

ΤΟΜΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Υπεύθυνος: ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗΣ

RICO
190.090 u1
RAC

ΠΩΛ ΡΙΚΕΡ

ΔΟΚΙΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ

Πρόλογος

Βασίλης Καραποστόλης

Εισαγωγή-Μετάφραση

Άλεκα Μουρίκη

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΑΓΡΟΤΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΑΣ
ΑΘΗΝΑ 1990

είναι ένας φαῦλος κύκλος. Είναι ο ζωντανός κύκλος τῆς ἔκφρασης καί τοῦ ἐκφρασμένου Είναι.

Ἄν ἔτσι ἔχουν τά πράγματα, τότε ἡ ἐρμηνευτική μέσα ἀπό τήν ὁποία οφείλει νά περάσει ἡ ἀνασκοπική φιλοσοφία δέν πρέπει νά περιοριστεῖ στά φαινόμενα σημασίας καί δισημίας: πρέπει, μέ τρόπο τολμηρό, νά γίνει μιά ἐρμηνευτική τοῦ εἶμαι. Μόνο ἔτσι μποροῦν νά κατανικηθοῦν ἡ αὐταπάτη καί οἱ ἀξιώσεις τοῦ ἰδεαλιστικοῦ, ὑποκειμενιστικοῦ, σολιψιστικοῦ *Cogito*. Μόνο αὐτή ἡ ἐρμηνευτική μπορεῖ νά περιλάβει τόσο τήν ἀποδεικτική βεβαιότητα τοῦ καρτεσιανοῦ *σκέπτομαι* ὅσο καί τίς ἀβεβαιότητες, δηλαδή τά ψεῦδη καί τίς αὐταπάτες τοῦ ἑαυτοῦ, τῆς ἄμεσης συνείδησης. Μόνο αὐτή μπορεῖ νά συνέχει πλάι πλάι τή γαλήνια βεβαιότητα: *εἶμαι* καί τήν ὀδυνηρή ἀμφιβολία: *Ποιός εἶμαι;*

Νά ποιά εἶναι ἡ ἀπάντησή μου στό ἀρχικό ἐρώτημα: ποῦ εἶναι τό μέλλον μιάς ἀνασκοπικῆς φιλοσοφίας; Ἀπαντῶ: μιά ἀνασκοπική φιλοσοφία ἡ ὁποία, ἔχοντας ἀναδεχτεῖ τίς διορθώσεις καί τά διδάγματα τῆς ψυχανάλυσης καί τῆς σημειολογίας, παίρνει τό μακρῦ καί σκολιό δρόμο μιάς ἐρμηνείας τῶν σημείων, ἰδιωτικῶν καί δημόσιων, ψυχικῶν καί πολιτισμικῶν, ὅπου ἔρχονται νά ἐκφραστοῦν καί νά διασαφηνιστοῦν ὁ πόθος γιά Είναι καί ἡ προσπάθεια γιά ὑπαρξή πού μᾶς συνιστοῦν.

Τό ἔργο τῆς ἐρμηνευτικῆς: ἡ προέλευσή της ἀπό τόν Schleiermacher καί τόν Dilthey

Αὐτό τό ἄρθρο σκοπό ἔχει νά περιγράψει τήν κατάσταση τοῦ ἐρμηνευτικοῦ προβλήματος, ἔτσι ὅπως τό προσλαμβάνω καί τό ἀντιλαμβάνομαι. Θά προσφέρω τήν προσωπική μου συμβολή στή συζήτηση, στό ἄρθρο πού ἀκολουθεῖ. Σ' αὐτή τήν προκαταρκτική συζήτηση θά περιορισθῶ νά καταστήσω φανερά ὅχι μόνο τά στοιχεῖα μιάς πεποιθήσεως ἀλλά καί τούς ὅρους ἑνός προβλήματος πού δέν ἔχει ἀκόμα ἐπιλυθεῖ. Θέλω πράγματι νά ὀδηγήσω τήν ἐρμηνευτική ἀνασκόπηση μέχρι ἐκεῖνο τό σημεῖο ὅπου, χάρις σέ μιά ἐσωτερική ἀπορία, θά ἐπιδιώξει ἕνα σημαντικό ἀναπροσανατολισμό, ἄν ἐπιθυμῆ νά παρέμβει σοβαρά στή συζήτηση μέ τίς ἐπιστῆμες τοῦ κειμένου, ἀπό τή σημειολογία μέχρι τήν ἐξήγηση.

Θά υἱοθετήσω τόν ἀκόλουθο ὀρισμό ἐργασίας σέ σχέση μέ τήν ἐρμηνευτική: ἡ ἐρμηνευτική εἶναι ἡ θεωρία τῶν ἐγχειρημάτων τῆς κατανόησης στή σχέση τους μέ τήν ἐρμηνεία τῶν κειμένων. Ἡ κατευθυντήρια ἰδέα θά εἶναι ἡ ἰδέα τῆς πραγμάτωσης τοῦ λόγου ὡς κειμένου. Τό δεύτερο ἄρθρο θά ἀφιερωθεῖ λοιπόν στήν ἐπεξεργασία τῶν κατηγοριῶν τοῦ κειμένου. Θά προετοιμάσουμε ἔτσι τό δρόμο πού θά μᾶς ὀδηγήσει στήν προσπάθεια ἐξεύρεσης κάποιας λύσης σχετικά μέ τήν κύρια ἀπορία τῆς ἐρμηνευτικῆς, ὅπως παρουσιάζεται στό τέλος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου. Ἐννοῶ δηλαδή τό καταστρεπτικό, κατά τή γνώμη μου, διάζευγμα ἀνάμεσα σέ ἐξήγηση καί κατανόηση. Ἡ ἀναζήτηση μιάς συμπληρωματικότητας τῶν δύο τάσεων, πού ἡ ρομαντικῆς καταγωγῆς ἐρμηνευτική τείνει νά διαχωρίσει, θά ἐκφράσει ἔτσι, στό ἐπιστημολογικό ἐπίπεδο, τόν ἀπαιτούμενο ἀναπροσανατολισμό τῆς ἐρμηνευτικῆς μέσω τῆς ἔννοιας τοῦ κειμένου.

I. ΑΠΟ ΤΙΣ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΕΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΓΕΝΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ

Ἡ ἀπολογισμός τῆς ἐρμηνευτικῆς πού προτείνω ἐδῶ κλίνει πρὸς τή διατύπωση μιάς ἀπορίας, τῆς ἴδιας αὐτῆς ἀπορίας πού ἔθεσε σέ κίνηση τήν ἔρευνά μου. Ἡ παρουσίαση λοιπόν πού ἀκολουθεῖ δέν εἶναι οὐδέτερη, μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπό προϋποθέσεις. Ἡ ἴδια ἡ ἐρμηνευτική ἄλλωστε μᾶς προφυλάσσει ἀπό αὐτή τήν αὐταπάτη ἢ αὐτή τήν ἀξίωση.

Βλέπω ότι δύο τάσεις κυριαρχούν στην πρόσφατη ιστορία της έρμηνευτικής. Η πρώτη τείνει να διευρύνει το στόχο της έρμηνευτικής προοδευτικά, έτσι ώστε όλες οι περιφερειακές έρμηνευτικές να περιληφθούν μέσα σε μία γενική έρμηνευτική. Αυτή όμως ή κίνηση της αποπεριφερειοποίησης δεν μπορεί να ώθηθεί μέχρι τις άκρες της συνέπειες χωρίς ταυτόχρονα ή καθαρά επιστημολογική μέριμνα της έρμηνευτικής, —θέλω δηλαδή να πω, ή προσπάθειά της να συγκροτηθεί σε γνώση με επιστημονικό κύρος— να υποταχτεί σε μία όντολογική μέριμνα, σύμφωνα με την οποία το κατανοείν παύει να εμφανίζεται ως ένας άπλος τρόπος του γνωρίζειν, για να γίνει ένας τρόπος του Εΐναι και να αναφερθεί στα όντα και τό Εΐναι. Η κίνηση της αποπεριφερειοποίησης συνοδεύεται έτσι από μία κίνηση ριζοσπαστικοποίησης, μέσω της οποίας ή έρμηνευτική γίνεται όχι μόνο γενική αλλά και θεμελιώδης.

1. Ο πρώτος «τόπος» της έρμηνείας

Ας ακολουθήσουμε διαδοχικά και τις δύο κινήσεις.

Ο πρώτος «τόπος» που αναλαμβάνει να απεγκλωβίσει ή έρμηνευτική είναι βέβαια ή Γλώσσα και ειδικότερα ή γραπτή Γλώσσα. Έχει σημασία λοιπόν να προσδιορίσουμε γιατί ή έρμηνευτική έχει μία προνομιακή σχέση με τά έρωτήματα για τή Γλώσσα. Εΐναι αρκετό, νομίζω, να ξεκινήσουμε από έναν καθ' όλα αξιοσημείωτο χαρακτήρα των φυσικών γλωσσών, ό οποίος επιβάλλει να αναληφθεί μία έρμηνευτική εργασία στό πλέον στοιχειώδες και κοινό επίπεδο της συνομιλίας. Αυτός ό χαρακτήρας είναι ή πολυσημία, τό γεγονός δηλαδή ότι οι λέξεις μας έχουν περισσότερες από μία σημασίες όταν τις εξετάζουμε έξω από τή χρήση τους μέσα σ' ένα καθορισμένο περιβάλλον συμφραζομένων. Δέ θα άσχοληθώ έδώ με τούς λόγους οικονομίας που δικαιολογούν τήν προσφυγή σ' ένα λεξιλογικό κώδικα ό οποίος παρουσιάζει έναν τόσο ιδιάζοντα χαρακτήρα. Αυτό που ενδιαφέρει τήν παρούσα συζήτηση είναι τό γεγονός ότι ή πολυσημία των λέξεων έχει ως αντίποδα τόν επιλεκτικό ρόλο των συμφραζομένων, σε σχέση με τόν καθορισμό της πραγματικής αξίας που παίρνουν οι λέξεις μέσα σ' ένα καθορισμένο μήνυμα· μήνυμα τό οποίο απευθύνεται από ένα συγκεκριμένο όμιλητή σ' έναν άκροατή που βρίσκεται σε μία ιδιαίτερη κατάσταση. Η ευαισθησία απέναντι στα συμφραζόμενα αποτελεί τό αναγκαίο συμπλήρωμα και τόν απαραίτητο αντίποδα της πολυσημίας. Ο χειρισμός όμως των συμφραζομένων ενεργοποιεί, με τή σειρά του, μία δραστηριότητα διάκρισης, ή οποία άσκειται μέσα σε μία συγκεκριμένη ανταλλαγή μηνυμάτων ανάμεσα στους συνομιλητές. Τό μοντέλο αυτής της δραστηριότητας είναι τό παιχνίδι της έρώτησης και της απάντησης. Η έρμηνεία συνίσταται λοιπόν κυρίως σ' αυτή τή δραστηριότητα διάκρισης: να αναγνωρίζει, δηλαδή, ποιό σχετικά μονοσήμαντο μήνυμα συνέθεσε ό όμιλητής άντλώντας από τήν πολυσημαντότητα του κοινού λεξιλογίου. Να παράγει με λέξεις πολυσημαντες ένα λόγο σχετικά μο-

νοσήμαντο, να αναγνωρίζει αυτή τήν πρόθεση μονοσημαντότητας στην πρόσληψη των μηνυμάτων, αυτή είναι ή πρώτη και στοιχειωδέστερη εργασία της έρμηνείας. Στο έσωτερικό του τεράστιου κύκλου των ανταλλασσόμενων μηνυμάτων ή γραφή καταλαμβάνει έναν περιορισμένο τομέα, που ό Wilhelm Dilthey, στόν όποιο θα αναφερθώ παρακάτω εκτενέστερα, ονομάζει εκφράσεις της ζωής που έχουν διατηρηθεί από τή γραφή.¹ Αυτές οι εκφράσεις άπαιτούν μία ειδική εργασία έρμηνείας, για λόγους που θα προσδιορίσουμε άργότερα (στό έπόμενο άρθρο), και οι όποιες συνδέονται με τήν πραγμάτωση του λόγου ως κειμένου. Ας πούμε, προσωρινά, ότι με τή γραφή οι συνθήκες άμεσης έρμηνείας μέσω του παιχνιδιού της έρώτησης και της απάντησης, μέσω δηλαδή του διαλόγου, δεν πληρούνται πιά. Ειδικές τεχνικές άπαιτούνται τότε, προκειμένου να άνυψώσουμε στό λόγο τήν άλυσίδα των γραπτών σημείων και να διακρίνουμε τό μήνυμα μέσα από τις υπερτιθέμενες κωδικοποιήσεις οι όποιες προσιδιάζουν στην πραγμάτωση του λόγου ως κειμένου.

2. Friedrich Schleiermacher

Η πραγματική κίνηση αποπεριφερειοποίησης άρχίζει με τήν προσπάθεια να φέρουμε στό φως μία γενική προβληματική της έρμηνευτικής δραστηριότητας, ή όποία επιστρατεύεται εκάστοτε για τήν έρμηνεία διαφορετικών κειμένων. Η διάκριση αυτής της κεντρικής και ενιαίας προβληματικής άποτελεί τό έργο του Friedrich Schleiermacher. Πριν από αυτόν ύπάρχει, από τή μία, ή φιλολογία των κλασικών κειμένων, κυρίως των κειμένων της έλληνο-λατινικής αρχαιότητας, και, από τήν άλλη, ή εξήγηση των ιερών κειμένων, της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Σε καθέναν από αυτούς τούς δύο τομείς ή έρμηνευτική εργασία ποικίλλει ανάλογα με τήν πολυειδία των κειμένων. Μία γενική έρμηνευτική άπαιτεί λοιπόν να ύψωθούμε πάνω από τις ιδιαίτερες εφαρμογές και να διακρίνουμε τις ενέργειες που είναι κοινές σ' αυτούς τούς δύο μεγάλους κλάδους της έρμηνευτικής. Για να τό κατορθώσουμε αυτό όμως θα πρέπει να ύψωθούμε όχι μόνο πάνω από τήν ιδιαιτερότητα των κειμένων αλλά και πάνω από τήν ιδιαιτερότητα των κανόνων, των συνταγών, ανάμεσα στις όποιες διαχέεται ή τέχνη του κατανοείν. Η έρμηνευτική γεννιέται από αυτή τήν προσπάθεια να άνυψωθεί ή εξήγηση και ή φιλολογία στην τάξη μιας Kunstlehre, δηλαδή μιας «τεχνολογίας» ή όποια δεν περιορίζεται σε μία άπλή συλλογή ενεργημάτων χωρίς δεσμό μεταξύ τους.

