RESPONSABILITATEA INTERPRETATIVĂ. DE LA RESPINGEREA HERMENEUTICII CLASICE, VIA HERMENEUTICA POSTMODERNĂ, CĂTRE O ETICĂ A INTERPRETĂRII

FLAVIU-MIHAI CONSTANTINESCU

Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

Interpretive Responsibility: from the Rejection of Classical Hermeneutics, through Postmodern Hermeneutics, toward an Ethics of Interpretation. This paper argues that the process of interpretation needs to be guided by ethical responsibility towards others and towards what is interpreted. The necessity of this type of interpretive responsibility is motivated by the observations of two very distinct thinkers, Susan Sontag and Gianni Vattimo, observations which converge on a single conclusion: reality is altered through interpretation. To address the necessity of interpretive responsibility, the concept of "event" is proposed from two compatible perspectives (the spectral hermeneutics of John D. Caputo, and the evential hermeneutics of Claude Romano) as a basis for respect towards what is interpreted.

Keywords: interpretation, event, hermeneutics, postmodernism, art, responsibility.

INTRODUCERE

Interpretarea, ca temă de cercetare filosofică, are un loc privilegiat în construcțiile ce stau sub semnul hermeneuticii. Multe dintre acestea s-au îndreptat în direcția unor formulări ce vizează aplicarea sau metodica actului interpretativ. Odată cu apariția hermeneuticii postmoderne, dezbaterea privitoare la acest act a căpătat și o perspectivă etică. Intenția mea este aceea de a consolida cerințele etice atribuite „gândirii slabe" formulate de Gianni Vattimo și hermeneuticii radicale concepute de John D. Caputo. Această analiză este motivată de schimbările care pot fi produse sau impulsionate de actul interpretativ asupra unui obiect, unui subiect, unui curent sau asupra realității în genere. Relația care se formează între termenii menționați anterior și interpret constituie un fenomen abordat din două direcții care vor fi expuse în această lucrare. Una dintre aceste direcții este întruchipată de unul dintre reprezentanții hermeneuticii postmoderne, deja menționați, Gianni Vattimo. A doua abordare se regăsește în eseurile de tinerețe ale lui Susan Sontag.

Aceste două constatări distincte ale acestui fenomen de influențare prin interpretare vor fi valorificate drept exemple capabile să susțină intenția acestei lucrări, prin afișarea unei mize concrete. În plus, faptul că Sontag nu aparține

curentului postmodern reprezintă un avantaj discursiv. Reflecția ațintită asupra acestei probleme își legitimează importanța prin această constatare a fenomenului menționat din afara limitelor hermeneuticii postmoderne. Este, deci, o problemă care se întinde dincolo de o înțelegere a actului interpretativ ca proces încapsulat și pasiv față de o exterioritate. Dimpotrivă, după cum voi ilustra prin analiza ideilor ce survin din eseurile lui Sontag, efectele interpretării pot face obiectul unui studiu chiar și fără a da atenție subtilităților diseminate între texte și interpret. Mai simplu spus, nu contează numai cum se ajunge la o interpretare, ci și care sunt efectele acestei interpretări. Sontag critică aceste efecte aplicate asupra domeniului artei.

Înainte de a reda problematizarea formulată de Sontag, trebuie delimitată rețeaua conceptuală întru care operăm. În acest context, postmodernismul trebuie înțeles ca o orientare critică față de fundamentele modernismului. Dintre aceste fundamente, cele mai importante pentru această discuție sunt conceptele: adevărul, ființa, istoria și metafizica. Primele trei dintre acestea, în înțelesurile lor clasice, care se definesc prin unicitate și sens obiectiv, sunt reinterpretate. Se renunță, deci, la înțelegerile acestor concepte care poartă atributele menționate în urmă, dar și la posibilitatea formulărilor negative conforme acestui model. Adică, se renunță la ideea că cineva poate avea acces la adevărul obiectiv și unic, dar și la ideea că există un adevăr obiectiv și unic la care este posibil de atins cândva. Dat fiind că aceasta este situarea celor trei concepte în cadrul postmodern, se înțelege că metafizica este singura instanță abandonată în totalitate, deși conținuturile sale sunt reasimilate și reinterpretate. Ceea ce putem spune că ia locul metafizicii și împiedică colapsul sensului este conceptul de joc al substituirilor lingvistice introdus de Jacques Derrida, dar desfășurat în hermeneutica radicală de John Caputo.

