

**THE FORMAL STRUCTURES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION. THE ASSUMPTIONS AND THE DIALECTICAL MODEL OF SUBJECT-OBJECT RELATION**

**Mădălin Onu, PhD, Postdoc Researcher, "Al. Ioan Cuza" University of Iași**

*Abstract: The research concerning the intercultural communication has achieved, until today, an overwhelming number of theories. Among them, the orientation became, however, more difficult. The multitude of operational theories, communication schemes derived from logical and mathematical models, from ethnology, anthropology, etc. canceled sometimes each another. It is necessary, therefore, an order in this plurality. We believe, therefore, that the identification of formal structures of intercultural communication – which differ considerably from other forms of interpersonal communication, is a very important task. We will seek, in this paper, to clarify the following methodological interconnected problems: 1. The intercultural dialogue as dialectic relational act between the subject and the object, which find themselves in a relation of mutual affectation. In this purpose we will consider the dialectical model of dialogue, explained by H.-G. Gadamer in *Truth and Method*, model based on ancient and Hegelian dialectics. 2. We will try to circumscribe the particular nature of subjective instance which initiate the communication message. As it is well known, any dialogical act or attempting of understanding the otherness (required by the first) is launched on the ground of prejudgments which are inherent to the proxy horizon and depends, crucially, on their comprehension (Gadamer). We will consider, as a model, the neutrality principle which is promoted by Herder when we seek to understand the historical otherness. The German author promotes the comprehension of historical by requiring a neutral attitude that aims to explain the past ages by themselves and not through the contemporary principles and values. He insists on the originality and the uniqueness of each age and nation, opposing this idea to *Aufklärung's* tendency to judge them in terms of contemporary moral principles. Herder is, from for this reason, a precursor of neo-Kantian school from Baden which promote a objective philosophy of values, by renouncing to valuation (Rickert) in favor of axiological neutrality (Weber) – required in the special relation between the two instances of dialogue.*

*Keywords: intercultural communication, dialogue, dialectic, axiological neutrality, values.*

Din 1959 - când T. H. Hall a inițiat, în lucrarea *The Silent Language*, cercetarea privind *comunicarea interculturală* - și până astăzi, teoriile dedicate au atins un număr copleșitor. Orientarea a devenit, însă, din ce în ce mai dificilă. Pe de-o parte, multitudinea teoriilor operaționale, schemelor comunicării derivate din modele logico-matematice, etnologice, antropologice ș.a. se anulează, uneori, reciproc. Pe de altă parte, eforturile de soluționare ale unor atare probleme rămân adesea tributare contextului ideologic din care sunt inițiate. Estul concepe altfel actul comunicării interculturale decât Vestul; popoarele asiatice altfel decât cele europene; cele musulmane diferit de cele creștine sau budiste; țările socialiste, precum Coreea de Nord altfel decât fostele țări aflate în aria de influență a Rusiei sau decât cele capitaliste; ba chiar, în interiorul aceleiași națiuni, etniile coabitante au opinii diferite referitoare la acest tip particular de dialog

Date fiind cele menționate anterior, se ridică următorul set de întrebări interconectate:

1. Cum putem înțelege alteritatea? 2. Ce structuri subiective stau la baza posibilității

comunicării și receptării mesajului intercultural? 4. Cum se produce, în urma comunicării interculturale, conștientizarea propriilor prejudecăți și corectarea lor.

## I.

Elucidarea posibilității de înțelegere a alterității rezidă, în opinia filosofului german H.-G. Gadamer, în caracterul universal al hermeneuticii. Hermeneutica filosofică, aflăm în *Adevăr și metodă*, ridică pretenția de universalitate, iar asta pe fondul ontologic lingual datorită căruia este posibil un act comunicativ asemenea traducerii (diferită de simpla reproducere, dat fiind că implică, în mod constitutiv, o latură a interpretării): hermeneutica “ridică pretenția de universalitate și o întemeiază prin aceea că înțelegerea și înțelegerea reciprocă nu sunt, primordial și originar, o raportare instruită metodologic la texte, ci forma de realizare a vieții sociale umane care, din perspectiva unei formalizări ultime, este o comunitate dialogală<sup>1</sup>”. Limba este acel ceva în care fuzionează orizonturile (în care subiectul își concretizează temporalitatea), prin care este transmisă tradiția<sup>2</sup> și pe fondul căreia se articulează veritabilul dialog. Pe scurt, “centrul limbii este cel pornind de la care se desfășoară întreaga noastră experiență mundană și în special experiența hermeneutică”<sup>3</sup>.

