

UNDERSTANDING AND FEELING. A HERMENEUTIC DISPUTE AROUND HEGEL

Mădălin ONU

"Al. Ioan Cuza" University of Iași

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.

Depășirea opoziției *intellect – sentiment* constituie una dintre temele principale ale lucrării hegeliene de tinerețe *Credința și știința*, unde este privită ca una ce aparține mișcării spiritului însuși. Autorul insistă asupra viziunii greșite a lui Immanuel Kant în ceea ce privește intelectul căci, susține el, acesta nu limitează cunoașterea fiindcă este uman (așadar intelect ce funcționează exclusiv în urma raportării conceptelor a priori la intuiții) ci este limitat ca facultate de cunoaștere în genere. El nu poate surprinde unitatea originară la fel cum nici sentimentul nu conduce la absolut (în ciuda pretențiilor unor filosofi care insistau pe trăirea artistică sau care considerau, asemenea lui Schleiermacher, că relația absolutului cu omul poate fi surprinsă prin intermediul sentimentului religios). Singura care poate atinge acest scop este, pentru Hegel, rațiunea speculativă. Observăm cum gândirea sa s-a dezvoltat reacționând, deopotrivă, contra *Aufklärung*-ului cât și împotriva sentimentalismului romantic. În *Prefața Fenomenologiei spiritului* autorul sugerează că Schelling nu a reușit să surprindă sinteza superioară a celor două, cum nu reușise, de altfel, nici raționalismul 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 și raționalul Albert. Referitor la monumentalul *Faust*, Schiller remarcă faptul că Mefisto, în prima parte, simbolizează intelectul iar Faust inima¹. În ambele opere este sugerată însă și uniunea, căci fiecare dintre cele două personaje posedă ceea ce îi lipsește celuilalt².

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 și filozofie cu cercul romantic activ din Jena din care făcea parte și Hegel cu puțin timp înainte de redactarea *Fenomenologiei spiritului*. "Nu e de mirare, din această cauză, nenumărate principii contrastante *Faust* ce sunt aduse în relație unele cu celelalte în moduri diferite, de multe ori dialectice" – Jane K. Brown, "Faust", în Lesley Sharpe (ed.),

Dintre filosofii care l-au inspirat pe Goethe în eforturile de a depăși separația menționată, Spinoza și Herder joacă un rol esențial. Căci, pentru Spinoza, “sentimentul, departe de a se opune gândirii, se transformă și se înalță împreună cu gândirea care îi este inerentă și de care este inseparabil”³. Herder, la rândul său, insistase deja asupra opoziției dintre spontaneitatea vieții și legea mecanică, implicit asupra faptul că prima, în caracterul său inconștient și nerațional (așa 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 vieții culturale a omului, viață ce rezidă în dezvoltarea ei istorică⁴.

În ochii lui Goethe, noi ajungem la o cunoaștere a spiritului, implicit a celui propriu, urmărindu-i manifestările exterioare, dezvoltarea și activitatea concretă. Asemenea lui Hegel, poetul german concepe acțiunea marilor personalități istorice ca expresia a spiritului și a Ideii. Prin urmare operele mărețe și personalitățile superioare sunt cele pe care le caută poetul traversând istoria universală⁵. Căci ele îi conferă semnificația și prin ele este posibilă înțelegerea ei.

Asemenea lui Hegel - dar printr-o metodă diferită, întrucât discursul speculativ contrasta cu gândirea poetică proprie⁶ - Goethe se străduiește să depășească romantismul și să surprindă, distanțându-se de sentimentalismul acestuia⁷, lumea spirituală în unitatea și coerența ei. Iar asta promovând rolul inteligenței, fără însă a reduce totul la intelect așa cum, pe cealaltă parte, făceau iluminiștii. Poetul german nu admitea, de pildă, că viața reală își găsește rezolvarea în poezie, iar poezia în muzică, cum sugerau Ludwig Tieck și Novalis⁸. Pentru Tieck muzica instrumentală pură, așadar cea care se delimitează de influența gândirii discursive sau de concepte, reprezintă calea spre revelarea absolutului. Pentru el (și pentru Arthur Schopenhauer) ea întruchipează, prin excelență, ideea de artă. Din contra, poetul de la Weimar solicită, mai curând, un travaliu metodic și eficace. Prin această nouă modalitate de a privi lumea Goethe, asemenea personajelor sale, depășește (și conservă totodată – în sensul hegelian al termenului *Aufhebung*) romantismul. Muzica pură, atât pentru el cât și pentru Hegel, nu poate revela absolutul. Ea întruchipează, ce-i drept, un nivel superior al formelor artistice. În *Prelegerile de estetică* urmează sculpturii și picturii și este privită ca mod de expresie a subiectivității: “muzica este spirit, suflet care răsună pentru sine în mod nemijlocit și care se simte satisfăcut atunci când se aude pe sine”⁹. Dar asta nu poate echivala cu un tip particular de intuiție superioară ce ar avea capacitatea de unificare a conștiinței cu absolutul.

