UNDERSTANDING AND *FEELING.* A HERMENEUTIC DISPUTE AROUND HEGEL

Mădălin ONU
"Al. Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: Clarifying the relationship between the faculty of understanding and feeling constituted an imported concern of many German thinkers of the 19th century. If the French Enlightenment promoted the intellect and asserted that human reason is sufficient for understanding both the physical and the social world, and the Romanticism, reacting against it, grounded the art of comprehension on the feeling, great personality of sciences of the spirit as Hegel or Goethe claimed, rightly, that this separation is, in fact, only an apparent one. We propose, in this paper, to trace the way in which Hegel argues for a necessary synthesis between the two, as well as the debate around its theory with his colleague from the University of Berlin, Friedrich Schleiermacher. Finally, in the third part of our paper, we want to clarify the impact that this dispute had within the further development of the sciences of the spirit, in general and, in particular, on the theory of comprehending the texts. We will pursue, for this purpose, the hermeneutical theory of Wilhelm Dilthey.

Keywords: intellect, Hegel, Goethe, Schleiermacher, Dilthey

I.

Depăşirea opoziţiei *intelect – sentim*ent constituie una dintre temele principale ale lucrării hegeliene de tinereţe *Credinţa şi ştiinţă*, unde este privită ca una ce aparţine mişcării spiritului însuşi. Autorul insistă asupra viziunii greşite a lui Immanuel Kant în ceea ce priveşte intelectul căci, susţine el, acesta nu limitează cunoaşterea fiindcă este uman (aşadar intelect ce funcţionează exclusiv în urma raportării conceptelor a priori la intuiţii) ci este limitat ca facultate de cunoaştere în genere. El nu poate surprinde unitatea originară la fel cum nici sentimentul nu conduce la absolut (în ciuda pretenţiilor unor filosofii care insistau pe trăirea artistică sau care considerau, asemenea lui Schleiermacher, că relaţia absolutului cu omul poate fi surprinsă prin intermediul sentimentul religios). Singura care poate atinge acest scop este, pentru Hegel, raţiunea speculativă. Observăm cum gândirea sa s-a dezvoltat reacţionând, deopotrivă, contra *Aufklärung*-ului cât şi împotriva sentimentalismului romantic. În *Prefaţa Fenomenologiei spiritului* autorul sugerează că Schelling nu a reuşit să surprindă sinteza superioară a celor două, cum nu reuşise, de altfel, nici raţionalismul lui Immanuel Kant, învecinat cu intelectualismul *Aufklärung*-ului.

Putem sesiza o perspectivă analogă la Goethe. Marele poet a încarnat antagonismul în conflictele ideatice dintre personajele sale. Să ne aducem aminte de disputele dintre pasionalul Werther şi raţionalul Albert. Referitor la monumentalul Faust, Schiller remarca faptul că Mefisto, în prima parte, simbolizează intelectul iar Faust inima[1]. În ambele opere este sugerată însă şi uniunea, căci fiecare dintre cele două personaje posedă ceea ce îi lipseşte celuilalt[2].

[1] René Berthelot, "Goethe et Hegel", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 38, Nr. 3, 1931, p. 391.

[2] Goethe a terminat de scris prima parte din *Faust* într-o perioadă în care discuta adesea literatură şi filozofie cu cercul romantic activ din Jena din care făcea parte şi Hegel cu puţin timp înainte de redactarea *Fenomenologiei spiritului*. "Nu e de mirare, din această cauză, nenumărate principii contrastante *Faust* ce sunt aduse în relaţie unele cu celelalte în moduri diferite, de multe ori dialectice" – Jane K. Brown, "Faust", în Lesley Sharpe (ed.),

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

Dintre filosofii care l-au inspirat pe Goethe în eforturile de a depăşi separaţia menţionată, Spinoza şi Herder joacă un rol esenţial. Căci, pentru Spinoza, "sentimentul, departe de a se opune gândirii, se transformă şi se înalţă împreună cu gândirea care îi este inerentă şi de care este inseparabil"[3]. Herder, la rândul său, insistase deja asupra opoziţiei dintre spontaneitatea vieţii şi legea mecanică, implicit asupra faptul că prima, în caracterul său inconştient şi neraţional (aşa cum se manifestă, de exemplu, în poezia populară sau în procesul de dezvoltare al limbii) nu poate fi surprinsă prin modalitatea de gândire promovată de iluminism. Pe urmele lui Goethe a dobândit o viziune mult mai amplă asupra vieţii culturale a omului, viaţă ce rezidă în dezvoltarea ei istorică[4].