Odată cu ultima parte din *Adevăr și metodă* aflăm că prin limbaj nu trebuie să înțelegem nicidecum limbajul empiric cu ajutorul căruia comunicăm între noi. Nu este vorba despre limba pe care o vorbim și, prin care, fără îndoială, se deschide terenul de joc al comprehensiunii. Gadamer țintește ceva mult mai profund: temeiul ontologic al ei.

Primul indiciu îl întâlnim atunci când filosoful german dezvăluie limbajul ca structură mundană și, în consecință, include în spațiul său de acțiune mundaneitatea conștiinței – exemplul învățării unei limbi străine. În urma acestei încercări obținem o deschidere a comunității a cărei limbă ne-am însușit-o (și, bineînțeles, o nouă deschidere și în ceea ce privește propria conștiință de sine (orizontul temporal viitor)). Tot aici putem aminti raportul de oglindire pe care-l luminează experiența linguală (schimbarea moravurilor și a valorilor, de pildă, poate fi percepută pornind de la degradarea suferită de cuvinte<sup>4</sup>). Este astfel atestată legătura indestructibilă între limbă și lume. Gadamer are aici în vedere lumea (tradiției) în care se manifestă “călăuzirea [limbii] după lucruri”, în care “stările de lucruri acced la limbă”<sup>5</sup>; această lume întotdeauna “întocmită lingual”<sup>6</sup>. Iată solul care face posibilă perfectibilitatea experienței lumii, potențial infinită, dar derivată, întotdeauna, în limitele finității umane (medierea limbii între finit și infinit<sup>7</sup>).

Totodată, ne este cunoscut apelul hermeneuticii la dialectică, așadar la acea modalitate prin care poate fi experimentată mișcarea lucrului. Or, această mișcare trebuie înțeleasă pe

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, “Replică la *Hermeneutică și critică a ideologiilor*”, în *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, p. 550.

<sup>2</sup> “Esența tradiției se caracterizează prin lingualitate” – *Idem, Adevăr și metodă, ed. cit.*, p. 291.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 335.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>6</sup> “Lingualitatea acestei accederi la limbă este idenică cu lingualitatea experienței umane a lumii în genere” – *Ibidem*, p. 340.

<sup>7</sup> Cf. H.-G. Gadamer, “Natura lucrurilor și limba lucrurilor”, în *Adevăr și metodă, ed. cit.*, p. 422. Cf. de asemenea, p. 502 unde Gadamer vorbește despre dialogul, potențial infinit, dar imposibil finității umane (“nu există o limită pentru dialogul interior al sufletului cu sine însuși”) sau p. 720 – dialogul infinit care *ar putea fi purtat* cu gândirea unui gânditor.

fondul survenirii în limbaj, o survenire care depinde de lucru în sensul în care lucrul poate fi descoperit pe măsură ce accede în câmpul limbajului “Survenirea nu este lucrarea noastră ci a lucrului”<sup>8</sup>. Gadamer nu exprimă prin acest enunț un tip de donație inexplicabilă, ci felul în care limbajul operează, continuu, o definire și o redefinire a conceptelor. Des-coperirea tradiției ia, prin urmare, forma acestui dialog lingual. Istoricitatea este revelată ca *istorie a efectelor*, o istorie transmisă în fluxul ontologic al lingualității (baza dialecticii survenirii sensului), în sfârșit, o istorie a cărei conștiință, spune Gadamer, este “mai mult ființă decât conștiință”<sup>9</sup>. “Sensul experienței hermeneutice este mai curând acela că, spre deosebire de orice altă experiență mundană, limba deschide o dimensiune cu totul nouă, dimensiune profundă din care tradiția îi ajunge pe cei care trăiesc în prezent”<sup>10</sup>.

## II.

Apelul la metoda dialectică constituie o alternativă reală la modelele împrumutate din științele naturii, la cele tehnico-matematice precum și la alte posibilități metodologice din aria științelor socio-culturale. Referitor la diferențierea de modelul tehnico-matematic, sunt fundamentale studiile autorilor neokantieni ai școlii de la Baden, ce urmează celebrului *conflict al metodelor (Methodenstreit)*. Ne gândim, de pildă, la puternicele argumente în favoarea separării logico-metodologice dintre *științele nomotetice* și *cele ideografice* (Wilhelm Windelband) sau dintre *științele naturii* și *cele ale culturii* (Heinrich Rickert) și la fundamentarea alternativei axiologice. Observăm însă, de asemenea, și obiecțiile pertinente imputate alternativei dialectice precum și celei constituite de hermeneutica romantică a lui Schleiermacher sau de cea inițiată de Wilhelm Dilthey. Căci relaționarea actului comprehensiv cu discipline de tip psihologic este insuficientă. În perioada contemporană, o critică asemănătoare este cea făcută de Gadamer apelului lui Habermas la psihanaliză. Iar asta pentru că, explică el, tocmai “experiența cotidiană a încăpățânării și orbirii emoționale este cea care adesea există de ambele părți și este reproșată celui alt din ambele părți”<sup>11</sup>. Iar aceasta este diferită de cea a bolnavului și analistului. Dialogul analistului cu pacientul și dialog social intercultural sunt două lucruri esențial diferite. Actantul celui din urmă își ratează scopul dacă apelează la o analiză asemănătoare celei a visului. “În viața socială rezistența adversarului și rezistent împotriva adversarului este o presuposiție comună a tuturor”<sup>12</sup>.

