sigur dacă în spatele ei stă adevărul însuși.

⁵³ Pentru o mai bună punere în context, inevitabilă este cartea lui Andrei Cornea, *O istorie a neființei în filozofia greacă. De la Heraclit la Damascios*, București, Editura Humanitas, 2010, 384 p.

⁵⁴ Vezi subcapitolul *Veracitate și adevăr* din teza de doctorat a lui Marius Pascal, *Problema adevărului la René Descartes*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2010, p. 163–168. Drept criterii ale adevărului, Descartes propunea *claritatea și distincția*, filtrate obligatoriu de rațiune. Cunoașterea nu era posibilă decât pe cale intelectuală, îndeosebi matematică. De ce? Marius Pascal ne „traduce” gândirea carteziană: sensibilitatea poate sesiza obiectele, dar nu le poate cunoaște; iar lucrurile percepute prin simțuri, fără colaborarea rațiunii,

axioma potrivit căreia îndeplinesc condițiile de adevăr numai acele date care satisfac idealul certitudinii. Limitarea cunoașterii numai la ceea ce poate fi *recontrolat* își găsește împlinirea în *imitarea* acestei cunoașteri. Gadamer conchide: modul de investigare al științei este de așa natură încât face imposibilă o instanță intermediară între cunoaștere și aplicarea ei *practică*, restrângând totul la un fel de tehnică a confirmării.

Fiecare dintre noi trebuie să accepte ca ideal *verificabilitatea* tuturor cunoștințelor, dar numai în limitele posibilului. E mai bine să recunoaștem că acest deziderat este foarte rar atins și acei cercetători care se încrâncenează să-l atingă sfârșesc prin a nu reuși să ne comunice ceva cu adevărat important, persiflează Gadamer. Totul se restrânge la *raportul dintre cunoașterea adevărului și exprimarea acestei cunoașteri*, pentru că sus-numitul raport nu poate fi reglat în funcție de verificabilitatea informațiilor. De aici vine și neîncrederea lui Gadamer față de acele „umanioare” care insistă prea mult pe metoda folosită; ca și cum cele enunțate în introducerea unui studiu s-ar respecta *ad litteram* pe tot parcursul lui, impunând niște concluzii la fel de sigure ca rezultatul unei ecuații⁵⁵.

În *acele premise metodologice se interoghează oare ceva nou?* Sau doar metoda cu care se lucrează este efectiv bine imitată, simulându-se, prin sisteme de note supraîncărcate, progresul în cunoaștere? Trebuie să recunoaștem, insistă Gadamer, că în științele spiritului cele mai fructuoase realizări depășesc cu mult cutuma verificabilității. Nu este posibil să obții niște informații noi fără ca, prin aceasta, să renunți la altele, dintr-un registru diferit al realității, consideră Gadamer. De asemenea, nu putem cunoaște unele adevăruri pentru că suntem limitați de prejudecăți, de „mode” și de o anumită birocratizare a științelor spiritului, toate mizând numai pe un volum finit al cunoașterii, numai pe informațiile conservabile. Așa-numita „birocratizare” de care vorbește Gadamer compromite modul în care ajungem la adevăr: ea ne îndepărtează de presupuzițiile de la care am plecat, făcându-le să se piardă în obscuritatea „de la sine înțelesului”. De unde și dificultatea de a depăși acele ipoteze de lucru și a dobândi cunoștințe efectiv noi. Căci nu există nicio afirmație care să poată fi concepută doar din perspectiva conținutului pe care îl prezintă. Orice propoziție este „motivată”, are niște „intuiții” pe care nimeni nu le declină explicit, insistă Gadamer. Ce vrea să spună, în fond? Când cineva susține o teză pe care nu o înțelegem, atunci încercăm să lămurim ce întrebare și-a pus el pentru a ajunge la ideea cu pricina: niciodată sensul unei propoziții nu poate fi găsit *cu totul* în cuprinsul acesteia⁵⁶.

rămân confuze și obscure. Marius Pascal scrie că, pentru Descartes, claritatea se referă la ceea ce este evident pentru mintea atentă, iar distincția înseamnă claritatea percepției: ce nu permite confuzii în privința lucrului avut în atenție. În comentariul lui Marius Pascal, confuzia este o acțiune a minții, aceea de a atribui unui lucru ceva ce nu aparține naturii sale. Eliminarea confuziei este posibilă – potrivit lui Descartes, adnotat de Marius Pascal – doar prin intuiție, care presupune înțelegerea modului în care lucrurile simple contribuie la gena lucrurilor mai complexe.

⁵⁵ Vezi capitolele *Esența metodei filosofice: a ne conduce bine rațiunea prin intermediul unor reguli* și *Regulile generale și fundamentale ale metodei* în Jacqueline Russ, *Metodele în filosofie*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 19–24.

⁵⁶ „Un text vrea ca cineva să-l ajute să funcționeze. [...] Cu alte cuvinte, un text este emis pentru cineva care îl actualizează – chiar dacă nu se speră (sau nu se dorește) ca acest «cineva» să existe în mod concret și empiric. [...] Deci a prevedea propriul Cititor Model nu înseamnă doar a «spera» că există, înseamnă și a orienta textul, astfel încât să-l construiască” (Umberto Eco, *Lector in fabula*, traducere de Marina Spalax, București, Editura Univers, 1991, p. 82, 83).

„A fi în istorie” sau geneza unei resemnări

Gadamer subliniază că istoricitatea (caracterului conjunctural al existenței și cunoașterii umane) a fost o obsesie germană care nu trebuie confundată cu eterna întrebare despre esența și sensul istoriei. Evident, faptul că realitățile umane se transformă neîncetat, că popoarele se înalță și decad, a fost dintotdeauna obiectul meditațiilor filozofice. Gadamer îi dă ca exemplu pe vechii greci: ei au crezut că ascensiunile și decăderile nu pleacă din esența omenescului, ci pornind de la *altceva*, care se păstrează în orice schimbare; pentru că acel ceva este adevărata ordine. Individul era imaginat prin analogie cu ordinea cosmică, cea care se menținea și se înnoia printr-o eternă reîntoarcere⁵⁷. În comparație cu această ritmicitate fără greș, copiind-o pe aceea a anotimpurilor, istoria universală nu era decât una a tuturor dezastrelor și surprizelor greu explicabile. Odată cu creștinismul se recunoștea, ca trăsătură fundamentală, *irepetabilul* ființei umane. Istoria căpăta un sens propriu, pozitiv, al mântuirii, care avea să stea la baza metafizicii istorice a Occidentului; chiar și într-o formă secularizată, credința în progres a epocii iluministe făcea încă parte din această concepție, ne calmează Gadamer; ba chiar ultima încercare importantă de a scrie o filozofie a istoriei, aceea a lui Hegel (evidențierea rațiunii în istorie), se înscrie tot în această metafizică⁵⁸. Abia după prăbușirea fundalului metafizic (întregul destin uman ascuns în gândirea lui Dumnezeu), problema istoriei devine determinantă pentru conștiința existenței umane, ne asigură Gadamer. Cum își putea dobândi istoria o îndreptățire epistemologică, după modelul științelor naturii? Este o dilemă pe care Gadamer o atribuie în special lui Dilthey⁵⁹, influențat, probabil, de *Critica rațiunii pure* a lui Kant⁶⁰. Se știe însă că istoricii nu caută în trecut legități cu bătaie lungă, așa cum se întâmplă în științele

