

Ερμηνευτική: από τον Χάιντεγγερ στον Ρικέρ

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΟΡΙΖΕΤΑΙ ΩΣ Η τέχνη του να κατανοείς ορθά το νόημα του λόγου, το νόημα ενός μηνύματος. Υποδηλώνει την προσπάθεια κατανόησης κυρίως αυτού που είναι απομακρυσμένο χρονικά και πολιτισμικά και γι' αυτό χρήζει εξήγησης, καθ' ότι μη άμεσα κατανοητό. Το πεδίο της είναι αναπόφευκτα η γλώσσα, αφού αυτή συνιστά το μέσο μεταφοράς του νοήματος. Το πεδίο αυτό αποτελεί ταυτόχρονα μάρτυρα της αναγκαιότητας της ερμηνευτικής, εφόσον χαρακτηριστικό του είναι η πολυσημία, δηλαδή η ιδιότητα των λέξεων να έχουν περισσότερες από μία σημασίες, έτσι ώστε η εκάστοτε πραγματική σημασία τους να εξαρτάται από την τοποθέτησή τους σ' ένα καθορισμένο πεδίο συμφραζομένων. Στο εσωτερικό του τεράστιου τομέα των ανταλλασσόμενων μηνυμάτων, η γραφή καταλαμβάνει ένα περιορισμένο μέρος και απαιτεί ειδικότερες εργασίες ερμηνείας λόγω των υπερτιθέμενων κωδικοποιήσεων στις οποίες υπόκειται. Η ερμηνευτική, όμως, ως μέθοδος εξήγησης κειμένων, συναντιέται αρχίζοντας το έργο της με μια γενική προβληματική της ερμηνευτικής δραστηριότητας, με μια γενική προβληματική του σημαίνει και του κατανοείν, από την οποία εξαρτώνται οι ιδιαίτεροι κανόνες της εξήγησης των διάφορων κειμένων.

Μάρτιν Χάιντεγγερ: Η Ερμηνευτική Οντολογία

Το έργο του Χάιντεγγερ αναπροσανατολίζει τη σκέψη της κλασικής (19ος αι.) ερμηνευτικής. Από την αρχική πρόθεση της αποκάλυψης του κρυμμένου νοήματος του κειμένου, μέσω μιας κατανόησης βαθύτερης από αυτή που επιτρέπει η καθημερινή γλώσσα, στην αρχή του 20ού αιώνα, η ερμηνευτική, εμβαπτισμένη στο ρεύμα της χουσερλιανής φαινομε-

νολογίας, κατευθύνει το ενδιαφέρον της περισσότερο προς την ανακάλυψη των επιστημολογικών βάσεων των ανθρωπιστικών επιστημών, των μεθοδολογικών αρχών που οδηγούν στην αντικειμενική γνώση. Το έργο της ερμηνευτικής στη συγκεκριμένη περίπτωση επικεντρώνεται στην ανάλυση της γνώσης και προχωρεί στη διερεύνηση όλων των μορφών κατανόησης, συνιστώντας μια «φαινομενολογία της αντίληψης». Ο Χάιντεγγερ, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Χούσερλ, συμμετέχει σε αυτό το ερευνητικό εγχείρημα αλλά επικεντρώνεται στη μελέτη των οντολογικών προϋποθέσεων —σε αντίθεση με τις γλωσσολογικές, ψυχολογικές και ανθρωπολογικές δομικές μορφές— της γνώσης ή της αξίωσης για γνώση. Κατ' αρχήν, λοιπόν, θέτει το αίτημα επαναπροσδιορισμού του ανασκοπικού *cogito*, της συνείδησης που εποπτεύει τα πράγματα από το βάθος της και αναλαμβάνει το ρόλο της καταγωγής του νοήματος. Ασκεί κριτική στη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου προβάλλοντας την άρνηση της προτεραιότητας του *cogito*. Στη θέση μιας άμεσης σύμπτωσης του εγώ με τον εαυτό του τίθεται η μακρά οδός της κατανόησης, που διαμεσολαβείται από σημεία και σύμβολα. Συγκεκριμένα, η ερμηνευτική οντολογία του Χάιντεγγερ, θέτοντας το θεμέλιο μιας ερμηνευτικής του «είμαι», υποδεικνύει πως ένα στρώμα εμπειρίας του κόσμου πρέπει να τεθεί κάτω από το *cogito*.

Για τον Καρτέσιο ένα εγχείρημα σκέψης πιστοποιεί την ύπαρξη. *Cogito ergo sum*: ενόσω σκέφτομαι υπάρχω, ύπαρξη σημαίνει σκέψη. Το καρτεσιανό υποκείμενο βεβαιώνεται για την παρουσία του θέτοντας σε αμφιβολία τα πάντα γύρω του, αφού αυτή η δυσπιστία είναι σκέψη. Ο Χάιντεγγερ όμως παρατηρεί ότι σε αυτή τη διαβεβαίωση του *cogito ergo sum* υπάρχει μια ουσιαστική παράλειψη: «παραλείπει να παράσχει μια Οντολογία του εδωνά-Είναι... Αυτό που αφήνει ακαθόριστο, όταν κάνει αυτή τη 'ριζική' αρχή, είναι το οντολογικό είδος της *res cognitans*, ακριβέστερα το νόημα του είναι του *sum*».¹ Ο Καρτέσιος εξαντικειμενίζει τον κόσμο, τον τοποθετεί απέναντί του και τον αντιμετωπίζει ως «παράσταση», ως «εικόνα». Η βεβαιότητα της θέσης του κόσμου ως αντικειμένου, ως εικόνας που παρουσιάζεται μπροστά στον άνθρωπο, εξα-

1. M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, Δωδώνη, Αθήνα 1978, σ. 58.

σφαλίζει για τον τελευταίο τη βεβαιότητα της θέσης του υποκειμένου, εκείνου που κοιτάζει τον κόσμο. Ένας τέτοιος στοχασμός αποφεύγει όμως το ερώτημα για το Είναι του όντος που κοιτάζει, το «λησμονεί», όπως λέει ο Χάιντεγγερ. Κι όμως, το ον αυτό εμπλέκεται άμεσα στην υπόθεση. Το cogito του Καρτέσιου, θεωρώντας αυτονόητη την ουσία του Είναι του, αυτοθεμελιώνεται. Ο Χάιντεγγερ μη θεωρώντας την αυτονόητη θα ρωτήσει γι' αυτή και θα κλονίσει τα θεμέλια του καρτεσιανού στοχασμού.

Γι' αυτόν ο κόσμος είναι η προϋπόθεση για την αυτοκατανόηση. Πριν καταστήσουμε υποκείμενα που θέτουμε απέναντί μας αντικείμενα, ανήκουμε σ' έναν κόσμο, είμαστε «ριγμένοι στον κόσμο». Ο κόσμος δεν είναι ένα αντικείμενο «εκεί έξω» που θα πρέπει να αναλυθεί ορθολογικά από ένα σκεπτόμενο υποκείμενο που τοποθετείται απέναντι. Είναι κάτι από το οποίο δεν μπορούμε ποτέ να βγούμε έξω και να σταθούμε απέναντι. Αναδυόμαστε ως υποκείμενα μέσα από μια πραγματικότητα που μας συγκροτεί όσο τη συγκροτούμε κι εμείς. Ο Χάιντεγγερ εκθρονίζει τον άνθρωπο από τη φανταστική θέση κυριαρχίας ενός υποκειμένου που κάνει τον κόσμο να υπάρχει. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι ένας διάλογος με τον κόσμο. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοήσει άμεσα το Εγώ, δεν υπάρχει ευθεία σύμπτωση της συνείδησης με αυτό. Το Εγώ υπάρχει ως ερμηνευμένο Είναι. Δεν είναι πια το Εγώ του ego cogito αλλά ένα ον τοποθετημένο μέσα στο Είναι, που δεν θέτει τον εαυτό του αλλά μπορεί να τον προσεγγίσει μέσα από μια αποκωδικοποίηση των μαρτυριών της ζωής του. Για τον Χάιντεγγερ, του οποίου το έργο συνιστά ερμηνευτική οντολογία, δηλαδή ερώτηση πάνω στο Είναι του όντος, ο άνθρωπος, το εδωνά-Είναι (Dasein), είναι το ον που ενδιαφέρεται για το Είναι (Sein) του. Το εδωνά-Είναι είναι μέριμνα (Sorge) για το Είναι του. Η μέριμνα αυτή δεν πρέπει να νοηθεί ως οντική κατηγορήση του εδωνά-Είναι, δεν έχει θεματοποιηθεί σε θετικές κι αρνητικές εκδοχές, εκφράζει την ουδέτερη κατάσταση του ενδιαφέροντος. Ως οντολογικό χαρακτηριστικό, είναι τόσο θεμελιακή ώστε αποτελεί την ουσία του ανθρώπου: η ουσία του εδωνά-Είναι βρίσκεται στη μέριμνά του «να-είναι».² Αυτή την εσωτε-

2. «Το εδωνά-Είναι είναι ένα ον, το οποίο μέσα στο Είναι του νοιάζεται για το ίδιο

ρική σχέση του ανθρώπου με την κατανόηση εκ μέρους του του Είναι του την ονομάζει ο Χάιντεγκερ ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά που μπορούν να αποδοθούν σε ένα τέτοιο ον είναι υπαρκτικά χαρακτηριστικά, δηλαδή τρόποι του Είναι και όχι ιδιότητες.³ Το Είναι με την έννοια της ύπαρξης χαρακτηρίζεται από ανοικτότητα αλλά και από κλειστότητα: ο άνθρωπος σκέφτεται ελεύθερα τον εαυτό του και τις μελλοντικές δυνατότητές του, αλλά αυτή η σκέψη και αυτές οι δυνατότητες τού έχουν δοθεί εκ των προτέρων, εφόσον πρόκειται για ένα ον ερριμμένο σε μια συγκεκριμένη εννόηση του κόσμου. Πάντα ανοίγεται μπροστά μας ένας ορίζοντας συγκεκριμένων δυνατοτήτων, μέσα στον οποίο μπορούμε να επιλέξουμε τον τρόπο με τον οποίο θέλουμε να πραγματώσουμε το Είναι μας. Πάντα όμως αυτός ο ορίζοντας είναι χαρακτηριστικός ενός συγκεκριμένου κόσμου. Πάντα βρισκόμαστε μέσα σε μια συγκεκριμένη κατάσταση όπου πρέπει να σκεφτούμε, να δράσουμε, να υπάρξουμε και αυτή η αναγκαιότητα, είτε εκληφθεί υπαρξιακά (υπό την έννοια ότι παίρνω

του το Είναι. Η έκφραση 'νοιάζεται' διευκρινίστηκε με την οντολογική σύσταση της κατανόησης ως προβαλλόμενου Είναι προς τη δυνατότητα για το πιο δικό του Είναι». Αυτόθι, σ. 308.

