

Petru BEJAN

# Hermeneutica între cenzura metodologică și “desfrâul” speculativ

Hermeneutics in between Methodological Restrain and Speculative Leisure

(Abstract)

The present essay describes the accordances as well as the incompatibilities of hermeneutics to the demands of an interpreting demarche, surmised under the methodological wager. We shall consider exegetical theories and practices, culturally relevant, based on a tradition inspired by both philosophy and theology that finally gave birth to an independent discipline. We shall focus on three main points: the motivation of undertaking method upon speculative discourse; the particular ways of applying it within the practices of interpretation; the relation of recent hermeneutics to the requirements of a specific methodology.

As for connecting hermeneutics and method, there are two opposite solutions that either claim the necessity of reducing the former to an interpreting method, either endeavor to expose or surpass such a “narrowing”. The former solution follows a certain “methodological monism”, inspired by positivism, whereas the latter – an “ontological monism”, centered on the comprehension of the world and the self.

If they can be epistemologically identified, is this accord of the two welcome or justified? Should we impose some methodological restraint to hermeneutical practice? Or, on the contrary, should we encourage speculative leisure? Can they be equally considered within the same critical or constructive cultural project? Is there any point in being skeptical about the utility of any method or in systematically refusing an organized application?

Textul de față încearcă să descrie compatibilitățile, dar și inadecvările hermeneuticii la pretențiile unui demers interpretativ așezat sub semnul unui pariu metodologic. Vom evoca teorii și practici exegetice – relevante sub aspect cultural – ivite pe fundalul unei tradiții de inspirație filosofico-teologică, prin care s-a ajuns în cele din urmă la configurarea unei discipline de sine stătătoare. Trei probleme vor fi urmărite prioritar: motivația

asumării metodei în discursul speculativ; modalitățile concrete ale aplicării ei în exercițiul interpretării; raportarea hermeneuticii recente la exigențele unei metodologii specifice.

În privința asocierii hermeneuticii și metodei, opțiunile extreme fie reclamă necesitatea de a o reduce pe cea dintâi la statutul de metodă interpretativă, fie caută să denunțe ori să depășească un asemenea

“reducționism”. Prima direcție se înscrie pe linia unui “monism metodologic” de inspirație pozitivistă, cealaltă – pe traiectul unui “monism ontologic”, axat deopotrivă pe comprehensiunea lumii și a sinelui. Este justificată și oportună coincidența epistemică a celor două? Trebuie impusă o “cenzură” metodologică practicii hermeneutice? Se cuvine încurajat, dimpotrivă, “desfrâul” speculativ? Pot fie ele atelate în egală măsură unui proiect cultural constructiv? Au teme scepticismul în utilitatea vreunei metode sau refuzul programatic al unei aplicații sistematice?

Încrederea în necesara complicitate dintre hermeneutică și metodă este întreținută în exegeza de factură teologică; rezervele în această privință sunt formulate prioritar dintr-o perspectivă filosofică de dată recentă.

## 1. Metoda în discursul teologic

### **“Disciplinarea” interpretării în exegeza augustiniană**

Exigența metodei hermeneutice este reclamată mai întâi în școlile teologice, în maniera unei cenzuri autoimpuse, interesate nu atât de performanțele comprehensive presupuse în lucrul cu textul, cât de imperativul protejării credinței și a fidelității dogmatice față de zelul euristic al interpreților sceptici, critici sau provocatori. La începutul lumii creștine, temperanța și măsura erau calități încurajate mai curând decât îndrăzneala speculativă sau curiozitatea analitică. Mai importante decât natura cercetării și a instrumentarului folosit erau concluziile etalate, astfel încât acestea să rămână înscrise în limitele de toleranță ale canonului oficial.

Apologetii și părinții noii credințe se adresau frecvent celor care suspectau veridicitatea mesajului evanghelic sau care

formulau obiecții în privința conținutului acestuia. Tocmai de aceea, Biblia, forma lizibilă a revelației, trebuia studiată cu atenție, pentru a descifra semnificațiile profunde diseminate printre rânduri. Textul sacru era voit încifrat, pentru casensul prfund să fie ferit de privirile celor indiscreți, răuvoitori sau ignoranți. Interpretarea trebuie făcută după un tipar anume, în mod sistematic, erudit, “inspirat” de autoritățile teologice competente.

Apariția primelor școli exegetice este certificatul de naștere al disciplinei hermeneutice, văzută ca metodă de interpretare a *Textului*, dar și formă de edificare creștină. Iubirea de Dumnezeu și de oameni, crede Augustin, este adevăratul mesaj al Scripturii, de aceea *credința* prealabilă în adevărul mesajului evanghelic este condiția oricărei interpretări<sup>1</sup>. Indiferent de mijlocul exegetic folosit, scopul este același, gata știut, invitându-l pe interpret să i se ralieze disciplinat<sup>2</sup>. Episcopul Hipponiei asociază explicit arta interpretării și pe cea oratorică, pentru a-i combate pe maniheiști și a construi, alături de o pedagogie în temeuri creștine, o metodă eficientă de asimilare a scrierilor sacre, atât din perspectiva conținutului (*de inveniendo*), cât și a expresiei acestora (*de proferendo*). Modurile de *a descoperi* înțelesul și de *a exprima* ceea ce este înțeles se presupun în perspectiva țelului comun – promovarea și asumarea noii învățături.

*De doctrina christiana* este un veritabil tratat de hermeneutică creștină, stipulând principii, metode și reguli de interpretare, în măsură să-l îndrume pe cititor în parcursul textului, dar și să-l ferească de eventualele erori. Credința, speranța și dragostea – crede Augustin – îi vor fi călăuze exegetului de-a

<sup>1</sup> Sfântul Augustin, *De Doctrina christiana*, I, XXXV, 39.

<sup>2</sup> “Să iubim mijloacele cu care suntem transportați pentru scopul către care suntem transportați” (*Ibidem*).

lungul întregului demers<sup>3</sup>. Canonul Scripturii, bazat pe principiul autorității Bisericii, permite identificarea surselor credibile, funcție de care pot fi emise judecățile pertinente. Regulile de interpretare invocate de teologul creștin sunt mai degrabă restricții impuse interpretului, sentințe dincolo de care nu se poate trece fără a compromite “puritatea” doctrinară. *Cartea regulilor* a lui Ticonius, evocată pe larg în cuprinsul lucrării augustinienne, propune “cheile” corecte de lectură, recomandate a fi livrate potențialilor interpreți, pentru a înțelege “cum se cuvine” sensul scrierilor sfinte.<sup>4</sup> Oricum, textul interpretat nu spune nimic nou față de ceea ce se știa dinainte, iar cunoașterea prealabilă întrece decisiv relevanța “noutăților” căpătate printr-o ingenioasă interpretare.

