

## Pretexte pentru lectură

### Înțelegere, explicație și interpretare

de Ilinca Ilian

Privită, tradițional, ca o reflecție al cărei scop ar fi înțelegerea legăturii dintre cuvinte și gânduri, hermeneutica a fost înțeleasă de-a lungul secolelor ca o artă a interpretării pentru ca abia ulterior, prin Heidegger, să fie echivalată cu o filozofie care pornește de la primatul limbajului asupra subiectului și consideră apartenența la ființă ca fundamentală. O asemenea identificare, denunțată ca regretabilă de Daniel Thouard<sup>1</sup>, a creat numeroase confuzii, îndepărându-i pe cei care nu aderă la filozofia particulară omonimă, care e o ontologie, de tradiția hermeneutică, fundamental epistemologică. Este sugestiv că Paul Ricoeur, care își propune în mod explicit regăsirea unui acord între epistemologie și ontologie în cadrul unei filozofii hermeneutice pe care el o reformează în spațiul francez, este de asemenea cel care face primii pași în rearticularea dintre hermeneutică și științele naturale, considerînd că trebuie depășită celebra distincție operată de Wilhelm Dilthey la cumpăna dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea, cea referitoare la modul de cunoaștere al științelor naturale și cel al științelor spiritului: explicație (*Erklären*), pentru primele, înțelegere (*Verstehen*), pentru cele din urmă. Pentru Ricoeur, explicația este un moment din procesul înțelegerii, deoarece trebuie trecut prin explicație pentru a se ajunge la înțelegere, fapt care plasează înțelegerea nu în opoziție cu explicația (în plan epistemologic), ci o concepe ca un existențial în sine: înțelegerea e mult mai mult decît un mod de cunoaștere, ea e un mod de a fi. Înțelegerea e de fapt însăși baza raportului omului cu sine, cu ceilalți și cu lumea în care trăiește.

Ioana Vultur, în cartea sa<sup>2</sup> apărută anul trecut la editura Gallimard, pornește de la această premisă a hermeneuticii filozofice și duce mai departe, aprofundîndu-l și actualizîndu-l, dialogul pe care filozoful francez îl suscita între hermeneutică și științele umane. Problema pe care o atacă autoarea e departe, deci, de a fi ancorată într-o zonă limitată a preocupărilor filozofice, pentru că, pe fondul apetenței tot mai crescute pentru explicație (științifică, sau chiar pseudo-științifică) și în contextul unui declin nu atît al umanioarelor în sine, cît al modului de împărtășire al acestora la nivel social, necesitatea unei argumentări a primatului înțelegerii asupra explicației este acută. Ioana Vultur are capacitatea de a clarifica, pe baza unei culturi și a unei capacități de sinteză puțin obișnuite, probleme dificile care, pînă la urmă, stau chiar la baza practicii curente a celor care se ocupă de științele spiritului și care, o dată elucidate, plasează într-o cu totul altă lumină preocupările umaniste, privite din exterior cu mefiență, indiferență sau chiar

cu condescendență. Astfel, dată fiind prioritatea relației hermeneutice angajate în lumea trăită asupra atitudinii detașate a științelor naturale, altfel spus prioritatea *apartenenței* asupra *distanțării* obiectivante, raportul dintre științele umane și cele naturale trebuie să abandoneze poziționările ierarhice, și să se plaseze într-o continuitate fructuoasă, pentru că, așa cum semnaleză Francis Bailly, există un moment explicativ în științele umane și un moment interpretativ în științele naturale. Sau, cum formulează elocvent Anthony Giddens, diferența fundamentală între cele două



<sup>1</sup> «Que lire est penser», *Critique*, nr. 817-8, juin-juillet 2015, numéro spécial «Où va l'herméneutique», p. 557.

<sup>2</sup> Ioana Vultur. *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Gallimard, Paris 2017

tipuri de științe constă în faptul că științele naturale se bazează pe o „hermeneutică simplă”, în vreme ce științele umane se bazează pe o „dublă hermeneutică”, dat fiind că obiectul acestora este deja un fapt hermeneutic. Altfel spus, acest obiect este deja interpretat la nivel social, exact în același mod în care obiectele simbolice sînt investite cu sens de indivizi. Înțeleasă astfel, relația dintre hermeneutică și științele sociale este fundamentală și, de vreme ce obiectul investigației e construit prin interpretare, exigențele de obiectivare totală, în spiritul științelor naturale, devin neavenite, așa cum eforturile de sistematizare și regularizare forțată pot duce la însăși implozia acestor domenii numite convențional *științe* umane (termenul de știință, în acest sens, rămînînd totuși impropriu).