3. «Αυτά τα όντα χάρη στο Είναι τους σχετίζονται με το Είναι τους. Ως όντα με τέτοιο Είναι, έχουν παραδοθεί στο Είναι τους. Αυτό τούτο το Είναι είναι εκείνο, για το οποίο νοιάζονται εκάστοτε αυτά τα όντα... Η ουσία αυτού του όντος έγκειται στο να είναι. Το τι είναι αυτό το ον (essentia), πρέπει, αν διόλου μπορεί να γίνει λόγος γι' αυτό, να νοηθεί με βάση το Είναι του (existentia). Οντολογικό όμως μέλημα είναι να δείξουμε ότι όταν εκλέγουμε τον όρο ύπαρξη (Existenz) για να δηλώσουμε το Είναι αυτού του όντος, αυτός ο όρος δεν έχει κι ούτε μπορεί να έχει την οντολογική σημασία του παραδοσιακού όρου existentia. Existentia οντολογικά σημαίνει παρεύρεση, είδος του Είναι ουσιαστικά ανάρμοστο σε όντα με το χαρακτήρα του εδωνά-Είναι. Για να αποφύγουμε τη σύγχυση θα χρησιμοποιούμε πάντα την ερμηνευτική έκφραση παρεύρεση αντί του όρου existentia, ενώ ο όρος 'ύπαρξη', ως προσδιορισμός του Είναι, θα απονέμεται αποκλειστικά στο εδωνά-Είναι... Η 'ουσία' του εδωνά-Είναι έγκειται στην ύπαρξή του. Να γιατί τα χαρακτηριστικά που μπορούν να αποδοθούν σ' αυτό το ον δεν είναι παρευρισκόμενες 'ιδιότητες' ενός παρευρισκόμενου όντος που έχει την τάδε ή τη δείνα μορφή, παρά είναι τρόποι, κατά τους οποίους αυτό το ον μπορεί να είναι, και τίποτε περισσότερο. Κάθε έτσι-Είναι (So-sein) αυτού του όντος, είναι πρωταρχικά Είναι». Αυτόθι, σσ. 83-85

μια απόφαση), είτε υπαρκτικά (υπό την έννοια ότι πρέπει να αποφασίσω), προσδίδει στην επικείμενη παρουσία του ανθρώπου το χαρακτήρα της αναπόδραστης γεγονότητας. Η ύπαρξη, λοιπόν, ως μέριμνα του ανθρώπου για το *Είναι* του, ενέχει μια ένταση ανάμεσα στην ελεύθερη βούληση και την αδήριτη αναγκαιότητα:

«Το εδωνά-Είναι είναι ένα ον, το οποίο μέσα στο Είναι του νοιάζεται για το ίδιο τούτο Είναι. Η έκφραση ‘νοιάζεται’ διευκρινίστηκε με την οντολογική σύσταση της κατανόησης ως προβαλλόμενου Είναι προς τη δυνατότητα για το πιο δικό του Είναι...Το εδωνά-Είναι έχει εκάστοτε ήδη μες στο Είναι του συσχετίσει τον εαυτό του με μια δυνατότητά του. Το ότι είναι ελεύθερο για τη δυνατότητα του πιο δικού του Είναι, συνεπώς για τη δυνατότητα αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας, φανερώνεται με αρχέγονο και στοιχειωδώς συγκεκριμένο χαρακτήρα μέσα στην αγωνία...αυτή την οντολογική δομή του ουσιώδους ‘νοιάζεται’ θα την ονομάσουμε προηγούμενο-του-εαυτού-του-Είναι του εδωνά-Είναι...Το προηγούμενο-του-εαυτού-του-Είναι δεν σημαίνει κάτι σαν μια απομονωμένη τάση ενός ‘υποκειμένου’ που δεν έχει κόσμο, παρά χαρακτηρίζει το μες-στον-κόσμο-Είναι. Αλλά το μες-στον-κόσμο-Είναι χαρακτηρίζεται από το ότι, παραδομένο στον εαυτό του, είναι εκάστοτε ήδη ριγμένο μέσα σε έναν κόσμο».⁴

Το εδωνά-Είναι είναι ένα ον «ριγμένο μέσα στον κόσμο» και αυτή η κατάσταση χαρακτηρίζει την οντολογική συγκρότησή του, εφόσον το μες-στον-κόσμο-Είναι αποτελεί την αναγκαία *a priori* σύστασή του. Δεν είναι ο άνθρωπος ένα ον αρχικά ελεύθερο, που κάποιες στιγμές αποφασίζει να συσχετιστεί με τον κόσμο. Δεν «υπάρχει» ο άνθρωπος και ως επιπλέον χαρακτηριστικό υπάρχουν οι σχέσεις του με τον κόσμο. Ο άνθρωπος υπάρχει μόνο μέσα σε έναν κόσμο. Δεν πρέπει, όμως, να σκεφτούμε αυτή την τελευταία φράση με τους όρους ενός πράγματος που είναι μέσα σε ένα άλλο (όπως το νερό είναι «μέσα» σε ένα ποτήρι). Ακριβώς επειδή το μες-στον-κόσμο-Είναι του ανθρώπινου όντος είναι

4. *Αυτόθι*, σσ. 308-309.

ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό, χαρακτηρίζει την ύπαρξη, το εδωνά-Είναι δεν είναι μέσα στον κόσμο, όπως τα πράγματα είναι «μέσα» στο χώρο αλλά με την ενεργητική έννοια του «κατοικείν». Ο άνθρωπος συσχετίζεται πρακτικά με τα παρειρισκόμενα όντα και πράγματα και τα εποπτεύει θεωρητικά. Το ενδιαφέρον του για τα πράγματα και τους άλλους συνιστούν τη βιομέριμνα και την ανθρωπομέριμνα αντίστοιχα και αυτές οι δύο συνιστούν την ολότητα της μέριμνας, στην οποία θεμελιώνεται η θέληση. Η θέληση, που στην οντολογία του Χάιντεγγερ είναι φαινόμενο επακόλουθο της μέριμνας και η συνακόλουθη δοσοληψία με τα όντα που συναντώνται ενδόκοσμα καθιστά το εδωνά-Είναι μη απλό παρειρισκόμενο του «κοσμικού χώρου» αλλά ενεργητικό κάτοικο. Η χωρικότητα που ο Χάιντεγγερ αποδίδει στον άνθρωπο είναι οντολογική: δεν αφορά ένα επιβαρυμένο με σώμα εγώ —πράγμα, αλλά ένα βιομεριμνώδες μες-στον-κόσμο-Είναι. Χαρακτηριστικά αυτού του είδους χωρικότητας, δηλαδή υπαρκτικά χαρακτηριστικά, είναι η απο-μάκρυνση και ο προσανατολισμός.⁵ Ο όρος απο-μάκρυνση αποσυντίθεται από τον Χάιντεγγερ ώστε η πρόθεση «από» αποκτά στερητικό νόημα και η λέξη σημαίνει τελικά «προσεγγίζω». Οι άνθρωποι στην καθημερινότητά τους έχουν με τα ενδόκοσμα όντα μια σχέση που βασίζεται στο απο-μακρύνειν, στο περιεσκεμμένο πλησίασμα, πρακτικό ή γνωστικό.⁶ Το εδωνά-Είναι είναι ενεργητικά χωρικό γιατί «δεν περιφέρεται μες στην εκάστοτε περιφέρεια των απο-μακρύνσεών του. Δεν μπορεί πάντα παρά να τις μεταβάλλει».⁷ Κάθε πλησίασμα, πρακτικό ή θεωρητικό, έχει έναν προσανατολισμό, δηλαδή μια κατεύθυνση μέσα σε μια περιοχή, με βάση την οποία τα απομακρυσμένα όντα προσεγγίζονται. Ο προσανατολισμός όμως δεν είναι υποκειμενική υπόθεση ενός ατόμου, αφού τα στοιχεία που χρησιμεύουν ως βάσεις (π.χ. το αριστερά και το δεξιά) του έχουν ήδη παραχωρηθεί από τον «οικείο κόσμο». Η ανάλυση αυτή ανήκει σε έναν στοχασμό που έχει στόχο να εκμηδενίσει την απαίτηση του

5. *Αυτόθι*, σσ. 178-192.

6. «Στο εδωνά-Είναι ενυπάρχει μια ουσιαστική τάση για γειτόνιασμα [=εγγύτητα]», *Αυτόθι*, σ. 180.

7. *Αυτόθι*, σ. 184.

γνωρίζοντας υποκειμένου να θέτει τον εαυτό του ως μέτρο της αντικειμενικότητας. Αυτό που πρέπει να επανακτήσουμε είναι η συνθήκη κατοίκου αυτού του κόσμου. Με βάση αυτή τη συνθήκη υπάρχει ύπαρξη και κατανόηση. Το *εδωνά-Είναι* έχει ριχθεί στον κόσμο κι αυτό είναι ένα γεγονός που έχει εκάστοτε ήδη συντελεστεί. Ο άνθρωπος συνδέεται με την κατάσταση της εύρεσης, της διάταξής του στον κόσμο μέσω του *κατανοείν* (*Verstehen*). Αυτή η λειτουργία δεν προηγείται ούτε έπεται της εύρεσης στον κόσμο. Δεν υπάρχει εύρεση χωρίς κατανόηση ούτε κατανόηση χωρίς εύρεση. Ο άνθρωπος δεν υπάρχει αρχικά κι ύστερα κατανοεί όσα αφορούν την ύπαρξή του, κι ούτε αρχικά κατανοεί κι ύστερα πραγματοποιεί τις δυνατότητές του για Είναι. Το *κατανοείν* είναι ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό που συνδέεται με τη σύλληψη της δυνατότητας για Είναι. Κι αυτό γιατί, κατά τον Χάιντεγγερ, το *εδωνά-Είναι* είναι ουσιαστικά δυνατότητα. Είναι οι τρόποι που αυτό μπορεί-να-είναι. Και το *εδωνά-Είναι* υπάρχει με τον τρόπο του να-μπορεί-να-είναι σύμφωνα με τις δυνατότητες του. Για την ακρίβεια, ο άνθρωπος είναι οι ερριμμένες (εν-τω-κόσμω) δυνατότητές του.⁸ Η υπαρκτική δομή του *εδωνά-Είναι* είναι να είναι ως δυνατότητα. Ο άνθρωπος ζει προβαλλόμενος διαρκώς πάνω σε υπαρκτικές δυνατότητες. Η ύπαρξή του δεν είναι κάτι το οποίο μπορεί να συλλάβει ως τετελεσμένο γεγονός αλλά ένα ζήτημα νέων δυνατοτήτων. Το Είναι του είναι ένα δύνασθαι-να-είναι (*Seinkonen*). Το χαϊντεγκεριανό *κατανοείν*, ως κατανόηση των δυνατοτήτων, έχει το χαρακτήρα της προβολής (*Entwurf*). Η προβολή είναι η σύσταση του πεδίου, μέσα στο οποίο κινείται η δυνατότητα για Είναι. Ο άνθρωπος κατανοεί τον εαυτό του προβάλλοντας τις δυνατότητές του κι έτσι συναντά τη *διανοικτότητα* (*Erschlossenheit*) ενός κό-

8. «Μια και είναι ουσιαστικά μέσα σε εύρεση, το *εδωνά-Είναι* έχει εκάστοτε ήδη τεθεί μέσα σε ορισμένες δυνατότητες. Ως δυνατότητα για Είναι που είναι, έχει αφήσει κάποιες τέτοιες δυνατότητες να περάσουν απραγματοποίητες. Παραιτείται αδιάκοπα από δυνατότητες του Είναι του, άλλες πάλι τις αδράχνει [ergreift sie] και τις κατασκοτώνει [vergreift sie]. Τούτο όμως σημαίνει: το *εδωνά-Είναι* είναι δύνασθαι που έχει παραδοθεί στον εαυτό του, είναι πέρα για πέρα ριγμένη [=εγκαταλειμμένη στον εαυτό της, 'πεπτωκυία'] δυνατότητα». Αυτόθι, σ. 241.

σμου.⁹ Η διανοικτότητα, όμως, δεν σημαίνει μόνο ότι ο άνθρωπος «ανοίγει» τον ορίζοντα των δυνατοτήτων του μέσα στον κόσμο του, αλλά, κυρίως, ότι ο ορίζοντας των δυνατοτήτων του «ανοίγεται» μέσα και από τον κόσμο. Το «ανοίγεσθαι» είναι η συνθήκη για κάθε «ανοίγειν». Η κατανόηση ως προβολή είναι λοιπόν η κατανόηση των προβαλλόμενων δυνατοτήτων σ' ένα εκ των προτέρων ριγμένο-Είναι.¹⁰ Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι ο Χάιντεγγερ κάνει οντολογία. Η «δυνατότητα» δεν έχει την έννοια αυτού που δεν είναι ακόμα πραγματικό και που δεν θα είναι κάποτε αναγκαίο. Αυτό που ενδιαφέρει τον Χάιντεγγερ δεν είναι η θεματική σύλληψη των δυνατοτήτων, η υπαρξιακή στιγμή της συγκεκριμένης επιλογής, τα συγκεκριμένα ορθολογικά επινοημένα σχέδια σύμφωνα με τα οποία ο άνθρωπος ρυθμίζει τη συμπεριφορά του, αλλά το γεγονός ότι το πρόβλημα της επιλογής εγγράφεται στη δομή του Είναι. Το πρόβλημα της εκάστοτε επιλογής είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο άνθρωπος κατανοεί τον εαυτό του καθώς και το Είναι των άλλων ενδοκοσμικών όντων μέσα από δυνατότητες.¹¹

9. «Η κατανόηση είναι το υπαρκτικό Είναι της δυνατότητας του εδωνά-Είναι για το δικό του Είναι. Κατά τρόπο μάλιστα ώστε αυτό το Είναι [η κατανόηση] διανοίγει καθ' εαυτό το τι έγκειται σ' αυτόν να κάνει». *Αυτόθι*, σ. 144.

10. *Αυτόθι*, σσ. 247-248.