⁵⁷ O imperturbabilă circularitate a existenței noastre? Cum și-o explică oamenii? Să fie oare o aceeași lume, remanentă prin definiție, care ne confiscă mereu și ne duce cu ea?; sau poate că ea ne întâmpină încontinuu și se tot repetă din cauză că noi suntem mereu alții? Mitul perpetuei recurențe a faptelor s-a propagat din Antichitate și până în secolul XIX, trecând cu ușurință și în veacul al XX-lea, datorită comentariilor pe care Martin Heidegger ni le-a formulat pe marginea operei lui Nietzsche. Vezi Martin Heidegger, *Despre eterna reîntoarcere a aceluiași*, traducere de Lucian Ionel, București, Editura Humanitas, 2014, 278 p. Și nu doar atât, corespondența personală elucidează involuntar unele abordări ale lui Heidegger. La 12 septembrie 1929, îi scria Elisabetei Blochmann: „Trecutul existenței umane, în momentele ei de măreție, nu este niciodată nimic, ci este tocmai lucrul la care nu conținem să ne întoarcem de fiecare dată când devenim ceva mai profunzi. Însă, a te întoarce în felul acesta nu înseamnă a prelua pur și simplu ce află acolo, ci a transfigura [s.n., A.M.]” (Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Correspondență...*, p. 51). Umberto Eco are cuvintele cele mai nimerite pentru a caracteriza acest reflex recidivant al povestirilor despre noi înșine: „[...] în lumile narative se întâlnesc cazuri în care adevărurile logice sunt negate. Sunt tipice în atare sens, multe romane științifico-fantastice în care, de exemplu, existând lanțuri cauzale închise [în atare sens un lanț cauzal închis permite plimbări la infinit și cât privește efectele textuale] rezultate mai curând «deschise», unde se întâmplă ca A să-l cauzeze pe B, B să-l cauzeze pe C și C la rândul său să-l cauzeze pe A și unde pot fi găsite personaje care călătoresc înapoi în timp și nu numai că se întâlnesc pe ei înșiși mai tineri, dar devin propriul tată sau propriul bunic” (Umberto Eco, *Lector in fabula...*, p. 203–204). Deși exemplul se potrivește numai parțial, amintim că ideea regresivității în alte vârste era textualizată de Francis Scott Fitzgerald (1896–1940) în *Strania poveste a lui Benjamin Button și alte întâmplări din epoca jazzului* (1922); iar în 2008 era ecranizată, cu Brad Pitt și Cate Blanchett în rolurile principale.

⁵⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Editura Humanitas, 1997, p. 10–25.

⁵⁹ Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere de Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 31–62.

⁶⁰ Vezi *Știința naturii și legile științei*, în Mircea Flonta, *Kant în lumea lui și în cea de azi. Zece studii kantiene*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 42–77. Din păcate, ne oprim direct la Kant, neglijând gânditorii care l-au precedat. Aceștia formează o îndelungată și copleșitoare istorie a ideii de natură, după cum reiese din Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, 862 p.

naturii, ci identifică, pe cât posibil, particularul, individualul. În consecință, ne întrebăm: o întâmplare oarecare cum poate deveni ea realitate istorică? Iar răspunsul stă în *semnificația ei, adică raportarea la sistemul valorilor culturale ale omului, ale societății care îl cuprinde*.

Modelul cunoașterii din științele naturii rămâne totuși călăuzitor în ciuda tuturor delimitărilor care se impun. Numai că istoria nu ne interesează, neapărat, ca problemă a cunoașterii științifice – observă Gadamer –, ci ca una a *propriei conștiințe a vieții*. De asemenea, nu este vorba doar de faptul că avem o istorie pe care o trăim în ascensiunea, apogeul și decăderea destinului nostru; căci presiunea anilor, care ne împinge înainte, trezește în noi simțământul propriei noastre puteri asupra timpului. Ea ne ajută să dăm un sens finitudinii umane, aducând în atenție chestiunea *istoricității*: cea care a preocupat atât de mult Germania, țara unde moștenirea romantică a fost păstrată chiar în mijlocul elanului științific din secolul al XIX-lea, remarcă Gadamer.

Și încă ceva: Gadamer crede că trebuie să îl citim pe Wilhelm Dilthey împotriva propriei sale autointerpretări. Dilthey încercase o întemeiere autonomă, filozofică, a științelor spiritului, evidențiind principiile care le particularizează. Și le-a găsit fundamentul într-o psihologie descriptivă și analitică, pe care Gadamer ne-o deslușește. Cu ajutorul psihologiei, Dilthey depășea metodologia științelor naturii, dând științelor spiritului o conștiință de sine metodologică⁶¹. Dilthey pare însă dominat – ne intrigă Gadamer – de întrebările referitoare la științificitate și nu de acelea privitoare istorie⁶². El nu se oprea asupra părerilor noastre despre o epocă ori alta, ci medita la ființa umană, profund determinată de cunoașterea sa cu privire la trecut. *Viața* era pentru Dilthey realitatea originară și centrală care trimitea la formarea propriilor gânduri și nu la conturarea unui subiect epistemologic: în fond, arta, statul, religia și toate valorile își au originea în ideile și practica de zi cu zi⁶³. De aceea, dacă absolutizăm o valoare

⁶¹ Leszek Brogowski, *Dilthey, conscience et histoire*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 86–98.

⁶² Despre științificitate în lumea umanioarelor, vezi Wilhelm Dilthey, *Esența filozofiei*, traducere de Radu Gabriel Pârnu, București, Editura Humanitas, 2002, p. 135–146.