**T**riada tutelară a argumentației Ioanei Vultur e reprezentată de marile figuri ale hermeneuticii filozofice – Heidegger, Gadamer și Ricoeur –, dar demersul său nu este atît istoricizant cît interesat de actualizarea dezbatelor în jurul aportului acestei filozofii în constituirea unui soclu de „prejudecăți” constructive, de „evidențe” nesupuse dezbaterei, altfel spus de valori care structurează o comunitate umană la un anumit moment și care, din perspectiva unei epoci sau a unei culturi diferite, pot părea incongruente. Astfel, deși hermeneutica filozofică a fost privită cu reticență în anumite medii intelectuale, fie din cauza pretinsului „iraționalism” al configurațiilor sale de la începutul secolului al XX-lea, fie din pricina relativismului extrem din formele sale finale, al căror reprezentant principal e Gianni Vattimo, amprenta lăsată de ea este fundamentală în tot ce înseamnă studii umane.

**C**apitolul prim, dedicat psihologiei actuale este cel care pune cel mai clar în valoare capacitatea hermeneuticii de a contracara reducționismul prezent într-o anumită zonă a abordărilor cognitiviste, mai precis în teoriile care reduc spiritul uman la un model computațional. Autoarea face referință la hermeneutica „artă a interpretării” pe care o folosea Freud și psihanaliza, dar interesul principal cade pe dialogul hermeneuticii filozofice cu psihologia experimentalistă, care e mai apropiată de neurologie și biologie decît de tradiția umanistă, de aceea autorii pe care îi abordează frontal sînt Antonio Damasio și James C. Gibson, fără a neglija, desigur, și fructuoasele anticipări datorate lui Kurt Lewin și a școlii sale de psihologie gestaltistă.

**U**rmarind discursul strălucit condus de autoare, devine cît se poate de clară filiația, greu de bănuț pentru cititorii de

azi ai lui Damasio, dintre gîndirea neurologului portughez și cea a lui Heidegger, precum și fertilul dialog dintre autorul *Erorii lui Descartes* și Paul Ricoeur. De fapt, cum arată autoarea, psihologia experimentalistă actuală confirmă intuiții heideggeriene ce păreau a fi pur speculative. De pildă, ecologia percepției dezvoltată de Gibson și elaborarea conceptului de *affordance* prin care se reliefează caracterul de apel al lucrurilor, pe baza concepției că omul nu înregistrează informații, ci vede semnificații și valori (pozitive sau negative) în tot ceea ce percepe, este perfect compatibilă cu gîndirea heideggeriană, care insistă asupra imposibilității de a vedea lucrurile altfel decît *în calitate de (als) ceva*. La fel, Damasio dovedește că deciziile sînt luate de simțire (*feeling*) și nu de gîndire, aducînd drept probă bolnavii care, în urma unei leziuni cerebrale, și-au pierdut „marcherii somatici” pentru sentimente și care devin incapabili să mai ia hotăriri. Or, concepția heideggeriană referitoare la afecțiune (*Befindlichkeit*) ca „tonalitate” ce survine nu din interior și nici din exterior, ci din sînul însuși al ființei-în-lume, pune accentul pe primordialitatea emoției în fața gîndirii. Așadar, dacă hermeneutica filozofică a fost acuzată de „iraționalism” într-o etapă a formalizărilor logice extreme, actualmente chiar și cei mai îndrîjiți apărători ai unei raționalități stricte sînt nevoiți, tocmai pentru a rămîne în spațiul rațional, să accepte primatul sentimentului asupra cogniției, adică structura noastră fundamentală *senti-mentală*.

**D**ivorțul dintre gîndire și simțire dispare în momentul cînd se admite că emoțiile și percepțiile sînt și ele de ordinul cunoașterii. Discuția conceptului de „self” al lui Damasio, și al celor trei niveluri distinse de el (proto-self, conștiință-nucleu, conștiință extinsă) prilejuiește un incitant dialog cu Heidegger, pe de o parte, și cu teoriile asupra identității narative a lui Ricoeur, deși autoarea e atentă atît la coincidențe, cît și la diferențe: astfel, concepțiile lui Damasio despre înscrierea în corp (*embodiedness*) a conștiinței sau despre sinele central care dă acces doar la prezent sînt afine, dar nu se suprapun în totalitate pe gîndirea filozofiei hermeneutice. Concluzia lui Shaun Gallagher și Dan Zahavi potrivit căroră teoriile lui Damasio sînt de fapt o reformulare, în termeni actualizați, a fenomenologiei clasice (care, în concepția lor, cuprinde și hermeneutica) este așadar în același timp confirmată și depășită prin analize și detalieri fine, printr-o argumentație convingătoare și, mai ales, cuceritoare prin claritate și rafinament.