În cele ce urmează, se va formula o trecere prin problema efectelor produse de interpretare, descrise succint în această introducere. După cum am spus, legătura dintre realitate și interpretare va fi configurată cu ajutorul celor două reproduceri, cristalizate de Susan Sontag și Gianni Vattimo. Voi semnala faptul că ambii gânditori sprijină necesitatea unei formulări etice a interpretării pe neajunsurile atribuite conceptelor modernității menționate anterior. Voi încerca să arăt de ce și de o parte, și de cealaltă, cerințele sunt insuficiente pentru a susține ideea unei responsabilități interpretative. Apoi, voi propune un concept cu rol de catalizator, care să satisfacă ambele solicitări.

I. TRANSFORMARE PRIN INTERPRETARE ȘI PROBLEMA METAFIZICII

Înainte de a propune o soluție în favoarea cultivării unei responsabilități interpretative, este nevoie, mai întâi, de justificarea acestor soluții. De aceea discuția pornește, după cum am menționat, de la constatările pe care Susan Sontag le face cu privire la influența interpretării asupra artei, prin referire directă la hermeneutică. Dar ce trebuie înțeles prin hermeneutică aici? Mai întâi se poate

privi în afara textului pentru a descoperi un reper, mai exact la anul publicării eseului *Împotriva interpretării* (împreună cu altele). Anul publicării este 1966. De aici se poate presupune că Sontag avea în minte în perioada compunerii acestui eseu vechile modele hermeneutice, pre-Gadamer (dat fiind că *Adevăr și metodă* a fost publicată în limba germană în 1960, iar traducerea în limba engleză abia în 1975, determinăm că ideile gadameriene nu au fost răspândite și acceptate în cercuri extinse din lumea anglo-americană a criticii de artă). Cât despre posibilitatea ca și hermeneutica postmodernă să fie vizată de criticile formulate în acea colecție de eseuri, răspunsul este evident chiar și la o primă lectură. În perioada aceea, postmodernismul în genere abia își făcea cunoscută prezența. Este interesant că Sontag ia seama de contemporaneitatea, dar și de similitudinea ideatică dintre eseurile sale de tinerețe și scrierile postmoderne, într-un scurt capitol din postfața unei ediții mai noi a colecției de eseuri[1]. Cu toate acestea, ea nu se alătură acestui curent. Deocamdată rămâne stabilit că hermeneutica vizată este cea care implică o metodică rigidă și prestabilită și, mai ales, reguli[2].

O mare problemă a acestei hermeneutici este că ea nu dă dovadă de respect față de obiectul interpretat[3]. Această manieră interpretativă este reacționară, „ne otrăvește sensibilitățile", golește lumea și o pune în umbra sensului, iar asupra artei exercită o răzbunare a intelectului[4]. În linii mari, este vorba despre o interpretare care indică nemulțumire generalizată, o dorință de a înlocui ceva cu altceva, într-o operă de artă care este agresată[5]. La nivelul creației artistice, rezistența în fața interpretărilor se rezumă la o atitudine evazivă care face ca operele să tindă către parodie, artă abstractă, artă decorativă sau non-artă[6]. De asemenea, la nivelul stilului sunt identificate influențele hermeneuticii. Sontag remarcă cum la baza acestui stil de interpretare stă o fantezie a lumii moderne, arta fără stil, transparentă[7]. De laude din partea criticilor se bucură doar artiștii care își ascund stilul după construcții ermetice sau complicate[8]. Problema acestei antipatii față de stil în genere este că evită conștientizarea ideii că nu există operă de artă fără stil, astfel că interpretările ajung de fapt să accepte un singur tip de stil, determinat istoric[9]. Pentru acești critici care pretind practica unei hermeneutici, stilul este un strat contingent care încurcă raportul pur dintre creativitate și „realitatea" adevărului și moralității absolute pentru care cultura modernă a dezvoltat o pasiune[10].

[1] Susan Sontag, *Against Interpretation*, New York, Picador, 2013, pp. 264–268. Folosesc această ediție doar în cazul acestui citat, deoarece ediția folosită în principal nu conține această postfață, dar este precisă în privința paginilor. În formatul epub, numerotarea paginilor poate fi diferită în funcție de dispozitivul pe care este citită cartea.

[2] Susan Sontag, *Against Interpretation*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1966, p. 5.

[3] *Ibidem*, p. 6.

[4] *Ibidem*, p. 7.

[5] *Ibidem*, pp. 8–10.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 17.

[8] *Ibidem*, p. 16.

[9] *Ibidem*, p. 18.

[10] *Ibidem*, pp. 22–23.