Exersarea limbilor, cunoașterea semnificației semnelor lecturate permit familiarizarea cu interpretările concurente – fie ele acceptabile, doar verosimile sau false în raport cu norma agreată. Buna stăpânire a științelor, artelor, instituțiilor, a numerelor (o dată cu simbolistica lor), instrucția muzicală, naturală, istorică, astronomică, inițierea în mulțimea superstițiilor păgâne, sunt “ustensilele” necesare interpretului înzestrat. Talentul acestuia trebuie întărit cu atâul unei erudiții solide. Disciplinele rațiunii (logica, retorica și dialectica, îndeosebi) ordonează judecăți și argumente, astfel încât interpretările să pară deopotrivă coerente și convingătoare. Cunoașterea tropilor, de pildă, “este necesară pentru rezolvarea ambiguităților Scripturii”, fiindcă, o dată ce sensul propriu al cuvintelor pare absurd, “este evident să ne

întrebăm dacă ceea ce nu înțelegem s-a spus cumva printr-o figură sau alta”.<sup>5</sup>

Augustin arată că obiectul oricărei interpretări este *semnul*, cu accent prioritar acordat cuvântului – “semn al semnelor”. Acesta are totodată monopol lingvistic, putând “vorbi” despre cuvinte tot în cuvinte, dar și semiotic, întrucât cuvintele traduc relevanța semnificativă a tuturor celorlalte semne. Interpretabile sunt nu doar scrierile, ci și gesturile, sunetele, gusturile, impresiile tactile, mirosurile, tot ceea ce afectează intențional unul sau altul dintre simțurile noastre.

Pentru oamenii Bisericii, adevărul text, cel care solicită într-adevăr competențe exegetice speciale, este Biblia, Cuvântul divin expus în ipostaza materială a cuvintelor scrise. Dacă în economia acestuia pot fi întâlnite pasaje care, luate *ad litteram*, trec drept absurde, inutile sau contradictorii, trebuie solicitată o *interpretare alegorică*, așa cum procedaseră vechii greci – presocratici, pitagorei, stoici, neoplatonicieni –, în interpretarea textelor clasice. Tot ceea ce nu era literal trebuia considerat ca figurat, spiritual sau mistic, reclamând o metodă de interpretare specifică.

Hermeneutica medievală caută corespondențe între Vechiul și Noul Testament, pe fondul cărora se poate glosa asupra diferenței creștinismului față de iudaism. Modalitățile de comparare și interpretare sunt diverse, dovadă teoria palierelor de sens (trei, patru, cinci sau mai multe). Teologii vorbesc despre sensul *literal* sau *istoric*, despre cel *analogic* (adevărul conținut într-o Scriptură nu contrazice adevărul conținut în alta), despre *sensul etiologic* sau *cauzal* (vizând determinarea cauzei care duce la producerea unui lucru), despre *sensul tipologic* (care caută asemănări între evenimente succesive, analogii între Vechiul și Noul Testament), *sensul parabolic* (presupus a viza o îmbogățire,

<sup>3</sup> “Dar cei care citesc necălăuziți sunt înșelați de multe obscurități de tot felul și de ambiguități, înțelegând ceva în loc de altceva; ba, la unele pasaje nu au nici cea mai mică bănuială privind conținutul, fie și greșit; în felul acesta acoperă niște exprimări obscure cu negura cea mai deasă” (*Ibidem*, II, VI, 7).

<sup>4</sup> *Ibidem*, III, XXX, 42.

<sup>5</sup> *Ibidem*, III, XXIX, 41.

acomodare și actualizare a înțelesului textului prin trimiterea la o altă situație referențială, analogă situației de enunțare dată), *sens acomodativ* (actualizarea textului interpretat, astfel încât să se potrivească preocupărilor celor de față), *sensul moral sau tropologic* (solicitând o metodă oarcum pragmatică – urmărind obținerea de efecte asupra auditorului), *sensul anagogic* (mistic, vizând “urcarea”, înălțarea la Dumnezeu).

Sensul căutat reclamă în ultimă instanță metoda oportună, scutindu-l pe interpret de improvizație și risipire. Cum anume se probează “reușita” sau succesul buneii interpretări? Dacă aceasta rezistă probei dogmatice sau celei “verificaționiste” (una și aceeași teză nu trebuie să fie contrazisă de o alta sau de un alt pasaj din aceeași lucrare), interpretarea va deveni licită și promovată ca atare. Metoda, așadar, îl obligă pe interpret să redescopere ceea ce deja știe. Competența lui este aparent repetitivă; ea depinde esențial de felul în care problematizează, nuanțează și rafinează temele anterioare.

### **Exigențe normative în hermeneutica iudaică**

Sensul interpretării iudaice este unul extensional. În ebraică, termenul care desemnează gestul de a interpreta (*ba'ér*) se înrudește cu *be'er* – “izvor de apă vie”. Verbul *li-froš* (a explica) se înrudește cu *paraš*, *parašim*, “căruțe”; asociat verbului *paros*, trimite la înțelesul lui “a extinde”<sup>6</sup>.

Cuvântul scris se originează în cel divin, dar el dă formă cuvântului omenesc. Fiind de inspirație divină, omul nu poate interveni pentru a-i schimba sensul. *Tora*, textul de interpretat, are o parte scrisă considerată fixă (*Mishna* și *Talmudul*) și una mobilă, orală (*qmará*), prin care sensul este ridicat aidoma unor cărucioare (*merkavot*) spre înălțimi. Ansamblul exegezei *Torei*, de la nivelul literal

până la cel mistic, poartă numele de *Pardes* – cuvânt care în ebraică înseamnă “grădina de portocali”. El trimite la *pschat* (*pešat*) – interpretarea literală, *remeš* – aluzie, indiciu, dar și interpretare alegorică, *drash* – comentariul omiletic, și *sod* – interpretarea esoterică, anagogică sau simbolică. *Pschat* și *sod* fondează exegeza pe baze constante și determinate; ele sunt centrate pe sensul demonstrativ sau pe decodajul convențional al analogiei, în timp ce *remeš* și *drash* urmăresc să degajeze evantaiul de referințe posibile, respectând polivalența; ele se bazează pe combinatoria internă a textului și pe infinitele situații existențiale care permit actualizarea mesajului.

Metodologia *Pardes*-ului, aplicată de cabaliștii medievali, ar putea fi o adaptare a teoriei creștine despre cele patru sensuri sau niveluri de interpretare, ipoteză întâmpinată însă cu destule rezerve. Interpretul știe că textul stabilit definitiv “nu trebuie să iasă din cadrul semnificației sale simple”, literale, că “vorbele trebuie considerate în felul în care au fost scrise”. Conținutul *Torei* rămâne mereu același, dar aspecte noi ale textului pot fi oricând revelate. Prin efortul său creator de interpretare, exegetul nu subminează Revelația primară, ci îi depășește limitele inaugurale, îmbogățind-o cu fiecare intervenție inspirată.