Lectura e interesantă din cel puțin două puncte de vedere. Ea poate fi citită pentru introducerea în numeroase teorii actuale din domeniul psihologiei, sociologiei, esteticii, teoriei artei etc., sau, dimpotrivă, pentru limpezimea cu care sintetizează, repune în discuție sau clarifică texte dificile, pe care umaniștii le cunosc (sau trebuie să le cunoască) mai mult sau mai puțin bine. Aș remarca paginile dedicate teoriei identității narative a lui Ricoeur în contextul discuției despre conștiința extinsă a lui Damasio, sau profunda analiză a lucrării *Timp și narațiune* pornind de la critica anti-narativistă în contextul discuției despre istorie. De asemenea, e demnă de reținut teoria lui Ricoeur din *Soi-même comme un autre* apropo de o ontologie distribuită în cadrul societății, teorie care dizolvă dilema științelor sociale ca sociologia și antropologia, anume cea dintre individualism și holism. În același context, e remarcabil paralelismul dintre, pe de o parte, cele trei forme de apropiere de trecut dezbătute de Gadamer în *Adevăr și metodă* și, pe de altă parte, abordările *etice*, *emice* și *participante* din antropologie.

Un interes special îl suscită filologilor capitolul al cincilea, dedicat studiilor literare, deoarece de mai bine de două decenii se vorbește constant de postautonomia literaturii, de criza literaturii sau chiar de sfârșitul ei. Or, aceste discuții afectează însuși obiectul de studiu al literaturii și creează sentimentul că este indispensabil importul de metode și problematizări din alte domenii, într-o asemenea măsură încât nu e complet nejustificată întrebarea în ce măsură literaturii fac altceva din literatură față de ceea ce ar face sociologii, antropologii, lingviștii sau filozofii<sup>3</sup>. Ioana Vultur nu se oprește asupra acestor dezbateri, pînă la urmă neproductive, ci urmărește în ce măsură hermeneutica filozofică poate aduce o clarificare vizavi de obiectul de studiu al literaturii, ținînd cont de cele trei principale orientări ale acesteia: spre autor (în abordarea filologică), spre text (în structuralism), spre cititor (în teoria receptării). În fața acestui triplu orizont, autoarea formulează just că, pentru hermeneutică problema e legată strict de sensul creat, într-adevăr, de autor, dar care acum se află în opera care e fundamental un discurs, adică o formă de comunicare ce nu presupune decodare a informației, ci intrarea în dialog. Astfel, interpretarea nu e nici descifrarea intenției auctoriale, nici demontarea structurilor textuale, ci, în linia lui Ricoeur, explicitarea

modului de a-fi-în-lume desfășurat în fața textului. Sigur, hermeneutica ricoeriană nu e accesibilă în mod direct, iar Ioana Vultur construiește cu minuție un traiect pentru înțelegerea „lumii” proiectate de text despre care vorbește Ricoeur, lume care totuși nu trebuie înțeleasă ca un echivalent al „lumilor ficționale” teoretizate de Toma Pavel, Lubomir Doležel sau Marie-Laure Ryan.

La finalul capitolului, se arată că hermeneutica propune o cale care, și aici, într-un spirit integrator și non-polemic, dizolvă dilema dintre intenționaliștii (pentru care sensul textului e determinat de contextul de origine) și anti-intenționaliști (pentru care sensul textului e dat de contextul contemporan cititorului). E vorba, mai precis, de o interpretare care nu înseamnă nici stabilirea intenției autorului și nici relativismul extrem unde toate interpretările sînt acceptate fără discriminare, ci o interpretare ca în cazul artelor interpretative (muzică, teatru), textul apărînd astfel ca o partitură ce reține, în palimpsest, existența unei tradiții, dar oferă deopotrivă spațiu infinit pentru noi experiențe.