Vattimo, la rândul său, vorbește despre raportul dintre interpretare și realitate, în contextul unei istorii a efectelor, deși într-o expunere mai scurtă și mai teoretică, fără a face referire la un domeniu sau un obiect concret. În eseul *Interpretarea lumii este transformarea lumii*, Vattimo propune o lectură radicală a afirmației gadameriene „Ființa, care poate fi înțeleasă, este limbaj”[11] („*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*”), prin care s-ar înțelege tocmai această identificare între interpretare și schimbarea lumii, o concepție a ontologiei hermeneutice care rezidă în echivalarea realității (*Wirklichkeit*) cu istoria efectelor (*Wirkungsgeschichte*)[12]. Este de remarcat că această interpretare radicală i-a părut firească lui Vattimo atunci când, traducând în limba italiană *Adevăr și metodă*, s-a întâlnit cu dilema virgulei de după „Ființă”: dacă aceasta trebuie sau nu inclusă dat fiind că nu este cerută de gramatica limbii italiene[13]. Vattimo a decis că virgula face diferența între două interpretări posibile: 1. Ființa, în cel mai general sens, are caracterul de a fi comprehensibilă, în măsura în care este limbaj; 2. Doar Ființa care poate fi înțeleasă este limbaj[14]. Pentru Vattimo, doar prima interpretare îl ferește pe Gadamer de criticile care ar enunța relativismul sau „scăparea” în discurs a ideii de Ființă „în sine” care se află dincolo de limbaj.

În orice caz, episodul virgulei este mai important pentru o analiză a procesului prin care Vattimo a ajuns la aceste concluzii, decât pentru demersul prezent care are în vedere transformarea lumii prin interpretare. Problema este formulată atât de către Sontag, cât și de către Vattimo după cum urmează: se observă că istoria, progresul și mișcările artistice sunt deturnate de autoritatea interpretărilor formulate de criticii de artă, iar prin lectura scrierilor gadameriene, se identifică o transpunere conceptuală a istoriei efectelor în ontologie; „adevărul” derivă din interpretare și devine realitate.

Deși până în acest punct s-ar putea constata că problema transformării realității prin interpretare este o temă abordată și până acum ca una de sine stătătoare, trebuie atestat că abordările au fost cvasimarginale. Această afirmație este valabilă pentru ambele unghiuri de vedere. Atât de o parte, cât și de cealaltă, ținta consacrată este ideea adevărului absolut și unic care a devenit distructivă tocmai din cauza obsesiei cultivate de modernitate pentru acesta. Problema interpretării transformative este de cele mai multe ori subordonată unei critici adresate ideii menționate anterior. În definitiv, corectitudinea unei interpretări se fundamentează pe o pretenție la adevăr. În mod pre-reflexiv, credem tot timpul că atunci când judecăm un lucru spunem adevăruri despre el. Problemele apar atunci când pretindem un adevăr ultim, obiectiv și metafizic. De această idee au căutat să se distanțeze reprezentanții ambelor părți pe care le-am adus în această discuție.

[11] Hans-Georg, Gadamer, *Adevăr și Metodă*, traducere de G. Cercel, Larisa Dumitru, G. Kohn, C. Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 353.

[12] Gianni Vattimo, „Interpreting is transforming the world”, în *The Journal of Continental Philosophy*, vol. I, 2020, doi: 10.5840/jcp20205213, pp. 77–84.

[13] Gianni Vattimo, *The Responsibility of the Philosopher*, transl. W. McCuaig, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 55–57.

[14] *Ibidem*, p. 57 (tr. n.).

Pentru a se distanța de această viziune asupra adevărului, Vattimo propune ideea „gândirii slabe", definită prin conceptul heideggerian de *Verwindung* (depășire prin asimilare) în raport cu gândirea metafizică[15]. Prin urmare, „gândirea slabă" nu se vrea a fi o nouă gândire totalizantă și revoluționară care să ia locul întru totul vechii gândiri metafizice, ci vrea să se definească un mod de filosofare care permite reinterpretarea acesteia din urmă în cadrul unei istorii pluraliste, diferite de înțelegerea în care istoria are un parcurs unic și progresiv[16].