⁶³ Dilthey se înțelege pe sine încercând să înțeleagă lumea lui întreagă. Se autoistoricizează, venind cu propria lectură asupra binomului *viață – operă* în cazul lui Lessing, Goethe, Novalis și Hölderlin. Vezi Wilhelm Dilthey, *Trăire și poezie*, traducere de Elena Andrei și I. M. Ștefan, București, Editura Univers, 1977, 462 p. *Viața?* Da, este un aspect pe care Martin Heidegger îl repera în opera lui Dilthey, dar punându-l într-un cadru mai extins, al redescoperirii lui Kant din perspectiva teoriilor cunoașterii. Heidegger reușea și un joc de cuvinte, arătând că celebrul demers kantian, *critica rațiunii pure*, devenise, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o *critică a rațiunii istorice*. În termeni neokantieni, „experiența e înțeleasă ca experiență științifică”, precizează el (Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere de Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2005, p. 44). Totodată, Heidegger echilibra perspectiva, amintind și de critica pozitivismului, de credința lui Dilthey în „necesitatea unei teorii pozitive a științelor pornind de la ele însele. El [Dilthey] a realizat că sarcina unei înțelegeri filozofice a disciplinelor istorice nu poate fi împlinită decât atunci când are loc o reflecție asupra obiectului lor – asupra realității ce stă propriu-zis ca temă a acestor științe – și când este evidențiată structura fundamentală a acestei realități, denumită de el «viață»” (*ibidem*, p. 45). De reținut, oricum, această echivalență *viață – experiență – realitate*. Comentat de Heidegger și de Gadamer, Dilthey ne devine mai familiar, capitolul *Obiectivarea vieții* părănd că strânge în câteva pagini concepția diltheyană despre adevăr: „Individul, comunitățile și operele în care viața și spiritul s-au transpus constituie domeniul exterior al spiritului. [...] Această mare realitate exterioară a spiritului ne înconjoară întotdeauna. [...] Fiecare cuvânt, fiecare propoziție, fiecare gest sau formulă de politețe, fiecare operă de artă și fiecare faptă istorică sunt comprehensibile numai fiindcă o comunitate leagă pe cel care se exprimă în ea cu cel care o înțelege; individul trăiește, gândește și acționează întotdeauna într-o sferă a comunității, și numai printr-o asemenea sferă ajunge la comprehensiune. [...] Abia prin ideea obiectivării vieții câștigăm o perspectivă în esența istoricității. [...] Tot ceea ce spiritul transpune aici din caracterul său în propria-i exteriorizare a vieții este, mâine, când se descoperă, istorie. Cum timpul trece, noi suntem înconjurați de ruinele Romei, ale catedralelor, ale castelurilor monarhiei. Istoria nu este ceva despărțit de viață, nimic separat de prezent prin distanța ei temporală” (Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice...*, p. 88–89).

înseamnă că nu avem orizont istoric, decide Gadamer. Având o asemenea perspectivă vom ști, exemplifică el, că omorul nu a fost totdeauna socotit mai grav decât hoția. Vechiul drept german sancționa furtul mai sever decât crima, pentru că acesta era considerat laș și nebărbătesc. Să ai deci o perspectivă istorică înseamnă să înțelegi relativitatea unor aprecieri care, aparent, se cer acceptate necondiționat. Cu precizarea la care Gadamer nu renunță: că Dilthey nu devenea adeptul unui relativism istoric, căci nu relativitatea, ci realitatea vieții era aceea care îl preocupa.

Sub influența romantismului, Dilthey recunoștea: cunoașterea istorică – de exemplu, disecarea amintirilor noastre – este structurată cu totul altfel decât aceea din științele naturii⁶⁴. Nu se trece de la un lucru la altul și din nou la următorul, pentru a se abstrage din ele generalul, ci *fiecare trăire era deja un întreg al semnificației*⁶⁵, un context în sine. Nu faptul ultim pe care îl trăiește cineva ar fi cel care desăvârșește și determină, de fiecare dată, semnificația conferită unui eveniment. Sensul unui destin stă mai degrabă într-o totalitate aparte, care nu este configurată de *sfârșit*, ci pornind de la un centru generator de sens, observă comentatorul Gadamer. Nu în jurul ultimei trăiri, ci al *trăirii hotărâtoare* se elucidează interpretarea istorică, deoarece o clipă poate fi decisivă pentru o viață întreagă, completează Gadamer, gândind cu mintea lui Dilthey. Tributar aceluiași romantism, Dilthey dezvoltă problema sensului recurgând la un exemplu insolit: felul cum înțelegem muzica. O melodie este, ce-i drept, ocesiune de sunete, însă forma ei nu se construiește cu gândul la vibrația ultimului acord. Mai degrabă se merge pe motive semnificative, de la care se cristalizează linia melodică. După un calapod similar: înțelegerea istoriei pleacă de la un centru, sensul istoriei împlinindu-se în istoria universală. Ce mai remarcă Gadamer? Pentru Dilthey, înțelegerea istorică este o creștere continuă a conștiinței de sine și o lărgire permanentă a orizontului vieții. *Dar oare istoria începe cu adevărat, se întreabă Gadamer, abia acolo unde omenirea dă semne că ar vrea să transmită o conștiință despre sine însăși*⁶⁶?

Înțelegerea istorică promovată de Dilthey miza mult pe iluzia lipsei sale de prejudecăți, atenționează Gadamer. De fapt, la capătul oricărei critici a surselor se află totdeauna un ultim criteriu de credibilitate; el depinde de ceea ce considerăm posibil și suntem dispuși să acceptăm ca veridic. Ca și viața reală, istoria ne vorbește numai atunci când se adresează judecăților noastre prealabile despre lucruri, despre oameni și despre timpuri. Deprinderea a ceea ce este semnificativ presupune deja că aducem cu noi un ansamblu de prelecturi, se resemnează Gadamer. Este ceea ce Martin Heidegger, contrar

⁶⁴ Radu Gabriel Pârnu reperează și el chintesenta filozofiei lui Dilthey: „Distincția făcută între științele naturii și cele ale spiritului este unul din principalele merite pe care epistemologia modernă i le atribuie lui Dilthey. Deosebirea dintre cele două tipuri de științe nu este atât una de domeniu, cât de metodă. Mizând eminent pe categoriile intelectului, primele (ca științe care stabilesc legi pe baza constatării regularităților din natură) sunt *explicative*; în schimb, științele spiritului (științele despre individ, societate și istorie), care angajează întreaga noastră structură spirituală, implicând intelectul, sentimentul și voința, sunt *hermeneutice* [s.n., A.M.]”. Totul s-ar reduce, așadar, la deosebirea dintre *explicația cauzală și înțelegerea intuitivă*. Vezi notele de subsol scrise de Radu Gabriel Pârnu la Wilhelm Dilthey, *Esența filozofiei...*, p. 158.