În ochii lui Goethe, noi ajungem la o cunoaştere a spiritul, implicit a celui propriu, urmărindu-i manifestările exterioare, dezvoltarea şi activitatea concretă. Asemenea lui Hegel, poetul german concepe acţiunea marilor personalităţi istorice ca expresia a spiritului şi a Ideii. Prin urmare operele măreţe şi personalităţile superioare sunt cele pe care le caută poetul traversând istoria universală[5]. Căci ele îi conferă semnificaţia si prin ele este posibilă înţelegerea ei.

Asemenea lui Hegel - dar printr-o metodă diferită, întrucât discursul speculativ contrasta cu gândirea poetică proprie[6] - Goethe se străduieşte să depăşească romantismul şi să surprindă, distanţându-se de sentimentalismul acestuia[7], lumea spirituală în unitatea şi coerenţa ei. Iar asta promovând rolul inteligenţei, fără însă a reduce totul la intelect aşa cum, pe cealaltă parte, făceau iluminiştii. Poetul german nu admitea, de pildă, că viaţa reală îşi găseşte rezolvarea în poezie, iar poezia în muzică, cum sugerau Ludwig Tieck şi Novalis[8]. Pentru Tieck muzica instrumentală pură, aşadar cea care se delimitează de influenţa gândirii discursive sau de concepte, reprezintă calea spre revelarea absolutului. Pentru el (şi pentru Arthur Schopenhauer) ea întruchipează, prin excelenţă, ideea de artă. Din contra, poetul de la Weimar solicită, mai curând, un travaliu metodic şi eficace. Prin această nouă modalitate de a privi lumea Goethe, asemenea personajelor sale, depăşeşte (şi conservă totodată – în sensul hegelian al termenului A*ufhebung*) romantismul. Muzica pură, atât pentru el cât şi pentru Hegel, nu poate revela absolutul. Ea întruchipează, ce-i drept, un nivel superior al formelor artistice. În *Prelegerile de estetică* urmează sculpturii şi picturii şi este privită ca mod de expresie a subiectivităţii: "muzica este spirit, suflet care răsună pentru sine în mod nemijlocit şi care se simte satisfăcut atunci când se aude pe sine"[9]. Dar asta nu poate echivala cu un tip particular de intuiţie superioară ce ar avea capacitatea de unificare a conştiinţei cu absolutul.

The Cambridge companion to Goethe, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002, p. 86. De altfel şi H. R. W. Hinrichs (fost student al lui Hegel, căruia acesta din urma i-a prefaţat lucrarea *Religionsphilosophie*) susţinea că poate identifica concepte hegeliene în poemul *Faust*. Cf. pentru mai multe amănunte Rüdiger Bubner, *The inovations of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2003, p. 255.

[3] René Berthelot, *op. cit*, p. 392.

[4] Edward L. Schaub, "Goethe and philosophy", în *The Monist*, Vol. 42, No. 3, 1932, p. 460.

[5] René Berthelot, *op.cit.*, p. 397.

[6] "Goethe nu a putut niciodată fi mulţumit de doctrina sistematică a lui Hegel conform căreia conţinutul tuturor regiunilor experienţei poate fi în mod complet articulat prin discursul raţional" – H. B. Nisbet, "Religion and philosophy", în Lesley Sharpe (ed.), *op. cit.*, p. 229.

[7] Hegel este mult mai radical în acest sens. Căci el nu adamite sub nici o formă o sintagmă asemenea celei lui Faust "Gefühl ist alles" ("Sentimentul este totul") referitoare la religie. Cf. Nicolai von Bubnoff, "Goethe und die Philosophie seiner Zeit", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 1, Nr. 4, 1947, p. 556.