Hermeneutica ultimă a *Torei* se juxtapune doar interpretării ei prime.<sup>7</sup> Textul este același, dar înțelesurile pot fi infinite. La investigarea *Torei*, omul Cabalei utilizează metodele logică, matematică, mistică, în paralel cu metoda halahică; el face apel la analogie, la deducție, la inducție, la permutări ale literelor și cifrelor, în așa fel încât

<sup>7</sup> *Tora*: ”tu vezi că în cuvintele în care ți-am arătat odinioară un sens literal, astăzi îți arăt un sens mistic. Pentru înțelesul literal sunt indispensabile toate vorbele, fără a se putea adăuga sau scădea ceva; la fel pentru sensul mistic...” (*Ibidem*, p. 277)

<sup>6</sup> Alexandru Șafran, *Cabala*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 67.

interpretarea rațională să fie dublată de una simbolică<sup>8</sup>.

Care sunt precauțiile exegetice avute de interpret în lucrul cu textul sfânt? În primul rând, se impune presupuziția că *Biblia își este propria normă*. Nu putem vorbi, așadar, de vreo anomalie lingvistică în cuprinsul ei. Logica textului este dinamică, putând fi redefinită de rabini după perspectiva de interpretare aleasă. Normalizarea se efectuează totdeauna în raport cu sensul textului. Inadecvarea poate fi a noastră și nu a textului.

Pe de altă parte, *rolul tradiției este covârșitor*, întrucât limitează aproximațiile și arbitrariul. Materia revelației a fost comunicată în scris lui Moise pe muntele Sinai, dar semnificațiile mesajului sunt încă cercetate. Scriitura lui Dumnezeu era pe Table “foc negru pe foc alb”<sup>9</sup>. *Talmudul* spune că cine este familiarizat cu studiul, cine stăpânește tradiția, este în chip natural chemat a recita “în viitor” acest text și a interpreta “albiturile” lui, pentru a descoperi un sens nedescifrat încă. *Exercițiul interpretării este continuu și fără limite* în privința rezultatelor. Deși interpretarea este considerată o formă de alterare a bogăției semantice originare, ea are rolul de a da unitate și coerență, de a combina elementele într-un sistem bine articulat, de a asocia textul și ritualul, caracterele scrise și semnificațiile existențiale corespondente.

Există un *primat al oralității* asupra textului scris, căci scriitura este regresie față de Cuvântul originar proferat. Consonantică și nedesăvârșită, scriitura ebraică se împlinește prin vocalizare. Interpretii evrei invocă totodată câteva premise inatacabile: *perfecțiunea expresiei, principiul economiei* (limba biblică funcționează ca o limbă “plină”,

economică, ascunzând în puține cuvinte o infinitate de înțelesuri); *principiul preciziei* (fiecare enunț este net, exact, fără marjă de incertitudine; sensul se multiplică și se realizează în comprehensiuni diverse, dar complementare și nu exclusive); *motivația sacră a limbajului* (limba biblică este *Verb* care fondează și descrie lumea). Deicticele, elementele “vide” ale vocabularului, permanente și modificabile, simbolizează în limbă deschiderea spre real, pe un cuvânt bun de reformulat. Tocmai pe această lipsă, pe acest lapsus de expresie, se fixează adevărurile “vii” și bogate.

Plecând de la aceste exigențe, se configurează o *metodologie* a comentariului în tipar sistematic. Exegeza evreiască constituie un aparat hermeneutic, reglând raporturile între premisele textuale și concluziile existențiale, între formulările prime și traducerea semantice. Ea sondează textul pentru a-i sesiza capcanele, pentru a-i exploata toate posibilitățile. Nu există așadar o autonomie veritabilă a descifrării, dar nici o “cenzură” care să interzică proliferarea interpretărilor canonice. Metoda are însă rolul de a circumscrie cu fermitate modalitățile de prelucrare hermeneutică, astfel încât “tehnologia” îmbogățirii de sens să fie accesibilă, fără ca această accesibilitate să garanteze neapărat momentul euristic. De altfel, interpretul se comportă atipic, aidoma orbului care investește credință în ceea ce nu vede. Omul care privește în față pe Dumnezeu își pierde vederea. Marii cabaliști au fost denumiți “orbi”, tocmai pentru că tatonează divinitatea cu abilități senzoriale asemănătoare: voind să scruteze întunericul, ajung a vedea dincolo de el – nu în sens spațial, ci metafizic – “Lumina” cunoașterii veritabile.

În bună tradiție evreiască, Spinoza propune în secolul al XVII-lea o metodă de interpretare care folosește sensul literal. Respinge orice tradiție exegetică, orală (*gmara*) sau scrisă (*mishna* și *Talmudul*).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>9</sup> Betty Rojzman, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'hermeneutique juive*, Verdier, Paris, 1986, pp. 8 sq.

Instituția *Pardes*-ului i se pare ridicolă. El formulează exigența ca hermeneutica să se definească în calitate de disciplină logico-lingvistică, numită filologie. “Interpretarea adevărată”, după autorul *Tractatus*-ului *theologico-politicus*, presupune patru etape: prima – investigația istorică, pentru a stabili ce trebuie aflat despre texte (greșeli, copii, erori involuntare sau premeditate, momentul redactării, unitatea lui, veridicitatea faptelor și declarațiilor; critică de autenticitate, proveniență, comprehensiune și credibilitate); secunda – stabilirea conceptelor implicate în interpretare; a treia – descoperirea “doctrinei universale”, temeiul învățăturilor Scripturii; ultima – aplicarea faptelor generale la situații particulare, cum ar fi rezolvarea contradicțiilor din text<sup>10</sup>. Lipsște, cum se vede, exigența unei aplicații sau asumări ontologice a metodei. Este evidentă însă dorința de a proceda “geometric”, sistematic, pentru ca textul să-și dezvăluie cât mai multe din resursele semantice.

### ***Exegeza clasică (literală) musulmană.***

Este construită în temeiul unor reguli de interpretare, configurând un sistem metodologic ferm. Guz Monnot rezumă aceste canoane<sup>11</sup>, plecând de la două supoziții de căpătâi: Coranul este “revelat” și Coranul este “fixat”. Aceste exigențe urmăresc – prima – a sustrage Textul zelului critic (istoric sau literar), cealaltă – a rezolva definitiv problema canonicității. Astfel, doar șapte lecturi făcute în secolul al VIII-lea a fost reținute drept canonice și licite, interpretul făcând constant recurs la autoritatea tradiției care le-a impus.