Aceste fiind spuse, reiese că, în cazul comunicării interculturale, avem de-a face cu o relație de interdependență și influență reciprocă emițător - receptor asemănătoare dialecticii subiect-obiect. Gadamer afirmă cu tărie: “Schema dialogului își păstrează rodnicia într-o utilizare corectă: atât în schimbul de forțe, cât și în confruntarea de concepții se construiește o comunitate care îl depășește pe individ și grupul căruia el îi aparține”<sup>13</sup>. Fructificarea modelului speculativ permite depășirea situației comprehensiv hermeneutice către circumscrierea expresă a situației interlocutor – receptor în cadrul dialogului intercultural

<sup>8</sup>H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, p. 345.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, “Autoprezentare”, în *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 714.

<sup>10</sup> *Idem*, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, p. 345.

<sup>11</sup> *Idem*, “Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor”, în *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, p. 551.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 552.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 557.

(inițiat în situații de tip: cultură majoră – cultură minoră, cultură etnocentrică – cultură marginală, etnicitate ș.a.). Căci comunicarea nu poate fi inițiată decât pe fondul unui tip particular de experiență și poate avea pretenția de adevăr, nu în sensul de *corespondență / adequatio rei et intellectus* ci în sensul speculativ de conformitate cu conceptul. Mesajul intercultural este adevărat dacă este propriu conceptului acestui tip de act interuman. Drumul pe care îl parcurge subiectul pentru a ajunge la el este cel al *experienței*, în care acesta se *auto-dezvoltă și se determină pe sine* în confruntarea constantă cu alteritatea.

Iar asta întrucât: 1. Orice act al comunicării nu este inițiat de un emițător ideal ci de omul concret, definit de spațiul cultural căruia îi aparține, de tradiție și de propriile prejudecăți (ce nu pot fi niciodată înlăturate complet așa cum ar putea pretinde o schemă comunicativă de factură iluministă ci, din contra, trebuie fructificate și corectate), de propriile preocupări și expectanțe, de interogațiile și problemele socio-politice cărora caută să le ofere un răspuns. 2. Posibilitatea însăși a inițierii actului comunicativ intercultural presupune înțelegerea prealabilă a acestui context interconectat de factori ce constituie esența conceptului de ideologie.

De aceea, pentru Gadamer, recursul la dialectică este vital. La drept vorbind, calea de acces promovată de Platon sau Hegel este unică prin modul în care se pliază cu precizie asupra obiectului central al filosofiei: înțelegerea<sup>14</sup>. Se cuvine, deci, să pornim de la excelenta lucrare dedicată filosofiei hegeliene<sup>15</sup> (redactată de Gadamer între anii 1961 – 1971) pentru a schița acest nucleu speculativ.

Dialectica, recunoaște Gadamer la începutul studiului *Hegel und die antike Dialektik* (1961), constituie o alternativă reală (apropiată, mai curând, de filosofia platonicească<sup>16</sup>) pentru demonstrația de tip matematic. Reală, căci imperativul necesității, rigorii este respectat în desfășurarea progresiei de tip logic prin care determinațiile sunt depășite (și reținute, totodată, în conștiință). Debutul exclude evocarea posibilelor ipoteze construite artificial<sup>17</sup>. În plus, distanțându-se de modelul antic, cercetarea hegeliană nu rămâne blocată în sfera obiectivității ci include, ca latură substanțială, conștiința de sine. Devenirea (obiectivă și subiectivă totodată) atestă, prin urmare, caracterul intim al *mișcării*: “mișcarea în sine nu este un predicat a ceea ce este mișcat, nu este un tip de stare în care se găsește o ființare”<sup>18</sup>: este o determinație a ființei, a cărei înțelegere presupune fluidizarea categoriilor (rigide) ale intelectului. Reiese de aici, în mod corelativ, motivul pentru care sesizarea adevărului speculativ nu se poate rezuma la simpla formă a judecății<sup>19</sup>. Intelectului îi este imposibilă înfăptuirea sintezei determinațiilor contrare (determinații, în fapt, abstracte atunci când sunt luate separat). Tot

<sup>14</sup> “Dacă obiectul filosofiei nu este producerea sau reproducerea artei, a matematicii sau a celorlalte activități diverse ale spiritului uman ci comprehensiunea (...), această comprehensiune ea însăși este o activitate care are metoda ei proprie, imanentă (...)” – Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1910, p. 4.