[8] René Berthelot, *op.cit.*, p. 400.

[9] "Musik ist Geist, Seele, die unmittelbar für sich selbst erklingt und sich in ihrem Sichvernehmen befriedigt fühlt" – G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die* Ästhetik, în *Werke*, Band 15, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 197.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

Goethe, la rândul său, este fascinat de modul în care *demonicul* domină această latură estetică[10]. Luat separat însă, acesta nu poate guverna nici în domeniul politicii şi nici nu poate desăvârşi opera artistică. Ambii gânditorii sunt de acord, aşadar, că forma ultimă a artei trebuie căutată în ceva mai complex. Ea trebuie întruchipată în poezie, înţeleasă ca sinteza superioară a muzicii şi a picturii, a cărei expresie completă se găseşte în lirism. *Poezia pură* nu este cea muzicală, cum sugera Tieck, inventatorul termenului. Adevărata formă a sa se arată odată cu sinteza lirismului şi a epopeii, Goethe regăsind-o în tragedia greacă şi în drama shakespeariană[11].

II.

Aceeaşi temă a fost în centrul unei lungi confruntări, în care orgoliile au înlocuit de multe ori dezbaterea ideatică, dintre Hegel şi Schleiermacher. Ambii gânditori au avut un rol important în ceea ce priveşte dezvoltarea ştiinţele spiritului în Germania. Amândoi au insuflat Universităţii din Berlin curentul noii epoci şi, din acest punct de vedere împărtăşeau, în linii mari, aceleaşi credinţe comune[12], deşi mijloacele de realizare pe care le propuneau erau diferite. Astfel, atât Schleiermacher cât şi Hegel erau de acord asupra faptului că universitatea, pe lângă rolul său de instituţie de formare şi învăţământ, trebuie să fie o forţă majoră de consolidare a culturii moderne. Că, în cadrul ei, modul tradiţional de predare a teologiei trebuie să se împletească cu gândirea ştiinţifică modernă în curs de dezvoltare. În sfârşit, în ceea ce priveşte teoria cunoaşterii ştiinţelor umaniste, că eforturile lui Immanuel Kant de reconciliere, în limitele raţiunii, a omului cu lumea, trebuie suplimentate.

Confruntarea directă dintre cei doi a avut loc după venirea lui Hegel la Berlin, în 1818, ca succesor al lui Fichte. Deşi posibilul transfer a iscat controverse între cei care considerau că filozofia teoretică trebuie făcută in manieră idealistă şi adepţii lui Schleiermacher, acesta din urmă a susţinut chemarea autorului *Fenomenologiei spiritului* în spiritul diversităţii disciplinelor predate. În opinia sa filosofia speculativă, deşi nu ajunge la rezultatele scontate, nu poate fi scoasă din grupul disciplinelor filosofice.

Disputele din anii ce au urmat i-a făcut pe cei doi să se despartă iar asta, în primul rând, datorită unor diferenţe de ordin politic. Schleiermacher era de părere că viaţa religioasă şi biserica trebuie să aibă un statut independent de stat, în timp ce Hegel insista cu vehemenţă asupra importanţei statului chiar referitor la această problemă. Al doilea, şi cel mai decisiv motiv, a fost divergenţa legată de o serie de reforme propuse de Baronul von Stein.

În acest context politic Hegel tocmai termina de redactat *Principiile filosofiei dreptului*. Prin urmare a luat atitudine, în prefaţa lucrării, împotriva tipului de gândire promovat de doi apropiaţi a lui Schleiermacher: de Wette şi Fries. Totodată, a declarat public că cei doi nu fac altceva decât să alimenteze studenţii extremişti, promovând o etică romantică relativă.