Αυτή λοιπόν ή εξάρτηση των ιδιαίτερων κανόνων της εξήγησης και της φιλολογίας από τή γενική προβληματική του κατανοείν συνιστούσε μία άνατροπή όμοια με κείνη που ή καντιανή φιλοσοφία είχε διενεργήσει σ' ένα άλλο πεδίο, κυρίως σε σχέση με τις επιστήμες της φύσης. Από αυτή τήν άποψη,

1. Βλ. W. Dilthey, «Κατάγωγή και εξέλιξη της έρμηνευτικής» (1900), στό 'Ο Κόσμος του Πνεύματος, I, Παρίσι, 1947, κυρίως σελ. 319-322, 333 κ.έξ.

μπορούμε να πούμε ότι ο καντισμός συνιστά τον πλησιέστερο προς την ερμηνευτική φιλοσοφικό όριζοντα. Το γενικό πνεύμα της *Κριτικής* είναι, καθώς γνωρίζουμε, ή ανατροπή της σχέσης ανάμεσα σε μία θεωρία της γνώσης και μία θεωρία του Είναι. Πρέπει να αναμετρήσουμε την ικανότητα για γνώση πριν να αντιμετωπίσουμε τη φύση του Είναι. Κατανοούμε ότι το σχέδιο του να αναφέρονται οι ερμηνευτικοί κανόνες όχι στην πολυειδία των κειμένων και των πραγμάτων που λέγονται σ' αυτά τα κείμενα αλλά στην κεντρική ενέργεια, ή οποία ένοποιεί το πολυειδές της ερμηνείας, έγινε δυνατόν να μορφοποιηθεί μέσα σ' ένα καντιανό κλίμα. "Αν ο Schleiermacher δεν είχε συνείδηση ότι άσκει, στο εξηγητικό και φιλολογικό επίπεδο, το είδος της κοπερνίκειας ανατροπής που ο Kant άσκει στο επίπεδο της φιλοσοφίας της φύσης, ο Dilthey έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος αυτού, μέσα στο νεοκαντιανό κλίμα του τέλους του XIXου αιώνα. Θά χρειαστεί όμως να περάσει προηγουμένως από μία βαθμίδα για την οποία ο Schleiermacher δέ γνώριζε τίποτε ακόμα: τον εγκλεισμό δηλαδή των εξηγητικών και φιλολογικών επιστημών στο έσωτερικό των ιστορικών επιστημών. Μόνο στο έσωτερικό αυτού του εγκλεισμού ή ερμηνευτική θά εμφανιστεί ως μία σφαιρική απάντηση στη μεγάλη έλλειψη του καντισμού, την οποία συνέλαβε για πρώτη φορά ο Johann Gottfried Herder και την οποία άλλωστε αναγνώρισε κατά τρόπο σαφή ο Ernst Cassirer: ότι δηλαδή, μέσα σε μία κριτική φιλοσοφία, δεν υπάρχει καμιά σχέση ανάμεσα στη φυσική και την ήθική.

Δεν πρόκειται όμως μόνο να καλυφθεί μία έλλειψη του καντισμού· πρόκειται να αποκτήσει ένα βαθιά επαναστατικό χαρακτήρα ή σύλληψη του υποκειμένου. "Επειδή περιορίστηκε στην έρευνα των καθολικών συνθηκών της αντικειμενικότητας στη φυσική και την ήθική, ο καντισμός δεν μπόρεσε να φέρει σε φώς παρά μόνο ένα πρόσωπο πνεύμα, φορέα των συνθηκών δυνατότητας των καθολικών κρίσεων. "Η ερμηνευτική δέ θά μπορούσε τίποτα να προσθέσει στον καντισμό χωρίς να πάρει προηγουμένως από τη ρομαντική φιλοσοφία την πιο βασική πεποίθησή της, ότι δηλαδή το πνεύμα είναι ο άσυνείδητος δημιουργός εν δράσει μέσα σε ιδιοφυείς ατομικότητες. "Ετσι λοιπόν το ερμηνευτικό πρόγραμμα ενός Schleiermacher έφερε μία διπλή σφραγίδα, τόσο ρομαντική όσο και κριτική: ρομαντική λόγω του ότι επικαλείται μία ζωντανή σχέση με τη δημιουργική διαδικασία, κριτική λόγω της θέλησής της να επεξεργαστεί καθολικά έγκυρους κανόνες της κατανόησης. "Ισως κάθε ερμηνευτική έχει για πάντα σημαδευτεί από αυτή τη διπλή καταγωγή: ρομαντική και κριτική, κριτική και ρομαντική. Κριτική είναι ή πρόθεση να αγωνιστεί εναντίον της παρανόησης στο όνομα του περίφημου άποφθέγματος: «Υπάρχει ερμηνευτική εκεί όπου υπάρχει παρανόηση»² ρομαντική είναι ή πρόθεση να

2. Βλ. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, εκδ. M. Kimmerté, Χαϊδελβέργη, 1959, § 15 και 16· βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973³, σελ. 173.

«καταλάβουμε έναν συγγραφέα το ίδιο καλά και μάλιστα καλύτερα απ' όσο κατάλαβε ο ίδιος τον εαυτό του».³

"Από αυτό καταλαβαίνουμε ότι ο Schleiermacher κληροδότησε στους μεταγενέστερους, μέσω των σημειώσεων της ερμηνευτικής που ποτέ δεν κατόρθωσε να μετασχηματίσει σε ολοκληρωμένο έργο, μία άπορία αλλά και ένα πρώτο σχέδιασμα. Το πρόβλημα με το οποίο πάλεψε ο Schleiermacher είναι το πρόβλημα ανάμεσα σε δύο μορφές ερμηνείας: τη «γραμματική» ερμηνεία και την «τεχνική» ερμηνεία. Πρόκειται για μία σταθερή διάκριση μέσα στο έργο του, ή σημασία της οποίας όμως δέ θά πάψει να μετατοπίζεται με το πέρασμα των χρόνων. Πριν την έκδοση Kimmerté⁴ δέ γνωρίζαμε τις σημειώσεις του 1804 και των επόμενων ετών. Γι' αυτό και κυρίως αποδόθηκε στον Schleiermacher μία ψυχολογική ερμηνεία ή οποία, αρχικά, βρισκόταν σε ισότιμη σχέση με τη γραμματική ερμηνεία. "Η γραμματική ερμηνεία στηρίζεται στους χαρακτήρες του λόγου που είναι κοινοί σε μία κουλτούρα. "Η ψυχολογική ερμηνεία, την οποία ακόμα ονομάζει τεχνική, κατευθύνεται προς την ιδιαιτερότητα, δηλαδή την ιδιοφυία, του μηνύματος του συγγραφέα. Μολονότι, ωστόσο, οι δύο ερμηνείες έχουν ίσα δικαιώματα, δεν είναι δυνατόν να τις άσκήσει κανείς ταυτόχρονα. "Ο Schleiermacher διευκρινίζει: το να εξετάσουμε την κοινή γλώσσα σημαίνει να ξεχάσουμε το συγγραφέα· το να κατανοήσουμε έναν ιδιαίτερο συγγραφέα σημαίνει να ξεχάσουμε τη γλώσσα του, την οποία άπλως διασχίζουμε. Αυτό που αντιλαμβανόμαστε είναι άλλοτε το κοινό και άλλοτε το ιδιαίτερο. "Η πρώτη ερμηνεία ονομάστηκε *αντικειμενική*, εφόσον εξετάζει τους διακεκριμένους γλωσσικούς χαρακτήρες του συγγραφέα, αλλά και *αρνητική*, εφόσον υποδεικνύει άπλως τα όρια της κατανόησης· ή κριτική της άξια αναφέρεται μόνο στα λάθη που σχετίζονται με τη σημασία των λέξεων. "Η δεύτερη ερμηνεία ονομάστηκε *τεχνική*, αναμφίβολα εξαιτίας του σχεδίου για μία *Kunstlehre*, για μία *τεχνολογία*. Σ' αυτή τη δεύτερη ερμηνεία άκριβώς πραγματοποιείται το ίδιο το σχέδιο για μία ερμηνευτική. Προσεγγίζουμε έδω την υποκειμενικότητα εκείνου που μιλάει, ξεχνώντας τη γλώσσα. "Η Γλώσσα γίνεται έτσι ένα όργανο στην ύπηρεσία της ατομικότητας. Αυτή ή ερμηνεία ονομάζεται *θετική* γιατί προσεγγίζει την πράξη της σκέψης ή οποία παράγει το λόγο. "Οχι μόνο ή μία άποκλείει την άλλη, αλλά ή καθεμιά άπαιτεί διαφορετικά χαρίσματα, όπως άποκαλύπτεται από τις υπερβολές της μίας και της άλλης αντίστοιχως. "Η υπερβολή της πρώτης οδηγεί στο σχολαστικισμό, ή υπερβολή της δεύτερης στην ασάφεια. Μόνο στα τελευταία γραπτά του Schleiermacher ή δεύτερη ερμηνεία κυριαρχεί πάνω στην πρώτη και ο *μαντικός* χαρακτήρας της ερμηνείας υπογραμμίζει τον ψυχολογικό χαρακτήρα της. "Ακόμα και τότε

3. Βλ. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, δ.π., σελ. 56.

4. Αυτή ή έκδοση παρουσιάστηκε στις *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1959/2.

ὅμως ἡ ψυχολογικὴ ἐρμηνεία — αὐτὸς ὁ ὅρος ἀντικαθιστᾶ τὸν ὄρο τῆς τεχνικῆς ἐρμηνείας — δὲν περιορίζεται ποτέ σέ μιὰ συγγενική σχέση μέ τὸ συγγραφέα. Μέσα στή δραστηριότητα τῆς σύγκρισης ἐμπερικλείει καί κριτικά κίνητρα: μιὰ ἀτομικότητα δὲν μπορεῖ νά συλληφθεῖ παρά μέσω σύγκρισης καί ἀντίθεσης. Ἔτσι, ἡ δευτέρη ἐρμηνευτικὴ περιέχει, κι αὐτὴ ἐπίσης, στοιχεῖα τεχνικά καί ρηματικά. Ποτέ δέ συλλαμβάνουμε ἄμεσα μιὰ ἀτομικότητα, ἀλλὰ μόνο στή διαφορά τῆς ἀπὸ μιάν ἄλλη ἀτομικότητα καί ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς. Ἡ δυσκολία νά διαχωρίσουμε τίς δύο ἐρμηνευτικὲς περιπλέκεται ἔτσι ἐξαιτίας τῆς ὑπέρθεσης στό πρῶτο ζεύγος ἀντιθέτων, τὸ *γραμματικό* καί τὸ *τεχνικό*, ἐνός δευτέρου ζεύγους ἀντιθέτων, τῆς *μαντικῆς* καί τῆς *σύγκρισης*. Οἱ *Ἀκαδημαϊκοὶ λόγοι*⁵ μαρτυροῦν γι' αὐτὴ τὴν ἀκραία ἀμηχανία στήν ὁποία ἔφτασε ὁ ἰδρυτὴς τῆς σύγχρονης ἐρμηνευτικῆς. Προτίθεμαι νά δεῖξω στή συνέχεια (βλ. τὸ ἄρθρο πού ἀκολουθεῖ) ὅτι αὐτές οἱ δυσκολίες δὲν μποροῦν νά ὑπεκρεασθοῦν παρά μόνο ἂν φέρουμε στό φῶς τὴ σχέση τοῦ ἔργου μέ τὴν ὑποκειμενικότητα τοῦ συγγραφέα καί ἂν, στήν ἐρμηνεία, μετατοπιστεῖ ὁ τόνος, ἀπὸ τὴν παθητικὴ ἔρευνα κρυμμένων ὑποκειμενικότητων, στό νόημα καί τὴν ἀναφορά τοῦ ἴδιου τοῦ κειμένου. Προηγουμένως ὅμως θὰ πρέπει νά ὀθήσουμε ἀκόμα πιό μακριά τὴν κεντρικὴ ἀπορία τῆς ἐρμηνευτικῆς, ἐξετάζοντας τὴν ἀποφασιστικὴ διεύρυνση πού ἐπέφερε στήν ἐρμηνευτικὴ ὁ Dilthey, ὑποτάσσοντας τὴ φιλολογικὴ καί ἐξηγητικὴ προβληματικὴ στήν ἱστορικὴ προβληματικὴ. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ διεύρυνση, μέ τὴν ἔννοια μιᾶς μεγαλύτερης *καθολικότητας*, προετοιμάζει τὴ μετατόπιση τῆς ἐπιστημολογίας πρὸς τὴν ὄντολογία, ἀκολουθώντας τὴν κατεύθυνση μιᾶς μεγαλύτερης *ριζικότητας*.

3. Wilhelm Dilthey

Ὁ Dilthey τοποθετεῖται σέ κείνη τὴν κρίσιμη στροφή τῆς ἐρμηνευτικῆς ὅπου ἡ εὐρύτητα τοῦ προβλήματος ἔχει γίνει ἀντιληπτὴ, τίθεται ὅμως ἀκόμα μέ τούς ὄρους τῆς ἐπιστημολογικῆς διαμάχης πού χαρακτηρίζει ὅλη τὴ νεο-καντιανὴ ἐποχὴ.

Τὴν ἀνάγκη νά ἐνσωματωθεῖ τὸ περιφερειακὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τῶν κειμένων στό εὐρύτερο πεδίο τῆς ἱστορικῆς γνώσης τὴν ἐνιωθε ἐπιτακτικὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα πού ἐνδιαφερόταγ νά ἐξηγήσει τὴ μεγάλη ἐπιτυχία τῆς γερμανικῆς κουλτούρας τοῦ XIXου αἰώνα, τὴν ἐπινόηση δηλαδή τῆς ἱστορίας ὡς ἐπιστήμης πρῶτου μεγέθους. Ἀνάμεσα στον Schleiermacher καί τὸν Dilthey ὑπάρχουν οἱ μεγάλοι Γερμανοὶ ἱστορικοὶ τοῦ XIXου αἰώνα, ὅπως ὁ Leopold Ranke, ὁ J.G. Droysen κ.ἄ. Συνεπῶς τὸ πρὸς ἐρμηνείαν κείμενο εἶναι ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα καί ἡ *συνάφειά* τῆς (*Zusammenhang*). Πρὶν ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: πῶς νά κατανοήσουμε ἓνα κείμενο τοῦ παρελθόντος; προηγεῖται ἓνα ἄλλο ἐρώ-

5. Bλ. *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, σὺν Schleiermacher Werke, I, ἐκδ. O. Braun καί J. Bauer, Λειψία, 1928² (ἀνατύπωση: Aalen, 1967), σελ. 374 κ.ἑξ.