⁶⁵ Leszek Brogowski, *op. cit.*, p. 52–80.

⁶⁶ De dragul studentului de la istorie, i-am „răspunde” lui Gadamer invocând comentariile aceluiași Radu Gabriel Pârnu: „La Dilthey există în plan conceptual, paradigmatic, o continuitate a formelor, iar în plan real, istoric, o discontinuitate a conținuturilor. *Nu faptele istorice, luate ca atare, au continuitate, ci numai cunoașterea noastră despre ele*. Progresul este posibil numai în cadrul aceleiași paradigme, nu de la un tip la altul; el nu are un sens real, ci unul conceptual, pentru că *istoria (Geschichte) devine inteligibilă și capătă sens abia prin noi înșine – ca Historik, în sensul consacrat de Droysen –, și nu este așa prin ea însăși* [s.n., A.M.]”. Vezi notele de subsol propuse de Radu Gabriel Pârnu la Wilhelm Dilthey, *Esența filozofiei...*, p. 154.

lui Dilthey, numea *cerc hermeneutic*⁶⁷. Înțelegerea trecutului părea accesibilă prin experiența efectului și a exercitării lui mai departe, în alte lanțuri cauzele, recapitulează Gadamer. Nu din înțelegerea suverană a lui Dilthey se sporește cunoașterea, arată Gadamer, ci din confruntarea cu antecedente ce ni se par, pe moment, neinteligibile, străine. Bunăoară, specifică Gadamer, nu noi interpretăm miturile, ci miturile ne interpretează pe noi. Istoria omenirii nu este aceea a dezidolatrizării lumii, a disoluției mitului, după cum considera gândirea iluministă, pentru că rațiunea nu se face singură posibilă⁶⁸. Ea este doar o șansă, o posibilitate istorică, dar una care nu se înțelege automat pe sine însăși. Rămâne susținută și cuprinsă de realitățile, de ideile premergătoare, cu ajutorul cărora o facem explicită, comentează Gadamer.

Dosarul istoriei „așa cum a fost”

Schleiermacher susținea că e necesar să înțelegem un scriitor mai bine decât s-a înțeles el pe sine: o formulă din care se va contura, pur și simplu, întreaga istorie a hermeneuticii moderne. Cel puțin așa îl percepe Gadamer, reperând și continuatorii cei mai importanți ai *Hermeneuticii*. În descendența lui Schleiermacher, Gadamer îl așază, bunăoară, pe Leopold von Ranke⁶⁹, cel care a dus mai departe echivalența forțată dintre intuiție/retrăire, pe de o parte, și exactitate, pe de alta⁷⁰. „Școala critică” a recunoscut, abia prin Dilthey – nu prin Ranke ori Droysen, precizează Gadamer –, că înțelegerea unui text ca produs literar, în funcție de intenția și compoziția lui, nu este totuna cu valorificarea acestuia ca document, folosit pentru cunoașterea unor istorii mai vaste, universale. Printre „diadohi” este plasat, așadar, și Wilhelm Dilthey, pe motiv că apelase și el la hermeneutica romantică, dar numai pentru a o transforma într-o metodică și chiar într-o epistemologie, e de părere Gadamer.

Hans Georg Gadamer statuează o antiteză care-i face expunerea mult mai antrenantă: după el, școala istorică își căpătase individualitatea ridicându-se contra lui Hegel și concepției acestuia despre istoria universală⁷¹. Mai importantă decât revolta în sine a

⁶⁷ Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1995, p. 187–266.

⁶⁸ Asocierea iluminismului cu demitizarea este ea însăși un clișeu, suficient fiind, pentru a ne convinge, să citim paginile de exegeză alocate lui Schelling de Gillo Dorfles, *Estetica mitului...*, p. 37–67. Miturile nu reconstituie evenimentele, dar le facilitează supraviețuirea, fie și minimală, în memorie. Mitul este autentic, nu adevărat. El conservă un fel al nostru de a fi printre ceilalți; dar nu neapărat și faptele ce decurg, în timp, din modul în care noi ne situăm în lume (*ibidem*, p. 76).

⁶⁹ Vezi capitolul *Ranke* din G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1962, p. 72–121.

⁷⁰ 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.

⁷¹ Nu vom pricepe nimic din provocarea pe care Hegel o arunca secolului al XIX-lea dacă nu vom corobora prelegerile lui de filozofia istoriei cu acelea de istoria filozofiei. Străduindu-se să dea individualitate filozofiei ca disciplină (izvoare, arie de interes, cronologie etc.), Hegel o „despărtea” ba de un domeniu, ba de altul, neîncetând totodată să recunoască inevitabilele ei „colaborări”. Redăm aici numai câteva fraze pentru a ne explica de ce Hegel asocia mitul mai mult cu *rațiunea* decât cu *adevărul*: „Mai întâi, ne întâlnim cu mitologia; s-ar părea că ea putea fi cuprinsă în istoria filozofiei. Mitologia este produs al imaginației, nu al bunului plac, care are și el loc aici; însă, elementul principal al mitologiei este operă a rațiunii imaginative care face din esență obiect al său, dar care încă nu are alt organ de percepere în afară de modul sensibil de reprezentare. [...] Mitologia poate fi studiată în interesul artei etc., însă spiritul gânditor trebuie să descopere în ea conținutul substanțial, gândul, filozofema, cuprinse implicit în ea, întocmai cum căutăm rațiune în natură. [...] Cei vechi nu au gândit în mod conștient astfel de filozofeme. Aceasta nu o afirmă însă nimeni; dar a susține că astfel de conținuturi nu sunt cuprinse implicit în miturile respective înseamnă a ridica o obiecție absurdă. Ca

fost alianța dintre „școala critică” și filologie, ne asigură Gadamer. Pentru filologi nu exista însă nicio exterioritate a noastră în raport cu istoria universală, înțelegerea întregii ei desfășurări putând fi obținută doar din tradiția istorică. Nu mai este de mult un secret că, *potrivit hermeneuticii filologice, sensul unui text se găsește numai în cuprinsul acestuia*. Gadamer crede totuși că Hegel era mult mai sincer în mult criticatul său demers⁷². De ce? Din cauză că recunoștea dependența judecăților noastre de contextul istoric în care le formulăm; istoria universală nu numai că nu se afla la sfârșit, noi înșine, cronicarii, incluzându-ne în ea, în calitate de subiecte ale comprehensiunii: asemenea unor verigi condiționate de o înlănțuire neîncheiată, postulase Hegel⁷³. Or,