Schleiermacher a fost şi el afectat. În primul rând datorită asocieri cu de Wette; în al doilea rând pentru un text în care luase apărarea nuvelei *Lucinde* a lui Friedrich Schlegel, o lucrare care clătina ordinea morală datorită ideii de iubire romantică, văzută ca suficientă

[10] În poezie, spune Goethe în discuţia cu Eckermann din 8 martie, 1831, "în special în ceea ce este inconştient din ea, şi în faţa căreia raţiunea şi intelectul cad, şi care produce un efect care depăşeşte toate concepţiile este întotdeauna ceva demonic. Aşa se întâmplă şi în cazul muzicii, în cel mai înalt grad, căci ea se ridică aşa de sus încât nici o înţelegere [intelectuală] nu poate să ajungă la ea (…)" – J. W. Goethe, *Gespräche*, Band 8, Herausgegeben von Woldemar Freiherr von Biedermann, Leipzig 1889–1896, p. 41.

[11] René Berthelot, *op. cit.*, p. 400.

[12] Cf. Richard Crouter, "Hegel and Schleiermacher at Berlin: a many-side debate", în *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, Nr. 1, 1980, p. 22.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

pentru a justifica relaţiile sexuale[13]. De Wette a reacţionat scriindu-i că ar trebui să-i pară rău că a facilitat chemarea lui Hegel.

În spatele acestor orgolii personale a existat şi o confruntare ideatică importantă pentru dezvoltările ulterior din cadrul procesului de consolidare a ştiinţelor spiritului. În lucrările lui Hegel, atât în cele publicate în viaţă cât şi în cele postume nu întâlnim menţionat numele lui Schleiermacher decât de trei ori[14]. Cu toate astea, fără a-l numi în mod special, Hegel critică modul său de a gândi în multe locuri. La sfârşitul lucrării *Credinţă şi ştiinţă*, de exemplu, după ce analizase filosofia lui Immanuel Kant şi pe cea a lui Jacobi, autorul se împotriveşte modului de înţelegere a realităţii şi a individualităţii subiectului prin intermediul intuiţiei[15]. El priveşte această opţiune ca un neajuns întrucât prin ea este refuzată, de la bun început, surprinderea Absolutului. De asemenea, împotrivindu-se subiectivismului, Hegel respinge analogia cu arta făcută de Schleiermacher atunci când vizează raportul individului religios cu Fiinţa supremă. În prefaţa *Filosofiei religiei* a lui H. Fr. W. Hinrichs, redactată în 1822, înainte publicării celui de-al doilea volum al *Dogmaticii* lui Schleiermacher (în aceeaşi perioadă în care iniţia pregătirile pentru *Prelegerile de filosofia a religiei*, menite să dinamiteze "teologia de la Berlin"[16]), este criticată definirea religiei ca sentiment al dependenţei omului faţă de absolut. Argumentul: acest tip de atitudine nu este specifică omului ci fiinţelor fără raţiune, animalelor[17]. Firește, afirmaţia i-a deranjat pe adepţii lui Schleiermacher. Într-adevăr religia, pentru el, nu ţine de domeniul gândirii metafizice ci de intuiţie şi sentiment (un sentiment particular al universalului). Dar ea înseamnă trăire a lumii, asemenea celei din timpul slujbei, în comunitatea credincioşilor. Sentimentul religios poate fi gândit prin analogie cu cel estetic, dar cele două nu trebuie confundate.

Pentru a explica arta hermeneutică Schleiermacher introduce conceptul de înţelegere divinatorie: "Arta [interpretării] nu-şi poate dezvolta regulile sale decât plecând de la formularea lor pozitivă care este următoarea: reconstruirea discursului dat într-o manieră istorică şi divinatorie (profetică) obiectivă şi subiectivă"[18]. Hegel, de pe poziţia celui care a introdus devenirea istorică în procesul comprehensiunii lumii şi a spiritului, contestă apelul la istorie, ca modalitate de argumentare şi respingere a contraargumentele. Adevărul religios nu trebuie istoricizat şi transformat într-o colecţie de date, la fel cum istoria nu poate fi folosită ca metodă de descoperire a elementelor cu ajutorul cărora el ar trebui comprehendat. Istoria trebuie înţeleasă cu totul altfel. Simpla ei utilizare necritică nu duce altundeva decât la relativism. Filosofia şi religia nu funcţionează în paralel. Ele trebuie să se întrepătrundă, dar

---

[13] *Ibidem*, p. 31.