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie*, cap. I *Hegel*, în *Gesammelte Werke*, Band 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 3 – 105.

<sup>16</sup> “Auf alle Fälle hat aber Hegel sein eigentliches Vorbild für den Begriff des philosophischen Beweisens nicht in Aristoteles erblickt, sondern in der eleatischen und platonischen Dialektik” – H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, în *Gesammelte Werke*, Band 3, *ed. cit.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>18</sup> “Bewegung selber ist überhaupt kein Prädikat des Bewegten, kein Zustand, in dem sich ein Seiendes befindet” – *Ibidem*, p. 10.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 13.

astfel, se va observa, nici rațiunea (dacă urmăm împărțirea kantiană) nu poate îndeplini această sarcină<sup>20</sup>.

Efortul lui Hegel de a “restaura” demonstrația filosofică se sprijină, din contra - susține Gadamer - pe acordul dintre principiul metodic dialectic și solul fenomenal al hermeneuticii: “Două lucruri îl ajută (...) în acest scop: metoda dialectică de a radicaliza un positum până ce devine auto-contradictoriu și, în al doilea rând, abilitatea de a face să apară conținutul speculativ ascuns în instinctul logic al limbajului.”<sup>21</sup> Or, ce indică un atare concept? Nimic altceva decât dezvoltarea fundalului dialogal antic în cadrul logicii speculative. După Gadamer, Hegel experimentează “suplețea lingvistică a gândirii grecești” prin prisma încărcături de sens purtată de limba germană, de spiritul epocii și de tradiția reformei luterane<sup>22</sup>.

Să privim, în paralel, dezvoltarea conceptului de înțelegere - în caracterul său dialogal - din *Adevăr și metodă*. Reconfigurarea idealist speculativă a modelului grec nu este una întâmplătoare. Ea permite soluționarea unui impas în care se găseau, deopotrivă, Husserl și Dilthey și este susținută de o structură de interdependență care înglobează, printre altele, modelul *cercului hermeneutic* (Heidegger) și valorificarea explicită a conceptului de tradiție.

Înțelegerea, urmând forma particulară a mișcării, își are rădăcina în transferul reciproc dintru *eu și tu* (ultimul, înțeles ca *alteritate* în genere: persoană prezentă de față, discurs rostit, eveniment istoric, text transmis ș.a.). Acest nucleu, Gadamer îl regăsește în forma acordului ce stă la baza oricărei discuții între doi participanți și care permite, atunci când este înfăptuit corect, sesizarea particularității celuilalt. Schimbul ideatic are loc în orizontul istoricității, al tradiției în care, am văzut, ființează posibili interlocutori și este articulat urmând expectanța de sens și pretenția firească de unitate a mesajului.

Schleiermacher oferă indicii importante în această direcție atunci când impune sarcina stabilirii sensului particular în funcție de context<sup>23</sup>. Deși elaborarea tezei sale virează în direcția psihologismului, putem recunoaște rolul substanțial pe care îl acordă circularității hermeneutice. Din păcate el trece peste limitele naturale impuse de condiția umană și de orizontul (prezent) din care este inițiată interpretarea și declară, în mod greșit, posibilitatea adecvării totale cu mesajul inițial<sup>24</sup>. Dilthey, pe de altă parte, consolidează (pe urmele lui Ranke și Droysen, deci împotriva idealismului german) implicațiile hermeneutice ale conceptului de “expresie” (înțeles în legătura sa inerentă cu *viața*, cu trăirile semnificative individuale). Comprehensiunea devine “înțelegere a expresiei” (și, prin aceasta, explicația causală proprie științelor naturii este trecută, în mod benefic, pe locul al doilea, în ciuda

<sup>20</sup> Delimitarea facultăților de cunoaștere din *Critica rațiunii pure* nu este acceptată ca posibilitate operațională. Resemnificarea facultății rațiunii alături de critica drastică a împărțirii facultăților kantiene de cunoaștere sunt consecințe importante ale aplicării devenirii dialectice.