produse ale rațiunii (dar nu ale celei gânditoare), religiile popoarelor, precum și mitologiile, oricât ar fi ele de simple și oricât ar apărea de puerile, conțin, fără îndoială, asemenea operelor de artă veritabile, idei, determinații generale, adevărul; instinctul raționalității le stă la bază. [...] Trebuie însă recunoscut ca fapt esențial că mitologia conține în ea rațiune; a o înțelege în felul acesta este un mod necesar de a o considera” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. 1, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, p. 80–81). Umberto Eco ne ajută cumva să înțelegem neîncrederea lui Hegel în potențialul cognitiv al simbolurilor: „Platon însuși ne lămurise faptul că pronunțând un termen anume (fie acesta *câine*) putem, desigur, semnifica o anumită idee, dar numai enunțând o propoziție (cum ar fi *câinele acela latră*) se poate spune că *este vorba despre ceva* și astfel se *poate spune adevărul sau falsul*. [...] Ca și pentru Platon, pentru Aristotel termenii izolați nu afirmă nimic despre ce anume este vorba, ci semnifică o gândire. [...] Aristotel nu spune că afirmațiile semnifică ceea ce e adevărat sau fals, ci mai degrabă că *spun* [...] că un anumit lucru A aparține [...] unui anumit lucru B” (Umberto Eco, *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn și interpretare*, traducere de Ștefania Mincu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 304–305).

⁷² Hegel era criticat, printre altele, pentru concepția sa despre istorie: adeptii lui nu prea acceptau ipotezele de lucru, agreând mai degrabă adevărurile demonstrate prin ele însele (Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 208–209). Percepția hegeliană asupra istoriei nu este cumva prea clișeizată? Se tot scrie despre disprețul său față de „istoria pragmatică”, deși motivațiile nu sunt dezbătute așa de mult încât să pricepem preferința lui pentru „istoria culturală”. Norbert Waszk a fost ceva mai scrupulos, găsind trei explicații ale neîncrederii lui Hegel față de istoriile strict factuale: în primul rând, Hegel contesta pretenția istoriei de a fi instructivă, din cauză că fiecare epocă are un specific al ei, care ne interzice analogiile; în al doilea rând, Hegel se ridică împotriva celor care coboară istoria la stadiul de servitoare a moralei, tolerând doar învățămintele istoriei biblice; în al treilea rând, nu agreează interpretările psihologizante: acestea ignoră constantele naturii umane doar pentru a-l fermeca pe cititor cu niște „secrete” ce caracterizează doar o anume personalitate sau alta influențându-i decisiv acțiunile. Vezi Norbert Waszk, *Histoire pragmatique – histoire culturelle: de l'historiographie de l'Aufklärung à Hegel et son école*, în „Revue germanique internationale”, cu tema *Histoire culturelle*, 10/1998, p. 28–31.

⁷³ De unde provine acest fel de a imagina cursul istoriei? Conexiunile pe care am putea conta sunt foarte multe. Noi propunem doar una: din capitole cum ar fi *Certitudine și adevăr al rațiunii* ori *Rațiunea observatoare* am desprinde, poate, esența gândirii circulare a lui Hegel. Cum spunea el, rațiunea ar fi conștiința apartenenței noastre la realitate ca întreg: „Rațiunea este certitudinea de a fi întreaga *realitate*. Acest *înșine*, adică această realitate, este însă [...] ceva cu totul universal, *abstracția* pură a realității. [...] Conștiința *observă*: aceasta înseamnă că rațiunea vrea să se găsească și să se posede ca subiect existent, *în mod real, prezent-sensibil*. Conștiința acestei observări crede și spune, desigur, că ea nu vrea să se afle *pe ea însăși*, ci, dimpotrivă, să facă experiența *esenței lucrurilor* ca fiind a lucrurilor [s.a.]” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 1995, p. 141, 146). Care etapă a gândirii istorice poate fi exemplificată prin „fenomenologia spiritului”? O sugestie primim din prelegerile lui Alexandre Kojève, susținute la École des Hautes Études în anii 1937–1938: „De fapt, ce înseamnă a-l înțelege pe Napoleon, dacă nu a-l înțelege ca pe cel care desăvârșise, realizându-l, idealul Revoluției Franceze? Și putem oare înțelege acest ideal, această revoluție, fără să înțelegem ideologia *Aufklärung*-ului, a Iluminismului? În general, a-l înțelege pe Napoleon înseamnă a-l înțelege în funcție de întreaga evoluție anterioară și deci a înțelege ansamblul istoriei universale. Or, aproape nici unul din filozofii contemporani cu Hegel nu și-a pus această problemă. Și nici unul, în afară de Hegel, n-a rezolvat-o. Căci Hegel e singurul care poate să accepte și să justifice existența lui Napoleon, adică s-o «deducă» plecând de la principiile de bază ale filozofiei, ale antropologiei, ale concepției sale istorice. Ceilalți se văd siliți să-l condamne pe Napoleon, adică să condamne *realitatea* istorică, iar sistemele lor filozofice sunt, *ipso facto*, condamnate toate de către această realitate. [...] Cunoașterea absolută a devenit *obiectiv* posibilă fiindcă, în și prin Napoleon, procesul *real* al evoluției istorice, în cursul căreia omul a *creat* lumi noi și s-a *transformat* creându-le, a ajuns la capăt [s.a.]”

„școala istorică” știa că nu poate escamota problema istoriei universale deoarece semnificația fragmentului se definitivează doar din perspectiva întregului. Ce-i rămânea atunci de făcut cercetătorului empiric, știut fiind că viziunile exhaustive aparțineau numai filozofiei?