[14] Prima, într-o notă (care nu figurează în ediţia în limba română) despre *Lucinde* a lui Friedrich Schlegel în §164 din Principiile *Filosofiei dreptului* (G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 7, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1970, p. 317). A doua în prefaţa la lucrarea *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling*. Acolo întâlnim următorul fragment: "Dacă apariţii ca *Cuvântări despre religie* nu privesc nemijlocit trebuinţa speculativă, ele şi primirea lor,dar şi mai mult încă valoarea care, cum un sentiment mai surd sau mai conştient, începe să-i fie conferită poeziei şi artei în genere în adevăratul lor cuprins, indică nevoia de o filozofie care să împace natura pentru maltratările suferite de ea în sistemul lui Kant şi în acela a lui Fichte (…)" – G. W. F. Hegel, *Studii filosofice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1967, p. 132 (G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 13). Hegel se referă aici la *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern a lui Schleiermacher. În sfârşit, Schleiermacher este menţionat în Istoria filosfofiei, în capitolul despre filosofia lui Heraclit:* G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", în *Werke*, Band 18, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 332.

[15] Richard Crouter, *op. cit.*, p. 24.

[16] *Ibidem*, p. 35.

[17] G. W. F. Hegel, "Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie", în *Werke*, Band 11, *ed. cit*, p. 58.

[18] F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Polirom, Iaşi, 2001, p. 41.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

nu în forma unei coexistenţe ci prin relaţia de influenţă reciprocă în caracterul ei de tot unitar ce se completează treptat. La Schleiermacher se întâmplă invers. Religia se ajută de limbajul filosofic pentru a-şi îmbunătăţi explicaţiile dar tematica sa este diferită[19]. Filosofia nu are puterea să surprindă, cu aparatul său conceptual Absolutul. El este întrevăzut doar prin actul religios, prin acea conştiinţă a dependenţei omului faţă de Dumnezeu. Identitatea dintre fiinţă şi gândire nu ne este dată, prin urmare noi nu putem decât să o aproximăm. Cât priveşte dialectica, Schleiermacher o concepe în înţelesul platonic al termenului, revalorificat de tradiţia romantică. Pentru teologul german "un criteriu al adevărului este consensul, altul este coerenţa credinţelor noastre"[20]. Este vorba despre o depăşire a contradicţiei în gândul individual. În sfârşit, Hegel susţine că Schleiermacher acceptă reducţia kantiană a cunoaşterii la obiectele finite, dar încearcă să o depăşească promovând apropierea şi gândirea absolutului cu ajutorul sentimentelor şi intuiţiei – lucru ce îl face (dată fiind structura de bază adoptată) să cadă în arbitrar.

III.

Condiţia pe care Dilthey, cel care a continuat, la sfârşitul secolului a XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, amplul proces de constituire a ştiinţelor spiritului, o impune acestora este ca metodologia lor să nu fie importată, în mod arbitrat, din exterior, ci să se plieze obiectului vizat, fiind construită potrivit felului său propriu de a fi, pe baza faptelor conştiinţei. El insistă, din primele pagini ale *Introducerii în ştiinţele spiritului* asupra necesităţii fundării teoretice a metodicii din *Geisteswissenschaften* (asemenea celei de care au avut parte ştiinţele naturii începând cu Francis Bacon[21]). Numai astfel va putea fi clarificată componenta lor practică şi legătura pe care o întreţin cu *Naturwissenschaften*. Astfel concepută, ea trebuie să poată depăşi, totodată, limitările kantiene. De asemenea, trebuie să poată surprinde obiectul spiritual apelând la unitatea de fundament pe care o are cu experienţa imediată. Pentru Dilthey, aceasta nu este o unitate metafizică (*Einheit*), ci una de tipul coerenţei (*Zusammenhang*). "Unitatea conştiinţei la Kant este fundată în gândire, la Dilthey în trăire, în *Erlebnis*"[22].