11. «Το προβάλλειν δεν είναι διόλου σχετισμός προς ένα επινοημένο πλάνο, σύμφωνα με το οποίο το εδωνά-Είναι διευθετεί το Είναι του, παρά ως εδωνά-Είναι αυτό το ον έχει εκάστοτε ήδη προβάλει [=σχεδιάσει] τον εαυτό του, και παραμένει, όσο είναι, μέσα σε προβολή [=σχεδιάζοντας]. Όσο είναι, το εδωνά-Είναι κατανοεί πάντα ήδη κι εξακολουθητικά τον εαυτό του με βάση δυνατότητες. Ο προβλητικός [=σχεδιαστικός] χαρακτήρας της κατανόησης σημαίνει επιπλέον ότι η κατανόηση δεν συλλαμβάνει θεματικά αυτό πάνω στο οποίο προβάλλει [=σχεδιάζει], δηλαδή δεν συλλαμβάνει θεματικά τις δυνατότητες. Αν έτσι τις συνελάμβανε, θα αφαιρούσε ίσα ίσα από τα προβαλλόμενα [=σχεδιαζόμενα] το χαρακτήρα τους ως δυνατοτήτων, και θα τα μετέτρεπε σε κάποια δεδομένη, νοητή παρούσα. Αντίθετα η προβολή [=το προβαλλόμενο σχέδιο] βάλλοντας βάλει προ αυτής τη δυνατότητα ως δυνατότητα, και της επιτρέπει να είναι δυνατότητα. Ως προβάλλειν [=σχεδιάζειν], η κατανόηση είναι εκείνο το είδος του Είναι του εδωνά-Είναι, μέσα στο οποίο το εδωνά-Είναι είναι οι δυνατότητές του ως δυνατότητες». *Αυτόθι*, σ. 244.

Η ερμηνεία (Auslegung) είναι η επεξεργασία των δυνατοτήτων του όντος προκειμένου αυτές να αποκτήσουν νόημα. Ερμηνεύοντας ο άνθρωπος οδηγείται από μια πρώτη, ασαφή κατανόηση σε μια σαφή κατανόηση. Είναι η κίνηση με την οποία το άτομο νοηματοδοτεί και ιδιοποιείται τις δυνατότητες της προβολής. Με την έννοια αυτή η ερμηνεία έπεται της κατανόησης.¹² Η εισαγωγή στο νόημα, η διασαφήνιση, γίνεται με το «ως» (Als) που φέρει η ερμηνεία. Έτσι ο άνθρωπος αρχίζει να ορίζει τα περιβάλλοντα όντα ως τραπέζι, ως αυτοκίνητο, ως πόρτα. Αυτό το «ως» όμως «δεν αναδύεται μες στην απόφαση για πρώτη φορά παρά για πρώτη φορά εκφράζεται... Το ότι μες στο απλό ανάβλεμμα [Hinsehen] μπορεί να λείπει η ρητότητα μιας απόφασης, τούτο δεν δικαιώνει το να αμφισβητηθεί σε μια τέτοια απλή θέαση [Sehen] κάθε αρθρύνουσα ερμηνευση, συνεπώς και η δομή 'ως'».¹³ Τίποτε σημαντικό δεν φέρεται απ' έξω. Η ερμηνεία επιτρέπει στην κατανόηση να αναπτυχθεί, να εκτυλίξει την ουσία της. Για τον Χάιντεγγερ είναι αδύνατη μια καθαρή αίσθηση με τον τρόπο που την εννοεί ο Χούσερλ. Ανάμεσα στα όντα που συναντώνται ενδόκοσμα υπάρχει πάντα μια προγενέστερη εννόηση, κι αυτή απλώς εξωτερικεύεται με την ερμηνεία:

«Όποτε ερμηνεύουμε κάτι ως κάτι, η ερμηνευση θεμελιώνεται ουσιαστικά σε προγενέστερη κατοχή, θέαση και εννόηση [Vorhabe, Vorsicht, vorgriff]... Κι αυτή η έτοιμη γνώμη υπάρχει αναπόφευκτα σε κάθε ερμηνευτική προσέγγιση, ως κάτι που έχει ήδη εγκατασταθεί με την ερμηνευση σαν τέτοια, έχει δηλαδή δοθεί από πριν με προγενέστερη κατοχή, θέαση και εννόηση».¹⁴

Η ανθρώπινη γνώση, η συστηματική σκέψη πάντα ξεκινά και κινείται μέσα σε αυτό που ο Χάιντεγγερ αποκαλεί «προ-νόηση», μια δέσμη

12. «Η ερμηνεία θεμελιώνεται υπαρκτικά στην κατανόηση και η κατανόηση δεν πηγάζει από την ερμηνεία». Αυτόθι, σ. 249.

13. Αυτόθι, σσ. 250-251.

14. Αυτόθι, σ. 252.

σιωπηλών υποθέσεων που το άτομο έχει σταχυολογήσει από την πρακτική του συμμετοχή στον κόσμο. Αυτή η *a priori* νοητική σύλληψη του κόσμου, η κατανόηση που υπάρχει ήδη εκεί πριν από την ερμηνεία, μας εισάγει στην προβληματική του ερμηνευτικού κύκλου. Για τις επιστήμες του πνεύματος το γεγονός ότι προϋποθέτουν το αντικείμενό τους καθιστά τον ερμηνευτικό κύκλο «φαύλο κύκλο» και την επιστημονική γνώση αδύναμη. Στο στοχασμό του Χάιντεγκερ, όμως, δεν υφίσταται η έννοια της προϋπόθεσης. Η σκέψη του δεν κινείται στο επίπεδο του αποδεικτικού συλλογισμού. Δεν τον ενδιαφέρει να εξάγει από μια γενική μείζονα πρόταση τις λογικές συνέπειες. Έτσι, απορρίπτει την ιδέα του φαύλου κύκλου στο όνομα της φαινομενολογίας:

«Είναι εντελώς αδύνατο να υπάρξει ‘κυκλικός συμπερασμός’ στην ερωτηματοθεσία που αφορά το νόημα του Είναι, γιατί με την απάντηση σε αυτό το ερώτημα δεν πρόκειται να εγκαθιδρυθεί τίποτε με παραγωγική μέθοδο, παρά πρόκειται να αποκαλυφθούν και να παρουσιαστούν τα θεμέλια».¹⁵

Ο κύκλος, ο οποίος φυσικά υπάρχει, δεν είναι επικίνδυνος στη συλλογιστική του Χάιντεγκερ, γιατί σκοπός της είναι να καταδείξει αυτό που φανερώνεται. Το «κατανοείν» δεν ενδιαφέρει ως τρόπος Γνώσης αλλά ως τρόπος του Είναι. Ο κύκλος δεν έχει τίποτε το δυσάρεστο εφόσον αντανακλά την οντολογική δομή του εδωνά-Είναι. Γι’ αυτό το «αποφασιστικό δεν είναι το να βγούμε από τον κύκλο, παρά να μπούμε μέσα του με το σωστό τρόπο».¹⁶ Για να γίνει αυτό, τίθεται ως αρχή η διάκριση ανάμεσα στην πρό-ληψη σύμφωνα με τα ίδια τα πράγματα και μια πρό-ληψη που προέρχεται από εξάρσεις και λαϊκές αντιλήψεις. Ο κύκλος του κατανοείν αποκτά έτσι θετικό οντολογικό νόημα, η ύπαρξή του εδραιώνεται απόλυτα. Πρέπει να διεισδύσουμε σε αυτόν ώστε να αφήσουμε να φανούν τα ίδια τα πράγματα:

15. *Αυτόθι*, σ. 33-34.

16. *Αυτόθι*, σ. 256.

«Αλλ' αν θεωρήσουμε αυτό τον κύκλο ως vitiosum κι αναζητήσουμε τρόπους να τον αποφύγουμε, έστω κι αν τον 'νιώσουμε' απλώς σαν αναπόφευκτη ατέλεια, θα έχουμε παρεξηγήσει ολωσδιόλου την κατανόηση. Σκοπός δεν είναι να εξομοιωθεί η κατανόηση και η ερμηνευση με ένα ορισμένο ιδεώδες γνώσης, το οποίο δεν είναι παρά ένα παράγωγο είδος κατανόησης, που παραπλανήθηκε μες στο νόμιμο μέλημά του να συλληφθούν τα παρευρισκόμενα όντα μες στην ουσιαστική τους ακαταληπτότητα. Η εκπλήρωση των θεμελιωδών συνθηκών για τη δυνατότητα ερμηνευσης έγκειται, αντίθετα, στο να μην παραγνωριστούν από μιας αρχής οι ουσιαστικές προϋποθέσεις για την επίτευξη ερμηνευσης... Μέσα [στον κύκλο] κρύβεται μια θετική δυνατότητα του πιο αρχέγονου γνωρίζειν, και τότε μόνο έχει αδραχτεί γνήσια αυτή η δυνατότητα, αν η ερμηνευση έχει καταλάβει ότι πρώτο, αδιάκοπο κι έσχατο μέλημά της είναι να μην επιτρέπεται στην προγενέστερη κατοχή, θέαση και εννόηση να παρουσιάζονται εκάστοτε με εξάρσεις ή λαϊκές αντιλήψεις, παρά να εξασφαλίζεται το επιστημονικό θέμα με επεξεργασία βασιζόμενη σ' αυτά ταύτα τα Πράγματα».¹⁷

Όταν ερμηνεύουμε κάτι δεν ξεκινάμε από ένα απόλυτο σημείο αφετηρίας, γιατί απλούστατα τέτοιο σημείο δεν υπάρχει. Αυτό που αποζητάμε (το αντικείμενο) δεν το βρίσκουμε στο τέρμα της ερευνητικής διαδρομής αλλά υπάρχει εξ αρχής μέσα μας. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να επιζητούμε κάτι του οποίου την ύπαρξη αγνοούμε απόλυτα, γιατί τότε αν το βρούμε δεν θα καταλάβουμε ότι το βρήκαμε. Αν αγνοούμε τι αναζητούμε, η συνάντηση με αυτό δεν θα είναι ποτέ γνώση.¹⁸ Η πορεία που οδηγεί στη γνώση είναι συνεπώς κυκλική. Μέσα στο ερωτώμενο πράγμα περιέχεται αναπόφευκτα ο ερωτών. Ο ερωτών ανήκει στον κόσμο, είναι μέλος της ενεργού ζωής. Μέσα στο υποκείμενο της γνώσης υπάρχει ο κόσμος, έτσι ώστε η έρευνα και το αντικείμενό της να τοποθετούνται πάντα μέσα στον ορίζοντα αυτού του κόσμου. Τι όμως είναι

17. Αυτόθι, σ. 256.

18. «Κάθε ερωτών είναι μια αναζήτηση. Κάθε αναζήτηση λαβαίνει πάντα μια προγενέστερη καθοδήγηση από το αναζητούμενο». Αυτόθι, σ. 28.

κόσμος αν όχι κοινωνία, κοινωνικός σχηματισμός μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής; Η ιστορικότητα δεν θεωρείται πλέον ένα όριο που η επιστήμη πρέπει να ξεπεράσει, αλλά ένας τρόπος συγκρότησης του Είναι. Έτσι, «οι οντολογικές προϋποθέσεις κάθε ιστοριολογικής γνώσης υπερβαίνουν ριζικά την ιδέα της αυστηρότητας των πιο ακριβολόγων επιστημών».¹⁹ Ο ερμηνευτικός κύκλος ριζώνεται βαθύτερα από κάθε επιστημολογία και η οντολογία του Χάιντεγγερ, πορευόμενη προς τα θέματα, διακόπτει το διάλογο με τις επιστήμες.

Γκάνταμερ: Η Ερμηνευτική της Παράδοσης

Αυτή τη συζήτηση αναλαμβάνει να συνεχίσει η ερμηνευτική φιλοσοφία του Γκάνταμερ, κεντρική προβληματική της οποίας καθίσταται το ζήτημα του αν μπορούμε να επιτύχουμε μια «αντικειμενική» γνώση των φαινομένων τα οποία παρατηρούμε. Η απάντησή του είναι αρνητική. Εκκινώντας από την περί αντίληψης θεωρία του Χάιντεγγερ, σύμφωνα με την οποία κάθε κατανόηση ενός αντικειμένου είναι κατανόηση του αντικειμένου ως κάτι, υιοθετώντας δηλαδή τη θέση ότι κάθε κατανόηση περιλαμβάνει την προβολή πάνω στα αντικείμενα ενός νόηματος που δεν είναι ενδιάθετο σ' αυτά,²⁰ υποστηρίζει ότι οι ερμηνευτικές διαδικασίες της προβολής είναι ριζωμένες στην κατάσταση του ερμηνευτή. Πριν ο ερμηνευτής αρχίσει συνειδητά να ερμηνεύει ένα κείμενο ή να κατανοεί το νόημα ενός αντικειμένου, το έχει ήδη τοποθετήσει σε ένα ορισμένο περιβάλλον, το έχει πλησιάσει από μια συγκεκριμένη οπτική και έχει συλλάβει το νόημά του κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο. Δεν υ-

19. *Αυτόθι.*, σ. 256.