Principiile exegezei clasice musulmane vizează autoritățile determinante, sensul cuvintelor și armonia textului. Regulile sunt în număr de 14. Care sunt acestea? Coranul este luminat de către Coran (și, în particular, textul obscur de textul clar); autoritatea Profetului, apoi a tovarășilor săi, determină sensul; acordul unanim al Comunității determină validarea sensului; rațiunea (musulmană) poate decide că sensul aparent nu este cel adevărat; invocarea faptelor istorice nu surclasează relevanța textului revelat; sensul aparent este cel adevărat; cuvântul nu este instrumentul sensului; buna folosire a vechilor interpreți clarifică cuvintele și arcaele coranice; într-o utilizare determinată, un cuvânt nu poate avea două sensuri; aceasta nu exclude posibilitatea unei exegeze pe niveluri succesive, funcție de competențele interpretului; o frază trebuie interpretată în propriul context; frumusețea literară inerentă Cuvântului divin îndepărtează interpretările pe care le presupune; Coranul nu se repetă inutil; diviziunea textului, după învățăturile doctrine majore pe care le dezvoltă succesiv, contribuie la mai buna înțelegere a sa.

De stăpânirea unor astfel de reguli depinde performarea textului. Captarea sensului depinde în chip decisiv de abilitatea unui interpret căruia i se oferă libertatea de a se supune numeroaselor constrângeri metodologice.

### ***“Legiferarea” interpretării în versiune protestantă***

Reforma lui Luther operează modificări asupra sensului textului. Se descoperă dimensiunea diacronică a enunțării, istoricitatea evenimentelor discursive. Interpretarea “actualizată” trebuie înlăturată, pentru a cerceta sensul arhaic, original, al textului. Tot ce pare facil este înșelător; demersul exegetic presupune efort, erudiție, metodă și reflecție. Cunoașterea lingvistică și stilistică a limbilor Bibliei devine obligatorie. Nimic din

<sup>10</sup> Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 122-125

<sup>11</sup> Guy Monnot, *La démarche classique de l'exégèse musulmane*, în Michel Tardieu (ed), *Les règles de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, pp. 147-161.

cea ce este scris nu poate fi întâmplător; forma devine poarta de acces la conținut. Sensul este nu moștenit, ci descoperit prin “critică” asiduă și intuiție. Curiozitatea și suspiciunea devin prealabile ale lecturii și interpretării.

Exegeza trece drept o cale de edificare personală, dar și o formă de a pricepe situarea publică și comunitară. Atitudinea mistică pălește câtă vreme Textul mijlocește relația credinciosului cu Dumnezeu. Acesta este interior, “în noi”, ne poate vorbi și îndruma, dacă întreținem o relație privilegiată, bazată pe cunoaștere și credință. Paul Ricoeur consideră că *sola Scriptura*, principiul hermeneutic al “reformatoarelor”, se dovedește însă vulnerabil, câtă vreme explică parțial separarea instaurată de interpretarea creștină a Bibliei ebraice, dintre text și “poporul ales”. Textul este “rupt de legăturile lui cu o comunitate vie” și redus la starea de “cadavru trimis la autopsie”.<sup>12</sup> Cel care interpretează nu este indiferent la text și nici nu-l examinează “la rece”, fără un angajament empatic prealabil, care să permită un plus de înțelegere a sa ori a lumii. Exegeza modernă este în bună măsură parazitată de concepția relativă la un text redus doar la relevanța literală, și a unei metode care, o dată schițată, să poată fi aplicată automat.

Protestanții încearcă legiferarea exegezei. Carlstadt și Grynaeus formulau în veacul al XVI-lea șase reguli, care dădeau răspuns unor întrebări simple: *quid* (se explică termenii obscuri sau dificili și se desprinde argumentul din propoziția cercetată); *quomodo* (se lămurește forma de exprimare a textului, retorica lui, tropii); *propter quod* (se arată scopul vorbirii, sfatul pe care ni-l dă profetul); *collatio* (se compară fraza cu alte locuri paralele din Scriptură); *conciliatio* (prin

analogia credinței, se împacă eventualele contradicții); *accomodatio* (se face adaptarea morală pentru timpurile prezente).<sup>13</sup> Cel puțin jumătate din aceste reguli vizează limbajul, ambiguitățile acestuia, argumentele, stilul, figurile – retorica, așadar. Este semn că interesul alocat textului trebuie întărit de acele competențe lingvistice menite a-i etala potențialul semnificativ, dar și disponibilitățile persuasive.

## 2. Problema filosofică a metodei

### *Metoda ca formă a științei*

Chiar și după etimologiile eline, metoda este “drumul ferm”, opus rătăcirii fără țintă. O dată asumată, ea înfrânează speculația, silind-o să caute argumente pentru a prinde cheag expozitiv sau demonstrativ. Maieutica socratico-platoniciană, logica lui Aristotel, metoda scolastică a teologilor medievali, cea inductiv-experimentală a lui Francis Bacon, îndoiala cartesiană, criticismul kantian, dialectica “idealistă” a lui Hegel sau cea “răsturnată” a lui Marx, psihanaliza freudiană, istorismul comprehensiv al lui Dilthey, intuiționismul bergsonian, fenomenologia lui Husserl, semiotica peirceană, pragmatismul lui W. James, metoda “jocurilor de limbaj” întrevăzută de Wittgenstein, cea “genealogică” sau cea “arheologică” ale lui Foucault, structuralismele de tot felul, deconstructivismul, fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger... sunt tot atâtea aplicații metodologice în discursul filosofic.

Metoda este asociată perspectivei de lucru; ea schițează principiile, regulile, strategiile, tacticile sau tehnicile de lucru menite a “disciplina” efortul și a scurta drumul spre scop. Ea răspunde unei exigențe de ordine, care să evite risipa speculativă, improvizatia, superficialitatea argumentativă sau incoerența logică. Este

<sup>12</sup> André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia?*, trad. Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 5.

<sup>13</sup> cf. Ioan Pânzaru, *op. cit.*, p. 121.

suficientă o bună aplicare a metodei? Suplește ea lipsa de profunzime sau talentul interpretului? Garantează, singură, “performarea” unui text?

Filosofia în tiparul clasic s-a construit pe armătura metodei și a conceptelor. Kant deosebea *maniera de metodă*; prima ar fi liberă, cealaltă – constrângătoare. Metoda este forma științei, adică a cunoașterii sistematice, întemeiată pe reguli ferme<sup>14</sup>. De aceea, filosoful subliniază miza decisivă a formulării “problemei”; dacă nu există o teză, nu există nici argumentare, nici demonstrație, nici metodă, nici răspuns sau rezolvare. Problema reclamă cel puțin trei aspecte: *chestiunea*, adică proiectul care trebuie realizat; *rezolvarea*, implicit modul în care se poate ajunge la rezultat; *demonstrația*, adică maniera de rezolvare.<sup>15</sup>

Hegel și, oarecum, Marx restaurează tradiția aristotelică în filosofia metodei, prin accentul pus pe reflecție în surprinderea legilor, a conexiunilor interne, și nu pe generalizarea inductivă, observație și experiment. Ideile lor pot fi atașate modelului metodologic intenționalist, teleologic, așa cum va fi regăsit ulterior la Croce și Collingwood.