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, în *Gesammelte Werke*, Band 3, ed. cit., p. 26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 148. Gadamer insistă, în cazul lui Schleiermacher, asupra modului în care putem despărți apelul la întreg după o latură obiectivă și una subiectivă. “Așa cum cuvântul izolat face parte din înlănțuirea propoziției, textul aparține ansamblului operei autorului său, iar acesta aparține totalității unui gen literar, respectiv literaturii. Pe de altă parte, același text aparține în calitate de manifestare a unui moment creator totalității psihismului autorului său” – *Ibidem*, p. 223.

<sup>24</sup> Interpretul, explică Gadamer, “este contemporan în mod absolut cu autorul său”. Asemănător procedează și Dilthey: “Științele spiritului [în concepția lui Dilthey] chestionează textele în același mod în care cunoașterea științelor naturii chestionează mereu un lucru prezent căutând o explicație ce rezidă în acesta” - *Ibidem*, p. 185.

idealului de legitimare epistemologică a științele spiritului<sup>25</sup>) iar “semnificația”, expresie a vieții. În mod surprinzător *viață*, apropiată inițial de ceea ce Hegel include în noțiunea de *spirit*, derivă la antipod și pierde, odată cu acceptarea *conștiinței istorice*, devenirea speculativă a conceptului. Conștiința istorică este privită ca mod al autocunoașterii cu potențial științific dar, susține Gadamer, duce în mod inevitabil la blocaj. Cunoașterea devine comprehensiune a expresiei și, bineînțeles, a vieții, se rezumă la descifrare și ratează, în consecință, experiența istorică<sup>26</sup>.

Suntem, cu aceasta, la un punct de cotitură hotărâtor. Aporia alterității – de care se lovesc ambele filosofii – pretinde o rezolvare radicală. Iar sprijinul nu poate veni decât din ceea ce păruse a fi depășit: dialectica hegeliană (într-adevăr, recunoaște Gadamer, “evoluția dialectică din *Fenomenologia spiritului* nu este determinată, poate, de nimic altceva într-un mod mai hotărâtor decât de problema recunoașterii lui <tu>”<sup>27</sup>). Să vedem cum se articulează soluția.

Erorile fenomenologiei transcendente în ceea ce privește relația *eu – tu* sunt atenuate odată cu scrierile baronului de Yorck și, implicit, odată cu reconfigurarea marilor teme idealist-speculative. Este momentul în care filosofia lui Hegel reintră în scenă și trasează în mod direct liniile de evoluție ale comprehensiunii. Posibilitatea autocunoașterii în ceea ce este diferit de sine, în negativitate<sup>28</sup> este restituită; mai mult, susține Gadamer, caracterul său particular este sesizat, în paralel, sub auspiciile noilor determinante epistemice.

Natura subiectului stă în relația de afectare (reciprocă) cu obiectul. Iată de unde derivă posibilitatea hermeneuticii. Des-coperirea obiectului rezidă în această structură dialectică; prin ea, în virtutea transformării negativității (lumii) de către subiect, obiectul ființează și, tot prin ea, poate fi înțeles (în afectarea temporală căreia îi este supus). Gadamer surprinde și dezvoltă cu deosebită finețe acest fundament.

Consecința substanțială a preluării dialecticii subiect-obiect în domeniul hermeneuticii filosofice este concretizarea praxisului hermeneutic prin conceptul de *aplicativitate*. Pentru Gadamer înțelegerea nu este una veritabilă decât atunci când afectează subiectul. Înfăptuirea concretă a acestei cerințe este, însă, mai subtilă decât ar părea la prima vedere. Problema aplicativității, prezentă de la un capăt la altul al interpretării, marchează, la drept vorbind, momentul final al acesteia *i.e.* transformarea subiectului.

Analizând modul în care hermeneutica poate recepta problemele centrale ale gândirii, autorul german ne aduce în față, cu titlul de exemplu, complicatul concept de *libertate*<sup>29</sup>. Nu de puține ori i s-a obiectat filosofiei că a emis, asupra sa, o serie nesfârșită de definiții și accepțiuni, mai totdeauna contradictorii. Această critică, în forma pe care o ridică simțul comun, este însă eronată. Atunci când Platon vorbește despre alegerea nevieții (*das Lebenslos*), când creștinii vorbesc despre legătura dintre libertate și voința divină sau când epistemologia modernă ridică problema determinismului nu avem de-a face, în realitate, cu

<sup>25</sup> “Dilthey urmărise de la bun început o detașare a raporturilor din lumea spiritului față de raporturile cauzale din cadrul înlănțuirii naturii” - *Ibidem*, p. 173.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>28</sup> “Această structură a viului își are corespondentul, după cum a arătat deja Hegel și așa cum subliniază baronul Yorck, în natura conștiinței de sine. Ființa acesteia constă în faptul că este capabilă să transforme totul și orice în obiectul cunoașterii sale, cunoscându-se cu toate acestea pe sine în totul și în orice cunoaște” - *Ibidem*, p. 194.