τημα: πῶς νά συλλάβουμε μιὰ ἱστορικὴ συνάφεια; Πρὶν ἀπὸ τὴ συνοχὴ ἐνός κειμένου ἔρχεται ἡ συνοχὴ τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία θεωρεῖται ὡς ἡ μεγάλη μαρτυρία τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἡ θεμελιωδέστερη *ἐκφραση τῆς ζωῆς*. Ὁ Dilthey εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα ὁ ἐρμηνευτὴς τοῦ συμφώνου πού ὑπογράφεται ἀνάμεσα στήν ἐρμηνευτικὴ καί τὴν ἱστορία. Αὐτὸ πού σήμερα, μέ μιὰ ἔννοια μᾶλλον ἀρνητικὴ, ὀνομάζουμε ἱστορικισμό ἐκφράζει ἀρχικά ἓνα πολιτισμικὸ γεγονός, δηλαδή τὴ μετάθεση τοῦ ἐνδιαφέροντος ἀπὸ τὰ ἀριστουργήματα τῆς ἀνθρωπότητας στήν ἱστορικὴ συνάφεια πού τὰ ὑποστηρίζει. Ἡ ὑποτίμηση τοῦ ἱστορικισμοῦ δὲν προκύπτει μόνο ἀπὸ τίς δυσκολίες πού αὐτὸς ὁ ἴδιος προκάλεσε, ἀλλὰ καί ἀπὸ μιὰ πολιτισμικὴ ἀλλαγὴ πού ἐπῆλθε πιό πρόσφατα καί πού μᾶς ὀδηγεῖ στό νά προτιμήσουμε τὸ σύστημα εἰς βάρος τῆς ἀλλαγῆς, τὴ σύγχρονη εἰς βάρος τῆς διαχρονίας. Θὰ δοῦμε κατόπιν πῶς οἱ δομικὲς τάσεις τῆς σύγχρονης λογοτεχνικῆς κριτικῆς ἐκφράζουν ταυτόχρονα τὴν ἀποτυχία τοῦ ἱστορικισμοῦ καί τὴν ἐκ βάρων ἀνατροπὴ τῆς προβληματικῆς του.

Τὴν ἴδια στιγμὴ ὅμως πού ὁ Dilthey ἔφερε στό φῶς τῆς φιλοσοφικῆς ἀνασκόπησης τὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς νοητότητας τοῦ ἱστορικοῦ ὡς τέτοιου, ἔτεινε, *χάρη σ'* ἓνα δεῦτερο μέγιστο πολιτισμικὸ γεγονός, νά ἀναζητήσῃ τὸ κλειδί τῆς λύσης, ὄχι ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ὄντολογίας, ἀλλὰ σέ μιὰ ἀναμόρφωση τῆς ἴδιας τῆς ἐπιστημολογίας. Τὸ δεῦτερο θεμελιώδες πολιτισμικὸ γεγονός, τὸ ὁποῖο ἐδῶ ὑπαινιχθήκαμε, ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὴν ἄνοδο τοῦ θετικισμοῦ ὡς φιλοσοφίας, ἂν ἐννοήσουμε μ' αὐτό, μέ πολὺ γενικούς ὄρους, τὴν ἀπαίτηση τοῦ πνεύματος νά ἐκλάβει ὡς μοντέλο κάθε νοητότητας τὸ εἶδος τῆς ἐμπειρικῆς ἐξήγησης πού χρησιμοποιεῖται στίς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ ἐποχὴ τοῦ Dilthey εἶναι ἡ ἐποχὴ τῆς πλήρους ἀρνήσεως τοῦ ἐγγελιανισμοῦ, ἡ ἐποχὴ τῆς ἀπολογίας τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης. Συνεπῶς, ὁ μόνος τρόπος νά δικαιωθεῖ ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι νά τῆς ἀποδοθεῖ μιὰ ἐπιστημονικὴ διάσταση, ἀνάλογη πρὸς ἐκείνη πού οἱ ἐπιστῆμες τῆς φύσης εἶχαν κατακτήσει. Προκειμένου λοιπὸν νά ἀπαντήσῃ στό θετικισμό, ὁ Dilthey ἀναλαμβάνει νά προκοδοτήσῃ τίς ἐπιστῆμες τοῦ πνεύματος μέ μιὰ μεθοδολογία καί μιὰ ἐπιστημολογία τὸ ἴδιο σεβαστὲς ὅσο καί αὐτές τῶν ἐπιστημῶν τῆς φύσης.

Μέ φόντο αὐτὰ τὰ δύο μεγάλα πολιτισμικά γεγονότα, ὁ Dilthey θέτει τὸ βασικὸ του ἐρώτημα: πῶς ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι δυνατὴ; ἢ, γενικότερα, πῶς οἱ ἐπιστῆμες τοῦ πνεύματος εἶναι δυνατές; Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα μᾶς ὀδηγεῖ στό κατώφλι τῆς μεγάλης ἀντίθεσης, πού διαπερνᾷ ὅλο τὸ ἔργο τοῦ Dilthey, τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στήν *ἐξήγηση* τῆς φύσης καί τὴν *κατανόηση* τοῦ πνεύματος. Αὐτὴ ἡ ἀντίθετη ἔχει βαριές συνέπειες γιὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ, ἡ ὁποία βρίσκειται ἔτσι ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ νατουραλιστικὴ ἐξήγηση καί ἀπώθημένη πρὸς τὴν πλευρὰ τῆς ψυχολογικῆς ἐποπτείας.

Ὁ Dilthey ἀναζητᾶ πράγματι ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ψυχολογίας τὸ γνώρισμα διάκρισης τοῦ κατανοεῖν. Κάθε *ἐπιστῆμη τοῦ πνεύματος* — καί μ' αὐτό ὁ Dilthey ἐννοεῖ ὅλες τίς ἰδιαίτερες μορφές τῆς γνώσης τοῦ ἀνθρώπου πού συνεπά-

γονται μιά ιστορική αναφορά— προϋποθέτει μιά πρωταρχική ικανότητα· τήν ικανότητα δηλαδή να μεταφερόμαστε στην ψυχική ζωή του άλλου. Στη γνώση της φύσης, πράγματι, ο άνθρωπος δέν προσεγγίζει παρά μόνο φαινόμενα διάφορα από αυτόν, ή θεμελιώδης πραγμότητα (choséité) τών όποιών του διαφεύγει. Στην ανθρώπινη τάξη, αντίθετα, ο άνθρωπος γνωρίζει τόν άνθρωπο· όσο ξένος κι αν μάς είναι ο άλλος άνθρωπος, δέν είναι ώστόσο ξένος μέ τήν έννοια πού μάς είναι ξένο τό άγνωστο φυσικό πράγμα. Ή καταστατική διαφορά ανάμεσα στό φυσικό πράγμα και τό πνεύμα κατευθύνει λοιπόν τήν καταστατική διαφορά ανάμεσα στό έξηγειν και τό κατανοείν. Ο άνθρωπος δέν είναι ριζικά ξένος γιά τόν άνθρωπο, γιατί δίνει σημεία τής ύπαρξής του. Τό να κατανοήσουμε αυτά τά σημεία σημαίνει ότι κατανοούμε τόν άνθρωπο. Νά τί είναι αυτό πού ή θετικιστική σχολή άγνοεί παντελώς· ή διαφορά άρχής ανάμεσα στόν ψυχικό και τό φυσικό κόσμο. Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς εδώ: τό πνεύμα, ο πνευματικός κόσμος, δέν είναι αναγκαστικά τό άτομο. Ο Hegel δέν υπήρξε ο μάρτυρας μιάς σφαίρας του πνεύματος, του αντικειμενικού πνεύματος, του πνεύματος τών θεσμών και τών πολιτισμών, τό όποιο μέ κανένα τρόπο δέν ανάγεται σ' ένα ψυχολογικό φαινόμενο; Ο Dilthey όμως άνήκει ακόμα σέ κείνη τή γενιά τών νεο-καντιανών γιά τούς όποιους ο άξονας όλων τών επιστημών του ανθρώπου είναι τό άτομο, θεωρούμενο, είναι αλήθεια, μέσα στις κοινωνικές σχέσεις του, ούσιαστικά όμως μοναδικό. Γι' αυτό και οι επιστήμες του πνεύματος άπαιτούν, ως θεμελιώδη επιστήμη, τήν ψυχολογία, επιστήμη του ατόμου πού δρᾷ μέσα στην κοινωνία και τήν ιστορία. Σέ τελευταία ανάλυση, οι άμοιβαίες σχέσεις, τά πολιτισμικά συστήματα, ή φιλοσοφία, ή τέχνη και ή θρησκεία οικοδομούνται πάνω σ' αυτή τή βάση. Γιά τήν ακρίβεια, και εδώ βρίσκεται αυτό πού έπίσης άφησε εποχή, ο άνθρωπος ζητά να κατανοήσει τόν εαυτό του ως δραστηριότητα, ως ελεύθερη βούληση, ως πρωτοβουλία και σχέδιο δράσης. Αναγνωρίζουμε εδώ τή σταθερή πρόθεση να άγνοηθεί ο Hegel και ή έγελιανή έννοια του πνεύματος ενός λαού και να πραγματοποιηθεί ή επανασύνδεση μέ τόν Kant, στό σημείο όμως πού, όπως είπαμε παραπάνω, ο Kant σταμάτησε.

Τό κλειδί τής κριτικής τής ιστορικής γνώσης, πού ή έλλειψη της ήταν τόσο έπώδυνη γιά τόν καντισμό, πρέπει να αναζητηθεί από τήν πλευρά του θεμελιώδους φαινομένου τής *έσωτερικής συνεκτικότητας* ή τής *συνάφειας*, μέσω τής όποιας διακρίνουμε και ταυτοποιούμε τή ζωή του άλλου στό ανάβλυσμά της. Ακριβώς επειδή ή ζωή παράγει μορφές, έξωτερικεύεται σέ σταθερές διαμορφώσεις (configurations), γι' αυτό ή γνώση του άλλου είναι δυνατή. Συναίσθημα, αξιολόγηση, κανόνες τής βούλησης, τείνουν να κατατεθούν σέ ένα *δομημένο άπόκτημα* πού προσφέρεται γιά τήν άποκρυπτογράφηση του άλλου. Τά οργανωμένα συστήματα πού ή κουλτούρα παράγει μέ τή μορφή τής λογοτεχνίας συνιστούν ένα στρώμα δεύτερου βαθμού, τό όποιο οικοδομείται πάνω στό πρωταρχικό φαινόμενο τής τελεολογικής δομής τών παραγώγων τής ζωής.

Γνωρίζουμε πώς ο Max Weber θα επιχειρήσει, μέ τή σειρά του, να επιλύσει τό ίδιο πρόβλημα μέ τήν έννοια τών ιδεατών τύπων (types-idéaux). Και ο ένας και ο άλλος αντιμετώπιζαν, στην πραγματικότητα, τό ίδιο πρόβλημα: πώς είναι δυνατός ο σχηματισμός έννοιών στό επίπεδο τής ζωής, πού είναι τό επίπεδο τής εϋμετάβλητης έμπειρίας, σέ αντίθεση, καθώς φαίνεται, μέ τή φυσική κανονικότητα; Τό πρόβλημα είναι δυνατόν να λάβει απάντηση, γιατί ή πνευματική ζωή διατηρείται μέσα σέ δομημένα σύνολα τά όποια μπορούν να γίνουν κατανοητά από κάποιον άλλο. Από τό 1900 και μετά, ο Dilthey στηρίζεται στον Husserl γιά να δώσει μιά στερεότητα σ' αυτή τήν έννοια τής συνάφειας. Ο Husserl, τήν ίδια εποχή, άποδείκνυε ότι ο ψυχισμός χαρακτηριζόταν από τήν προθετικότητα, τήν ιδιότητα δηλαδή να στοχεύει σ' ένα ταυτοποιήσιμο νόημα. Τόν ίδιο τόν ψυχισμό δέν μπορούμε να τόν φτάσουμε, μπορούμε όμως να συλλάβουμε αυτό στό όποιο στοχεύει: τό αντικειμενικό και ταυτοτικό σύστοιχο μέσα στό όποιο ο ψυχισμός υπερβαίνει τόν εαυτό του. Αυτή ή ιδέα τής προθετικότητας και του ταυτοτικού χαρακτήρα του προθετικού αντικειμένου επέτρεπε έτσι στον Dilthey να ενισχύσει τή δική του έννοια τής ψυχικής δομής μέ τή χουσερλιανή έννοια τής σημασίας.

Τί συνέβη, μέσα σ' αυτό τό νέο περιβάλλον συμφραζομένων, μέ τό ερμηνευτικό πρόβλημα πού προερχόταν από τόν Schleiermacher; Τό πέραςμα από τήν κατανόηση —ή όποια εύρως έχει όριστεί ως ή ικανότητα να μεταφερόμαστε σέ έναν άλλο— στην έρμηνεία —μέ τή συγκεκριμένη έννοια τής κατανόησης τών εκφράσεων τής ζωής πού έχουν διατηρηθεί από τή γραφή— έθετε ένα διπλό πρόβλημα. Από τή μιά πλευρά, ή ερμηνευτική συμπλήρωνε τήν κατανοητική ψυχολογία προσθέτοντας σ' αυτήν ένα επιπλέον επίπεδο· από τήν άλλη πλευρά, ή κατανοητική ψυχολογία έστρεφε τήν ερμηνευτική προς μιά ψυχολογική κατεύθυνση. Αυτό έξηγεί τό γεγονός ότι ο Dilthey κράτησε από τόν Schleiermacher τήν ψυχολογική πλευρά τής ερμηνευτικής του, όπου αναγνώριζε τό δικό του πρόβλημα, τό πρόβλημα τής κατανόησης μέσω μετάθεσης σ' έναν άλλο. Θεωρούμενη από τήν πρώτη άποψη, ή ερμηνευτική έμπεριέχει κάτι τό ειδικό, άποσκοπεί στην άναπαραγωγή μιάς συνάφειας, ενός δομημένου συνόλου, στηριζόμενη σέ μιά κατηγορία σημείων· τών σημείων εκείνων πού έχουν προσδιοριστεί από τή γραφή ή από κάποια έντελώς διαφορετική διαδικασία έγγραφης, ίσοδύναμη προς τή γραφή. Δέν είναι πλέον τότε δυνατόν να συλληφθεί ή ψυχική ζωή του άλλου μέσω τών άμεσων εκφράσεών της. Πρέπει να τήν άνασυγκροτήσουμε, ερμηνεύοντας τά αντικειμενοποιημένα σημεία. Ξεχωριστοί κανόνες άπαιτούνται από αυτό τό *Nachbilden* (άνα-παράγειν), λόγω τής επένδυσης τής έκφρασης σέ αντικείμενα μιάς ιδιαίτερης φύσης. Όπως και στον Schleiermacher, εκείνη πού προσφέρει τήν επιστημονική βαθμίδα τής κατανόησης είναι ή φιλολογία, ή έξήγηση δηλαδή τών κειμένων. Τόσο γιά τόν ένα όσο και γιά τόν άλλο ο ούσιαστικός ρόλος τής ερμηνευτικής συνίσταται στό έξής: «Νά θεμελιώσουμε θεωρητικά, έναντιωνόμενοι στη διαρκή λαθραία

διείσδυση της ρομαντικής αυθαιρεσίας και του σκεπτικιστικού υποκειμενισμού (...), την καθολική έγκυρότητα της έρμηνείας, που αποτελεί τη βάση κάθε βεβαιότητας στην ιστορία».⁶ Η έρμηνευτική συνιστά έτσι το αντικειμενοποιημένο στρώμα της κατανόησης χάρη στις ουσιαστικές δομές του κειμένου.