Importante pentru conceperea „gândirii slabe" sunt câteva dintre ideile lui Nietzsche. Dintre acestea, două trebuie evidențiate aici. Prima este cea a fabulației lumii: „nu există fapte, doar interpretări"[17]. A doua se referă la definiția nietzscheană a nihilismului ca plecare dinspre centru către „X", de care Vattimo se folosește pentru a reinterpreta *Dasein*-ul într-o formulă lipsită de metafizică, echivalând trecerea dinspre centru către „X" cu orientarea *Dasein*-ului către moarte[18]. Astfel, insistând asupra orientării către moarte a *Dasein*-ului, Vattimo reușește să integreze Ființa în „gândirea slabă" interpretată ca eveniment, ca adevăr determinat într-un orizont istoric, deci, lipsit de exigențe metafizice. Astfel, Vattimo salvează *Dasein*-ul de la soarta de a fi centru. Prin această interpretare, se permite ideii de Ființă să se prezinte în discurs (într-o formă slăbită), în contrast cu alternativa de a nu mai vorbi deloc despre Ființă[19]. În orice caz, mai important decât ceea ce rămâne din *Dasein* în postmodernism este elementul abandonat, lăsat în urmă în procesul de slăbire a conceptului. Acest rest care rămâne în urmă este un punct de impact pentru filosofia lui Derrida. Acest ceva este prezența metafizică. Prezența este destructurată de jocul limbajului despre care vorbește Derrida. Acest joc este un „câmp finit al substituirilor infinite", care este lipsit de „centrul care subjugă jocul" și în care prezența este permanent mediată și amânată prin limbaj[20]. Derrida crede că nu există nimic în afara textului[21]. Această idee este validată prin replicare și de Caputo într-o formă mai radicală și în care conceptul de joc este angajat într-o legătură directă a construcției: „jocul este totul"[22].

Sontag a susținut, asemeni postmodernilor, idealul unei culturi pluraliste[23]. De asemenea, recunoaște caracterul problematic al gândirii metafizice care

[15] Gianni Vattimo, *Gândirea slabă*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1998, p. 10.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] Gianni Vattimo, *Dincolo de interpretare: Semnificația hermeneuticii pentru filosofie*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 2003, pp. 19–20.

[18] Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, transl. Jon R. Snyder, Baltimore, John Hopkins University Press, 1988, pp. 113–121.

[19] Gianni Vattimo, *Dincolo de interpretare: Semnificația hermeneuticii pentru filosofie*, ed. cit., pp. 26–27.

[20] Jacques, Derrida, *Writing and Difference*, transl. Alan Bass, London, New York, Routledge, 1978, pp. 365–369.

[21] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, transl. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, London, John Hopkins University Press, 1997, p. 158.

[22] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1987, p. 225.

[23] Susan Sontag, *Against Interpretation*, ediția epub, 2013, p. 266.

operează prin termeni și concepte absolute. Identifică modul în care negarea artei de către artiști (în formele deja menționate, dar și altele) apare ca revoltă împotriva mitului activității absolute a artistului, mit apărut în urma trecerii conceptuale de la „arte" la „Artă" în modernitate[24]. Iar stilul, după cum am menționat, este pentru criticii de artă o mijlocire inutilă între interpretul operei și „realitatea" care se arată prin creativitate[25]. Însă o lectură atentă a eseurilor sale dezvăluie o idee care indică un conflict între viziunea sa și perspectiva postmodernă. Așadar, problema se cristalizează în jurul conceptului de prezență. Pentru Sontag, opera de artă are prezență, „nu este doar despre ceva, ci este ceva în lume"[26]. Această înțelegere este incompatibilă cu gândirea postmodernă, după cum am evidențiat. Jocul lingvistic postmodern nu recunoaște posibilitatea prezenței. Sensul lucrurilor este mereu amânat, mereu schimbabil, iar atât conceptul de prezență, cât și cel de ființă țin de o desfășurare istorică, nu de vreun adevăr imobil în afara limbajului și lumii.

II. PREZENȚĂ ȘI RESPONSABILITATE

Problema prezenței operei de artă este relevantă pentru desfășurarea demersului de față, dar, în același timp, indică unele neajunsuri ale ambelor forme de discurs. De aceea, interesul meu nu este de a argumenta în favoarea unei părți sau a alteia. În fond, am spus că este vorba despre un fenomen care nu trebuie încapsulat în preocupările unei singure perspective filosofice. Astfel, discuția privitoare la prezență poate face loc și pentru o înțelegere reciprocă. Dar, înainte de toate, trebuie clarificat un aspect ce ține de următoarea întrebare: oare nu cade Sontag într-o întoarcere la metafizică, reguli și absolutism prin faptul că vorbește despre prezența operei de artă?