20. «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το βλέπειν ως ένα σαφές διαβάζειν αυτού που είναι εκεί στρέφει το βλέμμα μακριά από ένα μεγάλο μέρος αυτού που είναι εκεί με τρόπο ώστε για το βλέμμα απλά δεν είναι πια εκεί...το καθαρό βλέπειν και το καθαρό ακούειν είναι δογματικές αφαιρέσεις που τεχνητά υποβιβάζουν το φαινόμενο. Η αντίληψη περιλαμβάνει το νόημα». H.G. Gadamer, *Truth and Method*, Seabury Press, New York 1975, σσ. 81-2.

πάρχει ένα ουδέτερο σημείο αφετηρίας, από το οποίο μπορούμε να εποπτεύσουμε το «πραγματικό» νόημα ενός κειμένου ή ενός αντικειμένου. Το νόημα κάθε αντικειμένου είναι επομένως προκαθορισμένο από τις προσδοκίες του ερμηνευτή, οι οποίες με τη σειρά τους καθορίζονται από τις συνθήκες ζωής του. Για τον Χάιντεγγερ αυτό σημαίνει ότι είμαστε «ριγμένοι στον κόσμο» και ο Γκάνταμερ προσυπογράφει:

«Ο Χάιντεγγερ σωστά επέμεινε στο ότι αυτό που ονόμασε ρίζιμο και αυτό που ονόμασε προβολή πάνε μαζί. Έτσι, δεν υπάρχει κατανόηση και δεν υπάρχει ερμηνεία στην οποία το σύνολο αυτής της υπαρκτικής δομής να μην λειτουργεί —ακόμη κι αν η πρόθεση του ερευνητή δεν είναι άλλη απ' το να διαβάσει 'τι είναι εκεί' και να συμπεράνει από πηγές 'πώς πραγματικά ήταν'».²¹

Ο Γκάνταμερ, λοιπόν, ακολουθεί τον Χάιντεγγερ στη σύνδεση της κατανόησης με τα ενδιαφέροντα του ερμηνεύοντος υποκειμένου. Συνδέει όμως πιο εμφαντικά τα ενδιαφέροντα αυτά με την ιστορία. Αυτό σημαίνει ότι η προ-κατανόηση, που μας συνοδεύει κατά τη διαδικασία ερμηνείας, δεν είναι μια προσωπική εμπειρία, ακαθόριστη και αφηρημένη, αλλά έχει αναπτυχθεί μέσα στους κόλπους της ιστορικής παράδοσης στην οποία ανήκουμε. Η γνώση που ένα άτομο έχει για ένα συγκεκριμένο αντικείμενο δεν είναι προϊόν δικό του αλλά της ιστορίας. Αυτή η καθορίζουσα δύναμη της παράδοσης πάνω στα άτομα, που, ακόμη κι όταν την απορρίπτουν ή αντιδρούν, παραμένουν καθορισμένα από αυτήν, δηλώνεται από τον Γκάνταμερ με τον όρο «αποτελεσματική ιστορία» (Wirkungsgeschichte).²² Η περιοριστική επίδραση της παράδοσης απα-

21. *Αυτόθι*, σ. 232.

22. Ο Γκάνταμερ επιμένοντας στην άποψή του για την καθοριστική δύναμη της παράδοσης φτάνει στο σημείο να την ανυψώσει σε μια σχεδόν υπερβατική θέση από την οποία καθορίζει την ανθρώπινη κατανόηση: «Ό,τι έχει καθιερωθεί από την παράδοση και τα έθιμα έχει μια απερίγραπτη αυθεντία και το πεπερασμένο της ιστορικής μας ύπαρξης επηρεάζεται καθοριστικά από το γεγονός ότι πάντα η αυθεντία αυτού που έχει μεταβιβαστεί —και όχι μόνο αυτού που έχει γίνει φανερά αντιληπτό— έχει εξουσία πάνω στις αντιδρά-

γορεύει κάθε δυνατότητα αυθαίρετης, απροϋπόθετης, «υποκειμενικής» ερμηνείας αλλά και απλού σχετικισμού, στον οποίο θα μπορούσε να οδηγήσει η έλλειψη πίστης στην «αντικειμενικότητα» των πραγμάτων:

«Πολύ πριν καταλάβουμε τους εαυτούς μας με αναδρομικό στοχασμό, καταλαβαίνουμε τους εαυτούς μας με αυταπόδεικτους τρόπους μέσα στην οικογένεια, την κοινωνία και τη χώρα στην οποία ζούμε. Η εστία της υποκειμενικότητας είναι ένα παραμορφωτικό είδωλο. Η αυτοσυνείδηση του ατόμου είναι μόνο ένα τρεμοπαίζιμο των ματιών στα κλειστά κυκλώματα της ιστορικής ζωής».²³

Ανήκουμε στην ιστορία πριν αρχίσουμε να ανήκουμε στον εαυτό μας, με τρόπο μάλιστα που η δράση που αυτή επιτελεί πάνω μας δεν μπορεί να εξαντικειμενισθεί. Η επίγνωση αυτής της κατάστασης ονομάζεται από τον Γκάνταμερ «επίγνωση της ιστορίας των επενεργειών» (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).²⁴ Ακόμη και η ιδέα μας για το τι συνιστά μια αντικειμενική κρίση ή ένα λογικό συλλογισμό εντάσσεται κι αυτή σε μια συγκεκριμένη παράδοση.²⁵ Από αυτή την οπτική, ο Γκάνταμερ κα-

σεις και στη συμπεριφορά μας... Η εγκυρότητα των ηθικών αξιών, για παράδειγμα, βασίζεται στην παράδοση. Η αποδοχή τους είναι αποτέλεσμα ελεύθερης συναίνεσης αλλά με κανένα τρόπο ελεύθερης γνώσης και εμπειριστατωμένης κρίσης. Αυτό είναι ακριβώς ότι ονομάζουμε παράδοση: το θεμέλιο της εγκυρότητάς τους... η παράδοση χαίρει μιας αιτιολόγησης που βρίσκεται πέρα από τα επιχειρήματα της λογικής». *Αυτόθι*, σ. 249.

23. *Αυτόθι*, σ. 245.

24. «Δεν μπορούμε να αποσπαστούμε από το ιστορικό γίνεσθαι, να αποστασιοποιηθούμε από αυτό, ώστε το παρελθόν να γίνει για μας ένα αντικείμενο... Είμαστε πάντοτε τοποθετημένοι μέσα στην ιστορία... Θέλω να πω ότι η συνείδησή μας έχει καθοριστεί από ένα πραγματικό ιστορικό γίνεσθαι, έτσι ώστε δεν έχει την ελευθερία να τοποθετείται απέναντι στο παρελθόν. Θέλω να πω, από την άλλη πλευρά, ότι κάθε φορά συνειδητοποιούμε εκ νέου τη δράση που ασκείται πάνω μας, κατά τέτοιο τρόπο ώστε κάθε παρελθόν του οποίου έχουμε την εμπειρία μας υποχρεώνει να το επωμισθούμε εξ ολοκλήρου, να αναλάβουμε, κατά κάποιο τρόπο την αλήθειά του». H.G. Gadamer, *Kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen 1967, σ. 158.

25. «Η λογική υπάρχει για μας μόνο σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια, δεν είναι αυ-

ταλογίζει στον Διαφωτισμό το λάθος της καθιέρωσης μιας εντελώς ανιστορικής ιδέας της λογικής και της σύναψης μιας αντιθετικής σχέσης ανάμεσα σε λογική-μέθοδο και παράδοση-προκατάληψη. Εφόσον η ιδέα μας περί λογικής είναι η ίδια θεμελιωμένη σε μια παράδοση, η αντιπαράθεση λογικής και παράδοσης στερείται νοήματος. Και αυτές ακόμη οι φυσικές επιστήμες, που κατά τους θετικιστές μπορούν να παράσχουν ένα μοντέλο αντικειμενικής έρευνας, είναι κατά τον Γκάνταμερ ένα προϊόν μιας ερμηνευτικής παράδοσης και οι κανόνες τους είναι απλώς οι προκαταλήψεις αυτής της παράδοσης. Δεν μπορούμε λοιπόν να ρωτάμε πώς οι επιστήμες της κατανόησης, οι ανθρωπιστικές επιστήμες, θα επιτύχουν την αντικειμενικότητα που χαρακτηρίζει τις φυσικές επιστήμες, γιατί αυτή η αντικειμενικότητα έχει καθιερωθεί μέσα σε μια συγκεκριμένη παράδοση κι εξυπηρετεί, πιθανώς, κάποιες ανάγκες, αλλά οπωσδήποτε δεν πρέπει να προβάλλεται ως απόλυτη αξίωση. Η ερμηνευτική, όπως τη θεωρεί ο Γκάνταμερ, δεν πρέπει να περιλαμβάνει στην προβληματική της την αναζήτηση των μεθόδων της «αντικειμενικής» κατανόησης. Δεν πρέπει να αναζητά να διαμορφώσει ένα σύνολο ερμηνευτικών κανόνων. Οι μεθοδολογικές προσεγγίσεις των φυσικών και ανθρώπινων φαινομένων είναι θεμελιωμένες στην ιστορία. Δέχονται κάποια ιστορικά αξιώματα όσον αφορά το τι πρέπει να μελετηθεί και με ποιον τρόπο. Η μέθοδος δεν μπορεί να εξαλείψει την προκατάληψη. Μάλλον διαμορφώνεται από αυτήν μέσω της επενέργειας της «αποτελεσματικής ιστορίας». Πώς, όμως, μια ερμηνευτική μπορεί να επιτύχει τον στόχο της, δηλαδή την κατανόηση, υπονομεύοντας την πίστη στις έννοιες της μεθόδου και της αντικειμενικότητας; Ο Γκάνταμερ επικεντρώνει στον γλωσσικό χαρακτήρα της κατανόησης²⁶ και υποστηρίζει ότι, παρά τον επικραθισμό μας από τις ιστορικές συνθήκες, η κατανόηση ενός αντικειμένου, που ανήκει σε άλλη παράδοση, είναι δυνατή, διό-

τόνομη αλλά αντίθετα παραμένει συνεχώς εξαρτώμενη από τις δεδομένες συνθήκες υπό τις οποίες λειτουργεί». H.G. Gadamer, *Truth and Method*, ό.π., σ. 846.

26. «Η γλώσσα είναι ο καθολικός φορέας μέσω του οποίου πραγματοποιείται κάθε κατανόηση. Ο τρόπος της πραγματοποίησης της κατανόησης είναι η ερμηνεία». Αυτό-
θι, σ. 846.

τι η ερμηνευτική κατανόηση έχει το χαρακτήρα διαλόγου. Αυτό σημαίνει ότι η ιστορική μας τοποθέτηση περιγράφει βέβαια τα όρια του νοήματος, που ένα αντικείμενο μπορεί να έχει για μας, αλλά, από την άλλη, η αλήθεια του αντικειμένου, καθορισμένη από την παράδοση, στην οποία αυτό εντάσσεται, μας προκαλεί να ξανασκεφτούμε την τοποθέτησή μας και να προχωρήσουμε σε μία νέα κατανόησή της. Το τι μας «λέει» ένα κείμενο εξαρτάται από το είδος των ερωτημάτων που μπορούμε να του απευθύνουμε από τη δική μας ιστορική σκοπιά, αλλά και από την απάντηση που μπορεί να μας δώσει εκείνο τοποθετημένο στη δική του ιστορία. Περιγράφοντας την κατανόηση ως μια μορφή διαλόγου, ο Γκάνταμερ επισημαίνει ότι το επιτυχές αποτέλεσμα της διαδικασίας δεν ευνοεί ούτε τις αρχικές αντιλήψεις του ερμηνευτή ούτε την αλήθεια του αντικειμένου. Αντίθετα, όπως το αποτέλεσμα του γνήσιου διαλόγου δεν ταυτίζεται με τις πρότερες αντιλήψεις οποιουδήποτε εκ των δύο συζητητών, αλλά αποτελεί μία νέα σύλληψη του επί συζήτηση θέματος,²⁷ έτσι και το αποτέλεσμα της ερμηνευτικής κατανόησης ενός κειμένου δεν συμπίπτει ούτε με την κυριαρχία των προκαταλήψεων του ερμηνευτή ούτε με εκείνη των αξιώσεων της παράδοσης στην οποία ανήκει το κείμενο. Η επαφή με το διαφορετικό οδηγεί σε μια καινούργια θέαση της θέσης του ερμηνευτή και κατά συνέπεια σε ενσωμάτωση σε μια διαφορετική, πιο πλουραλιστική παράδοση. Κατανοούμε κάτι όταν ο «ορίζοντας» των δικών μας ιστορικών νοημάτων και υποθέσεων «συγχωνεύεται» με τον «ορίζοντα» του κειμένου. Έτσι, μπαίνουμε στον ξένο κόσμο ενός λογοτεχνήματος αλλά συγχρόνως το τραβούμε στον δικό μας χώρο, επιτυγχάνοντας μια πληρέστερη κατανόηση του εαυτού μας. Ο Γκάνταμερ ορίζει το αποτέλεσμα αυτής της μη αναλυτικής «συνεύρεσης» ως «συγχώνευση οριζόντων».²⁸ Η κατανόηση θεωρείται έτσι μια

27. «Σε μια επιτυχημένη συνομιλία όλοι οι συμμετέχοντες υφίστανται την επίδραση της αλήθειας του αντικειμένου και συνδέονται έτσι μεταξύ τους μέσα σε μία νέα κοινότητα». *Αυτόθι*, σ. 379.