După cum Gadamer o sugerează, „școala critică” s-a născut din refuzul filozofiei lui Hegel; adică din ideea că nu filozofia speculativă, ci doar cercetarea amănunțită a fiecărui detaliu poate să conducă la o perspectivă universală asupra istoriei⁷⁴. După Gadamer, premiza acestei cotituri ar fi fost critica lui Johann Gottfried von Herder (1744–1803) – plecând de la lucrarea lui Johann Joachim Winckelmann, *Istoria artei antice* – la adresa schemei iluministe de gândire⁷⁵. Vina lui Winckelmann era, pe scurt, aceea că dăduse un caracter absolut exemplar Antichității clasice; criticase în mod exagerat prezentul și îi propusese un singur model valabil, vechii greci. Or, conform lui Herder, *a gândi istoric însemna să acorzi fiecărei epoci un drept la propria existență*⁷⁶. Nuanța adusă de Herder este importantă, crede Gadamer, pentru că este anticlasicistă; mai este și antiiluministă, completează Gadamer, de vreme ce raționalismul secolului al XVIII-lea era transistoric, identificând modele numai acolo unde găsea asemănări cu actualitatea. Herder accepta exemplaritatea unui asemenea trecut, dar nu ca prototip care să genereze direct noi și noi prezenturi, ci ca început prestigios din care pleacă, autonom, o sumedenie de istorii: divergente, întortocheate, imprevizibile.

Iluminismul gândea istoria din perspectiva unui criteriu situat dincolo de ea, afirmă Gadamer. De aceea, Wilhelm von Humboldt (1767–1835) ar fi privit totul prin prisma modelului grec, înțelegând prezentul ca degradare a perfecțiunii anticilor. Iar teologia istorică a epocii lui Goethe, care avea să îl influențeze și pe Leopold von Ranke (1795–1886), concepea viitorul în consecință, doar ca o restaurare a străvechii exemplarității. Din nou, Hegel îi pare mai îndrăzneț lui Gadamer: el ar fi vrut să concilieze oarecum autoritatea estetică a Antichității cu noua conștiință de sine a modernității, proclamând că

(Alexandre Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel*, traducere de Ed. Pastenague, Cluj-Napoca, Editura „Biblioteca Apostrof”, 1996, p. 71).

⁷⁴ Apropiindu-ne viziunea lui Hegel asupra istoriei, nu ne este prea greu să acceptăm că unele contestări nu aveau cum să întârzie. De exemplu, una din ideile lui binecunoscute, *despre libertate ca promovare a singularității*, a fost percepută (nu neapărat și agreată) astfel: „[...] idealul este înțeles ca idealizare de sine a unui real a cărui devenire necesară îl eliberează ea însăși pe om”. Vezi Jacqueline Russ, *Istoria filosofiei*, vol. III, *Triumful rațiunii*, traducere de Laurian Kerestesz, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 117.

⁷⁵ Myriam Bienenstock, *Le sens historique: un sens de la force? Herder, Hegel et leurs interprètes*, în Pierre Pénisson (sous la direction de), *Herder et la philosophie de l'histoire*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1997, p. 180: Herder îi reproșa lui Montesquieu că nu dădea atenție empiricului, experienței, și că utiliza noțiuni metafizice, cum ar fi „spiritul”. Ostil filosofiei, Herder cerea mai multă atenție dată faptelor, empiricului. Într-o scrisoare din martie 1765, adresată lui Johann Georg Hamann, Herder îi făcea destinatarului un reproș voalat: „Știu că Dumneavoastră luați cuvântul «stil» în sensul în care Winckelmann ia cuvântul «istorie»” (Johann Gottfried Herder, *Scrisori*, traducere de Cristina Petrescu, București, Editura Univers, 1981, p. 10). Prin *stil*, Winckelmann și emulii săi înțelegeau, cum spune și traducătoarea Cristina Petrescu, „totalitatea mijloacelor de expresie” ale artei grecești: însușiri sincronizate forțat, luate însă de-a valma și atemporalizate de parcă fiecare trăsătură ar fi existat de la bun început. Or, cei ca Herder găseau că opusul acestei noțiuni fără vârstă, *stilul*, era tocmai termenul *istorie*; care ținea cont că arta greacă avusese caracteristici ce apăruseră și dispăruseră pe parcurs, neexistând un prototip ideal, cu toate „semnalmentele” deja incluse.

⁷⁶ „Cât de diferit se manifesta odinioară gândirea timpurilor și a popoarelor, atunci când totul era încă atât de îngust național. Din nevoile cele mai particulare și singulare s-a ridicat orice cultură și s-a reîntors acolo, toată numai experiență, faptă, aplicare a vieții în cercul cel mai precis determinat.” Este un fragment din *Altă filosofie a istoriei cu privire la formarea omenirii*, publicat în Johann Gottfried Herder, *Scriseri*, traducere de Cristina Petrescu, București, Editura Univers, 1973, p. 111.

epoca sa avea să desăvârșească istoria. Dar rămânea, totuși, la ideea că o gândire istorică presupunea un criteriu situat în afara ei, îl critică Gadamer. Abia secolul al XIX-lea avea să corecteze caracterul anticipativ al construcțiilor apriorice schițate de filozofii istoriei, dar fără a se feri cu totul de presupuzițiile metafizice. Pe urmele lui Herder – și nu ale lui Wilhelm von Humboldt, specifică Gadamer –, Wilhelm Dilthey, Johann Gustav Droysen și Leopold von Ranke și-au exprimat opoziția față de filozofia istoriei, pentru că realitatea, subliniau ei, nu exista numai pentru a ilustra ideii cum ar fi „esență”, „libertate”, „necesitate”. Dimpotrivă, lumea noastră este o „ordine a consecințelor”, a efectelor unor evenimente, a resimțirii acestor efecte; că în istorie nu avem un scop stabil și mai ales identificabil din afara acesteia; că nu există o necesitate, dinainte recunoscută, a producerii unor fapte. După Ranke, unitatea de măsură între ceea ce a fost și ceea ce urmează este importanța 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 semnificația celor întâmplare la un moment dat. Și tocmai acest „succes” sau „eșec” al memoriei istorice face ca o întregă înlănțuire de fapte să devină relevantă ori lipsită de sens. Structura ontologică a istoriei poate fi teleologică chiar și în lipsa unui *telos* declarat, crede Gadamer: o anumită continuitate a percepțiilor despre trecut asigură o anumită substanță istoriei; căci ea include, spre deosebire de natură, factorul temporalității. În opoziție cu ciclurile cosmice, etern recurente, istoria ar fi deci caracterizată de o sporire a faptelor demne de ținut minte; ceea ce duce la prezervarea și, totodată, la depășirea calitativă a întâmplărilor conservate mai întâi în memoria colectivă, apoi în cărțile ce rezultă uneori din ea.