Urmărind evoluția reflecției filosofico-metodologice, Georg Henrik von Wright identifică două tradiții considerate “fundamentale”. Prima este filosofia științei, reprezentată de Auguste Comte și John Stuart Mill, numită și *pozitivism*. Acesta pleacă de la câteva presupoziii: pe de o parte, *monismul metodologic* sau ideea unității metodei în diversitatea obiectelor investigației științifice, apoi ideea că științele naturii, în particular fizica matematică, propun un ideal sau un standard metodologic pentru celelalte științe, inclusiv științele omului (*Geisteswissenschaften*) și, în fine, eficiența

explicației cauzale, care constă în subordonarea cazurilor individuale la legi generale ale naturii, valabile inclusiv pentru “natura umană”<sup>16</sup>. Cea de-a doua poziție este antipozitivistă, numită și hermeneutică, reclamând un tip particular de intervenție în domeniile de interes revendicate.

### 3. Hermeneutica și exigența metodei

#### *Explicație și comprehensiune*

Este meritul lui Dilthey de a fi a relevat funcția metodologică a hermeneuticii ca “artă a comprehensiunii”, diferită de tiparul metodologic aplicat științelor naturii, unde funcționează eficient o explicație de tip causal. Științe naturii generalizează, științele spiritului individualizează. Deosebirea este de metodologie, adică dintre *explicare* și *comprehensiune*, distincție pregătită de W. von Humboldt și Droysen<sup>17</sup>. Am avea, pe de o parte, științele nomologice, procedând ipotetic și constructiv, pe de altă parte științele hermeneutice, istoric-descriptive, orientate spre interpretarea a ceea ce se petrece ulterior, a evenimentelor și stărilor de fapt individuale. În același timp, ar exista o “conștiință metodologică a științelor spiritului” articulată în cadrele istorismului. Acesta se raportează la trecut în mod contemplativ, astfel că metodele comprehensive se “înstrăinează” de propriul obiect, dar pretind a-l putea înțelege în chip obiectiv. De aici și criticile frecvent formulate la adresa modelului comprehensiv. Dilthey operează totuși o adevărată “răsturnare hermeneutică”, mutând centrul de greutate al metodei spre interpretarea expresiei lingvistice, adică a textelor tradiției.

<sup>14</sup> Imm. Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1995, p. 188.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>16</sup> Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 27.

<sup>17</sup> Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 37.



Manfred Riedel arată că metoda “comprehensiunii” atribuită lui Dilthey nu presupune nicidecum acea ipoteză mistică a empatiei sau identificării pe care i-o atribuie criticii pozitiviști (O. Neutath, Th. Abel, C.G. Hempel, E. Nagel).<sup>18</sup> Totodată, Dilthey este departe de a pleda pentru un dualism generalizat al metodelor sau pentru monism comprehensiv hermeneutic, așa cum va proceda mai târziu Heidegger prin a sa “cotitura ontologică” a problemei. Proiectul său va avea un ecou important o dată cu scrierile italianului Emilio Betti.

### **Emilio Betti. Un proiect metodologic**

Din postura intelectualului aparținând unei culturi fără “vocație” recunoscut hermeneutică, E. Betti a fost în căutarea unei formule publicistice de anvergură, care să scurteze drumul între idee și validarea ei de către comunitatea academică. Ambiția de a fi recunoscut în postura unui “reformator”, decis să atenueze și să înlăture haosul speculativ din interiorul unei discipline tot mai mult solicitate, l-a îndemnat încă din 1954 să provoace o discuție despre fundamentele unei teorii generale a interpretării. *Zur Grundlegungen einer allgemeiner Auslegungslehre* este prezentată în forma unui “manifest”, care anunță deja temele principale ale hermeneuticii sale, teme dezvoltate un an mai târziu în a sa *Teoria generale della interpretazione. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* va fi tipărită, ca și “manifestul”, direct în germană, doi ani după apariția gadamerienei *Wahrheit und Methode*. Betti își “popularizează” astfel eficient intențiile, înscriindu-se imediat în

miezul polemicilor legate de statutul și pretențiile hermeneuticii, context în care discipolul teuton al lui Heidegger va face obiectul unei constante raportări critice.

*Teoria generale della interpretazione*<sup>19</sup>, scrierea de referință a lui Emilio Betti, este structurată funcție de trei exigente principale: elaborarea de reguli sau canoane ale unei hermeneutici gândite ca “metodică generală” (ocazie de a valorifica unele din ideile consacrate de Schleiermacher sau Dilthey); detașarea de principii care să permită configurarea unei metodologii specific hermeneutice; critica “filosofiei hermeneutice” inspirate de *Sein und Zeit* a lui Heidegger, avându-i ca actori pe Gadamer și Bultmann. Unul din meritele profesorului italian, conturat în acest text, este acela de a fi căutat să introducă ordine într-un domeniu parcă sortit să se eschiveze oricărei intenții de așezare sub zodiile logicii și sistematicității.

Autorul glosează în cuprinsul lucrării despre gnoseologia și metodologia hermeneutice, despre reguli de interpretare, despre conceptul de text și descifrarea lui, despre tipurile de interpretare (istorică, tehnico-literară, tehnico-științifică, juridică, sociologică, economică, reproductivă, “traducătoare”, dramatică, muzicală, teologică, psihologică). Fără a refuza momentul subiectiv al interpretării, Betti înclină spre necesitatea de a conferi un plus de obiectivitate actului exegetic. Dar ce semnificație au interpretarea și înțelegerea pentru italian? Betti recomanda prudență în folosirea celor doi termeni. Interpretarea (*Auslegung*) ar fi tocmai

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 113. E. Nagel se întreba retoric, de pildă, dacă “trebuie oare ca un psihiatru să fie cel puțin în parte dement pentru a-i examina cu succes pe bolnavii psihici? (...) Trebuie să fie canibal pentru a înțelege canibalismul?”

<sup>19</sup> O lectură accesibilă și eficientă poate constitui traducerea italiană a volumului din 1962, apărut cu titlul *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito. Saggio introduttivo, scelta antologica e bibliografie a cura di Gaspare Mura*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, volum ce conține și extrase reprezentative din *Teoria generale della interpretazione*.

procesul de realizare a înțelegerii<sup>20</sup>. Lumea de astăzi însă, crede el, pune această problemă în alți termeni decât timpurile antice ori cele patristice și scolastice. “Obiectivările spiritului” sunt de o largă diversitate, astfel încât importă calitatea și fidelitatea receptării lor. Orice produs cultural (“formă dotată cu sens”) reclamă o dublă prestație subiectivă, care așază *face à face* intențiile nu tocmai explicite ale autorului și interpretului. Trăvialul hermeneutic ar trebui orientat într-o direcție ferită cât mai mult posibil de gratuități speculative. Interpretarea, degajată oarecum de prejudecățile subiectului, va recunoaște acestuia doar juisarea conferirii de sens, moment în care spontaneitatea receptivă capătă demnitatea înțelegerii.