Posibilitatea înfăptuirii unei atare cerinţe rezidă în intuiţia intelectuală (*intellektuale Anschauung*), extrasă din filosofia kantiană. Hegel de asemenea, a considerat-o a fi, în *Glauben und Wissen*, miezul încă nedezvoltat al idealismul critic (deşi în *Fenomenologia* sau *Logica* sa nu consideră apelul la ea necesar). Dar, Immanuel Kant nu a insistat asupra-i nu dintr-o scăpare teoretică ci pentru că, în *Critica raţiunii* pure, eu nu apare decât ca o ipoteză. Sau, mai corect, ca exemplu negativ pentru modul în care noi am putea percepe realitatea dacă mintea noastră ar avea alte structuri a priori în afară de spaţiul şi timp şi de cele douăsprezece categorii, şi (sau) alt mecanism particular prin care ele să conlucreze; pe scurt, daca mintea umană ar fi fost cu totul altfel decât este în realitate. Dacă prin noumen înţelegem un lucru *întrucât nu e obiect al intuiţii noastre sensibile*, fiindcă facem abstracţie de modul nostru de a-l intui, atunci acest lucru este un noumen în sens *negativ*. Iar dacă înţelegem prin el un *obiect*

[19] Schleiermacher nu concepe Absolutul ca fiind articulat în filozofie. Cf. Andrew Bowie, "The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics", în Jacquelina Marina, *The Cambridge companion to Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2005, p. 79.

[20] Manfred Frank, "Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*", în Jacquelina Marina, *op. cit.*, p. 16.

[21] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band I, *Einleitun in die Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig, 1922, p. 3.

[22] Bonno Tapper, "Dilthey's Methodology of the *Geisteswissenschaften*", în *The philosophycal review*, Vol. 34, Nr. 4, 1925, p. 337.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

al unei *intuiţii nonsensibile*, atunci admitem un mod particular de intuiţie, anume intuiţia intelectuală, care însă nu el al nostru şi a cărui posibilitate nici nu o putem sesiza; acesta ar fi noumenul în sens *pozitiv*.[23] Câteva paragrafe după cel evocat mai sus Kant completează: Dar fiindcă o asemenea intuiţie, anume intelectuală, se află absolut în afara facultăţilor noastre de cunoaştere, atunci nici folosirea categoriilor nu poate depăşi în nici un fel limitele obiectelor experienţei (…).[24]

Chiar şi aşa, problema intuiţiei intelectuale a devenit, în scurt timp, foarte importantă pentru gânditori ca Fichte (care se referea la ea atunci când avea în vedere unitatea conştiinţei Eului pur), Schelling (care o identifică în scrierile lui Goethe, ca posibilitate de surprindere a relaţiei dintre întreg şi părţi), Schleiermacher sau Hölderlin.

Dintre aceştia, Dilthey îi urmează pe ultimii doi. "Aşa cum Schleiermacher a înlocuit termenul *Anschauung* cu *Gefuehl*, Dilthey l-a înlocuit cu *Erlebnis*"[25]. "Schleiermacher avusese ca model experienţa religioasă. Hölderlin punea accentul pe sentimentul artistic. [Hölderlin a văzut] că o intuiţie poetică a universului era singura bază pentru înţelegerea obiectivă a lumii ca un întreg coerent. Afinitatea poziţiei cu Schleiermacher rezidă printre altele în acest lucru. Pentru Schleiermacher intuiţia era dată în religie, pentru Hölderlin era dată în poezie.[26]