Dacă luăm în considerare aspectele discursului expuse până acum, în special cele ce țin de „realitatea obiectivă", răspunsul este negativ. Pe deasupra, trebuie menționat și singurul obiect al operei de artă recunoscut de autoare: a face singularul explicit[27]. Pe lângă acesta, Sontag nu recunoaște nicio calitate universală. Atunci, de ce vorbește despre prezența operei de artă și de ce ține atât de mult la această idee? Pentru a da un răspuns adecvat, trebuie privit dincolo de implicațiile metafizice care însoțesc acest termen. Sontag nu cheamă la o restructurare a regulilor metafizicii. Dimpotrivă, deși contraintuitiv, susținerea prezenței operei de artă este o cerere predominant etică, nu una ontologică. Singurele lucruri totale și absolute sunt pretențiile prin care opera de artă ne cere să ne distanțăm de lume[28]. O operă de artă complet adecvată unei realități obiective nu numai că nu este

[24] Susan Sontag, *Styles of Radical Will*, New York, Dell, 1981, p. 4.
[25] Susan Sontag, *Against Interpretation*, ed. cit., p. 22.
[26] *Ibidem*, p. 21.
[27] *Ibidem*, p. 29.
[28] *Ibidem*, p. 28.

posibilă, dar simțim o lipsă când suntem puși în fața uneia care pretinde acest lucru[29]. După o logică similară, și Vattimo vorbește despre cum, în epoca contemporană, operele de artă care pretind perfecțiunea sunt percepute mai degrabă ca lucrări kitsch[30].

Ce aduce, totuși, în plus această chemare etică enunțată de Sontag? În fond, hermeneutica postmodernă este marcată de o densitate semnificativă a directivelor etice care sunt menite să ferească interpretarea de căderea în relativism absolut. La Vattimo avem „gândirea slabă", care, deși nu acceptă interpretările care pretind adevărul absolut, impune ca interpretările să fie formulate *ad homines*, nu *ad hominem*[31], păstrând activă, în același timp, ideea pluralismului care permite existența și libertatea interpretărilor multiple. Caputo, pe de altă parte, vorbește despre jocul limbajului în care trebuie să operăm după maxima augustiniană „*Dilige, et quod vis fac*"[32]. În ambele cazuri, dragostea de aproape este o condiție obligatorie în formularea interpretărilor care se racordează hermeneuticii postmoderne. Fără această responsabilitate față de celălalt, întreaga schemă conceptuală se năruie, întrucât intenția nu mai poate fi supusă niciunei rigori etice.

Întrebarea revine cu aceeași apăsare: Ce aduce în plus această chemare etică enunțată de Sontag prin prezența operei de artă? Deocamdată, încă pare că vrea să aducă în sfera teoretică interpretărilor un element problematic. Cu toate acestea, pare să vrea să consolideze *în practică* responsabilitatea etică în interpretare. Având în vedere aceste mize, discuția despre ontologia operei de artă devine lipsită de substanță. În cadrul hermeneuticii postmoderne, prezența operei de artă poate fi integrată fără probleme ca metaforă, exact cum este conceptul jocului integrat de Caputo, nu ca un concept totalizant-metafizic, ci ca o „metaforă bună"[33], tocmai pentru că permite un echilibru între un discurs coerent, lipsit de reguli metafizice și o responsabilizare față de celălalt. Pe de o parte, lucrurile sunt așezate. Pe de altă parte, prin metaforizarea prezenței operei de artă, problema este rezolvată numai parțial. Mijlocirile prin jocul substituțiilor de sens ale limbajului și prin orizonturile istorice rămân condiții fundamentale, care, în ciuda avantajelor discursive menționate, nu permit acestei prezențe seriozitatea de care are nevoie pentru a-și împlini obiectivul etic. În cazul în care lucrurile par neclare, scopul lucrării trebuie reamintit: formularea unei responsabilități hermeneutice care ține cont de posibilitatea efectelor interpretărilor. Așadar problema se cristalizează în această dilemă: avem de ales fie o mijlocire care, indiferent de câte directive etice conține, produce un simț al responsabilității erodabil care poate da impresia (în practică) că ar fi contingent, fie infiltrarea unei nemijlociri care aduce cu sine riscul ca întregul discurs să cadă în

[29] Susan Sontag, *Styles of Radical Will*, ed. cit., pp. 29–30.

[30] Gianni, Vattimo, *Dincolo de interpretare: Semnificația hermeneuticii pentru filosofie*, ed. cit., pp. 117–118.

[31] Gianni, Vattimo, *The Responsibility of the Philosopher*, ed. cit., p. 69.

[32] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Proje*ct, ed. cit., p. 187.