Τό αντίτιμο όμως που πρέπει να πληρώσει μια έρμηνευτική θεωρία που θεμελιώνεται πάνω στην ψυχολογία είναι το γεγονός ότι η ψυχολογία παραμένει ή έσχατη δικαίωσή της. Η αυτονομία του κειμένου δεν μπορεί να είναι παρά ένα φαινόμενο προσωρινό και επιφανειακό. Γι' αυτό, ακριβώς, το έρωτημα της αντικειμενικότητας παραμένει στον Dilthey ένα πρόβλημα αναπόφευκτο όσο και αλυτο. Είναι αναπόφευκτο λόγω ακριβώς της αξίωσης να αποκρούσει το θετικισμό με μια αυθεντικά επιστημονική σύλληψη της κατανόησης. Αυτό είναι ο λόγος που και ο Dilthey δεν έπαψε να τροποποιεί και να τελειοποιεί την έννοια της *αναπαγωγής*, έτσι ώστε να την κάνει να προσαρμόζεται πάντοτε καλύτερα στην απαίτηση για αντικειμενοποίηση. Η εξάρτηση όμως του έρμηνευτικού προβλήματος από το καθαρά ψυχολογικό πρόβλημα της γνώσης του άλλου τον καταδίκαζε να αναζητά την πηγή κάθε αντικειμενοποίησης έξω από το καθαρό πεδίο της έρμηνείας. Για τον Dilthey, η αντικειμενοποίηση αρχίζει εξαιρετικά νωρίς, με την έρμηνεία του ίδιου του εαυτού μας κιόλας. Αυτό που είμαι για μένα τον ίδιο δεν μπορώ να το προσεγγίσω παρά μέσω των αντικειμενοποιήσεων της ίδιας μου της ζωής. Η γνώση του ίδιου του εαυτού είναι ήδη μια έρμηνεία, η οποία δεν είναι ευκολότερη από την έρμηνεία των άλλων: πιθανόν μάλιστα να είναι και πιο δύσκολη, γιατί δεν κατανοώ τον ίδιο τον εαυτό μου παρά μέσω των σημείων που παρέχω για την ίδια μου τη ζωή και τα οποία μου επιστρέφονται από τους άλλους. Κάθε γνώση του εαυτού είναι έμμεση και περνά μέσα από σημεία και έργα. Από τη στιγμή που το παραδέχεται αυτό ο Dilthey συναντά τη *Lebensphilosophie*, η οποία τόσο επίδραση άσκούσε στην εποχή του. Μ' αυτή τη φιλοσοφία ο Dilthey μοιράζεται την πεποίθηση ότι η ζωή είναι ουσιαστικά ένας δημιουργικός δυναμισμός. Αντίθετα όμως από τη *φιλοσοφία της ζωής*, ο Dilthey ισχυρίζεται ότι ο δημιουργικός δυναμισμός δε γνωρίζει ο ίδιος τον εαυτό του παρά μέσα από το δρόμο των σημείων και των έργων. Συγχωνεύτηκαν έτσι στον Dilthey η έννοια του δυναμισμού και η έννοια της δομής: η ζωή εμφανίζεται ως ένας δυναμισμός που δομεί ο ίδιος τον εαυτό του. Ο τελευταίος Dilthey επιχείρησε να γενικεύσει την έννοια της έρμηνευτικής, βυθίζοντας την όλο και βαθύτερα μέσα στην τελεολογία της ζωής. Κατακτημένες σημασίες, παρούσες αξίες, μακρινοί στόχοι, δόμουν συνεχώς τη δυναμική της ζωής, σύμφωνα με τις τρεις χρονικές διαστάσεις: του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος. Ο άνθρωπος διδάσκεται μόνο από τις πράξεις του, από την εξωτερική του ζωής του και τα αποτελέσματα που έχει πάνω στους άλλους ή ζωή του. Δέ μαθαίνει να γνωρίζει τον εαυτό του,

6. W. Dilthey, *Ο Κόσμος του Πνεύματος*, δ.π., σελ. 332 κ. έξ.

παρά μόνο μέσα από το δρόμο της κατανόησης, η οποία συνιστά, ανέκαθεν, μια έρμηνεία. Η μόνη πραγματικά σημαίνουσα διαφορά ανάμεσα στην ψυχολογική έρμηνεία και την εξηγητική έρμηνεία βρίσκεται στο γεγονός ότι οι αντικειμενοποιήσεις της ζωής τείνουν να κατατίθενται και να διαστρωματώνονται σε ένα διαρκές απόκτημα, το οποίο δέχεται όλα τα επιφανόμενα του εγγελιανού αντικειμενικού πνεύματος. "Αν έχω τη δυνατότητα να κατανοώ τους χαμένους κόσμους, αυτό συμβαίνει γιατί κάθε κοινωνία δημιούργησε τα δικά της όργανα κατανόησης δημιουργώντας κοινωνικούς και πολιτισμικούς κόσμους μέσα στους οποίους κατανοεί τον εαυτό της. Η παγκόσμια ιστορία γίνεται έτσι το ίδιο το έρμηνευτικό πεδίο. Κατανοώ τον εαυτό μου σημαίνει ότι παίρνω το μακρύτερο δρόμο: το δρόμο της μεγάλης μνήμης ή οποία συγκρατεί όλα όσα απέκτησαν κάποια σημασία για την ανθρωπότητα. Η έρμηνευτική είναι η πρόσβαση του ατόμου στη γνώση της παγκόσμιας ιστορίας; είναι η καθολικοποίηση του ατόμου.

Τό έργο του Dilthey, περισσότερο ακόμα και από τό έργο του Schleiermacher, φέρνει στο φως την κεντρική άπορία μιας έρμηνευτικής ή οποία τοποθετεί την κατανόηση του κειμένου κάτω από τις επιταγές της κατανόησης ενός άλλου που εκφράζεται μέσα σ' αυτό (τό κείμενο). "Αν τό έγχειρημα παραμένει ψυχολογικό στό βάθος του, αυτό συμβαίνει γιατί προσδιορίζει ως έσχατο στόχο της έρμηνείας όχι αυτό που λέει ένα κείμενο αλλά εκείνον που εκφράζεται μέσα σ' αυτό. "Ετσι τό αντικείμενο της έρμηνευτικής αδιάκοπα αποκλίνει από τό κείμενο, τό νόημά του και την αναφορά του, στρεφόμενο προς τό βίωμα που εκφράζεται μέσα σ' αυτό. Ο Hans Georg Gadamer εξέφρασε πολύ επιτυχημένα αυτή τη λανθάνουσα διαμάχη μέσα στό έργο του Dilthey:⁷ πρόκειται για μία διαμάχη ανάμεσα σε μία φιλοσοφία της ζωής, με τό βαθύ ανορθολογισμό της, και μία φιλοσοφία του νοήματος, ή οποία έχει τις ίδιες αξιώσεις με την εγγελιανή φιλοσοφία του αντικειμενικού πνεύματος. Αδτή τη δυσκολία ο Dilthey τη μετέτρεψε σε αξίωμα: ή ζωή φέρει μέσα της τη δύναμη να υπερβαίνεται σε σημασίες.⁸ "Η, όπως λέει ο Gadamer: «Η ζωή πραγματοποιεί την ίδια της την εξήγηση: είναι αυτή ή ίδια μία έρμηνευτική δομή».⁹ Τό ότι όμως αυτή ή έρμηνευτική της ζωής αποτελεί ιστορία, αυτό παραμένει ακατανόητο. Τό πέρασμα από την ψυχολογική κατανόηση στην ιστορική κατανόηση προϋποθέτει, στην πραγματικότητα, τό ότι ή συνάφεια των έργων της ζωής δε βιώνεται πιά ούτε αναγνωρίζεται από κανέναν. Έδω ακριβώς βρίσκεται ή αντικειμενικότητά της. Γι' αυτό μπορούμε να αναρωτηθούμε μήπως, για να σκεφτούμε τις αντικειμενοποιήσεις της ζωής και να τις χρησιμοποιήσουμε ως δεδομένα, θά έπρεπε να

7. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, δ.π., σελ. 205-208.

8. Bl. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours*, γαλ. μετ., από τους T. Nieberding και M. Massart, Παρίσι, 1972, σελ. 27-30.

9. H.G. Gadamer, δ.π., σελ. 213.

τοποθετήσουμε όλο τό θεωρικό ιδεαλισμό στην ίδια τή ρίζα τής ζωής, δηλαδή, τελικά, νά σκεφτούμε τήν ίδια τή ζωή ως πνεύμα (*Geist*). 'Αλλιώς πώς μπορούμε νά κατανοήσουμε τό γεγονός ότι ή ζωή εκφράζεται μέ τή μεγαλύτερη πληρότητα, αντικειμενοποιούμενη μέ τόν πιο έντελή τρόπο, μέσα στην τέχνη, τή θρησκεία καί τή φιλοσοφία; Δέ σημαίνει αυτό ότι έδώ τό πνεύμα βρίσκεται στό σπίτι του; Καί δέν όμολογούμε μ' αυτό τόν τρόπο ότι ή έρμηνευτική δέν είναι δυνατή ως έλλογη φιλοσοφία παρά μόνο παίρνοντας κάποια δάνεια από τήν εγγελιανή Έννοια; Είναι τότε δυνατόν νά πούμε γιά τή ζωή αυτό πού ό Hegel λέει γιά τό πνεύμα: ή ζωή συλλαμβάνει έδώ τή ζωή.

Παραμένει ώστόσο τό γεγονός ότι ό Dilthey συνέλαβε πλήρως τή βασική δυσκολία του προβλήματος: ότι δηλαδή ή ζωή δέ συλλαμβάνει τή ζωή παρά μέ τή μεσολάβηση σημασιακών εννοτήτων πού ύψώνονται πάνω από τήν ιστορική ροή. 'Ο Dilthey συνέλαβε έδώ έναν τρόπο υπέρβασης τής περατότητας χωρίς τήν προσφυγή σέ μιά εκ τών άνω θεώρηση ή σέ μιά απόλυτη γνώση· καί αυτός ό τρόπος είναι άκριβώς ή έρμηνεία. 'Υποδεικνύει έτσι τήν κατεύθυνση πού, ακολουθώντας την, ό ιστορικισμός θά μπορούσε νά νικηθεί από τόν ίδιο τόν έαυτό του, χωρίς νά επικαλεσθεί καμιά θριαμβευτική σύμπτωση μέ μιά οποιαδήποτε απόλυτη γνώση. Για νά δώσει όμως συνέχεια σ' αυτό τό εύρημα, θά πρέπει νά αποφύγει νά συνδέσει τίς τύχες τής έρμηνευτικής μέ τήν καθαρά ψυχολογική έννοια τής μετάθεσης σέ μιά ξένη ψυχική ζωή καί νά εξετάσει τό κείμενο, όχι πιά από τήν πλευρά του συγγραφέα του, αλλά σέ σχέση μέ τό έμμενές νόημά του καί τό είδος του κόσμου πού άνοίγει καί άποκαλύπτει.

II. ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ

Μετά τόν Dilthey, τό αποφασιστικό βήμα δέ συνίστατο πλέον στό νά τελειοποιηθεί ή επιστημολογία τών επιστημών του πνεύματος, αλλά στό νά τεθεί υπό έρώτηση τό βασικό της αξίωμα: ότι αυτές οι επιστήμες δηλαδή μπορούν νά ανταγωνιστούν τίς επιστήμες τής φύσης μέ τά όπλα μιας άποκλειστικά δικής τους μεθοδολογίας. Αυτή ή προϋπόθεση, κυρίαρχη στό έργο του Dilthey, συνεπάγεται ότι ή έρμηνευτική είναι μιά ποικιλία τής θεωρίας τής γνώσης καί ότι ή διαμάχη ανάμεσα στό εξηγείν καί τό κατανοείν μπορεί νά παραμείνει μέσα στά όρια τής *Methodenstreit*, προσφιλοῦς στους νεο-καντιανούς. Αυτήν άκριβώς τήν προϋπόθεση μιας έρμηνευτικής έννοούμενης ως επιστημολογίας θέτουν υπό έρώτηση ό Martin Heidegger καί, ακολουθώντας τον, ό H.G. Gadamer. 'Η συνεισφορά τους λοιπόν δέν μπορεί νά τοποθετηθεί άπλως καί μόνο στην προέκταση του ντιλταϊανού έγχειρήματος· πρέπει μάλλον νά έμφανιστεί ως ή άπόπειρα νά διερευνηθεί σέ βάθος τό ίδιο τό επιστημολογικό έγχειρήμα, προκειμένου νά έρθουν στό φώς οι καθαρά όντολογικές του συνθήκες. 'Αν τοποθετήσαμε τήν πρώτη πορεία, από τίς περιφερειακές έρμηνευτικές στή γενική

έρμηνευτική, υπό τό έμβλημα τής κοπερνίκειας επανάστασης, θά έπρεπε νά τοποθετήσουμε τή δεύτερη πορεία, πού αναλαμβάνουμε τώρα, υπό τό έμβλημα μιας δεύτερης κοπερνίκειας ανατροπής, ή όποία θά επανατοποθετούσε τά έρωτήματα σχετικά μέ τή μέθοδο υπό τόν έλεγχο μιας προγενέστερης όντολογίας. Δέ θά πρέπει λοιπόν νά περιμένουμε ούτε από τόν Heidegger ούτε από τόν Gadamer μιά οποιαδήποτε τελειοποίηση τής μεθοδολογικής προβληματικής πού γεννήθηκε από τήν εξήγηση τών ιερών ή κοσμικών κειμένων, από τή φιλολογία, από τήν ψυχολογία, από τή θεωρία τής ιστορίας ή από τή θεωρία τής κουλτούρας. 'Αντιθέτως, ένα καινούργιο έρώτημα προβάλλει· αντί νά ρωτάμε: πώς γνωρίζουμε; θά ρωτάμε: ποιός είναι ό τρόπος του Είναι αυτού του όντος πού δέν ύπάρχει παρά κατανοώντας;

1. Martin Heidegger

Τό έρώτημα γιά τήν *Auslegung* ή *άποσαφήνιση* ή *έρμηνεία* συμπίπτει τόσο λίγο μέ τήν εξήγηση, ώστε συνδέεται, από τήν εισαγωγή κιάλας του *Sein und Zeit*, μέ τό λησμονημένο έρώτημα γιά τό Είναι.¹⁰ Αυτό γιά τό όποιο ρωτάμε είναι τό έρώτημα γιά τό νόημα του Είναι. Σ' αυτό τό έρώτημα όμως οδηγούμαστε από αυτό άκριβώς τό όποιο αναζητάμε· ή θεωρία τής γνώσης ανατρέπεται ήδη από τήν αρχή από μιά διερώτηση ή όποία προηγείται καί αναφέρεται στόν τρόπο μέ τόν όποιο ένα όν συναντάει τό Είναι, προτού μάλιστα νά του αντιπαρατεθεί, όπως σ' ένα αντικείμενο πού τίθεται άπέναντι σ' ένα ύποκείμενο. 'Ακόμα κι αν τό *Sein und Zeit* επιμένει πάνω στό *Dasein*, τό *έδωνά-Είναι πού είμαστε*, περισσότερο από όσο τό ύστερο έργο του Heidegger, αυτό τό *Dasein* δέν είναι ένα ύποκείμενο γιά τό όποιο ύπάρχει ένα αντικείμενο αλλά ένα όν μέσα στό Είναι. Τό *Dasein* κατονομάζει τόν τόπο όπου αναδύεται τό έρώτημα γιά τό Είναι, τόν τόπο τής φανέρωσης· ή κεντρική θέση του *Dasein* είναι άπλως ή θέση ενός όντος πού κατανοεί τό Είναι. 'Ανήκει στη δομή του ως όντος τό ότι διακρίνεται από μιά όντολογική *προκατανόηση* του Είναι. 'Ετσι, ή παρουσίαση αυτής τής σύστασης του *Dasein* δέ σημαίνει καθόλου ότι «πρόκειται νά εγκαθιδρυθεί τίποτα μέ παραγωγική μέθοδο», όπως στη μεθοδολογία τών επιστημών του άνθρώπου, αλλά ότι «πρόκειται νά άποκαλυφτούν καί νά παρουσιαστούν τά θεμέλια» (§ 2, έλλ. μετ., σελ. 34). Μιά αντίθεση δημιουργείται έτσι ανάμεσα στην όντολογική θεμελίωση, μέ τήν έννοια πού μόλις αναφέραμε, καί τήν επιστημολογική στήριξη. 'Εάν τό πρόβλημα ήταν τό πρόβλημα τών βασικών έννοιών πού καθοδηγούν τίς διάφορες εμπράγματα περιοχές,¹¹ τήν περιοχή τής φύσης, τήν περιοχή τής ζωής, τήν περιοχή τής γλώσσας, τήν περιοχή τής ιστορίας, θά έπρόκειτο μόνο γιά ένα επιστημολογικό έρώτημα. Βέβαια καί

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, ό.π., έλλ. μετ., σελ. 24, 28 κ.έξ.

11. Υιοθετώ έδώ τή διατύπωση του Γ. Τζαβάρρα, πού άποδίδει έτσι τό γερμανικό όρο *Sachgebiete*. 'Ο ίδιος όρος στά γαλλικά άποδίδεται ως *régions d'objets particuliers* (Σ.τ.Μ.).

ή ίδια ή επιστήμη προβαίνει σε μία τέτοια άποσαφήνιση των θεμελιωδών της έννοιων, ιδιαίτερα στην περίπτωση μιάς κρίσης θεμελίων. Τό φιλοσοφικό όμως έργο της θεμελίωσης είναι άλλο: άποσκοπεί να άποκαλύψει τις θεμελιώδεις έννοιες που «καθοδηγούν την εκ των προτέρων κατανόηση της περιοχής, ή οποία περιλαμβάνει όλα τά θεματικά αντικείμενα μιάς επιστήμης, καί συνάμα προσανατολίζουν έτσι ολόκληρη τή θετική έρευνα» (σελ. 37). "Έργο της φιλοσοφικής έρμηνευτικής θά είναι λοιπόν ή «έρμηνευση αυτών των όντων ως προς τή θεμελιώδη σύσταση του Είναί τους» (δ.π.). Αύτή ή έρμηνευση δέ θά προσθέσει τίποτα στη μεθοδολογία των επιστημών του πνεύματος· θά διερευνήσει μάλλον εις βάθος αύτή τή μεθοδολογία προκειμένου να φέρει στο φώς τά θεμέλιά της: «Γιά να δώσουμε ένα παράδειγμα, φιλοσοφικά πρωταρχική στην 'Ιστοριολογία δέν είναι ούτε μιά θεωρία περί της διαμόρφωσης των έννοιων της, ούτε ή θεωρία περί της ιστοριολογικής γνώσης, ούτε άκόμα ή θεωρία περί της ιστορίας ως αντικειμένου της 'Ιστοριολογίας· φιλοσοφικά πρωταρχική είναι ή έρμηνεία των πράγματι ιστορικών όντων ως προς τήν ιστορικότητά τους» (σελ. 37-38). "Η έρμηνευτική δέν είναι μιά άνασκόπηση των επιστημών του πνεύματος αλλά μιά έρμηνευση του όντολογικού έδάφους πάνω στο όποιο μπορούν να θεμελιωθούν αυτές οι επιστήμες. "Εξ ου καί ή φράση κλειδί για μās: «Αύτή ή έρμηνευτική... περιέχει τις ρίζες εκείνης, που μπορεί, αλλά μέ άπλως παράγωγο νόημα, να κληθεί "Έρμηνευτική": της μεθοδολογίας των ιστοριολογικών επιστημών του πνεύματος» (σελ. 78).

Αύτή ή πρώτη άνατροπή που διενεργείται στο *Sein und Zeit* οδηγεί σε μιά δεύτερη. Στόν Dilthey τό έρώτημα για τήν κατανόηση συνδεόταν μέ τό πρόβλημα του άλλου. "Η δυνατότητα να προσεγγίσουμε, μέσω μετάθεσης, έναν ξένο ψυχισμό κυριαρχούσε σε όλες τις επιστήμες του πνεύματος, από τήν ψυχολογία μέχρι τήν ιστορία. Είναί πράγματι λοιπόν ιδιαίτερα αξιοσημείωτο τό γεγονός ότι, στο *Sein und Zeit*, τό έρώτημα για τήν κατανόηση έχει άποσυνδεθεί πλήρως από τό πρόβλημα της επικοινωνίας μέ τόν άλλο. "Υπάρχει βέβαια ένα κεφάλαιο που ονομάζεται *Mitsein* — *Συνείναι*. Δέ βρίσκουμε όμως σ' αυτό τό κεφάλαιο τό έρώτημα για τήν κατανόηση, όπως θά περιμέναμε ακολουθώντας τήν νιτλαιανή κατεύθυνση. Τά θεμέλια του όντολογικού προβλήματος πρόκειται να άναζητηθούν από τήν πλευρά της σχέσης του Είναί μέ τόν κόσμο καί όχι από τήν πλευρά της σχέσης μέ τόν άλλο. "Η κατανόηση έμπεριέχεται κατά κύριο λόγο, μέσα σ' αύτή τή σχέση μέ τήν κατάστασή μου, μέσα στη θεμελιώδη κατανόηση της θέσης μου μέσα στο Είναί. "Έχει ενδιαφέρον λοιπόν να ύπενθυμίσουμε τούς λόγους για τούς οποίους ό Dilthey ένεργούσε έτσι: ό Dilthey ήθετε τήν προβληματική των επιστημών του πνεύματος μέ άφετηρία ένα καντιανό επιχείρημα: ή γνώση των πραγμάτων, έλεγε, καταλήγει σε κάτι άγνωστο, στο ίδιο τό πράγμα· αντίθέτως, στην περίπτωση του ψυχισμού, δέν υπάρχει πράγμα καθαυτό: ό,τι είναι ό άλλος είμαστε κι έμεις οι ίδιοι. "Η γνώση του ψυχισμού έχει λοιπόν, σε σχέση μέ τή γνώση της φύσης, ένα άδιαμφι-

σβήτητο πλεονέκτημα. "Ο Heidegger, που έχει διαβάσει τόν *Nietzsche*, δέ διακατέχεται πιά από αύτή τήν άθωότητα· γνωρίζει ότι ό άλλος, όπως άκριβώς καί ό ίδιος ό έαυτός μου, μου είναι περισσότερο άγνωστος από όποιοδήποτε φαινόμενο της φύσης. "Εδω μάλιστα ή άπόκρυψη είναι άκόμα πιο μεγάλη από όποιοδήποτε άλλο. "Αν υπάρχει κάποια περιοχή του Είναί όπου βασιλεύει ή άναυθεντικότητα, αύτή άκριβώς είναι ή περιοχή της σχέσης καθενός μέ κάθε δυνατόν άλλο· γι' αυτό, τό μεγάλο κεφάλαιο πάνω στο *συνείναι* είναι μιά συζήτηση για τούς πολλούς (ον), ως εστία καί προνομιούχο τόπο της άπόκρυψης. Δέν πρέπει να μās εκπλήσσει λοιπόν τό γεγονός ότι ή όντολογία της κατανόησης μπορεί να ξεκινήσει από μιά άνασκόπηση, όχι του *συνείναι*, αλλά του *Είναί-μέσα*. "Οχι Είναί-μαζί-μέ-κάποιον-άλλο, που θά αναδιπλασίαζε τήν ύποκειμενικότητά μου, αλλά Είναί-μέσα-στόν-κόσμο. Αύτή ή μετατόπιση του φιλοσοφικού τόπου είναι τό ίδιο σημαντικό μέ τή μετάθεση του προβλήματος της μεθόδου στο πρόβλημα του Είναί. Τό έρώτημα *κόσμος* παίρνει τή θέση του *ερωτήματος άλλος*. "Εκκοσμικεύοντας έτσι τό κατανοείν, ό Heidegger τό *άποψυχολογικοποιεί*.

Αύτή ή μετατόπιση παραγνωρίστηκε έντελώς από τις λεγόμενες ύπαρξιστικές έρμηνείες του Heidegger· έξέλαβαν τις αναλύσεις για τή μέριμνα, τήν άγωνία, τό Είναί-πρός-θάνατον μέ τήν έννοια μιάς εκλεπτυσμένης ύπαρξιακής ψυχολογίας, εφαρμοσμένης σε σπάνιες ψυχικές καταστάσεις. Δέν πρόσεξαν όσο έπρεπε ότι αυτές οι αναλύσεις ανήκουν σ' ένα στοχασμό πάνω στην *κοσμικότητα του κόσμου* καί ότι έχουν ούσιαστικά ως στόχο να έκμηδενίσουν τήν άπαίτηση του γνωρίζοντος ύποκειμένου να θέτει τόν έαυτό του ως μέτρο της αντικειμενικότητας. Αυτό που πρέπει άκριβώς να έπανακτήσουμε, εκμηδενίζοντας τήν αξίωση του ύποκειμένου, είναι ή συνθήκη *κατοίκου* αυτού του κόσμου, βάσει της οποίας υπάρχει κατάσταση, κατανόηση, έρμηνεία. Γι' αυτό καί της θεωρίας του κατανοείν πρέπει να προηγείται ή άναγνώριση της σχέσης του ριζώματος που εξασφαλίζεται από τό άγκυροβόλημα κάθε γλωσσικού συστήματος, καί έπομένως των βιβλίων καί των κειμένων, σε κάτι που δέν είναι, πρωταρχικά, φαινόμενο άρθρωσης μέσα στο λόγο. Πρέπει πρώτα να *βρεθούμε* (καλά ή άσχημα), να *βρεθούμε έδω* καί να *αίσθανθούμε τόν έαυτό μας* (μέ κάποιο τρόπο), προτού καν προσανατολιστούμε. "Αν τό *Sein und Zeit* αξιοποιεί σε βάθος όρισμένα συναισθήματα όπως ό φόβος καί ή άγωνία, αυτό δέ γίνεται μέ στόχο να *κάνει ύπαρξισμό* αλλά μέ στόχο να φέρει στο φώς, χάρη σ' αυτές τις άποκαλυπτικές έμπειρίες, ένα δεσμό μέ τό πραγματικό, που είναι θεμελιώδστερος της σχέσης ύποκειμένου-αντικειμένου. Μέ τή γνώση θέτουμε τά αντικείμενα άπέναντί μας· τό αίσθημα της κατάστασης (ή εύρεση)¹² έρχεται πριν από αυτό τό άπέναντι, διατάσσοντάς μας σ' έναν κόσμο.

12. Μέ τή λέξη εύρεση άποδίδει ό Γ. Τζαβάρας τόν όρο *Be-findlichkeit* που οι Γάλλοι άπέδωσαν ως *sentiment de la situation*. Βλ. μετάφραση Γ. Τζαβάρα, σελ. 226, σημ. (Σ.τ.Μ.).