Betti gândește interpretarea ca pe un proces triadic, în care sunt implicați subiectul interpretant, forma reprezentativă și autorul “obiectivat” în aceasta. “Forma” trebuie luată în sensul unei corelații de elemente perceptibile implicate în actul interpretării. Funcția reprezentativă nu este neapărat conștientă; conținutul semnificant se recunoaște grație funcției reprezentative a formei. Prin mijlocirea unui alt spirit, afin cu al nostru, acesta “vorbește” prin semne specifice, adresându-se sensibilității și inteligenței receptorului. Numai cu ajutorul unor asemenea forme reprezentative, date în percepția prezentă sau trezite în memorie, ca imagini ale lucrurilor absente, omul primește posibilitatea de a comunica optim cu semenii săi. Valoarea expresivă a funcției reprezentative rezidă în aceea că obiect al interpretării pot fi nu neapărat conținuturile explicite de gândire, ci toate comportamentele practice, simptomatice în privința unor mentalități, caracter sau stil de viață.

Științele juridice sau cele istorice, de pildă, se confruntă cu situații interpretative care iau ca obiect fapte, acțiuni, gesturi, cu valoare indicială, semnificantă<sup>21</sup>. Interpretarea este procesul invers creației; interpretul se “transpune” în subiectivitatea proprie creatorului și reface traseul diacronic, genealogic, parcurs de acesta. În felul acesta, recunoaște Betti, se iscă o reală antinomie, întrucât exigența obiectivității nu este posibilă decât prin invocarea subiectivității interpretului.

### ***Momente și tipologii interpretative***

Patru momente – *filologic, critic, psihologic și tehnico-morfologic* – stau, potrivit lui Betti, la temelia oricărui exercițiu hermeneutic, clasificare inspirată, se pare, de recomandările “clasicilor” moderni ai acestei discipline. Primul dintre ele propune să se refacă sensul unui discurs plecând de la criterii de ordin gramatical și lingvistic. Secundul, critic în intenție, se impune doar atunci când argumentele filologice se dovedesc neconvingătoare în privința conținutului conceptual sau formei stilistice a textului, acolo unde apar contradicții, adaosuri, suprimări sau interpolări atipice autorului. Psihologic, interpretul este solicitat să “coboare” în lumea interioară a autorului, pentru a recrea motivațiile și intențiile care au precedat opera, încercând să recompună ambianța culturală și spirituală a agentului creator. Cea din urmă etapă vizează recuperarea și reconstruirea sensului lumii obiectiv-exterioare a autorului, a valorilor care se impun într-un anumit context istoric și cultural<sup>22</sup>.

Zelul sistematizator al lui Betti nu se oprește aici. În jurul celor patru “momente”, distinge trei tipuri “fundamentale” de interpretare – *recognitivă* (ținând comprehensiunea operei în limbajul specific al acesteia, fie literar, istoric, filosofic...),

<sup>20</sup> “A mio modo di vede, il processo interpretativo è destinato soprattutto a risolvere il problema epistemologico dell’intendere”; cf. *op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.61.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp.146-149.

reproductivă (constând în a reproduce și transmite experiența unui *alter* în manieră muzicală, regizorală, artistică...) și *normativă* (vizând propunerea unor norme de conduită în tipar juridic, moral sau religios).

### “Canoanele” exegetice

Pe lângă ipostazierea “momentelor” exercițiului hermeneutic și a “tipurilor” de interpretare, Betti recurge la formularea câtorva reguli sau “canoane”, funcție de care ar trebui să se reglementeze conduita exegetică. *Il canone dell' «autonomia» dell'oggetto* (canonul autonomiei hermeneutice a obiectului sau al imanenței obiectului) stipulează necesitatea de a respecta obiectul în propria sa alteritate. “Obiectul” este un produs “spiritual”, în măsura în care “spiritualitatea” reunește realizările istoric-concrete ale omului, definite și recunoscute consensual ca valori. *Il canone della «totalità»* (canonul totalității sau al coerenței), reformulat după Schleiermacher, recomandă ca în interpretare “partea” să fie judecată din perspectiva întregului și invers. *Il canone dell' «attualità» dell'intendere* (canonul actualității înțelegerii) sugerează că autorul unei opere ce ține de trecut trebuie interpretat plecând de la propria experiență prezentă a interpretului, condiționat în lectura sa de circumstanțele timpului său. *Il canone della «corrispondenza»* (canonul adecvării înțelegerii) sau al corespondenței și consonanței hermeneutice recomandă interpretului să refacă ambianța culturală a autorului, să se asemene spiritual lui, să vină în întâmpinarea celui alt, să se adecveze exigențelor etice ale acestuia, să dovedească o dispoziție congenială și fraternă față de obiectul interpretării. În rezumat, aceasta este “teoria” hermeneutică a lui Betti, pe care o dorește recunoscută și aplicată în toate domeniile care solicită un efort de comprehensiune.

### Critica ontologiei hermeneutice

Ce reproșează Betti reprezentanților “filosofiei hermeneutice în temeuri existențiale” (Heidegger, Gadamer, Bultmann)? Aceștia ar reduce hermeneutica doar la vaga cercetare a structurilor existențiale și ontologice ale comprehensiunii și pre-comprehensiunii. Spre deosebire de ei, Betti, susținut teoretic de Schleiermacher și Dilthey, crede că problema hermeneuticii nu poate fi dezlegată de cea a înțelegerii, dar nu a unei înțelegeri de tip ontologic, una care să solicite o reflecție “transcendentală” asupra categoriilor existențiale constituente *Dasein*-ului. Înțelegerea este relația optimă dintre subiectul-autor și subiectul-interpret al operii, degajată de pretențiile descifrării structurilor ontologico – transcendente ale comprehensiunii. De aceea, proiectul lui Betti se îndepărtează voit de exigențele unei hermeneutici filosofice, axată pe o “filosofie a interpretării”, în favoarea unei “teorii hermeneutice”, forțată pe concepte, principii, metode și reguli, menită a salva “alteritatea obiectivă” a operii prin medierea unui interpret bine “îndrumat”.

“A înțelege”, pentru Gadamer, constituie un eveniment totodată istoric, lingvistic și dialectic. Demersul său va fi orientat în direcție fenomenologică și ontologică, pentru a degaja sensul și condiționările exercițiului comprehensiv. Potrivit lui Betti, Gadamer ar privilegia dialectica, adică acel element dinamic, de inspirație hegeliană, care face posibilă “fuziunea orizonturilor” implicate în actul interpretării. Privilegiind subiectivitatea, Gadamer ar neglija tocmai relevanța obiectului sau a operii de interpretat. În al doilea rând, Gadamer nu ar oferi criterii variate de interpretare, funcție de obiectele supuse acestui demers, ci restrânge orice tip de interpretare la o confuză “comprehensiune a existenței”,

ceea ce ar trăda în ultimă instanță un alunecos relativism subiectivist.<sup>23</sup>

### **Gadamer, metoda și adevărul**

Care este atitudinea lui Gadamer în privința metodei? Pe urmele lui Hegel, Gadamer critică insuficiența conceptului modern de metodă, văzut ca o “reflecție exterioară” lucrului.<sup>24</sup> Adevărata metodă înseamnă să acționezi o dată cu lucrul însuși, dând ca exemplu lucrarea dialectică a conceptului, așa cum fusese descrisă în *Fenomenologia* hegeliană.