[33] *Ibidem*, p. 262.

paradigmele totalizante ale adevărului absolut. Pentru a doua posibilitate nu mai sunt necesare lămuriri. Pentru prima posibilitate se poate da următorul exemplu ipotetic care poate pune în perspectivă cum anume este acel simț al responsabilității erodabil prin mijlocirea substituirilor: Un dictator, oricare ar fi el, din realitate sau din ficțiune, este capabil să producă crime prin decrete și ordine cu mult mai mare ușurință decât ar fi pus în situația în care ar trebui să producă de unul singur aceste atrocități. Un alt exemplu: angajații marilor corporații nu suferă de sentimente de vinovăție atunci când corporația, ca entitate unitară, face acțiuni de o moralitate îndoielnică sau chiar inumane. Acest lucru se întâmpla tocmai din cauza paradigmei mijlocirii interminabile și a unei responsabilități fragmentate și împărțite între toți membrii. Un angajat, despre care presupunem că este un avocat stagiar care a formulat o interpretare a unei chestiuni ce ține de detaliu, a deschis posibilitatea unui act imoral din partea companiei, care a dus pe mai departe la schimbarea legislației în favoarea respectivului act. Sunt slabe șansele ca acesta să fie conștient de faptul că, prin interpretare, a acționat într-un cadru în care ceea ce se înțelege prin „realitate" a suferit schimbări, tocmai ca urmare a acestui act interpretativ.

Există vreo soluție care să răspundă acestei probleme apărute în urma convergenței dintre neajunsurile conținute atât în prezența metafizică, cât și în conceptul de joc lingvistic? Tot în hermeneutica postmodernă găsim un concept care pare a răspunde acestei nevoi. Acest concept este evenimentul, în forma pe care a gândit-o Caputo. Evenimentul este, cel puțin pentru Caputo, un concept din care survine, înainte de toate, un mod de relaționare. Caputo se folosește de acesta atunci când vorbește despre Dumnezeu, susținând că numele acestuia este un eveniment[34]. Pentru Caputo, evenimentele sunt ca niște fantome care ne adresează chemări și promisiuni șoptite, iar aceste promisiuni au dublul sens al unei amenințări, întrucât nu există nimic care să garanteze succesul evenimentului[35]. Acestea se nasc în nume (concepte), dar poartă în ele un exces[36]. Din cauza acestui exces, ele nu pot rămâne încapsulate în nume. Evenimentele sunt tocmai ceea ce produce numelor neliniște, întrucât au o forță care trece dincolo de limitele acestora[37], chiar dincolo de ego-ul subiectiv[38]. Evenimentele au structura unui „va să vină", imposibil de determinat tocmai pentru că ele nu au forma adevărurilor stabile și realizate[39]. În sfârșit, aspectul care face din evenimente tocmai ceea ce lipsește acestei discuții este următorul: Evenimentul nu este ceva prezent, ci ceva care vrea să se facă simțit ca fiind prezent[40].

[34] John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 16.

[35] *Ibidem*, p. 17–20.

[36] *Ibidem*, p. 20.

[37] *Ibidem*, p. 17.

[38] *Ibidem*, p. 19.

[39] John D. Caputo, Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 48.

[40] *Ibidem*, p. 47.

Singura problemă a acestui concept este că a rămas neexplorat la potențialul său maxim. Oare nu se poate extinde conceptul de eveniment și în alte teme? Prin acesta trebuie să îl înțelegem doar pe Dumnezeu (sau democrația[41]) sau poate fi și arta? Poate să fie evenimentul și un text care are la celălalt capăt un *altul*? Un alt gânditor care s-a interesat de problematizarea acestui concept, Claude Romano (*hermeneutica evenimențială*), construiește o analiză care are în vedere evenimentul în manifestări „mai mici" decât exemplele indicate de Caputo. Romano distinge, în cadrul experienței umane, între evenimente și faptele intramundane. Cele din urmă sunt fenomenele care respectă structurile clasice fenomenologice ale proiecțiilor și posibilităților și care admit existența unui observator pasiv[42]. Evenimentele sunt, pe de altă parte, fenomene care produc fisuri în structurile menționate și îl implică pe cel care trece prin acestea (denumit *advenant*[43]) într-un mod mai profund, fiindu-i pus sinele în joc[44]. Evenimentul în această concepție are un sens *an-arhic*, în măsura în care el vine peste *advenant* cu o încărcătură excesivă de posibilități care distruge și reconfigurează toate proiecțiile anterioare, își aduce propriul orizont cu totul nou și creează o nouă lume pentru un *advenant* care se vede astfel obligat să se vadă într-o altă lumină pe sine[45]. De asemenea, experiența evenimentelor nu poate fi consemnată într-un timp precis deoarece, pe de-o parte, ele deschid timpul și nu pot fi înscrise într-o temporalitate empirică[46], iar pe de altă parte, ele se deschid propriului lor viitor prin structura unei *amânări* a înțelegerii[47]. Am menționat deja ideea că evenimentul pune sinele în joc, iar pentru a înțelege mai bine ce înseamnă acest lucru, trebuie menționată și structura experienței în hermeneutica evenimențială a lui Romano. Termenul de „experiență" este despărțit în cadrul hermeneuticii evenimențiale în forma „ex-per-iență", cu scopul de a sublinia radicalul indo-european *per* care indică o trecere[48]. În acest sens, ex-per-iența nu trebuie înțeleasă în sensul empiric al acumulării de cunoaștere, ci în sensul unei treceri netransmisibile (proprie doar *advenantului*) de la sine la sine (o trecere de la o înțelegere de sine către o înțelegere de sine cu totul diferită)[49]. Înțelegerea propriu-zisă a ex-per-ienței este posibilă astfel doar „pe urmă", datorită trăsăturii originare a *amânării* evenimentului și este întotdeauna un fenomen singular (singurul aspect universal este doar capacitatea ființei umane de a se singulariza