Adepii trendului critic au respins unitatea/omogenitatea temporală a istoriei cu „circuit” prescris, dar optau, observă Gadamer, pentru o autodefinire teologică: raportau cunoașterea noastră finită la un spirit divin căruia lucrurile îi stăteau la discreție în deplinătatea lor. Pentru Leopold von Ranke, conștiința istoricului era totuna cu împlinirea conștiinței de sine a omului. Iar Gadamer ne atrage atenția asupra unui detaliu biografic cu ecouri clare în concepția rankeană: cu cât individul avea să cunoască mai multă istorie, cu atât avea să gândească mai asemănător lui Dumnezeu; în gândirea luteranului Ranke, celebra *nemijlocire* în relația dintre om și divinitate putea fi atinsă și prin sondarea meticuloasă a trecutului. Din ea ar fi trebuit să rezulte compasiunea, „complicitatea cu cosmosul”, sesizează Gadamer. Or, tocmai acest lucru îl interesa pe istoric: pe de o parte să nu raporteze realitatea la concepte, iar pe de alta să nu se abțină de la înțelegerea manifestărilor vieții ca expresii ale divinității, ale vieții cosmice. Gadamer îl pune deci pe Ranke într-o lumină insolită: susține că, în mintea savantului din secolul al XIX-lea, cosmosul era un univers interior. Poetica rankeană se reflecta astfel și în cercetarea istoriei, de vreme ce Dumnezeu era prezent în toate, dar nu sub forma unor abstracțiuni, ci sub aceea a „reprezentărilor exterioare”, vizibile și chiar palpabile. Dar poezii plăsmuiesc o interpretare psihologică a evenimentelor, pe când, în realitate, mai acționează și alte elemente decât subconștientul personalităților. Ei tratează realitatea trecutului ca și cum aceasta ar fi voită și plănuită în amănunt de indivizi activi. De aceea, voința „actorilor” nu este obiectul propriu-zis al înțelegerii istorice, interpretarea lor psihologică neputând accede efectiv la sensul evenimentelor. Luând act de aceste opinii, Gadamer mai subliniază ceva: conceptul de cercetare (*forschung*) creat de Johann Gustav Droysen⁷⁷ indică despărțirea istoricului de creația

⁷⁷ Michael J. Maclean, *Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics*, în „History and Theory”, vol. 21, no. 3 (Oct. 1982), p. 347–365. Despre Droysen vezi și G. P. Gooch, *op. cit.*, p. 125–131.

artistică și de confuzia dintre *Eu* și *Tu*. Cercetarea era restrânsă acum la *examinarea* tradiției transmise nouă, la exploatarea unor izvoare nevizitate încă și la interpretarea lor mereu înnoită. Gadamer pune în seama lui Droysen o dublă delimitare, nu numai de romantica empatie cu subiectul cunoașterii, ci și de metoda experimentală a științelor naturii⁷⁸. Ideea de cercetare intra în opoziție cu „știința” secolului al XVIII-lea ori cu „doctrina” secolului al XIX-lea, plecând de la sugestia de *explorare* a unor teritorii nesondate. Cu cât pălește fundalul teologic și filozofic al lumii, cu atât știința este gândită tot mai mult ca *înaintare în necunoscut*, sintetizează Gadamer. Numai că, spre deosebire de științele naturii, cercetarea istorică nu se bucură de univocitatea lucrului privit cu propriii ochi. Cercetăm, fatalmente, ceea ce nu mai putem vedea.

Gadamer schițează în câteva vorbe evoluțiile și intersecțiile interdisciplinare din secolul al XIX-lea: Schleiermacher mizase pe o filozofie panteistă, pe teoria romantică a comprehensiunii, pe poezie și psihologism; „școala istorică” i-a rămas tributară, pendulând între empirism și idealism; iar cel care conștientiza această duplicitate ca problemă epistemologică a fost Dilthey. Gadamer revine apoi, dând mai multe lămuriri. Hermeneutica romantică nu lua deloc în considerare natura istorică a experiențelor umane, evoluția lor inevitabilă. Se întemeia pe un concept fundamental al esteticii kantiene⁷⁹, acela de geniu: care ar crea o operă exemplară în mod inconștient, la fel ca natura, adică fără să aplice cu premeditare anumite reguli ori modele. Schleiermacher spera în comprehensiunea celui alt chiar din text, la fel ca în raportul dintre *Eu* și *Tu*⁸⁰.

⁷⁸ Nu toate opiniile concordă în istoria filosofiei și este bine să le luăm în calcul la modul panoramic, fără a „paria” decisiv pe vreuna, din cauză că fiecare are argumentele sale. Bunăoară, încă din 1868, Johann Gustav Droysen (1808–1884) „opune explicației din știința naturii comprehensiunea istorică a totalităților sufletești, mai ales ale sufletelor străine, ca o cheie pentru înțelegerea de sine. Nu ne cunoaștem pe noi decât după ce am cunoscut pe alții, datorită capacității de a ne transpune în situația lor, de a vedea cu ochii lor și de a simți cu inima lor” (Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, București, Editura Garamond, 1997, p. 123).

⁷⁹ Cu toate că lucrarea de față se adresează studenților de la Istorie, și nu celor de la Filosofie, nu putem reduce estetica lui Kant la ideea de geniu. Vezi Manfred Kühn, *Kant. O biografie*, traducere de Cornelia Eșianu și Delia Eșian, Iași, Editura Polirom, p. 293–299. De fapt, sunt alte aspecte ale operei kantiene care au influențat mult ideea de adevăr, repercutându-se și în cercetarea istorică. În secolul al XX-lea, Karl Popper (*Logik der Forschung*, 1934), Gaston Bachelard (*La formation de l'esprit scientifique*, 1938) și Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962) reiterau, fiecare în felul său, o cunoscută dihotomie kantiană: ea așeza într-o „tabără” *judicata asertivă* (care enunță/constată un fapt aleatoriu ori unul doar posibil) și în cealaltă *judicata apodictică*, întemeiată pe demonstrațiile fără rest ale matematicii și pe cuceriri cu aer de axiomă. În termenii polemicii Kuhn – Popper, evoluția științei moderne s-ar reduce la rivalitatea dintre *argumentul în plus* (care consolidează paradigma, în opinia lui Kuhn) și *confirmarea în minus* (ce surpă edificiul teoretic pe care doar îl verifică, și nu îl justifică, în accepția lui Popper). Vezi, în acest sens, Didier Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 51–52. De asemenea, pentru dezbateră Kuhn – Popper, vezi capitolul *Logica descoperirii sau psihologia cercetării?*, în Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, traducere de Any Florea, București, Editura Enciclopedică, 1982, p. 318, 322. Din confruntarea celor două lucrări, *Logica cercetării* și *Structura revoluțiilor științifice*, apar nenumărate dileme: căutăm efectiv adevărul sau ni-l desemnăm, ca să-l legitimăm retroactiv?; cine predomină: adevărurile construite ori acelea descoperite, acelea consacrate ori acelea verificate?; pe cine mizăm: pe adevărurile ce se detronează unele pe altele ori pe acelea care doar consolidează o tradiție cognitivă?; care dintre ele ne convine mai mult: adevărurile ce se pun de acord sau adevărurile ce se înnoiesc concurându-se? Cam acestea ar fi întrebările la care Gaston Bachelard (1884–1962), Karl Raimund Popper (1902–1994) și Thomas Kuhn (1922–1996) nu au avut un răspuns definitiv, făcând din istoria științei cel mai frumos exercițiu de gândire.