The Cambridge companion to Goethe, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002, p. 86. De altfel și H. R. W. Hinrichs (fost student al lui Hegel, căruia acesta din urma i-a prefăcut lucrarea *Religionsphilosophie*) susținea că poate identifica concepte hegeliene în poemul *Faust*. Cf. pentru mai multe amănunte Rüdiger Bubner, *The innovations 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 mulțumit de doctrina sistematică a lui Hegel conform căreia conținutul tuturor regiunilor experienței poate fi în mod complet articulat prin discursul rațional” – 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 admite 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.

Goethe, la rândul său, este fascinat de modul în care *demonicul* domină această latură estetică¹⁰. Luat separat însă, acesta nu poate governa nici în domeniul politicii și nici nu poate desăvârși opera artistică. Ambii gânditorii sunt de acord, așadar, că forma ultimă a artei trebuie căutată în ceva mai complex. Ea trebuie întruchipată în poezie, înțelesă ca sinteza superioară a muzicii și a picturii, a cărei expresie completă se găsește în lirism. *Poezia pură* nu este cea muzicală, cum sugera Tieck, inventatorul termenului. Adevărata formă a sa se arată odată cu sinteza lirismului și a epopeii, Goethe regăsind-o în tragedia greacă și în drama shakespeariană¹¹.

II.

Aceași temă a fost în centrul unei lungi confruntări, în care orgoliile au înlocuit de multe ori dezbaterile ideatică, dintre Hegel și Schleiermacher. Ambii gânditori au avut un rol important în ceea ce privește dezvoltarea științelor spiritului în Germania. Amândoi au insuflat Universității din Berlin curentul noii epoci și, din acest punct de vedere împărtășeau, în linii mari, aceleași credințe comune¹², deși mijloacele de realizare pe care le propuneau erau diferite. Astfel, atât Schleiermacher cât și Hegel erau de acord asupra faptului că universitatea, pe lângă rolul său de instituție de formare și învățământ, trebuie să fie o forță majoră de consolidare a culturii moderne. Că, în cadrul ei, modul tradițional de predare a teologiei trebuie să se împletească cu gândirea științifică modernă în curs de dezvoltare. În sfârșit, în ceea ce privește teoria cunoașterii științelor umaniste, că eforturile lui Immanuel Kant de reconciliere, în limitele rațiunii, a omului cu lumea, trebuie suplimentate.

Confruntarea directă dintre cei doi a avut loc după venirea lui Hegel la Berlin, în 1818, ca succesori al lui Fichte. Deși posibilul transfer a iscat controverse între cei care considerau că filozofia teoretică trebuie făcută în manieră idealistă și adepții lui Schleiermacher, acesta din urmă a susținut chemarea autorului *Fenomenologiei spiritului* în spiritul diversității disciplinelor predate. În opinia sa filozofia speculativă, deși 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 diferențe de ordin politic. Schleiermacher era de părere că viața religioasă și biserica trebuie să aibă un statut independent de stat, în timp ce Hegel insista cu vehemență asupra importanței statului chiar referitor la această problemă. Al doilea, și cel mai decisiv motiv, a fost divergența 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 prefața lucrării, împotriva tipului de gândire promovat de doi apropiați a lui Schleiermacher: de Wette și Fries. Totodată, a declarat public că cei doi nu fac altceva decât să alimenteze studenții extremiști, promovând o etică romantică relativă.