Când Hegel a vrut să descrie adevărata metodă, care este de a acționa însuși lucrul, el trimite la Platon, cel care îl surprinde pe Socrate conversând cu tinerii și aplicând abil maieutica, pentru “a moși” adevărul. Dialectica era atunci o artă de a conduce dialogul, cu scopul de a scoate la lumină un adevăr știut, dar uitat sau ignorat.

Mișcarea de interpretare, crede Gadamer, este dialectică<sup>25</sup>; ea constă în “dialogul” interogativ al interpretului cu textul, vizând tatonarea sensului immanent. Interpretul și textul se privesc în oglindă; unul se reflectă în altul. Dialectica întrebării și răspunsului au precedat întotdeauna dialectica interpretării. Ea definește comprehensiunea ca eveniment.<sup>26</sup> Raportul omului cu lumea este, fundamental, limbaj, deci comprehensiune. În acest sens, hermeneutica este un aspect universal al filosofiei și nu numai baza metodologică a ceea ce numim științe umane (s. n). Recursul la metodologia științifică nu este

suficientă pentru a garanta adevărul.<sup>27</sup> De aici reiese că Gadamer nu refuză necesitatea metodei, socotind-o inherentă conduitei interpretative, doar că respinge condiționarea adevărului – cel puțin în științele spiritului – de aplicarea automată a unei tehnologii metodologice, gândite ca având aplicare universală. În plus, ezită să reducă hermeneutica doar la exigența unei metode exterioare, atașând-o dialecticii interpretative care așază în dialog comprehensiv textul și interpretul.

În a doua ediție a lucrării *Arbeit und Methode*, apărută în 1965, el răspunsese cu promptitudine unora din “criticii” săi, între aceștia numindu-i pe K.O. Apel, O. Becker, H. Kuhn, J. Möller, O. Pöggeler și, nu în ultimul rând, pe Betti, precizând că majoritatea replicilor a mizat – greșit – pe o preluare defectuoasă, în acord cu o lungă tradiție, a conceptului hermeneuticii. Gadamer ar fi fost interesat nu de o “tehnologie” a comprehensiunii, nu de “reguli tehnice, susceptibile a descrie și, cu atât mai puțin, a ghida comportamentul metodologic al științelor umane”. Angajamentul hermeneutic propriu-zis ar fi fost asumat sub o evidentă acoperire filosofică: “în cauză este nu ceea ce facem, nici ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce survine o dată cu noi, dincolo de ceea ce vrem sau ceea ce facem”. Punctul de plecare nu fusese unul metodologic – cum s-a crezut ori s-a voit a se crede. El ia ca reper presuposițiile pe care științele umane de inspirație istorică, cele constituite sub influența romantismului german, mai dezvoltate în spiritul științei moderne, primesc povară o moștenire umanistă, care le distinge de celelalte modalități moderne de cercetare și le plasează în vecinătatea unor experiențe extra-științifice de un alt gen, precum cel al artei.

Recunoscând că spiritul metodologic al științei se infiltrează pretutindeni, Gadamer

<sup>23</sup> Disputa dintre Betti și Gadamer reține atenția lui Gaspare Mura, cel care îi dedică un spațiu însemnat în *Saggio introduttivo la op. cit.*, pp.30-40. Aceeași controversă este urmărită de O.F.Anderle în studiul *Das Lebenswerk Emilio Betti und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben*, 1967 și J. Vandenbulcke în *Betti-Gadamer: Ein hermeneutische Kontroverse*, 1970.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 218.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 320

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 331.

precizează că nu îndrăznește a contesta compatibilitatea între științele sociale și metodologiile “științifice” de cercetare și nici că dorește a reanima vechiul conflict dintre științele naturii și cele ale omului<sup>28</sup>. Diferența pe care o viza nu este una între metode, ci în privința scopurilor cunoașterii. Determinarea “prealabilului” oricărei comprehensiuni rămâne adevăratul său pol de interes. Invocând distincția kantiană dintre *quaestio juris* și *quaestio factis*, Gadamer formulează explicit natura problemei hermeneutice, rezumată de propoziția despre “cum este posibilă comprehensiunea”, problemă ce precede orice opțiune metodologică sau normativă.

Gadamer admite, așadar, pe lângă o abordare analitico-experimentală a realității, o alta “comprehensivă”. “Metoda” se vrea dublată de exigența “adevărului” (comprehensiv), așa cum se configurează în “experiențele” filosofiei, istoriei sau artei. Aplicarea metodei este “monologică”, în timp ce experiența hermeneutică este una comunicativă, dialogică. În cuprinsul lucrării, Gadamer alocă un spațiu important problemei fundamentale a hermeneuticii. Dacă romantismul recunoaște unitatea intimă dintre *intelligere* și *explicandi*, astfel încât “a înțelege” era totuna cu “a interpreta”, epistemologia post-romantică revine la un concept de inspirație teologică, anume cel de *application* (*Anwendung*). Sub un asemenea concept s-ar putea regăsi hermeneutici de tipul celei filologice, teologice sau juridice<sup>29</sup>. “Comprehensiunea se arată ea însăși ca fiind procesuală iar sarcina hermeneuticii constă, din punct de vedere filosofic, în a se întreba de ce tip este această comprehensiune care se prezintă în forma științei și care este străbătută de mișcarea istoriei”.

Gadamer crede că hermeneutica științelor umane ar putea fi redefinită luând ca

model hermeneutica juridică și pe cea teologică, unde “teoreticul” suferă totodată un moment al “aplicării” imediate<sup>30</sup>. Aceste precizări îi oferă lui Gadamer ocazia de a-l invoca elogios pe Betti, o dată cu a sa monumentală *Teorie generală a interpretării*, dar și de a critica, între altele, artificialitatea distincției bettiene a celor trei tipuri de interpretare (cognitivă, normativă și reproductivă), care ar separa – crede el – sensul cognitiv sau pe cel normativ al textului de momentul “aplicării” lui practice.