Φτάνει τότε ή ώρα του κατανοείν. Δεν πρόκειται όμως ακόμα για ένα γεγονός της γλώσσας, της γραφής ή του κειμένου. 'Η κατανόηση, κι αυτή επίσης, πρέπει πρώτα να περιγραφεί, όχι με όρους λόγου, αλλά με όρους «δύνασθαι-Είναι». 'Η πρώτη λειτουργία του κατανοείν είναι να μάς προσανατολίσει σε μία κατάσταση. Τό κατανοείν δεν απευθύνεται λοιπόν πιά στη σύλληψη ενός γεγονότος αλλά στην κατάληψη μιας δυνατότητας για Είναι. Θά πρέπει πάντα να έχουμε κατά νου αυτό τό σημείο όσο θά συνάγουμε τίς μεθοδολογικές συνέπειες αυτής της ανάλυσης: τό να κατανοήσουμε ένα κείμενο δέ σημαίνει να βρούμε ένα αδρανές νόημα που θά περιεχόταν σ' αυτό· σημαίνει να φανερώσουμε τί δυνατότητα για Είναι που υποδεικνύεται από τό κείμενο· έτσι θά παραμείνουμε πιστοί στο χαϊντεγκεριανό κατανοείν, τό όποιο είναι ουσιαστικά ένα *προβάλλειν* (σχεδιάζειν)¹³ ή, κατά τρόπο περισσότερο διαλεκτικό και παράδοξο, ένα *προβάλλειν* σ' ένα εκ των προτέρων *ριγμένο-Είναι*.¹⁴ Καί σ' αυτό τό θέμα ό ύπαρξιστικός τόπος είναι παραπλανητικός. Μία μικρή λέξη χωρίζει τόν Heidegger από τόν Sartre, *έκάστοτε ήδη*: «Τό *προβάλλειν* δεν είναι διόλου σχετισμός πρός ένα έπινοημένο πλάνο, σύμφωνα πρός τό όποιο τό έδωνά-Είναι διευθετεί τό Είναι του, παρά ως έδωνά-Είναι αυτό τό όν έχει έκάστοτε ήδη *προβάλλει* [=σχεδιάζει] τόν έαυτό του και παραμένει, όσο είναι, μέσα σε προβολή [=σχεδιάζοντας]» (σελ. 244). Αυτό που ενδιαφέρει έδώ δεν είναι ή ύπαρξιακή στιγμή της εϋθύνης ή της ελευθέρης-έκλογής, αλλά ή δομή του Είναι με βάση τήν όποία ύπάρχει πρόβλημα έκλογής. Τό *είτε... είτε...* δεν είναι πρώτο, αλλά άπορρέει από τή δομή της *ριγμένης προβολής*.

Μέσα στην τριάδα κατάσταση-κατανόηση-ερμηνεία, ή όντολογική στιγμή που ενδιαφέρει τόν εξηγητή έρχεται λοιπόν σε τρίτη θέση. Πρίν όμως από τήν εξήγηση των κειμένων έρχεται ή εξήγηση των πραγμάτων. 'Η έρμηνεία είναι, στην πραγματικότητα, μία άποσαφήνιση, μία *ανάπτυξη* της κατανόησης, ανάπτυξη με τήν όποία ή κατανόηση «δέ γίνεται κάτι άλλο, παρά αυτή ταύτη» (σελ. 248). Κάθε έπιστροφή στη θεωρία της γνώσης έχει έτσι προληφθεί· αυτό που άποσαφηνίζεται είναι τό *ώς* (*als*) τό όποιο συνδέεται με τίς άρθρώσεις της έμπειρίας· όμως «τό "ώς" δεν αναδύεται μέσ στην άπόφανση για πρώτη φορά, παρά για πρώτη φορά εκφράζεται» (σελ. 250).

'Αν όμως ή 'Αναλυτική του *Dasein* δέ στοχεύει ρητά στα προβλήματα της εξήγησης, δίνει αντίθετως ένα νόημα σ' αυτό που μπορεί να φανεί ως άποτυχία στο έπιστημολογικό επίπεδο, συνδέοντας αυτή τή φαινομενική άποτυχία με μία άξεπέραστη όντολογική δομή. Αυτή ή άποτυχία είναι εκείνη που τόσο συχνά διατυπώθηκε με τούς όρους του *ερμηνευτικού κύκλου*. Στίς έπιστήμες του πνεύματος, όπως έχει πολλές φορές έπισημανθεί, τό υποκείμενο και τό αντικείμενο συνεπάγονται τό ένα τό άλλο. Τό υποκείμενο φέρει τόν ίδιο τόν έαυτό

13-14. Σχετικά με τούς όρους *προβάλλειν* και *ρίξιμο*, βλ. μετάφραση Γ. Τζαβάρα, σελ. 243, σημ. 1 και σελ. 228, σημ. 1 αντίστοιχως (Σ.τ.Μ.).

του μέσα στη γνώση του αντικειμένου και καθορίζεται με τή σειρά του στην πιό υποκειμενική του διάθεση από τήν έπιρροή που άσκει τό αντικείμενο πάνω στο υποκείμενο, προτού καν τό υποκείμενο αναλάβει να τό γνωρίσει. Διάτυπωμένος με τήν όρολογία του υποκειμένου και του αντικειμένου, ό έρμηνευτικός κύκλος δεν μπορεί παρά να έμφανίζεται ως ένας φαύλος κύκλος. 'Εργο λοιπόν μιας θεμελιώδους όντολογίας είναι να προβάλλει τή δομή που αναδύεται στο μεθοδολογικό επίπεδο κάτω από τά φαινόμενα του κύκλου· αυτήν άκριβώς τή δομή όνομάζει ό Heidegger *προκατανόηση* (προγενέστερη κατανόηση). Θά σφάλαμε όμως έντελώς αν έπιμέναμε να περιγράψουμε τήν προκατανόηση με τούς όρους της θεωρίας της γνώσης, δηλαδή, και πάλι, με τίς κατηγορίες του υποκειμένου και του αντικειμένου. Οί σχέσεις οικειότητας που μπορεί να έχουμε με τόν κόσμο των εργαλείων, για παράδειγμα, μπορούν να μάς δώσουν μία ιδέα για τό τί σημαίνει ή προγενέστερη κατοχή (*acquis préalable*) με βάση τήν όποία όδηγούμαστε σε μία νέα χρήση των πραγμάτων. Αυτός ό προληπτικός χαρακτήρας προσιδιάζει στον τρόπο του Είναι κάθε όντος που κατανοεί ιστορικά· γι' αυτό και πρέπει να κατανοήσουμε αυτή τήν πρόταση με τούς όρους της 'Αναλυτικής του *Dasein*: «'Όποτε έρμηνεύουμε κάτι ως κάτι, ή έρμηνευση θεμελιώνεται ουσιαστικά σε προγενέστερη κατοχή, θέαση και έννόηση» (σελ. 252). 'Ο ρόλος των προϋποθέσεων στην εξήγηση των κειμένων δεν άποτελεί έπομένως παρά μία ιδιαίτερη περίπτωση αυτού του γενικού νόμου της έρμηνείας. 'Η προκατανόηση, μεταφερόμενη στη θεωρία της γνώσης και έκτιμώμενη σε σχέση με τήν άξίωση για αντικειμενικότητα, χαρακτηρίζεται κατά τρόπο άρνητικό, ως προκατάληψη. Για τή θεμελιώδη όντολογία, αντίθετως, ή προκατάληψη δέ νοείται παρά βάσει της δομής του «προγενέστερου» του κατανοείν. 'Ο περίφημος έρμηνευτικός κύκλος δεν είναι, συνεπώς, παρά ή σκιά, στο μεθοδολογικό επίπεδο, αυτής της δομής του «προγενέστερου». 'Όποιος τό έχει καταλάβει αυτό γνωρίζει, πλέον, ότι «άποφασιστικό δεν είναι τό να βγούμε από τόν κύκλο, παρά να μπορούμε μέσα του με τό σωστό τρόπο» (σελ. 256).

'Όπως θά έχετε ήδη προσέξει, τό κύριο βάρος αυτού του στοχασμού δέ στηρίζεται πάνω στο λόγο και ακόμα λιγότερο στη γραφή. 'Η φιλοσοφία του Heidegger —έκείνη τουλάχιστον του *Sein und Zeit*— δεν είναι, παρά σε έλάχιστο βαθμό, μία φιλοσοφία της Γλώσσας, εφόσον τό έρώτημα για τή Γλώσσα δεν εισάγεται παρά μετά από τά έρωτήματα για τήν κατάσταση, τήν κατανόηση και τήν έρμηνεία. 'Η Γλώσσα, τήν εποχή του *Sein und Zeit*, παραμένει μία δεύτερη άρθρωση, ή άρθρωση της άποσαφήνισης μέσα στις *άποφάνσεις* (*Aussage*, § 33, σελ. 257 κ.έξ.). 'Η καταγωγή της άπόφανσης από τήν κατανόηση και τήν άποσαφήνιση μάς προετοιμάζει να πούμε ότι ή πρώτη λειτουργία της δεν είναι ή κοινοποίηση στον άλλο ούτε ή άπόδοση κατηγορημάτων σε λογικά υποκείμενα αλλά ή *άπόδοση αξίας*, τό *δείξιμο*, ή *λεκτική έξωτερικευση* (σελ. 257). Αυτή ή υπέρτατη λειτουργία της Γλώσσας δεν κάνει άλλο από τό να υπενθυμίζει τήν καταγωγή της από τίς όντολογικές δομές που προηγούνται: «Τό γεγονός

«... ότι μόλις τώρα γίνεται η Γλώσσα θέμα μας», λέει ο Heidegger στην παράγραφο 34, «υποδείχνει ότι αυτό το φαινόμενο έχει τις ρίζες του στην ύπαρκτηκή σύσταση της διανοικτότητας του έδωνά-Εΐναι» (σελ. 266). Και παρακάτω: «'Ο λόγος είναι η άρθρωση αυτού που είναι κατανόηση». Θά πρέπει λοιπόν να ανατοποθετήσουμε το λόγο στις δομές του Εΐναι και όχι αυτές τις δομές στο λόγο: «'Ο λόγος είναι η "σημαίνουσα" άρθρωση της κατανοητής δομής του Εΐναι-μέσα-στόν-κόσμο».

Σ' αυτή την τελευταία παρατήρηση σκιαγραφείται το πέρασμα στη δεύτερη φιλοσοφία του Heidegger, η οποία θά άγνοήσει το *Dasein* και θά εκκινήσει κατευθείαν από τη δύναμη εξωτερίκευσης της Γλώσσας. Ήδη όμως από το *Sein und Zeit*, τό λέγειν (*reden*) εμφανίζεται άνωτερο από τό όμιλεΐν (*sprechen*). Τό λέγειν κατονομάζει την ύπαρξιακή σύσταση και τό όμιλεΐν την κοσμική του όψη που ύποπίπτει στην έμπειρία. Γι' αυτό και ό πρώτος καθορισμός του λέγειν δέν είναι τό όμιλεΐν αλλά τό ζεύγος *άκούειν-σιωπών*. Και σ' αυτό τό σημείο ο Heidegger βρίσκεται στόν αντίποδα του κοινού, αλλά άκόμα και του γλωσσολογικού, τρόπου, που τοποθετεί σε πρώτο επίπεδο τό όμιλιακό ένεργημα [φράση ή λεκτόν (*locution*), συνομιλία (*interlocution*)]. Κατανοείν σημαίνει άκούειν. Μέ άλλα λόγια, η πρώτη σχέση μου μέ την όμιλία δέν είναι ότι την παράγω, αλλά ότι τη δέχομαι: «Τό άκούειν είναι συστατικό στοιχείο του λόγου».¹⁵ Αυτή η προτεραιότητα της *άκρόασης* σημαδεύει τη θεμελιώδη σχέση της όμιλίας μέ την άνοικτότητα στόν κόσμο και τόν άλλο. Οι μεθοδολογικές συνέπειες είναι σημαντικές: η γλωσσολογία, η σημειολογία, η φιλοσοφία της Γλώσσας, παραμένουν αναπόφευκτα στό επίπεδο του όμιλεΐν και δέν προσεγγίζουν τό επίπεδο του λέγειν. 'Υπ' αυτή την έννοια, η θεμελιώδης φιλοσοφία δέν προσφέρει καμιά βελτίωση στη γλωσσολογία, όπως και δέν προσθέτει τίποτα στην εξέγηση. Ένώ τό όμιλεΐν παραπέμπει στόν άνθρωπο που μιλάει, τό λέγειν παραπέμπει στα πράγματα που λέγονται.

Σ' αυτό τό σημείο θά μπορούσε, χωρίς άμφιβολία, να αναρωτηθεί κανείς: γιατί να μη σταματήσουμε εδώ, διακηρύσσοντας άπλως ότι είμαστε χαϊντεγκεριανοί; Πού βρίσκεται η περίφημη άπορία την οποία εξαγγείλαμε; Δέν εξαλείψαμε την ντιλταϊανή άπορία μιās θεωρίας του κατανοείν, η οποία ήταν καταδικασμένη να αντιπαράθεται στη νατουραλιστική εξέγηση και έν συνεχεία να τη συναγωνίζεται σε αντικειμενικότητα και επιστημονικότητα; Δέν ξεπεράσαμε αυτή την άπορία ύποτάσσοντας την επιστημολογία στην όντολογία; Κατά

15. Στην άπόδοση των άποσπασμάτων αυτών δέν άκολουθούμε τη μετάφραση του Γ. Τζαβάρα, λόγω της δυσκολίας που προκύπτει από την άπόδοση των όρων *sprechen, reden* και *rede*. Στη γαλλική, οι όροι *redes* και *rede* άποδίδονται ως λέγειν (*dire*) και λόγος (*discours*) αντίστοιχως, ένω ό όρος *sprechen* άποδίδεται ως όμιλεΐν (*parler*). 'Ο Γ. Τζαβάρας αντίθέτως μεταφράζει *reden* = όμιλεΐν και *sprechen* = λέγειν (βλ. *Εΐναι και χρόνος*, ό.π., σελ. 266-267). Προκειμένου, λοιπόν να άποφευχθεί η σύγχυση, προτιμήσαμε να μεταφράσουμε άποδίδοντας, όπως και στα γαλλικά, τό *reden* ως λέγειν και τό *sprechen* ως όμιλεΐν (Σ.τ.Μ.).