28. *Αυτόθι*, σ. 350. Και παρακάτω: «...κάποιος σκοπεύει να κατανοήσει το ίδιο το κείμενο. Αλλά αυτό σημαίνει ότι οι σκέψεις του ερμηνευτή έχουν εμπλακεί και αυτές στη διαδικασία ανάσυρσης του νοήματος του κειμένου. Σε αυτή την περίπτωση, ο ορί-

παραγωγική διαδικασία, παιδευτική για τον ερμηνευτή, που διενεργείται χάρη στην ανοικτότητα της αντίληψης του τελευταίου. Στο μέτρο που η «συγχώνευση των οριζόντων» αποκλείει την ιδέα μιας ολικής και απόλυτης γνώσης, είναι εμφανές ότι τα άτομα δεν ζουν εγκλωβισμένα μέσα σε μία μοναδική παράδοση και ότι η σκέψη τους δεν κινείται μέσα σε ένα κλειστό σύστημα προκαταλήψεων. Το γεγονός αυτό, όμως, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ρικέρ²⁹ στην κριτική του για την ερμηνευτική του Γκάνταμερ, προϋποθέτει μια λειτουργία αποστασιοποίησης από την ιστορική μας συνθήκη. Η διαλεκτική ανάμεσα στο κοντινό και το μακρινό, στο οικείο και το ξένο, η οποία λαμβάνει χώρα κατά τη διαδικασία της ερμηνείας, σημαίνει ότι ο ερμηνευτής έχει την ικανότητα να απομακρύνεται από τις προκαταλήψεις του. Για τον Γκάνταμερ, όμως, κάθε προσπάθεια απομάκρυνσης από την ιστορική μας συνθήκη συνιστά αλλοτρίωση, αφού πέρα από μάταια είναι και απαγορευτική του ανασκοπικού στοχασμού, ο οποίος αποτελεί τον απώτερο στόχο της ερμηνευτικής του και συνίσταται κατ' αρχήν στη συνειδητοποίηση της «ιστορίας των επενεργειών». Πρόκειται για την «αλλοτριωτική αποστασιοποίηση» (*Verfremdung*), που αποτελεί για τη μοντέρνα συνείδηση την προϋπόθεση των φυσικών επιστημών. Το ότι η μεθοδολογία αυτών των επιστημών τοποθετεί —ακριβέστερα, κατά τον Γκάνταμερ προσπαθεί να τοποθετήσει— τις προκαταλήψεις σε απόσταση συνεπάγεται την μη αναγνώριση της πρωταρχικής σχέσης του ανήκειν. Αυτός ο δρόμος, κατά τον Γκάνταμερ, ξεκινάει από λάθος δεδομένα και δεν μπορεί να οδηγήσει στη γνώση.³⁰ Παρ' όλ' αυτά, η διαλογική δομή της κατανόησης καθώς και το γεγονός ότι το υποκείμενο πρέπει να έχει συνείδηση των

ζοντας του ερμηνευτή είναι αποφασιστικός, όχι τόσο ως μια προσωπική σκοπιά την οποία διατηρεί ή ενδυναμώνει, αλλά περισσότερο ως μια άποψη και μια δυνατότητα την οποία κάποιος εισάγει στο παιχνίδι και θέτει σε ρίσκο, και αυτό βοηθά πραγματικά κάποιον να οικειοποιηθεί το νόημα του κειμένου. Έχω περιγράψει αυτό παραπάνω ως «συγχώνευση των οριζόντων». Αυτόθι, σ. 388.

29. P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 1990, σ. 181.

30. «... το σημαντικό είναι να έχει κανείς επίγνωση των προκαταλήψεων του.», H.G. Gadamer, *Truth and Method*, σ. 842.

προκαταλήψεών του (τι άλλο μπορεί να σημαίνει αυτό από αντικειμενοποίησης τους;) μαρτυρούν ότι ο Γκάνταμερ δεν κατορθώνει να εξοβελίσει την αποστασιοποίηση, αν και η κινητήρια δύναμη του έργου του είναι η προσπάθεια αποποίησης αυτής της «αλλοτριωτικής» λειτουργίας. Το εγχείρημά του ήταν όμως, πέρα από ανεπιτυχές, και επικίνδυνο. «Πώς είναι δυνατό να εισαγάγουμε μια οποιαδήποτε κριτική διάσταση στη συνείδηση του ανήκειν, η οποία ρητά καθορίζεται από την άρνηση της αποστασιοποίησης;», ρωτάει ο Ρικέρ.³¹ Απορρίπτοντας κάθε δυνατότητα απομάκρυνσής μας από την παράδοση, η θεωρία του Γκάνταμερ κινδυνεύει να ενστερνιστεί την απόλυτα συντηρητική άποψη σύμφωνα με την οποία δεν είμαστε μόνο μέλη μιας παράδοσης αλλά και ιδεολογικοί υποστηρικτές της. Στο σημείο αυτό αρχίζει και η διαμάχη της ερμηνευτικής, όπως αυτή εκπροσωπείται από τον Γκάνταμερ, και της κριτικής των ιδεολογιών, όπως εκπροσωπείται από τη σχολή της Φραγκφούρτης και συγκεκριμένα από τον Χάμπερμας.

Η επίθεση του Γιούργκεν Χάμπερμας στον Γκάνταμερ

«Οι φιλόσοφοι έχουν ερμηνεύσει τον κόσμο.
Το ζήτημα όμως είναι να τον αλλάξουμε»
(Καρλ Μαρξ)

Μια δυναμική κριτική θεώρηση του έργου του Γκάνταμερ, *Αλήθεια και Μέθοδος*, δημοσιεύτηκε το 1967 από τον Γερμανό φιλόσοφο Γ. Χάμπερμας στον τόμο *Zur Logik der Socialwissenschaften*. Ο Χάμπερμας, που προέρχεται από τη σχολή της Φραγκφούρτης (γεγονός που δηλώνει συγγένεια με τη μεταμαρξιστική σκέψη των Χορκχάιμερ, Αντόρνο, Άπελ, σε αντίθεση με τις φαινομενολογικές καταβολές του Γκάνταμερ), επικεντρώνει την κριτική του στο τμήμα του *Αλήθεια και Μέθοδος* που αναφέρεται στην αποκατάσταση των προλήψεων και της παράδοσης

31. P. Ricoeur, ό.π., σ. 180-1.

και στη θεωρία της «συνείδησης της επενεργού ιστορίας». Θεωρώντας δεδομένη την «αλήθεια» μιας οπτικής του κόσμου, μιας αντίληψης, και ορίζοντας την κατανόηση, μέσα από τον όρο «συγχώνευση οριζόντων», ως μια μορφή συμφωνίας, συναίνεσης, πώς είναι δυνατόν ο Γκάνταμερ να μην αγνοεί τη λειτουργία της ιδεολογίας; ρωτάει ο Χάμπερμας. Η έννοια της «ιδεολογίας» δεν έχει φυσικά για τον Χάμπερμας τη θετική σημασία που έχει η έννοια της «προκατάληψης» για τον Γκάνταμερ. Προσεγγίζει περισσότερο τη σημασία της «παράνοησης». Για την ερμηνευτική των παραδόσεων, υπάρχει ερμηνευτική εκεί όπου υπάρχει παράνοηση. Έργο της ερμηνευτικής είναι να φωτίζει τις κρυμμένες διαστάσεις του νοήματος και να οδηγεί από μια εσφαλμένη σε μια σωστότερη κατανόηση. Η διαδρομή αυτή, όμως, στηρίζεται για την ερμηνευτική στην πεποίθηση ότι η κατανόηση, που προηγείται και περιβάλλει την παράνοηση, έχει ό,τι χρειάζεται για να επανενσωματώσει την παράνοηση στην κατανόηση μέσω του διαλογικού μοντέλου. Η έννοια της ιδεολογίας στη σχολή της Φραγκφούρτης προβάλλει απαιτήσεις για διαφορετική αντιμετώπιση. Ακολουθώντας τη θεωρία του Μαρξ η ιδεολογία συνδέεται με τη λογοκρισία, με την κατασταλτική δράση μιας εξουσίας, δηλαδή με τη βία. Οι κυρίαρχες ιδέες δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ιδεατή έκφραση των κυρίαρχων υλικών σχέσεων. Ο συλλογισμός αυτός εισάγει στην προβληματική παράγοντες που φαίνονται να απουσιάζουν από την ερμηνευτική των παραδόσεων, δηλαδή την εργασία, την εξουσία, τις σχέσεις κυριαρχίας, τη δύναμη. Κατά τον Χάμπερμας, εφόσον η ερμηνευτική στερείται ενός «συστήματος αναφοράς», δηλαδή μιας κοινωνικής θεωρίας, μπορεί μόνο να παραμείνει στο επιφανειακό επίπεδο και να αποποιηθεί τις αξιώσεις για εισχώρηση σε βαθύτερα επίπεδα, όπου η ιδεολογική παραμόρφωση που εμπλέκεται συχνά στο λόγο για ελευθερία, ισότητα και ιδιοκτησία εμφανίζεται:

«Οι κοινωνικές πράξεις μπορούν να κατανοηθούν μόνον εντός μιας αντικειμενικής οργάνωσης συνιστάμενης από το συνδυασμό γλώσσας, εργασίας και κυριαρχίας. Το συμβάν της παράδοσης προβάλλει ως μια απόλυτη δύναμη μόνο σε μια αυτάρκη ερμηνευτική. Στην πραγματικότητα συνδέεται με τα συστήματα της εργασίας και της κυριαρχίας. Ως

εκ τούτου, η κοινωνιολογία δεν μπορεί να υποβιβαστεί σε ερμηνευτική κοινωνιολογία. Χρειάζεται ένα σύστημα αναφοράς, το οποίο, από τη μία να μην παραγνωρίζει τη συμβολική διαμεσολάβηση της κοινωνικής πράξης για χάρη μιας νατουραλιστικής ερμηνείας της συμπεριφοράς [...] αλλά από την άλλη, επίσης, να μην υπάγει απόλυτα τις κοινωνικές διαδικασίες στην πολιτιστική παράδοση». ³²

Για τον Χάμπερμας, το βασικό μειονέκτημα της θεωρίας του Γκάνταμερ είναι ότι οντολογικοποίησε την ερμηνευτική. Αυτό σημαίνει ότι το ερμηνευτικό πρόγραμμα, όπως μορφοποιήθηκε από τον Γκάνταμερ, προβάλλει αξιώσεις καθολικής εφαρμογής χωρίς να ορίζει τα όριά του. Οι ρίζες της κατανόησης τοποθετούνται από τον τελευταίο σε μια οντολογία της περατότητας η οποία εκκινεί από το χαϊντεγκεριανό «ρίζιμο στον κόσμο» ως χαρακτηριστικό του Είναι. Στην ορολογία του Γκάνταμερ αυτό δηλώνεται με το «ανήκειν» ως χαρακτηριστικό της «συνείδησης της επενεργού ιστορίας». Η αξίωση της ερμηνευτικής για καθολικότητα στηρίζεται και νομιμοποιείται κατά τον Γκάνταμερ στη λειτουργία της γλώσσας, δηλαδή στη γλωσσική διάσταση της παράδοσης, που διαμορφώνει τα άτομα. Κατά τον Χάμπερμας, αυτή η θεώρηση είναι εντελώς αυθαίρετη και αφελής γιατί παραβλέπει τη λειτουργία της ιδεολογίας μέσα στη γλώσσα, ³³ η οποία δεν είναι ένα φαινόμενο που

32. J.Habermas, «A Review of Gadamer's Truth and Method», στο *Understanding and Social Inquiry*, Dallmayr Fr. and Mc Carthy T. (eds), Notre Dame University Press, Notre Dame 1977, σ. 361.