<sup>29</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Istoria conceptelor ca filosofie*, în *Adevăr și metodă*, ed. cit., pp. 426-427.

*problema libertății*, așadar cu o problemă identică care a străbătut secolele primind rezolvări contingente. De fiecare dată, explică Gadamer, întrebarea la care se caută un răspuns este alta. “Atunci când întreb: ce înseamnă libertatea într-o concepție despre lume care este dominată de știința cauzală a naturii, atunci punerea întrebării și, prin aceasta, tot ceea ce este implicat în ea, de pildă în conceptul de cauzalitate, a pătruns deja în sensul întrebării. Astfel, trebuie să fie pusă întrebarea: ce este cauzalitate, și epuizează ea întreaga dimensiune a ceea ce este demn de a fi întrebat în întrebarea privitoare la libertate?”<sup>30</sup>.

Corectitudinea înțelegerii constă în îmbinarea acestor două interogații (a subiectului și a obiectului). Aplicativitatea în care se articulează sensul (orizontul temporal prezent) și în care subiectul se autodefineste pornind de la acesta, reprojctându-și înțelegerea (orizontul temporal viitor<sup>31</sup>) depinde, altfel spus, de înțelegerea prealabilă a întrebării care articulează obiectul (orizontul temporal trecut)<sup>32</sup>. Scopul său paideic (pentru subiect) nu poate fi îndeplinit decât atunci când obiectul este adus în prezent împreună cu mișcarea în care a fost în-ființat.

Prima problemă ce derivă de aici este cea a intersubiectivității sau, dacă preferăm, faptul de a fi *spirit*, al conștiinței-de-sine (“*Eu care suntem noi și noi care sunt Eu*”<sup>33</sup>). Acest mod de existență a subiectului este cel pe care se sprijină soluționarea aporiei alterității de care, am văzut deja, se lovise deopotrivă Schleiermacher, Dilthey sau Husserl. Fără îndoială, vorbind despre *Dasein*-ul *laolaltă* (*Mit sein*) – el însuși parte constitutivă a faptului-de-a-fi-în-lume - Heidegger oferă un răspuns demn de luat în seamă dar, pentru hermeneutică, încă abstract. Căci nu indică felul în care alteritatea poate fi descoperită pornind de la natura particulară a sa, de la felul în care depinde de tradiție și de la posibila sa înțelegere în funcție de aceasta din urmă<sup>34</sup>. De altfel este și firesc fiindcă Heidegger a vorbit despre *Dasein*-ul *laolaltă* urmărind un scop bine conturat: circumscrierea interogației privitoare la ființă. Hermeneutica însă nu se poate mulțumi cu atât. Înțelegerea fenomenul nu poate fi dusă la bun sfârșit fără dezvăluirea actantului său. Gadamer observă acest lucru în studiile asupra filosofiei hegeliene: “conștiința de sine nu este punctul individual *Eu = Eu* ci, <*Eu care suntem noi și noi care sunt Eu*>, altfel spus, *spiritul*”<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>31</sup> “Obiectul nou conține adevărul despre cel vechi” subliniază Gadamer analizând conceptul hegelian de experiență - *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 269. Sesizarea acestuia este posibilă însă doar în virtutea “noii cunoașterii” pe care o obține conștiința.

<sup>32</sup> Gadamer acuză istorismul de supraevaluarea prezentului. “Aplicarea perspectivei superioare a prezentului asupra întregului trecut (...) caracterizează pozitivitatea încăpățanată a unui istorism <naiv>. Gândirea istorică își are demnitatea și valoarea de adevăr în recunoașterea faptului că <prezentul > nu există deloc, ci există numai orizonturile permanente schimbătoare ale viitorului și trecutului” – H.-G. Gadamer, “Hermeneutică și istorism”, în *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 658-659.

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000, p. 111.

<sup>34</sup> “Hegel (...) ne-a învățat să gândim ceea ce suntem ca fiind determinat nu doar prin conștiința de sine a fiecărui eu care gândește, ci prin realitatea spiritului existentă în societate și stat” – H.-G. Gadamer, *Istoria conceptelor ca filosofie*, în *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 431. Acest lucru este observat și în lucrarea *Die verkehrte Welt*: “Acel ceva în care identitatea dintre certitudine și adevăr poate fi dată nu poate să fie doar simplă conștiință a lumii obiective care devine mai apoi conștiință de sine. Din contra, ea trebuie să transcindă statutul ontologic al subiectivității individuale. Trebuie să fie spirit.” - H.-G. Gadamer, *Die verkehrte Welt*, în *Gesammelte Werke*, Band 3. *Neuere Philosophie*, cap. I *Hegel*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 29-30.