⁸⁰ John O. Lyons, *The Invention of the Self. The Hinge of Consciousness in the Eighteenth Century*, Southern Illinois University Press, 1978, 268 p. Mai aplicat la subiectul nostru, Corin Braga contextualizează o chestiune de critică literară, reușind astfel o subtilă istoricizare a eului textualizat: „[...] schemele arhetipale indică un principiu de organizare și de coerență internă a unor opere asemănătoare la nivelul arhitecturii, chiar dacă sunt construite din «cărămizi» tematice neomogene. Un astfel de arhetip formal, care organizează specia

Totul părea descifrabil pentru că totul era text, se entuziasma și Dilthey. De aceea, și el înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* și mai puțin ca *explorare*, explica Gadamer. Și ca să întregască „tabloul”, se oprește și asupra secolului al XX-lea, când comprehensiunii i se atribuia o structură anticipativă; dă exemplul lui Martin Heidegger, care credea că recunoașterea prejudecăților noastre este începutul oricărei hermeneutici. Gadamer îl explică mai pe larg, arătând că motivația heideggeriană era, întrucâtva, simplă: în ciuda criticilor sale la adresa raționalismului iluminist, istorismul secolului al XIX-lea a împărțit clișee identice; și mai ales convingerea că istorismul ar detrona toate prezumțiile și cutumele, ironiza Gadamer. La fel, depășirea prejudecăților, o exigență a iluminismului, se dovedise ea însăși o mare prejudecată. Revizuirea ei, abia în secolul al XX-lea, facilită o înțelegere mai adecvată a ideii de finitudine, care nu stăpânește doar existența biologică, ci și conștiința noastră istorică, ne spune Gadamer. De fapt, o Rațiune absolută nu constituie, în nici un chip, o însușire a umanității. Pentru noi, muritori de rând, rațiunea nu poate fi decât una istorică, adaptată împrejurărilor și schimbându-se odată cu ele. Altfel spus, ea nu este deloc autodeterminată, fiind mereu dependentă de datele asupra cărora se exercită. Omul este „exterior” destinului său într-un mod diferit de acela în care își este străină natura, care nu are conștiința propriei existențe. Istoria nu ne stă la dispoziție în întregime, noi fiind aceia care îi aparținem într-o foarte bună măsură. Dilthey sesizase acest lucru, dar fără a reuși să se desprindă de epistemologia tradițională, regretă Gadamer. Cu mult înainte de a ne înțelege pe noi înșine printr-o retrospecție, facem acest lucru în mod reflex, datorită familiei, școlii, societății. Prejudecățile inoculate individului reflectă realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mult mai mare decât raționamentele lui conștiente, postulează Gadamer.

Opiniile noastre nu se mențin neschimbate și necriticabile: viața socială este, în fond, un proces neîncetat de transformare a ceea ce a fost socotit acceptabil până nu demult. Gadamer susține deci *un concept de știință care nu admite idealul observatorului imparțial și atemporal, înclinând, prin urmare, spre conștientizarea a ceea ce cercetătorul și obiectul cercetat au în comun la un moment dat*. Cine vrea să înțeleagă un lucru aduce deja cu sine niște legături apriorice cu acel lucru, o complicitate, o preînțelegere sau un acord preexistent cu ținta curiozității sale. Gadamer dă exemplul oratorului obligat să pornească totdeauna de la un semi-acord cu publicul său, dacă vrea să obțină câștig de cauză, prin cuvinte și dovezi, într-o chestiune controversată. Numai cel familiarizat cu zestrea de noțiuni a unei științe descoperă și întrebările care o duc mai departe, concluzionează Gadamer. Iar disponibilitatea noastră de a primi *noul* nu provine, oare, din *vechiul* ce ne-a câștigat deja?, se întreba savantul german.

romanului din secolul al XVIII-lea englez până târziu în secolul al XX-lea, este așa-numitul *Bildungsroman*, romanul formării unui caracter. Cuplarea epicului romanesc la ideea – de coloratură protestantă – de «destin individual» a introdus un scenariu foarte riguros, care, în romanul așa-zis modern, nu a mai permis vagabondajul și digresiunea necontrolată, care își făceau de cap în romanul cavaleresc sau picaresc și baroc, ci a impus ordonarea acțiunii într-o schemă unificatoare – cea a modelării unui caracter” (Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 276). În proza afirmării individului se impune, așadar, un ax narativ unic, în jurul căruia gravitau atât cronologia faptelor, cât și înlănțuirea lor pe sistemul cauză – efect.

HERMENEUTICS AND HISTORY:
THE CASE OF HANS GEORG GADAMER
(Summary)

Keywords: historical truth, method, tradition, hermeneutics, aesthetic.

This paper argues for the replacement of the term *historiography* with a broader one of *historical culture* in order to look into the ins and outs of how the results of academic investigations are received by society, and also how it reacts, in its turn, more often than not influencing the readjustment of the discourses on the past. That is so because the interest in history is at the same time, implicitly or surprisingly, an interest in other fields of significance like funeral cults, monuments and cemeteries, travel or confessional writing, tastes, aesthetic standards, museums, maps, landscapes. In any case, *professional research* and *public taste* for what used to be in the past are not the same thing. The social interest in history is not the same thing as the interest in recording it in writing, the two registers competing most of the times and collaborating only when they have to. But each historiography illustrates, in a more or less conscious way, a stage in the history of ways of knowing. In other words, any period in the history of writing about history starts from a certain theory of knowledge, truth and the methods of finding it out. However, this outlook is not exclusively scholarly, the society of the time participating in its formulation, with all the sensibilities, prejudices and fashions that characterized it.