Amândoi însă nu aveau în vedere o intuiţie sensibilă organizată de spaţiu şi timp, asemenea intuiţiei sensibile kantiene, ci una aparţinând intelectului, menită să surprindă ceva mai mult. La Schleiermacher, cu ajutorul ei (şi, cum am văzut deja, pe baza sentimentul dependenţei absolute de Dumnezeu[27]) ar trebui să fie descoperită unitatea fundamentală a lumii *i.e.* unitatea gândirii şi a fiinţei. Pentru a putea ajunge la ea, Dilthey propunea o metodă psihologică (firește, nu de tipul, psihologiei empirice ci situate în proximitatea a ceea ce Novalis numea *Realpsyhologie*). Aceasta, alături de antropologie, trebuia să poată da seama de interconexiunile şi conţinutul fiinţei umane în contextul mundan istoric în care el îşi trăieşte devenirea. Acesta fiind scopul, este evident că intelectul logic nu este suficient. "*Erlebnis*-ul poetului sau al geniului religios este actual. Este viaţă"[28]. Dilthey insistă şi mai mult asupra acestei direcţii şi pune, în rolul de concept central, percepţia interioară a conexiunilor unităţii organice (*Strukturzusammenhang*) a vieţii sufleteşti. "A înţelege *Strukturzusammenhang* a vieţii individuale şi sociale este obiectul oricărei gândiri"[29].

Metoda comprehensivă din cadrul ştiinţelor spiritului trebuie să aibă în vizor această conexiune ce nu poate să apară în cadrul unei metafizici formale. Din contra, ea nu poate fi surprinsă decât prin trăire şi experimentată (prin *Innere Erfahrung*) – diferită de acea experienţă a lumii exterioare pe care o presupun *Naturwissenschaften*[30]. Ea este cea care dezvăluie întregul pentru ca, prin prisma lui, să poată fi luate în considerare, apoi, în mod adecvat părţile. În opinia lui Dilthey acest tip de re-înţelegere poate fi făcut în mod obiectiv.

[23] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 247.
[24] *Ibidem*, p. 248.
[25] Bonno Tapper, *op. cit.*, p. 338.
[26] Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, B. G. Teubner, Leipzig, 1906, pp. 309 - 310.
[27] "Unitatea gândirii şi a fiinţei (…) în sentimentul dependenţei absolute de Dumnezeu, ceea ce era fundamentul real al lumii" – Bonno Tapper, *op. cit*, p. 339.
[28] *Ibidem*, p. 340.
[29] *Ibidem*, p. 342.
[30] Hans-Urlich Lessing, "Das Wahrheitsproblem im Historismus: Droysen und Dilthey", în Markus Enders; Jan Szaif (eds.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, p. 282.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

"Doar printr-un proces de re-creare a acelui ceva care este disponibil simţurilor putem completa această experienţă interioară"[31].

În acest scop Dilthey impune cerinţa conform căreia *trăirea* trebuie să conlucreze, în cadrul procesului de comprehensiune, cu conceptul (*Begriff*)– marcă a cunoaşterii (ce funcţionează alături de ea). Transformarea lui *Erlebnis* în *Begriff* marchează obiectivitatea. Trebuie să subliniem însă că Dilthey refuză înţelesul pe care îl are conceptul în cadrul idealismului speculativ al lui Hegel cât şi legătura sa specială cu noţiunea de spirit. Pentru el, conceptul nu este o noţiune generală la care se ajunge pe baza abstractizării dar nici nu are caracterul unui universal al genului ce conţine indivizii. Din contra, ca să poată întruchipa diversul şi unicul istoric el trebuie să urmeze cu precădere individualul. Spre deosebire de Hegel, Dilthey nu pune înţelegerea (*Verstehen*) în legătura cu conceperea (*begriffen*) ci cu trăirea tocmai pentru că, contrar comprehensiunii conceptuale speculative sau a celei derivată din legile stabile ale ştiinţelor naturii, *Geisteswissenschaften* are ca obiect acest particular.

Hermeneutica lui Dilthey pretinde, în consecinţă, că, pentru a înţelege documentele transmise prin tradiţie, trebuie să înţelegem mai întâi modul în care ele au fost produse[32]. Să înţelegem, altfel spus, acea structură care nu poate fi surprinsă prin concept, ci care trebuie trăită în sensul psihologic special deja anunţat. "Interpretul re-creează în el procesul originar al creaţiei din autor"[33].