τη γνώμη μου, η άπορία δέ λύθηκε, άπλως μεταφέρθηκε άλλου και γι' αυτό άκριβώς επιτάθηκε: δέ βρίσκεται πιά μέσα στην επιστημολογία, ανάμεσα σε δύο τροπικότητες του γνωρίζειν, αλλά ανάμεσα στην όντολογία και την επιστημολογία, συνολικά θεωρούμενη. Μέ τη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία διαρκώς πραγματοποιούμε την κίνηση της άνάβασης στα θεμέλια: χάνουμε όμως την ικανότητα να προβαίνουμε στην κίνηση της επιστροφής, η όποία, από τη θεμελιώδη όντολογία, θά μάς επανέφερε στο καθαρά επιστημολογικό έρώτημα για την καταστατική θέση των επιστημών του πνεύματος. "Αρα, μιá φιλοσοφία που διακόπτει τό διάλογο μέ τις επιστήμες δέν αναφέρεται πιά παρά μόνο στόν εαυτό της. Και μάλιστα όταν μόνο στο δρόμο της επιστροφής επιβεβαιώνεται η αξίωση να θεωρηθούν τά έρωτήματα σχετικά μέ την εξέγηση και την ιστορική κριτική, γενικά, ως παράγωγα έρωτήματα. "Όσο δέν προβαίνουμε σ' αυτή την παραγωγή, η ίδια η ύπέρβαση προς τά έρωτήματα της θεμελίωσης παραμένει προβληματική. Δέν έχουμε διδαχτεί από τόν Πλάτωνα ότι η άνιούσα διαλεκτική είναι η πιό εύκολη και ότι ό άληθινός φιλόσοφος φανερώνεται στο δρόμο της κατιούσας διαλεκτικής; Για μένα, τό έρώτημα που παραμένει αναπάντητο στόν Heidegger είναι: *πώς μπορούμε να δικαιολογήσουμε ένα κριτικό έρώτημα γενικά μέσα στα πλαίσια μιās θεμελιώδους έρμηνευτικής*; Κι όμως, σ' αυτόν άκριβώς τό δρόμο της επιστροφής θά μπορούσε να επιβεβαιωθεί και να επαληθευθεί η βεβαίωση ότι ό έρμηνευτικός κύκλος, μέ την έννοια των εξηγητών, έχει θεμελιωθεί πάνω στη δομή της προγενέστερης κατανόησης στο θεμελιώδες όντολογικό επίπεδο. 'Η όντολογική έρμηνευτική μοιάζει ώστόσο άνικανη, για δομικούς λόγους, να αναπτύξει αυτή την προβληματική της επιστροφής. Στόν ίδιο τόν Heidegger τό έρώτημα εγκαταλείπεται την ίδια στιγμή που τίθεται. Διαβάζουμε τό έξηξ στο *Sein und Zeit*: μέσα στο χαρακτηριστικό κύκλο της κατανόησης, «κρύβεται μιá θετική δυνατότητα του πιό άρχέγονου γνωρίζειν, και τότε μόνο έχει άδραχτεί γνήσια αυτή η δυνατότητα, άν η έρμηνευση έχει καταλάβει ότι πρώτο, άδιάκοπο κι έσχατο μέλημά της είναι να μην επιτρέπεται στην προγενέστερη κατοχή, θέαση και έννόηση να παρουσιάζονται εκάστοτε μέ έξάρσεις ή λαϊκές αντίληψεις, παρά να εξασφαλίζεται τό επιστημονικό θέμα μέ επεξεργασία βασισόμενη σ' αυτά ταυτα τά πράγματα» (σελ. 256).

Νά λοιπόν που τίθεται ως άρχή η διάκριση ανάμεσα στην πρό-ληψη σύμφωνα με τά ίδια τά πράγματα και μιá πρό-ληψη που θά προερχόταν μόνο από έξάρσεις (*Einfälle*) και λαϊκές αντίληψεις (*Volksbegriffe*). Πώς όμως να προχωρήσουμε παραπέρα όταν εύθυσ άμέσως δηλώνεται ότι «οί όντολογικές προϋποθέσεις κάθε ιστοριολογικής γνώσης ύπερβαίνουν ριζικά την ιδέα της άστηρότητας των πιό άκριβολόγων επιστημών» (σελ. 256) και όταν άποφεύγεται τό έρώτημα για την άστηρότητα που προσιδιάζει στις ίδιες τις ιστορικές επιστήμες; 'Η μέριμνα να ριζωθεί ό κύκλος βαθύτερα από κάθε επιστημολογία έμποδίζει να επαναλάβουμε τό επιστημολογικό έρώτημα μετά την όντολογία.

2. Hans Georg Gadamer

Αυτή η άπορία γίνεται τό κεντρικό πρόβλημα τής ερμηνευτικής φιλοσοφίας του Hans Georg Gadamer στο *Wahrheit und Methode*. Ο φιλόσοφος τής Χαϊδελβέργης εκφράζει ρητά τήν πρόθεσή του νά αναζωογονήσει τή συζήτηση γύρω από τίς επιστήμες του πνεύματος μέ αφετηρία τή χαϊντεγκεριανή όντολογία καί ακριβέστερα τήν άλλαγή προοπτικής της στά τελευταία έργα φιλοσοφικής ποιητικής. Η κεντρική έμπειρία γύρω από τήν όποία οργανώνεται όλόκληρο τό έργο, καί βάσει τής όποίας ή ερμηνευτική διεκδικεί τήν καθολικότητά της, είναι ή έμπειρία του σκανδάλου ή όποία συνίσταται, γιά τή μοντέρνα συνείδηση, στο είδος εκείνο τής *άλλοτριωτικής άποστασιοποίησης (Verfremdung)*, πού άποτελεί, κατά τή γνώμη του, τήν προϋπόθεση αυτών των επιστημών. Η άλλοτρίωση είναι στην πραγματικότητα κάτι περισσότερο από ένα συναισθημα ή μία διάθεση. Είναι ή όντολογική προϋπόθεση πού υποστηρίζει τήν αντικειμενική συμπεριφορά των επιστημών του ανθρώπου. Η μεθοδολογία αυτών των επιστημών συνεπάγεται αναπόφευκτα γιά τόν Gadamer μία τοποθέτηση σε άπόσταση, ή όποία, μέ τή σειρά της, εκφράζει τήν άποδόμηση τής πρωταρχικής σχέσης του άνήκειν (*Zugehörigkeit*), χωρίς τήν όποία δέ θά υπήρχε σχέση μέ τό ιστορικό σαν τέτοιο. Ο Gadamer παρακολουθεί αυτή τή διαμάχη ανάμεσα στην άλλοτριωτική άποστασιοποίηση καί τήν έμπειρία του άνήκειν καί στις τρεις σφαίρες, στις όποιες κατανέμεται ή ερμηνευτική έμπειρία: αισθητική σφαίρα, ιστορική σφαίρα, γλωσσική σφαίρα. Στην αισθητική σφαίρα, ή έμπειρία του νά κατέχεσαι (*être saisi*) από τό αντικείμενο προηγείται καί καθιστά δυνατή τήν κριτική άσκηση τής κρίσης, τήν όποία ό Kant διατύπωσε σε θεωρία υπό τόν τίτλο *Κριτική του γούστου*.¹⁶ Στην ιστορική σφαίρα, ή συνείδηση του γεγονότος ότι φέρομαι από παραδόσεις πού προηγούνται από μένα είναι αυτή ή όποία καθιστά δυνατή τήν άσκηση μιās ιστορικής μεθοδολογίας στο επίπεδο των κοινωνικών καί ανθρωπιστικών επιστημών. Τέλος, στή σφαίρα τής Γλώσσας, ή όποία διαπερνά, κατά κάποιο τρόπο, τίς δύο προηγούμενες, τό συν-άνήκειν μέ τά πράγματα πού έχουν ειπωθεί από τίς σημαντικές φωνές των δημιουργών του λόγου προηγείται καί καθιστά δυνατή κάθε επιστημονική χρήση τής Γλώσσας ως διαθέσιμου εργαλείου καί κάθε άξίωση νά κυριαρχήσουμε μέ αντικειμενικές τεχνικές τίς δομές του κειμένου τής δικής μας κουλτούρας. Έτσι μία καί μόνη θέση διατρέχει καί τά τρία μέρη του *Wahrheit und Methode*.

Η φιλοσοφία του Gadamer εκφράζει λοιπόν τή σύνθεση των δύο κινήσεων πού περιγράψαμε παραπάνω, από τίς περιφερειακές ερμηνευτικές προς μία γενική ερμηνευτική καί από τήν επιστημολογία των επιστημών του πνεύματος στην όντολογία. Η έκφραση *ερμηνευτική έμπειρία* εκφράζει ακριβώς αυτό τό

16. Βλ. Em. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790).

συνθετικό χαρακτήρα. Έκτός από αυτό όμως, ό Gadamer σημαδεύει, σε σχέση μέ τόν Heidegger, τήν αρχή τής κίνησης επιστροφής από τήν όντολογία προς τά επιστημολογικά προβλήματα. Έδώ λοιπόν, θά μιλήσω γι' αυτόν υπ' αυτήν τήν προοπτική. Ο τίτλος, έπίσης, του έργου αντιπαραθέτει τή χαϊντεγκεριανή έννοια τής αλήθειας στη νιτλταϊανή έννοια τής μεθόδου. Τό ζήτημα πού τίθεται λοιπόν είναι νά γνωρίσουμε μέχρι ποιού σημείου τό έργο δικαιούται νά ονομάζεται: *Αλήθεια ΚΑΙ Μέθοδος* ή μήπως θά έπρεπε μάλλον νά τιτλοφορείται: *Αλήθεια Η Μέθοδος*. Αν ό Heidegger μπορούσε πράγματι νά παρακάμψει τή συζήτηση μέ τίς ανθρωπιστικές επιστήμες μέσα από μία κυριαρχική κίνηση υπέρβασης, ό Gadamer, αντιθέτως, δέν μπορεί παρά νά καταβυθίζεται μέσα σε μία όλο καί πιο έπίμοχθη συζήτηση, ακριβώς γιατί παίρνει σοβαρά τό έρώτημα του Dilthey. Τό τμήμα πού αφιερώνεται στην ιστορική συνείδηση είναι από αυτήν τήν άποψη πολύ άποκαλυπτικό. Η μακρά ιστορική διαδρομή πού ό Gadamer αναλαμβάνει νά πραγματοποιήσει πριν εκθέσει τίς δικές του ιδέες μαρτυρεί ότι ή ερμηνευτική φιλοσοφία πρέπει πρώτα πρώτα νά επανεξετάσει τόν άγώνα τής ρομαντικής φιλοσοφίας έναντίον του *Aufklärung*, τής φιλοσοφίας του Dilthey έναντίον του θετικισμού, τής φιλοσοφίας του Heidegger έναντίον του νεο-καντισμού.

Αναμφίβολα, ή δηλωμένη πρόθεση του Gadamer είναι νά μήν ξαναπέσει στην πεπατημένη του ρομαντισμού· ό ρομαντισμός, δηλώνει ό Gadamer, δέν πραγματοποίησε παρά μία άνατροπή των θέσεων του *Aufklärung*, χωρίς νά επιτύχει νά μετατοπίσει τήν ίδια τήν προβληματική καί νά αλλάξει τό πεδίο συζήτησης. Έτσι, ή ρομαντική φιλοσοφία άσχολεϊται μέ τό νά άποκαταστήσει τήν προκατάληψη, πού είναι μία κατηγορία του *Aufklärung*, καί συνεχίζει νά άπορρέει από μία κριτική φιλοσοφία, δηλαδή από μία φιλοσοφία τής κρίσης. Ός εκ τούτου ό ρομαντισμός δίνει τή μάχη του σ' ένα πεδίο καθορισμένο από τόν αντίπαλο, πού είναι δηλαδή ό ρόλος πού παίζει ή παράδοση καί ή αϋθεντία στην έρμηνεία. Μένει ώστόσο νά ξεκαθαριστεί ένα ζήτημα: ή ερμηνευτική του Gadamer ξεπέρασε πραγματικά τή ρομαντική αφετηρία τής ερμηνευτικής; Καί ή διαβεβαίωσή του ότι τό πεπερασμένο του Είναι-άνθρωπος βρίσκεται στο γεγονός ότι τό Είναι-άνθρωπος αρχικά περιέχεται μέσα στους κόλπους των παραδόσεων διαφεύγει, όντως, από τό παιχνίδι των ανατροπών μέσα στο όποιο θεωρεί ότι έχει έγκλειστεί ό φιλοσοφικός ρομαντισμός άπέναντι στις άπαιτήσεις κάθε κριτικής φιλοσοφίας;

Ο Dilthey κατηγορήθηκε ότι παρέμεινε αιχμάλωτος μιās διένεξης δύο μεθοδολογιών καί ότι αδέν μπόρεσε νά απελευθερωθεί από τήν παραδοσιακή θεωρία τής γνώσης.¹⁷ Σημείο εκκίνησής του παραμένει, πράγματι, ή αϋτοσυνείδηση, κυριαρχη του ίδιου του εαυτού της. Στόν Dilthey, ή υποκειμενικότητα παραμένει ή έσχατη άναφορά. Μία όρισμένη άποκατάσταση τής προκατάλη-

17. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, δ.π., σελ. 261.

ψης, τῆς αὐθεντίας, τῆς παράδοσης, θά κατευθυνθεῖ λοιπόν ἐναντίον τοῦ βασιλείου τῆς ὑποκειμενικότητας καί ἐσωτερικότητας: δηλαδή ἐναντίον τῶν κριτηρίων τῆς ἀνασκοπικῆς φιλοσοφίας. Αὐτή ἡ ἀντιανασκοπικὴ πολεμικὴ θά συνεισφέρει μάλιστα στό νά δοθεῖ σ' αὐτή τὴ συνηγορία ὑπὲρ τῆς παράδοσης ἢ μορφῆ μιᾶς ἐπιστροφῆς σέ μιὰ προκριτικὴ θέση. Ὅσο προκλητικὴ κι ἂν εἶναι αὐτή ἢ συνηγορία, προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐπανάκτηση τῆς ἱστορικῆς διάστασης πού ἐπικρατεῖ πάνω στὴν ἀνασκοπικὴ στιγμή. Ἡ ἱστορία προηγεῖται καί προλαβαίνει τὴν ἀνασκόπησή μου· ἀνήκω στὴν ἱστορία πρὶν ἀρχίσω νά ἀνήκω στόν ἑαυτό μου. Αὐτό λοιπόν ὁ Dilthey δέν μπόρεσε νά τό κατανοήσει, γιατί ἡ ἐπανάστασή του παρέμεινε ἐπιστημολογικὴ καί γιατί τό ἀνασκοπικό του κριτήριο ὑπερισχέει τῆς ἱστορικῆς του συνείδησης. Σ' αὐτό τό σημεῖο ὁ Gadamer ἐμφανίζεται, βεβαίως, ὡς κληρονόμος τοῦ Heidegger. Ἀπὸ αὐτόν κληρονομεῖ τὴν πεποίθηση ὅτι αὐτό πού ὀνομάζουμε προκατάληψη ἐκφράζει τὴ δομὴ τοῦ «προγενέστερου» τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας. Ταυτόχρονα, ἡ φιλολογικὴ ἐρμηνευτικὴ οφείλει νά παραμείνει ἕνας παράγωγος τρόπος τοῦ θεμελιώδους κατανοεῖν.