Autoarea aduce și o perspectivă mai nouă asupra acestei chestiuni, semnalînd comentariul lui David Webermann la opera gadameriană, unde se evidențiază beneficiul pe care îl aduce distincția între proprietățile intrinseci și cele relaționale ale obiectului: astfel, proprietățile intrinseci ale textului constituie o sursă centrală pentru validarea unei interpretări, însă obiectul posedă de asemenea și proprietăți relaționale care se schimbă cu timpul, făcînd posibile așadar noi perspective interpretative. Ultimul capitol, dedicat istoriei artei, este probabil la fel de surprinzător ca acela dedicat psihologiei experimentale, nu doar pentru că aduce în dezbateri teorii puțin cunoscute umaniștilor din alte domenii, ci și pentru că hermeneutica filozofică, în special cea a lui Ricoeur, s-a ocupat în principal de texte, astfel încît aplicarea ei în domeniul artelor vizuale e curajoasă. Dacă teoriile deja clasice (Panowsky, Gombrich) comportă o latură reduționistă, întrucît fac să decurgă sensul imaginilor din sensul verbal, teoreticienii mai noi ca David Freedberg, Georges Didi-Huberman sau Martin Seel resping hotărît *lectura* imaginilor și caută specificitatea imaginilor în raport cu textele.

Dacă Freedberg (cel mai puțin cunoscut dintre teoreticienii luați în discuție) le abordează ca prezențe capabile să suscite răspunsuri directe, prin empatie, Didi-Huberman distinge între reprezentare și prezentare, aceasta din urmă ireductibilă la limbaj, în timp ce

<sup>3</sup> Marcelo Topuziano, “El fin de la literatura. Un ejercicio de literatura comparada”, Castilla. Estudios de literatura, 4 (2013), p. 301.



Martin Seel continuă această sugestie, considerînd că de la arta figurativă trebuie pornit, deoarece prezentarea e trăsătura fundamentală a imaginilor, în vreme ce doar o parte din ele, cele figurative, au și o latură reprezentativă. Deși autoarea arată că în textele lor despre artă Heidegger și Gadamer par să propună o „lectură a imaginilor”, hermeneutica filozofică, în special cea a lui Gadamer, depășește cu mult reducționismul textualist. Preluînd sugestiile lui Gadamer referitoare la diferența dintre atenția comună și atenția estetică, pe de o parte, și distincția dintre opera-ansamblu (*Gebilde*) și opera ca atare (*Werke*), pe de altă parte, și comentînd în această lumină niște tablouri atît de diferite precum *Coca Cola. 3 Bottles* de Andy Warhol și *Coșul de fructe* de Caravaggio, Ioana Vultur arată că experiența lecturii din teoria autorului *Adevărului și metodei* poate fi extrapolată la experiența contemplării artei plastice. La fel ca în cazul operei scrise, sensul operei vizuale nu se epuizează după ce a fost privită: opera e mereu „în devenire”, este *energeia* sau *entelecheia* și interpelează continuu spectatorul în chip nou. Or, prin această caracteristică a operei pe care Gadamer o numește „efectuare” (*Vollzug*) se poate depăși contradicția dintre teoriile centrate pe limbaj și cele centrate pe noțiunea de prezență, sau altfel

spus, între cele care caută să *facă opera să vorbească* și cele care *o lasă să vorbească*. Mai mult, reunite prin perspectiva hermeneuticii textul și imaginea reliefează aspectele comune pe care le împărtășesc deopotrivă în calitate de *opere de artă*: pe de o parte, semnificația, mai vădită în textele literare și, pe de altă parte, prezența, mai învederată în imaginile artistice. Nu doar datorită amplitudinii și varietății cîmpurilor teoretice străbătute, ci și grație capacității de sinteză și clarității cu care expune teorii atît de complexe, cartea Ioanei Vultur este menită să devină o lucrare de consultare obligatorie pentru umaniști. Ea reușește să prezinte o imagine a hermeneuticii filozofice dincolo de modificările modelor intelectuale sau de proclamatele crize ale diferitelor discipline sau arte, și demonstrează impactul major al acestei filozofii asupra studiilor umane.

**I**n momentul în care explicația e privită doar ca un moment al înțelegerii iar dezbinarea dintre umanoare și științele „dure” e dovedită ca o neînțelegere, și nu ca un dezacord structural, pretențiile „științificiste” asupra studiilor umane devin inadecvate, în timp ce exigențele umaniste de a fertiliza științele naturale se fac mai convingătoare.