Re-experimentarea şi re-crearea pe care le operează interpretul în momentul când îşi plasează sinele în mediul istoric este amplu teoretizată de filosof, dar viziunea sa nu poate scăpa, cum bine observă H.-G. Gadamer[34], aporiei subiective (în care căzuse, de altfel şi Schleiermacher). Căci modelul lui Dilthey de comprehensiune nu este valabil universal şi obiectiv, ci necesită o conştiinţa profundă a interpretului, cum a fost a sa. Dilthey discută rolul individului în societate însă fără a fructifica conotaţiile speciale implicate de conceptul hegelian de spirit asupra intersubiectivităţii. Nu putem să trecem cu vedere, de asemenea, demarcaţia între psihologic şi speculativ care deşi este declarată, se arată a fi, la o privire mai atentă, destul de slabă[35]. Abordarea sa psihologică atrage cu sine, tocmai din acest motiv, critica, din partea unui autor ca Rickert care, analizând-o, o numeşte *geisteswissenschaftliche Psychologie*.

Bibliografie:

1. Berthelot, René, "Goethe et Hegel", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 38, Nr. 3, 1931.
2. Bubner, Rüdiger, *The inovations of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2003.
3. Bubnoff, Nicolai von, "Goethe und die Philosophie seiner Zeit", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 1, Nr. 4, 1947.

[31] Wilhelm Dilthey, *Die entstehung der Hermeneutik*, în *Gesammelte Schriften*, Band V, B. G. Teubner, Stuttgart, 1990, p. 318.

[32] Referindu-se la Hölderlin, Dilthey spune: "(…) cheia pentru a înţelege poezia trebuie să fie găsită în experienţa trăită (*in dem Erlebnis*). Ceea ce am întâlnit deja în viaţa lui Hölderlin (…) poate fi acum integrat considerând poezia sa lirică în care realizările sale imortale pot fi întâlnite. În studiul nostru asupra vieţii sale găsim acele experienţe trăite (*die Erlebnisse*) pe care poemele le relatează şi variatele perioada în dezvoltarea atitudinii sale asupra vieţii care de asemenea determină dezvoltarea formei sale poetice" - Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, *op. cit.*, p. 372.

[33] Bonno Tapper, *op. cit*, p. 347.

[34] H.-G. Gadamer, *Adevăr şi metodă*, Editura Teora, 2001, p. 193.

[35] Cf. Bonno Tapper, pp. 348 – 349.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)

4. Crouter, Richard, "Hegel and Schleiermacher at Berlin: a many-side debate", în *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, Nr. 1, 1980.
5. Dilthey, Wilhelm, *Das Erlebnis und die Dichtung*, B. G. Teubner, Leipzig, 1906.
6. Dilthey, Wilhelm, *Die entstehung der Hermeneutik*, în *Gesammelte Schriften*, Band V, B. G. Teubner, Stuttgart, 1990.
7. Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Band I, *Einleitun in die Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig, 1922.
8. Enders, Markus; Szaif, Jan (eds.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006.
9. Gadamer, H.-G., *Adevăr şi metodă*, Editura Teora, 2001.
10. Goethe, J. W., *Gespräche*, Band 8, Herausgegeben von Woldemar Freiherr von Biedermann, Leipzig 1889–1896.
11. Hegel, G. W. F., *Studii filosofice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1967.
12. Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1970.
13. Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998.
14. Marina, Jacquelina, *The Cambridge companion to Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2005.
15. Schaub, Edward L., "Goethe and philosophy", în *The Monist*, Vol. 42, No. 3, 1932.
16. Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutica*, Polirom, Iaşi, 2001.
17. Sharpe, Lesley (ed.), *The Cambridge companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002.
18. Tapper, Bonno, "Dilthey's Methodology of the *Geisteswissenschaften*", în *The philosophycal review*, Vol. 34, Nr. 4, 1925.

*Această lucrare a fost publicata cu sprijinul financiar al proiectului „Sistem integrat de îmbunătăţire a calităţii cercetării doctorale şi postdoctorale din România şi de promovare a rolului ştiinţei în societate", POSDRU/159/1.5/S/133652, finanţat prin Fondul Social European, Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 - 2013.

BDD-A22259 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:59:11 UTC)