[41] *Ibidem*, p. 48.

[42] Claude Romano, *Event and World*, transl. S. Mackinlay, New York, Fordham University Press, 2009, pp. 23–27.

[43] Acesta este un neologism folosit de Romano menit să înlocuiască concepția modernă a subiectului și care subliniază trăsătura esențială a ființei umane de a fi capabilă să ofere un răspuns evenimentelor prin care trece.

[44] Claude Romano, *op. cit*., pp. 31–33.

[45] *Ibidem*, pp. 38–42.

[46] *Ibidem*, p. 46.

[47] *Ibidem*, p. 64.

[48] *Ibidem*, p. 145.

[49] *Ibidem*, pp. 145–149.

prin eveniment)[50]. Nu în ultimul rând, trebuie menționat cum privește Romano chiar conceptul responsabilității interpretative. În hermeneutica evenimențială, atât responsabilitatea, cât și evenimentul nu dispun de încărcătură morală, iar relația lor este una ce are în mod strict în vedere *răspunsul*: responsabilitatea este capacitatea *advenantului* de a răspunde evenimentelor în ocurența lor impersonală, de a răspunde pentru istoria sa[51].

Cu siguranță s-a remarcat până acum contrastul semnificativ între evenimentul hermeneuticii spectrale (Caputo) și evenimentul hermeneuticii evenimențiale (Romano). În primul caz, evenimentul este concepția unui ideal imposibil de actualizat și care, prin *excesul* său, nu poate rămâne prins în limitele unui nume sau concept. În al doilea caz, vorbim despre un fenomen care, tot prin *exces*, anulează toate proiecțiile și posibilitățile posedate până la *venirea* sa. Și de-o parte, și de cealaltă, responsabilitatea este un concept-cheie, numai că în cazul evenimentului hermeneuticii spectrale, acest concept are cerințe etice îndreptate atât către ceilalți, cât și către eveniment în sine, pe când în celălalt caz, conceptul este restrâns la capacitatea de răspuns a *advenantului*. Pe de-o parte, avem un eveniment care ne vorbește din trecut față de care avem o responsabilitate de a-i răspunde pentru a ne afirma nouă înșine umanitatea, iar pe de altă parte, avem un eveniment care ne „șoptește" din viitor față de care avem responsabilitatea de a-i răspunde cu grijă în vederea „supraviețuirii" sale ca atare. Susțin, totuși, că nu trebuie să ne simțim constrânși să facem o alegere între cele două. Mai întâi, amintesc faptul că evenimentul, sub niciuna dintre aceste două forme, nu poate fi cuprins de o teorie *a priori*, deci, ambele pot fi alăturate rezistenței operei de artă în fața metafizicii. În al doilea rând, deși responsabilitatea lui Romano nu are trăsături etice, poate fi formulată următoarea adăugire: este necesar *respectul* față de trecerea mea sau a altuia prin ex-per-iența singulară a evenimentului. Acest respect prevede a nu limita această ex-per-iență prin teorii și posibilități interpretative formulate *a priori*, care se vor a fi universale. În ultimul rând, dar cel mai important, evenimentul, prin natura sa, nu ne-ar cere niciodată să recunoaștem cele două expuneri ca alternative dintre care trebuie să alegem una, tocmai pentru că astfel i-am nega caracterul tranzitiv care operează cu imposibilul. Reflexul de a face această alegere este tocmai un produs al gândirii metafizice care cere o stabilitate riguroasă a conceptelor. Voi descrie așadar un parcurs ipotetic al unei interpretări responsabile ce face uz de *ambele* concepții ale evenimentului. În mod convenabil, această exemplificare se poate face chiar cu ajutorul problemei semnalate de Sontag: sunt pus în fața unei opere de artă care, inițial, produce în sinea mea un șoc. Nu am crezut vreodată că rigorile tehnice pot fi șterse și încălcate în acest fel. Așteptările mele de până acum despre ceea ce poate fi o operă de artă au fost zdruncinate. Acum, am nevoie de un timp pentru a-mi reconfigura aceste așteptări, pentru că nu