Schleiermacher a fost și el afectat. În primul rând datorită asocierii 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 discuția cu Eckermann din 8 martie, 1831, “în special în ceea ce este inconștient din ea, și în fața căreia rațiunea și intelectul cad, și care produce un efect care depășește toate concepțiile este întotdeauna ceva demonic. Așa se întâmplă și în cazul muzicii, în cel mai înalt grad, căci ea se ridică așa de sus încât nici o înțelegere [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.

pentru a justifica relațiile sexuale¹³. De Wette a reacționat scriindu-i că ar trebui să-i pară rău că a facilitat chemarea lui Hegel.

În spatele acestor orgolii personale a existat și o confruntare ideatică importantă pentru dezvoltările ulterioare din cadrul procesului de consolidare a științelor spiritului. În lucrările lui Hegel, atât în cele publicate în viață cât și în cele postume nu întâlnim menționat numele lui Schleiermacher decât de trei ori¹⁴. Cu toate acestea, fără a-l numi în mod special, Hegel critică modul său de a gândi în multe locuri. La sfârșitul lucrării *Credință și știință*, de exemplu, după ce analizase filosofia lui Immanuel Kant și pe cea a lui Jacobi, autorul se împotrivesc modului de înțelegere a realității și a individualității subiectului prin intermediul intuiției¹⁵. El privește această opțiune 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 Ființa supremă. În prefața *Filosofiei religiei* a lui H. Fr. W. Hinrichs, redactată în 1822, înainte publicării celui de-al doilea volum al *Dogmaticii* lui Schleiermacher (în aceeași perioadă în care iniția pregătirile pentru *Prelegerile de filosofie a religiei*, menite să dinamiteze “teologia de la Berlin”¹⁶), este criticată definirea religiei ca sentiment al dependenței omului față de absolut. Argumentul: acest tip de atitudine nu este specifică omului ci ființelor fără rațiune, animalelor¹⁷. Firește, afirmația i-a deranjat pe adepții lui Schleiermacher. Într-adevăr religia, pentru el, nu ține de domeniul gândirii metafizice ci de intuiție și sentiment (un sentiment particular al universalului). Dar ea înseamnă trăire a lumii, asemenea celei din timpul slujbei, în comunitatea credincioșilor. 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 înțelegere divinatorie: “Arta [interpretării] nu-și poate dezvolta regulile sale decât plecând de la formularea lor pozitivă care este următoarea: reconstruirea discursului dat într-o manieră istorică și divinatorie (profetică) obiectivă și subiectivă”¹⁸. Hegel, de pe poziția celui care a introdus devenirea istorică în procesul comprehensiunii lumii și a spiritului, contestă apelul la istorie, ca modalitate de argumentare și respingere a contraargumentele. Adevărul religios nu trebuie istoricizat și transformat într-o colecție 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 înțeleasă cu totul altfel. Simpla ei utilizare necritică nu duce altundeva decât la relativism. Filosofia și religia nu funcționează în paralel. Ele trebuie să se întrepătrundă, dar

¹³ *Ibidem*, p. 31.

¹⁴ Prima, într-o notă (care nu figurează în ediția 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 prefața la lucrarea *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling*. Acolo întâlnim următorul fragment: “Dacă apariții ca *Cuvântări despre religie* nu privesc nemijlocit trebuința speculativă, ele și primirea lor, dar și mai mult încă valoarea care, cum un sentiment mai surd sau mai conștient, începe să-i fie conferită poeziei și artei în genere în adevăratul lor cuprins, indică nevoia de o filozofie care să împace natura pentru maltrătarile suferite de ea în sistemul lui Kant și în acela a lui Fichte (...)” – G. W. F. Hegel, *Studii filosofice*, Editura Academiei Române, București, 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 sfârșit, Schleiermacher este menționat în *Istoria filosofiei, 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, Iași, 2001, p. 41.