Ἡ δέσμη ἐπιρροῶν, τίς ὁποῖες, διαδοχικά, ἀπορρίπτει καί ἀποδέχεται, καταλήγει σέ μιὰ θεωρία τῆς ἱστορικῆς συνείδησης ἢ ὁποία σημειώνει τὴν κορυφὴ τοῦ ἀνασκοπικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Gadamer πάνω στὴ θεμελίωση τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πνεύματος. Αὐτός ὁ στοχασμός τοποθετεῖται ὑπὸ τὸν τίτλο τῆς *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, δηλαδή, κατὰ λέξη: *συνείδηση-τῆς ἱστορίας-τῶν ἐπενεργειῶν*. Ἡ κατηγορία αὐτὴ δέν προέρχεται πιά ἀπὸ τὴ μεθοδολογία, ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἔρευνα, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀνασκοπικὴ συνείδηση τῆς μεθοδολογίας. Εἶναι ἡ συνείδηση τοῦ ὅτι εἴμαστε ἐκτεθειμένοι στὴν ἱστορία καί τὴ δράση της κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ δράση πού ἀσκεῖ πάνω μας δέν εἶναι δυνατόν νά ἐξαντικειμενισθεῖ, διότι ἀποτελεῖ μέρος τοῦ ἴδιου τοῦ ἱστορικοῦ φαινομένου. Διαβάζουμε στὰ *Kleine Schriften*: «Μ' αὐτό θέλω κατ' ἀρχὴν νά πῶ ὅτι δέν μπορούμε νά ἀποσπαστοῦμε ἀπὸ τό ἱστορικό γίνεσθαι, νά ἀποστασιοποιηθοῦμε ἀπὸ αὐτό, ὥστε τό παρελθόν νά γίνεῖ γιὰ μᾶς ἕνα ἀντικείμενο... Εἴμαστε πάντοτε τοποθετημένοι μέσα στὴν ἱστορία... Θέλω νά πῶ ὅτι ἡ συνείδησή μας ἔχει καθοριστεῖ ἀπὸ ἕνα πραγματικό ἱστορικό γίνεσθαι, ἔτσι ὥστε δέν ἔχει τὴν ἐλευθερίαν νά τοποθετεῖται ἀπέναντι στό παρελθόν. Θέλω νά πῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὅτι κάθε φορά συνειδητοποιοῦμε ἐκ νέου τὴ δράση πού ἀσκεῖται ἔτσι πάνω μας, κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε κάθε παρελθόν τοῦ ὁποίου ἔχουμε τὴν ἐμπειρία μᾶς ὑποχρεώνει νά τό ἐπωμισθοῦμε ἐξ ὀλοκλήρου, νά ἀναλάβουμε, κατὰ κάποιον τρόπο, τὴν ἀλήθειά του...»¹⁸

Στὴ βάση ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς ἔννοιας τῆς ἱστορικῆς ἐπενέργειας θά ἤθελα νά θέσω τό δικό μου προβληματισμό: *πῶς εἶναι δυνατόν νά εἰσαγάγουμε μιὰ ὁποιαδήποτε κριτικὴ διάσταση στὴ συνείδηση τοῦ ἀνήκειν, ἢ ὁποία ρητὰ κα-*

18. H. G. Gadamer, *Kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, 1967, σελ. 158.

θορίζεται ἀπὸ τὴν ἄρνηση τῆς ἀποστασιοποίησης; Αὐτό δέν εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, δυνατόν παρά μόνο στό μέτρο πού ἡ ἱστορικὴ συνείδηση δέν περιρίζεται στό νά ἀποποιεῖται τὴν ἀποστασιοποίηση, παρά ἐπιδιώκει ἐπίσης νά τὴν ἐπωμισθεῖ. Ἡ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Gadamer περιέχει, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, μιὰ σειρά ἀποφασιστικῶν ὑποδείξεων πού θά ἀποτελέσουν τό σημεῖο ἐκκίνησης τῆς δικῆς μου ἀνασκόπησης (βλ. ἐπόμενο ἄρθρο).

Κατ' ἀρχὴν, παρά τὴ συνολικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στό ἀνήκειν καί τὴν ἀλλοτριωτικὴ ἀποστασιοποίηση, ἡ συνείδηση τῆς ἐπενεργοῦ ἱστορίας περιέχει αὐτὴ ἢ ἴδια ἕνα στοιχεῖο *ἀπόστασης*. Ἡ ἐπενεργὸς ἱστορία εἶναι ἀκριβῶς ἐκείνη ἢ ὁποία ἀσκεῖται ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς ἱστορικῆς ἀπόστασης. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐγγύτητα τοῦ μακρινοῦ ἢ, γιὰ νά ποῦμε τό ἴδιο πράγμα διαφορετικά, πρόκειται γιὰ τό ἀποτελεσματικό μέσα στὴν ἀπόσταση. Ὑπάρχει λοιπόν ἕνα παράδοξο τῆς ἐτερότητας, μιὰ ἔνταση ἀνάμεσα στό μακρινό καί τό οἰκεῖο, οὐσιώδης γιὰ τὴν ἱστορικὴ συνειδητοποίηση.

Μιὰ ἄλλη ἔνδειξη γιὰ τὴ διαλεκτικὴ τῆς συμμετοχῆς καί τῆς ἀποστασιοποίησης μᾶς δίνει ἡ ἔννοια τῆς *συγχώνευσης τῶν ὀριζόντων* (*Horizontverschmelzung*).¹⁹ Στὴν πραγματικότητα, σύμφωνα μέ τὸν Gadamer, ἂν ἡ συνθήκη περατότητας τῆς ἱστορικῆς γνώσης ἀποκλείει κάθε ἐκ τῶν ἄνω θεώρηση, κάθε τελικὴ σύνθεση, μέ τὴ χεγκελιανὴ ἔννοια, αὐτὴ ἢ περατότητα δέν εἶναι τέτοια, ὥστε νά ἐγκλωβίζομαι σέ μιὰ μόνο ἄποψη. Ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει κατάσταση, ὑπάρχει καί ὀρίζοντας πού ἐπιδέχεται περιορισμό ἢ διεύρυνση. Στόν Gadamer οφείλουμε αὐτὴ τὴν πολὺ γόνιμη ἰδέα, ὅτι δηλαδή ἡ ἀπὸ ἀπόσταση ἐπικοινωνία δύο διαφορετικῶν τοποθετημένων συνειδήσεων ἐπιτυγχάνεται χάρις στὴ συγχώνευση τῶν ὀριζόντων τους, χάρις δηλαδή στὴ συνάντηση τῶν βλέψεων τους κάπου στὰ ἀνοιχτά καί μακριά. Ἀκόμα μιὰ φορά, προϋποτίθεται ἕνας παράγοντας ἀποστασιοποίησης ἀνάμεσα στό κοντινό, τό μακρινό καί τό ἀνοιχτό. Αὐτὴ ἡ ἔννοια σημαίνει ὅτι δέ ζοῦμε οὔτε σέ κλειστοὺς ὀρίζοντες οὔτε σ' ἕνα μοναδικό ὀρίζοντα. Στό μέτρο μάλιστα πού ἡ συγχώνευση τῶν ὀριζόντων ἀποκλείει τὴν ἰδέα μιᾶς ὀλικῆς καί μοναδικῆς γνώσης, αὐτὴ ἡ ἔννοια συνεπάγεται τὴν ἔνταση ἀνάμεσα στό οἰκεῖο καί τό ξένο, ἀνάμεσα στό κοντινό καί τό μακρινό· τό παιχνίδι τῆς διαφορᾶς περικλείεται ἔτσι μέσα στὴν «κοινοθεσία» (*mise en commun*). Τέλος, ἡ ἀκριβέστερη ἔνδειξη ὑπὲρ μιᾶς λιγότερο ἀρνητικῆς ἐρμηνείας τῆς ἀλλοτριωτικῆς ἀποστασιοποίησης περιέχεται στὴ φιλοσοφία τῆς Γλώσσας μέ τὴν ὁποία ὀλοκληρώνεται τό ἔργο. Ὁ καθολικὸς γλωσσικός χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας —μ' αὐτὴ τὴ λέξη μπορεῖ νά μεταφραστεῖ μέ περισσότερη ἢ λιγότερη ἐπιτυχία ἢ *Sprachlichkeit* τοῦ Gadamer— σημαίνει ὅτι τό ἀνήκειν μου σέ μιὰ ἢ περισσότερες παραδόσεις περνάει ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῶν σημείων, τῶν ἔργων, τῶν κειμένων, μέσα στὰ ὁποῖα ἐγγράφονται καί προσφέρονται σέ μᾶς γιὰ ἀποκρυπτογράφηση οἱ πολιτισμικὲς κλη-

19. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ὁ.π., σελ. 289 κ.εξ., 356, 375.

ρονομιές. Βεβαίως, όλος ό στοχασμός του Gadamer πάνω στη Γλώσσα στρέφεται έναντίον της άναγωγής του κόσμου των σημείων σε εργαλεία που θά μπορούσαμε νά χειριζόμαστε κατά βούληση. "Όλο τό τρίτο μέρος του *Wahrheit und Methode* είναι μία φλογερή άπολογία υπέρ του *διαλόγου που είμαστε* και της προ-συνεννόησης που μās φέρει. Η γλωσσική εμπειρία όμως δέν άσκει τή διαμεσολαβητική λειτουργία της παρά στό μέτρο που οί συνομιλητές του διαλόγου εξαφανίζονται τόσο ό ένας όσο και ό άλλος μπροστά στα είπωμένα πράγματα τά όποια όδηγούν, κατά κάποιο τρόπο, τό διάλογο. Που άλλου λοιπόν αυτή ή κυριαρχία του είπωμένου πράγματος πάνω στους συνομιλητές γίνεται περισσότερο φανερή παρά εκεί όπου ή *Sprachlichkeit* γίνεται *Schriftlichkeit*, μέ άλλα λόγια, εκεί όπου ή διαμεσολάβηση μέσω της Γλώσσας γίνεται διαμεσολάβηση μέσω του κειμένου; Αυτό που μās κάνει τότε νά επικοινωνοΰμε μέσα από τήν άπόσταση είναι τό *πράγμα του κειμένου*, που δέν άνήκει πιά ούτε στό συγγραφέα του ούτε στον άναγνώστη του.

Αυτή ή τελευταία έκφραση, τό *πράγμα του κειμένου*, μέ όδηγει στα όρια της δικής μου άνασκόπησης. Αυτά ακριβώς τά όρια θά προσπαθήσω νά υπερβώ στη μελέτη που ακολουθεί.

Η έρμηνευτική λειτουργία της άποστασιοποίησης

Στό προηγούμενο άρθρο περιέγραφα, στα βασικά σημεία, τό πλαίσιο μέσα στό όποιο προσπαθώ νά επεξεργαστώ τό έρμηνευτικό πρόβλημα έτσι ώστε νά αποκαλύπτει κάτι σχετικά μέ τό διάλογο ανάμεσα στην έρμηνευτική και τις σημειολογικές και εξηγητικές μεθόδους. Αυτή ή περιγραφή μās όδήγησε σε μία άντινομία, ή όποία θεώρησα ότι αποτελεί οΰσιαστικά τήν κινητήρια δύναμη του έργου του Gadamer: στην αντίθεση δηλαδή ανάμεσα στην άλλοτριωτική άποστασιοποίηση και τό άνήκειν. Αυτή ή αντίθεση είναι μία άντινομία γιατί όδηγει σε ένα διάζευγμα άδύνατο: από τή μία πλευρά, όπως είπαμε, ή άλλοτριωτική άποστασιοποίηση είναι ή στάση βάσει της όποίας καθίσταται δυνατή ή αντικειμενοποίηση που κυριαρχεί στις έπιστήμες του πνεΰματος ή ανθρωπιστικές έπιστήμες. Αυτή όμως ή άποστασιοποίηση, ή όποία διαμορφώνει τήν έπιστημονική καταστατική θέση των έπιστημών, άποτελεί ταυτόχρονα και μία άπώλεια: μία άπώλεια που καταστρέφει τή θεμελιώδη και πρωταρχική σχέση χάρη στην όποία άνήκουμε και συμμετέχουμε στην ιστορική πραγματικότητα, που έχουμε τήν αξίωση νά καταστήσουμε άντικείμενο. Έξ ου και τό διάζευγμα όπως ύπονοείται και από τον ίδιο τον τίτλο του έργου του Gadamer *Αλήθεια και Μέθοδος*: είτε άσκοΰμε τή μεθοδολογική στάση, αλλά χάνουμε τήν όντολογική πυκνότητα της μελετώμενης πραγματικότητας, είτε άσκοΰμε τή στάση της αλήθειας, αλλά τότε θά πρέπει νά εγκαταλείψουμε τήν ιδέα της αντικειμενικότητας των ανθρωπιστικών έπιστημών.

Η δική μου άνασκόπηση προέρχεται από τήν άρνηση αυτού του διαζεύγματος και από μία προσπάθεια νά τό υπερβώ. Αυτή ή προσπάθεια εκφράζεται αρχικά στην έπιλογή μās δεσπόζουσας προβληματικής, ή όποία νομίζω ότι από τή φύση της ξεφεύγει από τό διάζευγμα ανάμεσα σε άλλοτριωτική άποστασιοποίηση και συμμετοχή μέσω του άνήκειν. Αυτή ή δεσπόζουσα προβληματική είναι ή προβληματική του κειμένου, μέσω της όποίας επανεισάγεται, στην πραγματικότητα, μία θετική και, θά μπορούσα νά πω, παραγωγική έννοια της άποστασιοποίησης. Τό κείμενο είναι, για μένα, κάτι πολύ περισσότερο από μία ιδιαίτερη περίπτωση διανθρώπινης επικοινωνίας: αποτελεί τό παράδειγμα της άποστασιοποίησης μέσα στην επικοινωνία. Ός τέτοιο, αποκαλύπτει ένα θεμελιώδη χαρακτήρα της ίδιας της ιστορικότητας της ανθρωπίνης εμπειρίας, τό ότι είναι δηλαδή μία επικοινωνία μέσα στην και μέσω της άποστασιοποίησης.