33. «Μια ερμηνευτική κοινωνιολογία που παρέχει στη γλώσσα το ρόλο του υποκειμένου των μορφών ζωής και των παραδόσεων αυτοπεριορίζεται στην ιδεαλιστική προϋπόθεση ότι η γλωσσικά αρθρωμένη συνείδηση καθορίζει την υλική πρακτική της ζωής. Αλλά η αντικειμενική οργάνωση της κοινωνικής πράξης δεν εξαντλείται στη διάσταση του διϋποκειμενικού και συμβολικού νοήματος. Η γλωσσική υποδομή της κοινωνίας είναι μέρος ενός συνόλου, που, όσο κι αν διαμεσολεβείται από σύμβολα, καθορίζεται από τον περιορισμό μιας πραγματικότητας —από τον περιορισμό εξωτερικών παραγόντων, που σχετίζονται με διαδικασίες τεχνικής (εργαλειακής) επιβολής και από τον περιορισμό εσωτερικών παραγόντων που αντανακλώνται στον καταπιεστικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας». Αυτόθι, σ. 361.

μπορεί να αποκαλυφθεί με την τακτική της ερωταπόκρισης ούτε να διαλυθεί με τη «συγχώνευση των οριζόντων». Η ιδεολογία εισάγει στη γλώσσα παραμορφώσεις που παραγνωρίζονται από τα μέλη της κοινότητας κι έτσι αυτά οδηγούνται σε «ψευδοεπικοινωνία» και «συστηματικά παραμορφωμένη κατανόηση». Για να διερευνηθεί αυτό το φαινόμενο απαιτείται ένα θεωρητικό εργαλείο ανάλογο με εκείνο της ψυχανάλυσης, για την οποία ο Χάμπερμας πιστεύει ότι μπορεί να αποκληθεί «ερμηνευτική του βάθους». Με άλλα λόγια απαιτείται ένα θεωρητικό εργαλείο που να διαυγάζει τις αιτίες των συμπτωμάτων.³⁴ Κάτι τέτοιο είναι έργο των κριτικών κοινωνικών επιστημών, την έρευνα των οποίων κινεί, κατά τον Χάμπερμας, το ενδιαφέρον για χειραφέτηση. Οι κριτικές κοινωνικές επιστήμες αναλαμβάνουν να διακρίνουν τις μορφές των ιδεολογικά παγιωμένων σχέσεων εξάρτησης, που δεν είναι δυνατόν να μετασχηματιστούν παρά μόνο κριτικά. Η κριτική σκέψη απελευθερώνει έτσι το υποκείμενο από την εξάρτησή του από υποστασιοποιημένες δυνάμεις. Το καθιστά ανεξάρτητο, αυτόνομο. Η απάντηση του Γκάνταμερ δεν είναι δύσκολο να προβλεφθεί. Εμμένοντας στην άποψή του για τον πεπερασμένο και υποκείμενο σε σφάλματα χαρακτήρα της γνώσης, θεωρεί το στοχασμό του Χάμπερμας γύρω από τον πρωταγωνιστικό ρόλο της κριτικής συνείδησης, η οποία θα ερμηνεύει τα πολιτιστικά φαινόμενα ελεύθερη από επιδράσεις προκαταλήψεων και ιδεολογικές παραμορφώσεις, «σοκαριστικά εξωπραγματικό».³⁵ Κατ' αυτόν, αυτού του είδους οι ιδέες προέρχονται από μια μεσαιωνική θεώρηση της ευφυΐας, που εκφράζεται πολύ παραστατικά με το συμβολισμό του αγγέλου, «ο

34. Η εξηγητική θεωρία είναι απαραίτητη για την ερμηνευτική κατανόηση: «Το 'τι', το νόημα που περιέχεται στη συστηματικά παραποιημένη έκφραση δεν μπορεί να 'κατανοηθεί' χωρίς το 'γιατί', η ανάπτυξη των συμπτωμάτων μπορεί να 'εξηγηθεί' μέσω της αναφοράς στις αρχικές συνθήκες της ίδιας της συστηματικής παραποίησης». J. Habermas, «The Hermeneutic Claim to Universality», στο Bleicher J., *Contemporary Hermeneutics: Method, Philosophy and Critique*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, σ. 194.

35. H.G. Gadamer, «Replik» στο *Hermeneutik und Ideologiekritik*, K.-O. Apel et al., Suhrkamp, Frankfurt 1977, σ. 314.

οποίος έχει το πλεονέκτημα να βλέπει τον Θεό στην ουσία του».³⁶ Ο Γκάνταμερ αρνείται ότι μπορεί να υπάρξει ποτέ μια «σωστή» ή «επαρκής» κατανόηση είτε του εαυτού μας είτε του πολιτισμού μας γιατί κάθε κατανόηση απαραίτητα αγνοεί κάποια χαρακτηριστικά του κειμένου, του πολιτισμού κλπ. επικεντρώνοντας και διαυγάζοντας άλλα. Το ίδιο ισχύει και για την κριτική συνείδηση στην οποία ο Χάμπερμας αναφέρεται. Εμπλέκεται κι αυτή σε μια ιστορική διαδικασία κρύβοντας κάποια στοιχεία κι αποκαλύπτοντας άλλα κι επομένως δεν μπορεί ποτέ να προβάλλει αξίωση για μια τελική, εγκεκριμένη θέση πάνω στο εκάστοτε θέμα.³⁷ Ο Χάμπερμας παραδέχεται ότι μια κριτική θεωρία της κοινωνίας είναι αναπόφευκτα ιστορικά τοποθετημένη και γι αυτό σχετιζόμενη με την ερμηνεία. Αλλά αντιτείνει ότι η κριτική επιστήμη έχει τη δυνατότητα να ανασυνθέσει θεωρητικά τις συνθήκες της επικοινωνιακής ικανότητας κι αυτό το είδος ιστορικότητας δεν οδηγεί απαραίτητα στο σχετικισμό που χαρακτηρίζει τη θεωρία του Γκάνταμερ.³⁸

Έτσι, ο Χάμπερμας αντιπαράθετει στο ρομαντικό ιδανικό της παράδοσης του Γκάνταμερ την κριτική των ιδεολογιών. Η μελέτη του κατέστησε φανερή μια βασική αδυναμία στη σκέψη τόσο του Γκάνταμερ όσο και του Χάιντεγγερ, αδυναμία η οποία συνίσταται στον εγκλεισμό σε μια ιστορικιστική θεώρηση της κατανόησης και στην παραίτηση από κάθε διάθεση κριτικής στη θεώρηση αυτή. Ο Χάμπερμας ανησυχεί για τη συντηρητική —καθότι συγκαταβατική— στάση του Γκάνταμερ απέναντι σε μια «εξουσιαστική» αλλά «μη καταπιεστική» παράδοση κι έχει πολλές υποψίες απέναντι στη θεώρηση της ιστορίας όχι ως χώρου πάλης, ασυνέχειας και αποκλεισμού, αλλά ως ενός ρεύματος που κυλάει

36. *Αυτόθι*, σ. 304.

37. *Αυτόθι*, σ. 299.

38. «Μία κριτική ερμηνευτική, που διακρίνει ανάμεσα σε καθαρή αντίληψη και σε τυφλότητα, ενσωματώνει τη μετα-ερμηνευτική γνώση των συνθηκών δυνατότητας της συστηματικά διαστρεβλωμένης επικοινωνίας. Συνδέει την κατανόηση με μια αρχή λόγου βασισμένου στη λογική, σύμφωνα με τον οποίο την αλήθεια μπορεί να εγγυηθεί μόνο η κοινή συναίνεση, που έχει παραχθεί σε ιδανικές συνθήκες μιας επικοινωνίας χωρίς περιορισμούς, ελεύθερης από κυριαρχία και η οποία (κοινή συναίνεση) μπορεί να διαρκέσει.» J.Habermas, *The hermeneutic Claim to Universality*, ό.π., σ. 205.

ήρεμα και οφείλει την κατανόηση των διαφορετικών χρονικών στιγμών του στο ότι αυτές ουσιαστικά ακυρώνονται από μια συνείδηση που γεφυρώνει τη χρονική απόσταση που χωρίζει τον ερμηνευτή από το κείμενο υπερβαίνοντας με αυτό τον τρόπο την αλλοτρίωση του νοήματος που έχει επισυμβεί στο κείμενο. Σε αντίθεση με τον Γκάνταμερ, ο οποίος απορρίπτει την ιδέα της μεθόδου σε σημείο που το έργο του *Αλήθεια και Μέθοδος* θα ταίριαζε να μετονομαστεί σε *Αλήθεια ή Μέθοδος*, τάσσεται υπέρ της αναγκαιότητας μιας μεθοδικής επιστημονικής σκέψης κατά το μοντέλο της ψυχανάλυσης αλλά δεν μας διαφωτίζει σχετικά με τον τρόπο μεταφοράς αυτού του σχήματος στο επίπεδο των ιδεολογιών.

Πωλ Ρικέρ: Η Ερμηνευτική της Υποψίας

Η παρέμβαση του Ρικέρ σ' αυτή τη διαμάχη δεν παίρνει το μέρος καμιάς από τις δύο πλευρές αλλά επιχειρεί μια διαλεκτική προσέγγισή τους, υποστηρίζοντας ότι η ερμηνευτική των παραδόσεων και η κριτική των ιδεολογιών χρειάζονται η μία την άλλη. Αρνείται το διαχωρισμό τους ως δύο εναλλακτικών και αλληλοαποκλειόμενων λύσεων στο φιλοσοφικό πρόβλημα του κατανοείν και προτείνει την υπέρβαση αυτής της διχονομίας σε μια προσπάθεια να παραχωρηθεί χώρος και στις δύο θεωρίες να μιλήσουν η μία στην άλλη, να αλληλοαναγνωρίσουν την προσφορά τους και να θέσουν τα όριά τους. Δέχεται ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές οπτικές, για δύο θεωρίες που μιλούν «από διαφορετικό τόπο» κι έτσι δηλώνει ότι δεν φιλοδοξεί να τις συγχωνεύσει σε ένα υπερσύστημα:

«Η χειρονομία της ερμηνευτικής είναι μια σεμνή χειρονομία αναγνώρισης των ιστορικών συνθηκών, στις οποίες υπόκειται κάθε ανθρώπινη κατανόηση υπό το καθεστώς της περατότητας. Η χειρονομία της κριτικής των ιδεολογιών είναι μια περήφανη χειρονομία πρόκλησης, που κατευθύνεται εναντίον των παραμορφώσεων της ανθρώπινης επικοινωνίας. Μέσω της πρώτης, διεισδύω στο ιστορικό γίγνεσθαι όπου γνωρίζω ότι ανήκω. Μέσω της δεύτερης, αντιπαραθέτω στην παρούσα κα-

τάσταση της παραποιημένης ανθρώπινης επικοινωνίας την ιδέα για μια απελευθέρωση του λόγου, για μια ουσιαστικά πολιτική απελευθέρωση, που καθοδηγείται από την οριακή ιδέα για μια επικοινωνία χωρίς όρια και χωρίς εμπόδια».³⁹

Το έργο στο οποίο προβαίνει ο Ρικέρ εμπλεκόμενος σε αυτή τη «διαμάχη» είναι: μια κριτική ανασκόπηση της ερμηνευτικής και μια ερμηνευτική ανασκόπηση της κριτικής. Σκοπός του είναι «να αναγνωρίσει η μία την άλλη, όχι ως μια ξένη και καθαρά αντίπαλη θέση, αλλά ως προς το ότι εγείρει με τον τρόπο της μια νόμιμη αξίωση».⁴⁰ Σύμφωνα με αυτό, ο Ρικέρ βλέπει τέσσερα σημεία μέσω των οποίων τα δύο φαινομενικά αντίπαλα στρατόπεδα (του Γκάνταμερ και του Χάμπερμας) μπορούν να διαλεχθούν και να επιτύχουν μια ουσιαστική εκτίμηση και αναγνώριση της προοπτικής και της προσφοράς το ένα του άλλου.