Într-o a treia ediție la *Adevăr și metodă* (1972), sub titlul *Hermeneutik und Historismus*<sup>31</sup>, Gadamer reia un articol în care răspunsese criticilor repetate ale lui Betti. Constatând cu satisfacție că acesta se depărtează de pozițiile extrem subiectiviste ale compatriotului său Benedetto Croce, recunoaște interesul italianului de a căuta zona mediană între momentele “subiectiv” și “obiectiv” ale interpretării. Deși înclină declarativ spre exigența obiectivității, el ar rămâne totuși în plasa interpretării de tip “psihologist”, urmându-i involuntar pe Schleiermacher, Boeckh sau Croce. Poate fi garantată “obiectivitatea” interpretării printr-un psihologism de inspirație romantică?, se întreabă Gadamer. După ce reia argumentele defensive din ediția a doua, filosoful german recunoaște în criticile lui Betti mai întâi un resentiment la adresa fenomenologiei, dar și stăruința orgolioasă de a reduce problema hermeneutică doar la chestiuni de metodă. Constatând cu surprindere că acesta nu vede în scrierile lui decât echivoci și confuzii conceptuale, Gadamer mărturisește cu regret că nu a reușit să-l convingă pe italian cum că o teorie filosofică a hermeneuticii este altceva decât o teorie a metodei<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 152-153.

<sup>31</sup> cf. *L'art de comprendre*, trad. Marianna Simon, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1982.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 54-56.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 149-150.

Care este miza filosofică a acestei dispute? Sunt “criticile” celor doi îndreptățite sau fac parte din arsenalul de cochetării intelectuale menite a solicita atenția unui public obosit de rutina narativă sau descriptivă a textului filosofic? S-a spus că Betti nu absolutizează metoda și nici nu o transformă în figura centrală a hermeneuticii. Dorința lui este aceea de a recupera subiectivismul și relativismul prezente în celelalte tipuri de exercițiu hermeneutic, în folosul obiectivității interpretării și menținerii unei autonomii rezonabile a produselor spiritului. Gadamer, la rândul său, nu formulează concluzii degajate întru totul de realism, tematizând necesitatea de a orienta hermeneutica în direcția unei “filosofii practice”. Fiecare este conștient de dificultățile asumării unei noi perspective, căutând argumente convingătoare pentru a o susține, uneori supralicând neînțelegerile – reale sau presupuse – ale celorlalți.

### **Procesul metodei**

Analizând opțiunile metodologice ale disciplinelor interpretative, Oswald Ducrot și Jean-Marie Schaeffer arătau că “mai mare parte a celor existente se înscriu într-un scenariu anti-intenționalist” pluriform, inspirat îndeosebi de structuralismul anilor ’60<sup>33</sup>. Altfel spus, acestea consideră că interpretarea nu presupune o intenție prealabilă, ci este o activitate continuă, lipsită de concluzii anticipate, de finalitate sau scop. Ea este liberă de prejudecăți, ca și de exigențe exterioare. Interpretarea psihanalitică sau unele tipuri de interpretare ideologică (cea marxistă, de pildă) fac recurs la supoziții care atenuază intenționalitatea evidentă în profitul unor factori inconștienți, inaccesibili ochiului nespecializat.

La timpul lui, Heidegger cerea ca orice interpretare să fie circumscrisă unui “complex de scop”, care să centreze întregul demers. Sensul intuit, anticipat, va fi confirmat în lucrul propriu-zis cu textul. În determinarea acestuia, interpretul pleacă, natural, de la prejudecățile și preconcepțiile sedimentate în el prin cultură și educație. Interpretarea îl ajută să-și mobilizeze competențele pentru a-și confirma presupuziția inițială. Hermeneutica însă nu trebuie redusă la metodă, dar nici nu se cuvine a se eschiva irevocabil. Interpretarea “profundă” (Danto) presupune fără îndoială intenționalitate, proiect ferm, probleme și metode de rezolvare a lor.

Aplicată istoriei, filosofiei, teologiei, literaturii, culturii în genere, metodologia hermeneutică își poate dovedi pe deplin utilitatea – cum a și făcut-o cu prisosință în ultimele două secole. Ridicând-o la rangul de “artă” speculativă, care pune în valoare zelul euristic al unui interpret ce reclamă uzul liber al unui text – “pretext”, hermeneutica se eliberează de constrângerile reclamate din perspectivă “științifică”.

Existența unei intenționalități prealabile este contrazisă de J. Derrida, prin conceptul său de *diseminare*, ostil oricărei tentative de descifrare hermeneutică. Singura realitate este circulația infinită a semnelor, interpretarea continuă, sensul niciodată atins. Deconstructivismul, la vremea lui, avut ecouri favorabile în cadrul unor teorii pansemiotice inspirate de Peirce, care pusese accentul pe caracterul potențial infinit al procesului interpretativ. De bună seamă, putem imagina și un interpret care înaintează aleatoriu, fără țință și metodă, pe suprafața unui text, fără pretenția vreunei “sondări” sau “aprofundări” semantice. Rătăcit, fără discernământ critic și opinii competente, cititorul caută uneori delectarea, juisarea, “plăcerea textului” (R. Barthes), mai curând decât o imprevizibilă, inacce-

<sup>33</sup> Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, Editura Babel, București, 1996, pp. 68-69.

sibilă sau o inexistentă unitate de sens. Pledând "contra interpretării" de pe pozițiile unei "erotici a artei", Susan Sontag încurajează, la rândul ei, "desfrâul" hermeneutic, din perspectiva unei estetici emotiviste nondiscursive.

Aproape de noi, refuzul fundaționismului, ca și abandonul filosofiilor sever-sistematice, au dus la afișarea unui pronunțat scepticism metodologic. Cea mai bună metodă, potrivit "anarhistului" Paul Feyerabend, este lipsa vreuneia singulare. Aceasta nu exclude însă o anume adaptabilitate interpretativă, prin recursul la metoda potrivită temei atacate sau domeniului ales. Anarhismul metodologic invocat astăzi este contrapondere la excesul unei singure metode, căci refuzul unei metode nu este și absență a alteia.

Să ne amintim că în scrierile sale din tinerețe, Constantin Noica îndemna la rătăcire. Este regretabil faptul că adevărurile

nu se mai nasc la întâmplare, urmând un drum al gândirii eliberat de constrângeri, scria în *Jurnalul* său filosofic. Demersul metodic trădează o anume solemnitate cogitativă potrivnică exuberenței creative. El supune, restricționează, limitează, îngreșează autorul să urmeze un traseu premeditat, dar previzibil. Spre maturitate însă, Noica va subsuma paideia filosofică unui demers inițiativ, în trepte, descriind adaosurile de profunzime și luciditate căpătate prin efort disciplinat, sub atenta îndrumare a unui magistru. Având atul experiențelor trecute, al numeroaselor rătăcirii dovedite ca infertile, recomandă metoda, înaintea "cuminte" a noviceului în direcția unui proiect clar, bine conturat. Dotat cu toate uneltele necesare, întreținute și îmbogățite constant de-a lungul itinerariului paideic, interpretul va putea asocia astfel, în chip fericit, efortul și talentul, pentru a le da finalitatea optimă. Cum să interpretăm, deci?