<sup>35</sup> H.-G. Gadamer, *Die Dialektik des Selbstbewußtseins*, în *Gesammelte Werke*, Band 3. *Neuere Philosophie*, cap. I *Hegel*, ed., cit., p. 50.

Alături de natura spirituală a subiectității (datorită căreia subiectul poate aborda fenomenul a cărei apariție istorică este opera unui subiect spiritual asemenea lui însuși și a cărei ajungere în prezent este posibilă prin spiritualitatea tradiție<sup>36</sup>), cea de-a doua problemă vizează natura obiectului asupra căruia se îndreaptă înțelegerea. Am ajuns cu aceasta o importantă consecință a preluării și aplicării dialecticii subiect-obiect în hermeneutică: adevărul obiectului. Aici ne conduce experiența (în dezvoltarea sa hegeliană). La descoperirea că adevărul nu trebuie înțeles numai aparținând subiectului, ca rezultat al verificării obiectuale (adevărul corespondență) ci însuși obiectul posedă un tip particular de adevăr. Rezumând cele spuse până putem indica *subiectivitatea subiectului* enumerând: 1. *Temporalitatea subiectului* al cărei corolar este relația (circulară) de afectare reciprocă subiect-obiect: a. afectarea obiectului - înțelegerea în orizontul motivației și spiritualității prezentului; b. afectarea subiectului - reinițierea dialogului prin corectarea expectanțelor inițiale în funcție de pretenția de sens a obiectului (înțeles ca răspuns la o întrebare a autorului / actantului, el însuși subiect spiritual și nu ca exponat "obiectivat" al muzeului istorie); c. re-afectarea / re-interpretarea obiectului, în virtutea "noii" cunoaștere, aprofundate, rezultate în urma experienței dialectice (desfășurate în întregul ei). Ultimele două, de altfel, înlătură eroarea hermeneutică a interpretării obiective (mesajul - artefact perimat) și cea a interpretării subiective (relativitatea interpretării). 2. *Intersubiectivitatea / spiritualitatea*. Posibilitatea de discernere a tradiției în care subiectul (interpret, autor / actant al fenomenului hermeneutic) ființează și pornind de la care înțelege și se înțelege pe sine. 3. Posibilitatea de a-și însuși adevărul obiectului în virtutea fundamentului speculativ al lingualității.

### III.

Cât privește problema comprehensiunii neutre a alterității, să ne gândim, de pildă, la concluziile prețioase pe care le putem obține urmărind operele unor autori ca Herder, Kant, Hegel, dar și cele mai recente ale lui Huntington, Spengler sau Toynbee. În colosala *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, de pildă, Herder insistă asupra respectului față de originalitatea și unicitatea fiecărei epoci și a fiecărui popor, opunând această idee tendinței *Aufklärung*-ului de a judeca prin prisma principiilor morale contemporane. De asemenea, el atrage atenția asupra schimbărilor și dezvoltării treptate a paradigmatelor culturale<sup>37</sup>. Concepând cultura în "termenii coerenței interne a sa (...) [Herder] anticipează sensul neutru al conceptului, așa cum va apărea în antropologie"<sup>38</sup>, în mod special atunci când este avută în vedere problema diferențelor interculturale. Ideea este reluată în sistemului hegelian, având parte de o abordare mult mai cuprinzătoare. Hegel o dezvoltă prin prisma conceptului de spirit, înăuntrul căruia subsumează cultura. Mai mult, el dedică un capitol întreg al *Fenomenologiei spiritului* culturii înțeleasă ca formare (*Bildung*), ca *spirit înstrăinat de sine*.

<sup>36</sup> "(...) subiectul cunoscător, istoricul care înțelege, nu stă pur și simplu în fața obiectului său, în fața vieții istorice, ci este purtat de aceeași mișcare a vieții istorice" - H.-G. Gadamer, "Hermeneutică și istorism", în *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 637.

<sup>37</sup> "Întreaga existență a omului nu este decât schimbare. Toate vârstele sunt episoade ale acestei modificări. Astfel, genul întreg se metamorfozează continuu. (...) Istoria umanității devine, în final, teatrul transformărilor ce pot fi înțelese doar de cel care el însuși le animă, care se bucură și se recunoaște în toate" - Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Johann Freidrich Hartknoch, Leipzig, 1828, pp. 244 - 245.

<sup>38</sup> Elliot L. Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche*, MIT Press, Cambridge, 2000, p. 43.