nu în forma unei coexistențe ci prin relația de influență reciprocă în caracterul ei de tot unitar ce se completează treptat. La Schleiermacher se întâmplă invers. Religia se ajută de limbajul filosofic pentru a-și îmbunătăți explicațiile dar tematica sa este diferită¹⁹. Filosofia nu are puterea să surprindă, cu aparatul său conceptual Absolutul. El este întrevăzut doar prin actul religios, prin acea conștiință a dependenței omului față de Dumnezeu. Identitatea dintre ființă și gândire nu ne este dată, prin urmare noi nu putem decât să o aproximăm. Cât privește dialectica, Schleiermacher o concepe în înțelesul platonice al termenului, revalorificat de tradiția romantică. Pentru teologul german “un criteriu al adevărului este consensul, altul este coerența credințelor noastre”²⁰. Este vorba despre o depășire a contradicției în gândul individual. În sfârșit, Hegel susține că Schleiermacher acceptă reducția kantiană a cunoașterii la obiectele finite, dar încearcă să o depășească promovând apropierea și gândirea absolutului cu ajutorul sentimentelor și intuiției – lucru ce îl face (dată fiind structura de bază adoptată) să cadă în arbitrar.

III.

Condiția pe care Dilthey, cel care a continuat, la sfârșitul secolului a XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, amplul proces de constituire a științelor spiritului, o impune acestora este ca metodologia lor să nu fie importată, în mod arbitrar, din exterior, ci să se plieze obiectului vizat, fiind construită potrivit felului său propriu de a fi, pe baza faptelor conștiinței. El insistă, din primele pagini ale *Introducerii în științele spiritului* asupra necesității fundării teoretice a metodicii din *Geisteswissenschaften* (asemenea celei de care au avut parte științele naturii începând cu Francis Bacon²¹). Numai astfel va putea fi clarificată componenta lor practică și legătura pe care o întrețin cu *Naturwissenschaften*. Astfel concepută, ea trebuie să poată depăși, totodată, limitările kantiene. De asemenea, trebuie să poată surprinde obiectul spiritual apelând la unitatea de fundament pe care o are cu experiența imediată. Pentru Dilthey, aceasta nu este o unitate metafizică (*Einheit*), ci una de tipul coerenței (*Zusammenhang*). “Unitatea conștiinței la Kant este fundată în gândire, la Dilthey în trăire, în *Erlebnis*”²².

Posibilitatea înfăptuirii unei atare cerințe rezidă în intuiția intelectuală (*intellektuale Anschauung*), extrasă din filosofia kantiană. Hegel de asemenea, a considerat-o a fi, în *Glauben und Wissen*, miezul încă nedevelopat al idealismului critic (deși 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 rațiunii* 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 spațiul și timp și de cele douăsprezece categorii, și (sau) alt mecanism particular prin care ele să conlucreze; pe scurt, dacă mintea umană ar fi fost cu totul altfel decât este în realitate. Dacă prin noumen înțelegem un lucru *întrucât nu e obiect al intuiției noastre sensibile*, fiindcă facem abstracție de modul nostru de a-l intui, atunci acest lucru este un noumen în sens *negativ*. Iar dacă înțelegem 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 Jacqueline 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 Jacqueline Marina, *op. cit.*, p. 16.

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

²² Bonno Tapper, “Dilthey’s Methodology of the *Geisteswissenschaften*”, în *The philosophical review*, Vol. 34, Nr. 4, 1925, p. 337.

al unei *intuiții nonsensibile*, atunci admitem un mod particular de intuiție, anume intuiția intelectuală, care însă nu e al nostru și a cărei 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 intuiție, anume intelectuală, se află absolut în afara facultăților noastre de cunoaștere, atunci nici folosirea categoriilor nu poate depăși în nici un fel limitele obiectelor experienței (...).²⁴

Chiar și așa, problema intuiției intelectuale a devenit, în scurt timp, foarte importantă pentru gânditori ca Fichte (care se referea la ea atunci când avea în vedere unitatea conștiinței Eului pur), Schelling (care o identifică în scrierile lui Goethe, ca posibilitate de surprindere a relației dintre întreg și părți), Schleiermacher sau Hölderlin.