[50] *Ibidem*, pp. 149–160.
[51] *Ibidem*, pp. 93–94.

mai știu ce este posibil în artă, tocmai pentru că am trecut printr-o ex-per-ienţă pe care o credeam imposibilă. După această ex-per-ienţă sunt cu totul schimbat și simt că alte ex-per-ienţe viitoare, tot atât de capabile de a-mi deschide o nouă lume, vor veni cândva. În același timp, simt că aceste ex-per-ienţe viitoare îmi șoptesc să rămân deschis pentru a le primi, să nu rămân închis în ceea ce cred acum că este posibil, altminteri ele nu vor mai veni niciodată.

Așadar, evenimentul poate fi în discurs tocmai semnul sub care stă acea „prezență" a operei despre care vorbește Sontag, fără a ne întoarce la o metafizică rigidă. În același timp, el păstrează posibilitatea pluralității în interpretare, fără a cădea într-un vid etic. Evenimentul, plasat între termenii raporturilor interpretative, nu ajunge să impună o responsabilitate prin forță. El ne cheamă să ne adresăm lui cu responsabilitate, tocmai pentru că este atât de fragil. Reflexul interpretativ este reformulat ca un răspuns în fața acestei chemări. În definitiv, această concepție nu poate pretinde forța și rigoarea unei etici impuse prin apel la metafizică. Nimic nu poate garanta că interpretarea noastră nu lezează arta sau alteritatea. Cu toate acestea, evenimentul cere în mod categoric o anumită grijă, cu toate că este o grijă purtată pentru ceva nerealizat. Invocarea prezenței în susținerea unei pretenții etice, dar și imperativul interpretărilor *ad homines* sunt propuneri insuficiente pentru a susține responsabilitatea interpretativă. În primul caz, totalizării îi este deschisă calea de a repătrunde în discurs, iar în al doilea caz, formularea este mult prea vagă pentru a cuprinde o chemare etică ce să se mențină. În schimb, evenimentul ne cheamă să îl interpretăm tocmai pentru că nu are o formă stabilă, dar ne avertizează în același timp cât de ușor ne este să îl distrugem prin aceste interpretări.

CONCLUZII

Prezentul a pornit de la constatarea aceluiași fenomen în cadrul a două perspective filosofice diferite. Acest fenomen este cel care indică faptul că procesul interpretativ joacă un rol activ în formarea și alterarea realității. Am susținut legitimitatea teoretică a acestui fenomen tocmai prin această constatare venită din două direcții diferite. Ca exemplu aplicat, am urmărit direcția propusă de Sontag, adică schimbările suferite de domeniul artei în urma interpretărilor critice. Întrucât interpretul are o astfel de poziție de putere, a devenit evidentă nevoia unei discuții privitoare la responsabilitatea exercitată în interpretare. S-a stabilit că principalul responsabil pentru această problemă este adevărul în înțelesul lui metafizic, unic și imuabil. Până în acest punct, termenii sunt acceptați de ambele părți, dar soluțiile propuse în vederea formulării responsabilității interpretative s-au arătat în contradicție. Mai întâi am discutat imperativul prezenței operei de artă despre care vorbește Sontag, care lasă loc adevărului menționat să repătrundă discursul. De cealaltă parte am discutat angajamentele hermeneuticii postmoderne către interpretări *ad homines*. Aceste angajamente, însă, nu oferă nicio siguranță că

simțul responsabilității nu ajunge să se piardă întru totul în jocul lingvistic al substituirilor și mijlocirilor infinite. Așadar, soluția pe care am identificat-o s-a regăsit tot în hermeneutica postmodernă: conceptul de eveniment, descris de Caputo, față de care am alăturat perspectiva lui Claude Romano a aceluiași concept în calitate de versiune posibilă, cu scopul de a arăta caracterul esențial *imprecis* al evenimentului. Acest concept se situează la intersecția celor două cerințe; are ceva din prezență, fără să fie prezent. În același timp, acesta susține abordarea etică, nu printr-o metodică metafizică de determinare a binelui, ci prin cerința respectării fragilității sale.

În final, menționez cele două direcții care se deschid în urma acestei lucrări. Prima este o direcție de studiu care prevede abordarea tensiunilor menționate și a problemei responsabilității interpretative care să prezinte alte soluții, diferite de includerea conceptului de eveniment. A doua direcție ar putea fi chiar consolidarea evenimentului ca garant al chemării etice la interpretare responsabilă, având în vedere caracterul restrâns al analizei de față.