Πρώτον, η αποστασιοποίηση, την οποία η ερμηνευτική του Γκάνταμερ έχει την τάση να αντιμετωπίζει ως μία μορφή οντολογικής έκπτωσης, πρέπει, κατά τον Ρικέρ, να ειπωθεί ως θετική συνιστώσα της ερμηνείας. Η αποστασιοποίηση συνδέεται με την ερμηνεία όχι ως αρνητική συνθήκη αλλά ως όρος της, εφόσον εμπεριέχεται μέσα σ' όλα τα φαινόμενα που έχουν σχέση με τη μετάδοση του λόγου. Στην περίπτωση του κειμένου ως γραπτής αποτύπωσης του λόγου αυτό ισχύει κατά τον Γάλλο φιλόσοφο πολύ περισσότερο. Το κείμενο είναι φυσικά το αποτέλεσμα της επενέργειας συγκεκριμένων παραγόντων: του πολιτιστικού περιβάλλοντος και των κοινωνιογλωσσικών συνθηκών μέσα στις οποίες εμφανίζεται, των προθέσεων του συγγραφέα και της έκθεσής του στους αρχικούς παραλήπτες. Η θέση του Ρικέρ, όμως, είναι ότι μέσω της γραφής ο λόγος αποδεσμεύεται εν καιρώ από τους παράγοντες γέννησης του και αποκτά ένα δικό του αυτοδύναμο βίο. Ανοίγεται, έτσι, σε μια απεριόριστη σειρά αναγνώσεων επανατοποθετούμενο σε διαφορετικά εκάστοτε πολιτιστικά συμφραζόμενα.⁴¹ Όσον αφορά την ερμηνεία

39. P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, ό.π., σ. 260.

40. *Αυτόθι*, σ. 261.

41. «Με λίγα λόγια είναι ίδιον του έργου να αποσπάται από τα συμφραζόμενά του (*se*

του κειμένου, κατά τον Ρικέρ, το διαλογικό μοντέλο δεν είναι επαρκές. Κι αυτό γιατί δεν λαμβάνει υπόψη την αποστασιοποίηση που διενεργείται με τη διαμεσολάβηση της γραφής και το επακόλουθο άνοιγμα σε ποικίλες αναγνώσεις.

Το δεύτερο —και σημαντικότερο— σημείο προσέγγισης των δύο θεωριών συνίσταται στο γεγονός ότι η ερμηνευτική οφείλει να αναγνωρίσει την ανάγκη κριτικής διάστασης των συμπερασμάτων της προκειμένου αυτά να έχουν μια θεμελίωση ισχυρότερη από εκείνη της απλής ενόρασης. Ήδη ο Χάιντεγγερ είχε παραδεχτεί την απαίτηση κάποιας κριτικής αρχής που να αποτρέπει την εννόηση η οποία προέρχεται από «εξάρσεις» και «λαϊκές αντιλήψεις». Αλλά η επιθυμία να προχωρήσει σε μια οντολογία διακόπτει το διάλογο με τις επιστήμες. Ο Γκάνταμερ δεν προχωρεί καθόλου προς αυτή την κατεύθυνση αφού απορρίπτει την «αλλοτριωτική αποστασιοποίηση», που κατευθύνει την αντικειμενοποιούσα στάση των ανθρωπιστικών επιστημών. Σε απάντηση, ο Ρικέρ προτείνει τη συνάρθρωση κατανόησης και εξήγησης, την εγκαθίδρυση μιας διαλεκτικής ανάμεσά τους. Αποδοκιμάζει τον ανορθολογισμό μιας άμεσης κατανόησης και τονίζει ότι η ίδια η παραγωγή του λόγου ως έργου του προσδίδει μια δομή, δηλαδή μια αντικειμενοποίηση, που το καθιστά επιδεκτικό περιγραφής κι εξήγησης:

«Πρέπει να προχωρήσουμε όσο το δυνατόν μακρύτερα στο δρόμο της αντικειμενοποίησης, μέχρι του σημείου όπου η δομική ανάλυση αποκαλύπτει τη σημασιολογία βάθους ενός κειμένου, προτού προβάλλουμε την αξίωση να ‘κατανοήσουμε’ το κείμενο με αφετηρία το ‘πράγμα’ που μιλάει μέσα σ’ αυτό. Το πράγμα του κειμένου δεν είναι αυτό που αποκαλύπτει μια αφελής ανάγνωση αλλά αυτό που η μορφική διευθέτηση του κειμένου διαμεσολαβεί. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αλήθεια και μέθοδος δε συνιστούν ένα διάζευγμα αλλά μια διαλεκτική διαδικασία».⁴²

decontextualiser), τόσο από κοινωνιολογική όσο και από ψυχολογική άποψη, και να μπορεί να επανεισάγεται μέσα σ’ ένα πλαίσιο συμφαζομένων (*se recontextualiser*) κατά διαφορετικό τρόπο». Αυτόθι, σ. 264-5.

42. Αυτόθι, σ. 266.

Η ερμηνευτική, λοιπόν, πρέπει να προχωρήσει όχι αντιτιθέμενη, αλλά δεχόμενη τη διαμεσολάβηση της δομικής εξήγησης. Ένα τρίτο σημείο στροφής της ερμηνευτικής των κειμένων προς την κριτική των ιδεολογιών τίθεται από την αναφορά του κειμένου σε έναν κόσμο. Αν, με όρους χαϊντεγκεριανούς, ο τρόπος του Είναι του κόσμου είναι ο τρόπος του δύνασθαι-Είναι, δηλαδή μια προβολή των δυνατοτήτων του, τότε μια ερμηνευτική του δύνασθαι-Είναι δεν μπορεί παρά να στραφεί προς μια κριτική των ιδεολογιών.

Τέλος, η ερμηνευτική των παραδόσεων μπορεί να θυμίζει στην κριτική των ιδεολογιών ότι το ενδιαφέρον για τη χειραφέτηση, που παρακινεί την αναζήτηση εκ μέρους της μιας χωρίς όρια κι εμπόδια επικοινωνίας, δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς τη δημιουργική επανερμηνεία των πολιτιστικών κληρονομιών. Η απρόσκοπτη επικοινωνία δεν είναι μια ρυθμιστική ιδέα, αλλά ένα ιδεώδες, που «προ-λαμβάνει το μέλλον μιας απελευθέρωσης». Αλλά ποια είναι η πηγή των ιδεωδών, αν όχι η παράδοση και, στη συγκεκριμένη περίπτωση, η παράδοση των απελευθερωτικών πράξεων:

«Ίσως μάλιστα να μην υπήρχε κανένα ενδιαφέρον πια για τη χειραφέτηση, κανέναν προϋδεασμός σχετικά με την απελευθέρωση, αν εξαλειφόταν από το ανθρώπινο γένος η μνήμη της Εξόδου, η μνήμη της Ανάστασης.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε τίποτε δεν είναι πιο παραπλανητικό από την υποτιθέμενη αντινομία ανάμεσα σε μια οντολογία της προγενέστερης συνεννόησης και μια εσχατολογία της απελευθέρωσης. Συναντήσαμε και αλλού αυτές τις ψευδείς αντινομίες: σαν να έπρεπε να διαλέξουμε ανάμεσα στην αναπόληση και την ελπίδα. Με θεολογικούς όρους: η εσχατολογία δεν είναι τίποτα χωρίς την αφήγηση των απελευθερωτικών πράξεων του παρελθόντος».⁴³

Η ερμηνευτική του Ρικέρ εγκαθιδρύει μια διαλεκτική ανάμεσα στην εμπειρία του ανήκειν και στην αποστασιοποίηση. Επιθυμεί να συνδυάσει

43. *Αυτόθι*, σ. 274.

τις εξηγητικές μεθόδους των ακριβολογικών επιστημών με την οντολογική παραδοχή του εν-τω-κόσμου-είναι. Έτσι, θεωρεί ότι, από τη μια, αποφεύγεται η παγίδα της επιστημονικής γενίκευσης, εφόσον τα αποτελέσματα των επιμέρους επιστημών τίθενται υπό τον ερμηνευτικό στοχασμό, και, από την άλλη, η ερμηνευτική κατανόηση δεν οδηγείται ανεξέλεγκτη σε αυθαίρετα συμπεράσματα αλλά θεμελιώνεται κριτικά μέσω των μεθοδικά αποκτημένων επιστημονικών γνώσεων. Προκειμένου να το επιτύχει αυτό, ενσωματώνει στην ερμηνευτική του θεωρία το δομισμό ως μεθοδολογία.

«Στόχος του δομισμού είναι να θέσει σε απόσταση, να αντικειμενοποιήσει, να διαχωρίσει από την προσωπική εξίσωση με τον ερμηνευτή τη δομή ενός θεσμού, ενός μύθου, μιας τελετουργίας. Ενώ η ερμηνευτική βυθίζεται στον ονομαζόμενο ‘ερμηνευτικό κύκλο’ της κατανόησης και της πίστης, ο οποίος της αφαιρεί το χαρακτήρα της επιστήμης και τη χαρακτηρίζει ως στοχαστική σκέψη. Δεν έχουμε κανένα λόγο λοιπόν να αντιπαραθέσουμε δύο τρόπους κατανόησης. Το ζήτημα που τίθεται είναι, μάλλον, να τους συνδέσουμε μεταξύ τους ως το αντικειμενικό και το υπαρξιακό (υπαρκτικό!) στοιχείο».⁴⁴

Η ενσωμάτωση του στρουκτουραλισμού ως μεθόδου στην ερμηνευτική από τον Πικέρ

Η εφαρμογή της μεθοδολογίας του δομισμού στο κείμενο νομιμοποιείται από το γεγονός ότι ο λόγος ως έργο ενέχει την έννοια της σύνθεσης. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα οργανωμένο σύμπαν, που βασίζεται σε ένα πλέγμα σχέσεων και επιδέχεται προσδιορισμό από κάποιους κανόνες. Το σύστημα αυτό είναι η δομή του έργου και οι κανόνες του συστήματος είναι οι κανόνες σύνθεσης της δομής. Η στρουκτουραλιστική ανάλυση του κειμένου επιδιώκει μια συστηματική προσέγγισή του, βασισμένη σε αναλυτικές αρχές μεταδόσιμες, που να εξασφαλίζουν σε μεγάλο βαθμό την αντικειμενικότητα που ισχύει σε άλλες επιστήμες. Στο σημείο αυτό, ο

44. Αυτόθι, σ. 51.

Ρικέρ εστιάζει στην αναγκαιότητα θεώρησης του δομισμού ως μιας μεθόδου εξήγησης, που πρέπει πάντα, για να είναι έγκυρη, να έχει συναίσθηση των ορίων της και να μην προβάλλει αξιώσεις ορισμού της σύνολης ανθρώπινης σκέψης. Ο Ρικέρ καταφέρεται εναντίον του δομισμού ως φιλοσοφίας γιατί αυτή αναπτύσσει ένα είδος διανοητισμού «έντονα αντανασκοπικού, αντιιδεαλιστικού και αντιφαινομενολογικού [...] θεσπίζει ανάμεσα στον παρατηρητή και το σύστημα μια σχέση που δεν είναι ιστορική».⁴⁵ Παρ' όλ' αυτά, είναι μια αφαιρετική μέθοδος, απαραίτητη για τη σύλληψη της «κοινής λογικής» ενός νοήματος. Όπως χαρακτηρίζει αναφέρει: «το να κατανοείς δεν σημαίνει να αναλαμβάνεις το νόημα».⁴⁶ Τα όρια αυτής της μεθόδου αντικειμενοποίησης του λόγου καταδεικνύονται μέσω της κριτικής των βασικών αξιωματικών παραδοχών της, οι οποίες έχουν αντληθεί από το γλωσσολογικό μοντέλο.

Πρώτα πρώτα, ο Ρικέρ αντιτίθεται στη θεώρηση του λόγου απλώς ως συστήματος συναρμογής σημείων. Κατά τη σωσσυριανή παράδοση η γλώσσα θεωρείται ένα σύστημα σημείων. Το σημείο —η πυρηνική μονάδα του συστήματος— ορίζεται ως εσωτερική, ενύπαρκτη διαφορά ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, την έκφραση και το περιεχόμενο. Όμως, αυτός ο προσδιορισμός λειτουργεί στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου είδους γραφής, της φωνητικής γραφής και είναι μάλλον ένα μοντέλο, ένας ιδεότυπος, παρά μια δομή.⁴⁷ Η παρατήρηση αυτή φέρνει στο προσκήνιο το δεύτερο διχοτομικό αξίωμα του Σωσσύρ: τη διάκριση μεταξύ της γλώσσας ως συστήματος (langue) και της ομιλίας (parole). Η έρευνα του Σωσσύρ εστιάζει στο γλωσσικό σύστημα εξασφαλίζοντας, έτσι, ένα ομοιογενές κι αυτόνομο γνωστικό πεδίο. Δεν καταπιάνεται με την ομιλία, που αποτελεί την πραγμάτωση του γλωσσικού συστήματος, τη μετουσίωσή του σε λόγο. Όμως, μόνο ο λόγος είναι

45. *Αυτόθι*, σ. 55.