Kant, la rândul său, enunțase, în scrieri ca *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sau ca *Proiect de pace perpetuă* ideea ce nu pot fi cu ușurință trecute cu vederea. Kant recunoaște, de exemplu, ca forță istorică crucială, lupta pasiunilor antagonice. Modul în care trebuie controlate revine orânduirilor sociale. Din această cauză “marea problemă pentru specia umană, spre soluția către care ea este, în fapt, împinsă de natură, este înfăptuirea unei societăți civile fondate care să administreze legea printre oameni”<sup>39</sup> și care să facă posibilă, prin drept, concilierea libertății fiecăruia cu libertatea tuturor<sup>40</sup>. Fixarea unei astfel de constituții civile nu poate fi înfăptuită, însă, fără ca raporturile externe pe care un anumit popor le întreține cu celelalte să fie guvernate de o asociație internațională. Așa cum statul supraveghează și soluționează conflictele ivite între indivizi, aceasta ar trebui să le governeze pe cele dintre națiuni. Ideea, foarte actuală de altfel, este dezvoltată și în *Proiect pentru pacea perpetuă*. Aici, Kant descrie modul concret în care trebuie reglementate relațiile internaționale (desființarea armatelor regulate, libertatea și independența fiecărui stat în ceea ce privește problemele interne ș.a.) pentru a putea fi menținută starea de pace care, în afara unor atare reguli, este instabilă chiar și atunci când națiunile nu sunt implicate în conflicte vizibile: “Pentru oamenii, care trăiesc împreună, starea de pace nu este o stare naturală (*status naturalis*), ci, mai degrabă, o situație de război ce nu înseamnă întotdeauna o declanșare a ostilităților, ci o amenințare continuă cu acestea. Ea trebuie astfel *stabilită*”<sup>41</sup>. De aici și imperativul de a întemeia dreptul internațional pe un sistem federal al statelor libere, organizat de o ligă a națiunilor<sup>42</sup>.

Cât privește clarificarea raportului dintre bagajul informațional al ideologiei și cel al tradiției, Gadamer subliniază faptul că, în acest proces este vorba întotdeauna de corectarea unei autoînțelegeri. De aceea, orice act comunicativ lansat între indivizi aparținând culturilor diferite nu poate exista fără renunțarea la superioritatea valorică (deja indicată de autorii menționați anterior precum și de reprezentanții ai școlii neokantene de la Baden ca Windelband sau Rickert) a spațiului civilizațional sau a sistemului socio-economic din care a fost inițiată. Gadamer insistă asupra faptului că, în domeniul social, trebuie conștientizată și anulată orice formă de constrângere dominatoare, lucru ce nu echivalează însă cu renunțarea la tradiție sau promovarea unui ideal, intangibil, de comunicare în afara influenței prejudecăților. Noi nu deținem niciodată, de la bun început, un șablon de valorizare a acestora. Cum opozițiile dintre grupurile sociale și politice derivă din diferențierea solului social, al experiențelor și diversității intereselor, hermeneutica filosofică, afirmă autorul lucrării *Adevăr și metodă*, este “îndreptățită atunci când consideră că adevăratul sens al comunicării constă în faptul că prejudecățile sunt puse reciproc la încercare”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> “Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft” - Immanuel Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, în *Berlinische Monatsschrift*, nov. 1784, p. 394.

<sup>40</sup> Avem de-a face, în fapt, cu o idee necesară servind drept fundament nu doar încercării de a concepe o constituție politică ci oricărei legi în genere – Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986, p. 95.

<sup>41</sup> Immanuel Kant, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*, All, București, 2008, p. 71.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 552.

*Această lucrare a fost publicată cu sprijinul financiar al proiectului „Sistem integrat de îmbunătățire a calității cercetării doctorale și postdoctorale din România și de promovare a rolului științei în societate”, POSDRU/159/1.5/S/133652, finanțat prin Fondul Social European, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.*

### **Bibliografie:**

Croce, Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1910.

Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Band 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000.

Herder, J. G., “Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”, în *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*, (ed. Michael Holzinger), Band 1, Berliner und Weimar, 1978.

Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 2, Berlin und Weimar, 1965.

Jurist, Elliot L., *Beyond Hegel and Nietzsche*, MIT Press, Cambridge, 2000.

Kant, Immanuel, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, în *Berlinische Monatsschrift*, nov. 1784.

Kant, Immanuel, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*, Editura All, București, 2008.

Klemme, Heiner F., *Kant*, Campus Verlag, Frankfurt, 2004.

Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986.

Rickert, Heinrich, *Știința culturii și știința naturii*, Editura Grinta, București, 2012.