Dintre aceștia, Dilthey îi urmează pe ultimii doi. “Așa cum Schleiermacher a înlocuit termenul *Anschauung* cu *Gefuehl*, Dilthey l-a înlocuit cu *Erlebnis*”²⁵. “Schleiermacher avusese ca model experiența religioasă. Hölderlin pune accentul pe sentimentul artistic. [Hölderlin a văzut] că o intuiție poetică a universului era singura bază pentru înțelegerea obiectivă a lumii ca un întreg coerent. Afinitatea poziției cu Schleiermacher rezidă printre altele în acest lucru. Pentru Schleiermacher intuiția era dată în religie, pentru Hölderlin era dată în poezie.”²⁶

Amândoi însă nu aveau în vedere o intuiție sensibilă organizată de spațiu și timp, asemenea intuiției sensibile kantiene, ci una aparținând intelectului, menită să surprindă ceva mai mult. La Schleiermacher, cu ajutorul ei (și, cum am văzut deja, pe baza sentimentul dependenței absolute de Dumnezeu²⁷) ar trebui să fie descoperită unitatea fundamentală a lumii *i.e.* unitatea gândirii și a ființei. 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 *Realpsychologie*). Aceasta, alături de antropologie, trebuia să poată da seama de interconexiunile și conținutul ființei umane în contextul mundan istoric în care el își trăiește devenirea. Acesta fiind scopul, este evident că intelectul logic nu este suficient. “*Erlebnis*-ul poetului sau al geniului religios este actual. Este viață”²⁸. Dilthey insistă și mai mult asupra acestei direcții și pune, în rolul de concept central, percepția interioară a conexiunilor unității organice (*Strukturzusammenhang*) a vieții sufletești. “A înțelege *Strukturzusammenhang* a vieții individuale și sociale este obiectul oricărei gândiri”²⁹.

Metoda comprehensivă din cadrul științelor 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 și experimentată (prin *Innere Erfahrung*) – diferită de acea experiență 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 părțile. În opinia lui Dilthey acest tip de re-înțelegere poate fi făcut în mod obiectiv.

²³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 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 și a ființei (...) în sentimentul dependenței 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-Ulrich 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.

“Doar printr-un proces de re-creare a aceluia ceva care este disponibil simțurilor putem completa această experiență interioară”³¹.

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

Hermeneutica lui Dilthey pretinde, în consecință, că, pentru a înțelege documentele transmise prin tradiție, trebuie să înțelegem mai întâi modul în care ele au fost produse³². Să înțelegem, altfel spus, acea structură care nu poate fi surprinsă prin concept, ci care trebuie trăită în sensul psihologic special deja anunțat. “Interpretul re-crează în el procesul original al creației din autor”³³.

Re-experimentarea și re-crearea pe care le operează interpretul în momentul când își plasează sinele în mediul istoric este amplu teoretizată de filosof, dar viziunea sa nu poate scăpa, cum bine observă H.-G. Gadamer³⁴, aporiei subiective (în care căzuse, de altfel și Schleiermacher). Căci modelul lui Dilthey de comprehensiune nu este valabil universal și obiectiv, ci necesită o conștiință profundă a interpretului, cum a fost a sa. Dilthey discută rolul individului în societate însă fără a fructifica conotațiile speciale implicate de conceptul hegelian de spirit asupra intersubiectivității. Nu putem să trecem cu vederea, de asemenea, demarcația între psihologic și speculativ care deși este declarată, se arată a fi, la o privire mai atentă, destul de slabă³⁵. Abordarea sa psihologică atrage cu sine, tocmai din acest motiv, critica, din partea unui autor ca Rickert care, analizând-o, o numește *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 innovations 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 înțelege poezia trebuie să fie găsită în experiența trăită (*in dem Erlebnis*). Ceea ce am întâlnit deja în viața lui Hölderlin (...) poate fi acum integrat considerând poezia sa lirică în care realizările sale imortale pot fi întâlnite. În studiul nostru asupra vieții sale găsim acele experiențe trăite (*die Erlebnisse*) pe care poemele le relatează și variatele perioade în dezvoltarea atitudinii sale asupra vieții 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 și metodă*, Editura Teora, 2001, p. 193.

³⁵ Cf. Bonno Tapper, pp. 348 – 349.

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, *Einleitung 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 și 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, București, 1967.
12. Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1970.
13. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998.
14. Marina, Jacqueline, *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, Iași, 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 philosophical review*, Vol. 34, Nr. 4, 1925.

*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.