46. *Αυτόθι*, σ. 55.

47. «[...] δεν έχουμε να κάνουμε με ένα σύστημα που έχει κατασκευαστεί και λειτουργεί τέλεια, αλλά με ένα ιδεώδες που κατευθύνει ρητά μια λειτουργία που έμπρακτα δεν είναι ποτέ πέρα για πέρα φωνητική». J.Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 59.

φορέας μηνυμάτων, το γλωσσικό σύστημα δεν εκφράζει μηνύματα, καθώς το μήνυμα είναι ένα συμβάν της γλώσσας κι εκφέρεται πάντα σε μία δεδομένη ιστορική στιγμή.

Ο Ρικέρ δεν ενστερνίζεται τη χειραφέτηση της γλώσσας από την ιστορική πραγματικότητα, θεώρηση που αποτελεί το σημείο αφετηρίας για τη διατύπωση των προαναφερθεισών θέσεων της γλωσσολογικής σημειολογίας. Ο Σωσσύρ τοποθετεί το σημείο στο εσωτερικό ενός κλειστού συστήματος και καταργεί από το τρίπτυχο σημαίνον-σημαινόμενο-αναφερόμενο το αναφερόμενο. Όμως, η γλώσσα, όπως επισημαίνει ο Ρικέρ,⁴⁸ είναι κατ' αρχήν διαμεσολάβηση, ένα λέγειν για κάτι. Αυτή η σημαίνουσα πρόθεση διαρρηγνύει την κλειστότητα του σημείου. Το σημείο υπερβαίνεται από την πραγματικότητα του πράγματος. Το γεγονός αυτό καταφαίνεται στο επίπεδο της φράσης. Η γλώσσα στο επίπεδο αυτό είναι υποχρεωμένη να αναλάβει τη λειτουργία της σημασίας. Το πέρασμα στο επίπεδο της φράσης θέτει, κατά τον Ρικέρ, το αίτημα της δήλωσης και σηματοδοτεί τη μετάβαση στην ερευνητική περιοχή της σημασιολογίας.⁴⁹ Η κεντρική διαφορά μεταξύ σημειολογίας και σημασιολογίας είναι το γεγονός ότι η δεύτερη δεν ενστερνίζεται τη διάκριση της πρώτης ανάμεσα στη γλώσσα ως σύστημα σημείων και στη γλώσσα ως λόγο εις βάρους του λόγου. Το αντικείμενο της σημασιολογίας, που είναι η φράση, βρίσκεται στο σταυροδρόμι της γλώσσας και της ομιλίας. Απαρτίζεται από σημεία χωρίς να είναι η ίδια σημείο.⁵⁰ Το ερευνητικό της πεδίο εστιάζεται στη στιγμή που η γλώσσα

48. «Ομιλία είναι η πράξη υπέρ της οποίας ο ομιλητής υπερβαίνει την κλειστότητα του σύμπαντος των σημείων με την πρόθεση να πει κάτι σε κάποιον. Ομιλία είναι η πράξη μέσω της οποίας η Γλώσσα αυτοϋπερβαίνεται ως σημείο, τείνοντας προς την αναφορά της και προς εκείνο που έχει απέναντί της. Η Γλώσσα θέλει να εξαφανιστεί. Θέλει να πεθάνει ως αντικείμενο». P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, ό.π., σ. 104.

49. *Αυτόθι*, σ. 111.

50. «Τα δύο πεδία του σημείου και του λόγου δεν είναι απλώς ξεχωριστά. Το πρώτο είναι μια αφαίρεση του δεύτερου. Σε τελευταία ανάλυση το σημείο οφείλει το νόημά του ως σημείο στη χρήση του μέσα στο λόγο». P. Ricoeur *Η Ζωντανή Μεταφορά*, Κριτική, Αθήνα 1996, σ. 410.

χρησιμοποιείται και γι' αυτό είναι λέγειν. Χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτής της περίπτωσης λόγου είναι η ύπαρξη ενός πομπού κι ενός δέκτη. Η ομιλιακή πράξη, ως επικοινωνιακή πράξη, καθιστά φανερή την απαίτηση αλήθειας, δηλαδή τη σκόπευση αναφοράς. Η γλώσσα, κατά την ενεργοποίησή της, δεν είναι μια αυτόνομη οντότητα εσωτερικών εξαρτήσεων. Μέσω της δηλωτικής λειτουργίας της, η γλώσσα αποβλέπει προς τα πράγματα. Μέσω της αναφορικής σκόπευσής της επιστρέφει στην πραγματικότητα. Και, κατ' επέκταση, δεν είναι ένα κλειστό σύστημα ενύπαρκτων διαφορών.⁵¹

Τα κείμενα, ως ιδιαίτερες οντότητες λόγου, είναι φυσικά συνθέσεις μεγαλύτερες από τη φράση. Η σημασιολογία έχει ως αντικείμενό της τη φράση, η ερμηνευτική τα κείμενα. Με τον όρο «κείμενο» ο Ρικέρ δεν εννοεί μόνο, ούτε κυρίως, τη γραφή, εννοεί την παραγωγή του λόγου ως έργου.⁵² Είναι το πεδίο μιας εργασίας σύνθεσης ή διάταξης, που δεν ανάγεται σ' ένα απλό άθροισμα φράσεων. Αυτή η διάταξη υπακούει, κατά τον Ρικέρ, σε τυπικούς κανόνες, σε μια κωδικοποίηση, μια γραμματική που συνιστά τη δομή του έργου. Και τονίζει: «Η δομή του έργου είναι το νόημά του, ο κόσμος του έργου είναι η δήλωσή του». Η ερμηνευτική, έτσι, δεν είναι παρά μια θεωρία «που ρυθμίζει τη μετάβα-

51. «Το ζήτημα της αναφοράς μπορεί να τεθεί σε δύο διαφορετικά επίπεδα: της σημασιολογίας και της ερμηνευτικής. Στο πρώτο επίπεδο αφορά μόνο οντότητες λόγου της τάξεως της φράσης. Στο δεύτερο επίπεδο απευθύνεται σε οντότητες με διάσταση μεγαλύτερη από της φράσης... Ως αίτημα της ερμηνευτικής η αξίωση της αναφοράς προϋποθέτει κατακτημένη τη διάκριση ανάμεσα στη σημειωτική και στη σημασιολογία... Όπως είδαμε, αυτή η διάκριση καθιστά αρχικά ανάγλυφο τον ουσιωδώς συνθετικό χαρακτήρα της κεντρικής τελεστικής πράξης του λόγου, ήτοι της κατηγορήσης. Αντιτάσσει αυτή την πράξη στο απλό παιχνίδι των διαφορών και των αντιθέσεων ανάμεσα σε σημαίνοντα και σημαινόμενα μέσα στο φωνολογικό και μέσα στο λεξικό κώδικα μιας δεδομένης γλώσσας. Εξάλλου σημαίνει ότι το εμπρόθετα αποβλεπόμενο του λόγου, σύστοιχο ολόκληρης της φράσης, δεν ανάγεται σε κείνο που αποκαλούμε στη σημειωτική σημαινόμενο, που δεν είναι παρά το αντίστοιχο του σημαίνοντος ενός σημείου μέσα στο γλωσσικό κώδικα... Η διαφορά είναι σημειωτική, ενώ η αναφορά σημασιολογική». Αυτόθι, σ. 409-410.

52. Αυτόθι, σ. 415.

ση της δομής του έργου στον κόσμο του έργου. Ερμηνεύω ένα έργο σημαίνει εκδιπλώνω τον κόσμο στον οποίο αναφέρεται χάρη στη 'διάταξή' του, στο 'είδος» και στο 'ύφος' του». ⁵³ Ο Ρικέρ τονίζει ότι ο λόγος πραγματώνεται ως συμβάν αλλά κατανοείται ως νόημα. Το κείμενο είναι η παράδοση σύνθεση του «περαστικού συμβάντος» και του «ταυτοποιήσιμου κι επαναλαμβανόμενου νοήματος». ⁵⁴ Το συμβάν είναι η έλευση στη γλώσσα ενός κόσμου μέσω του λόγου. Παραπέμπει στο γεγονός ότι κάποιος μιλάει για κάτι. Ο λόγος εκφέρεται από κάποιον και αναφέρεται σε κάτι. Ο λόγος, ως συμβάν, πραγματοποιείται χρονικά και μέσα στο παρόν ενώ το σύστημα της γλώσσας υπάρχει δυνητικά κι έξω από το χρόνο. Όμως, μόνο διά του γλωσσικού συστήματος μπορεί να πραγματωθεί ο λόγος ως συμβάν. Το συμβάν και το νόημα αρθρώνονται το ένα πάνω στο άλλο μέσα στο λόγο. Ο Ρικέρ εστιάζει στην ένταση ανάμεσα στους δύο αυτούς πόλους: «Όπως η γλώσσα, ενεργοποιούμενη μέσα στο λόγο, υπερβαίνεται ως σύστημα και πραγματοποιείται ως συμβάν, έτσι και ο λόγος, εισερχόμενος στη διαδικασία της κατανόησης, υπερβαίνεται, ως συμβάν, μέσα στη σημασία». ⁵⁵ Η ερμηνευτική είναι για τον Ρικέρ η τέχνη να διακρίνουμε το λόγο (ως συμβάν, άνοιγμα, δυνατότητα παιχνιδιού και ακαθοριστία) μέσα στο έργο (ως σύστημα, σύνθεση). Ο λόγος δεν δίνεται αλλού, παρά μέσα στις δομές του έργου. Ο δομικός χαρακτήρας του κειμένου καθιστά εφικτή και αναγκαία την εξήγησή του μέσω της δομικής ανάλυσης. Η ερμηνευτική θα αναλάβει την κατανόησή του σε μια διαδρομή, όμως, που περνάει από την εξήγηση, χωρίς να περιορίζεται σ' αυτήν. Η ερμηνευτική πρέπει, κατά τον Ρικέρ, να περάσει από την εξήγηση για να φτάσει στην κατανόηση της αναφοράς του κειμένου, η οποία μπορεί να μην είναι αναφορά σε μια «αντικειμενική» πραγματικότητα, αλλά θα είναι πάντα μια «πρόταση κόσμου», μια δυνατότητα καθορισμένη από το Είναι-στον-κόσμο του δημιουργού του κειμένου και του ερμηνευτή. Η αποστασιοποίηση μέσω της δομικής ανάλυσης αποτελεί, για τον Ρικέρ, τον όρο της κατανόη-

53. *Αυτόθι*, σ. 416.

54. P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, ό.π., σ. 186.

55. *Αυτόθι*, σ. 186.

σης. Αλλά η κατανόηση θα είναι πάντα μια μορφή κατοίκησης του κόσμου του κειμένου που θα εμπεριέχει την προβολή σ' αυτόν από τον ερμηνευτή κάποιας από τις δικές του δυνατότητες ύπαρξης, θα είναι, λοιπόν, οικειοποίηση. Αυτή η οικειοποίηση της «αλήθειας» του κειμένου μέσω της αποστασιοποίησης οδηγεί κατά τον Ρικέρ στην «απο-οικείωση» του εαυτού. Αυτό που οικειοποιείται ο ερμηνευτής είναι με χαϊντεγκεριανούς όρους μια πρόταση δικής του ύπαρξης, μια δική του προβολή, η οποία ανταποκρίνεται με τον καταλληλότερο τρόπο στον κόσμο του κειμένου.⁵⁶

56. «Με άλλα λόγια η πλασματικότητα, η οποία αποτελεί μια βασική διάσταση της αναφοράς του κειμένου, αποτελεί εξίσου και μια βασική διάσταση της υποκειμενικότητας του αναγνώστη. Ως αναγνώστης δε βρίσκω τον εαυτό μου παρά χάνοντάς τον. Η ανάγνωση με εισάγει στις φανταστικές παραλλαγές του ego. Η μεταμόρφωση του κόσμου είναι επίσης και η παιγνιώδης μεταμόρφωση του ego». Αυτόθι, σ. 197-8.