

Σύντηξη των Οριζόντων και Μία Ορθή Απάντηση:

Ο Η.-G. Gadamer και ο R. Dworkin για την αλήθεια και την

αντικειμενικότητα στην ερμηνεία

Διπλωματική εργασία στο Π.Μ.Σ. Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου

Κατεύθυνση Φιλοσοφίας του Δικαίου

Φοιτητής Αστέριος Γκίρμπας

Επιβλέποντες Καθηγητές Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης

Τριμελής Επιτροπή Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου

Ακαδημαϊκό Έτος 2015-2016

*ἤκουσέ τ' οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ.*

Διογ. Λαέρτ. ΙΧ, 1, 5

## Π ε ρ ι ε χ ό μ ε ν α

Εισαγωγή.....	4
Κεφάλαιο 1	
<i>Η ερμηνεία στους Gadamer και Dworkin</i>	
§1. Ερμηνευτικός κύκλος και σύντηξη των οριζόντων.....	9
§2. Ερμηνευτικές έννοιες και μία ορθή απάντηση.....	46
Κεφάλαιο 2	
<i>Αλήθεια και Αντικειμενικότητα στην Ερμηνεία</i>	
§1. Αλήθεια και διάλογος.....	81
§2. Ιστορικότητα και αντικειμενικότητα.....	116
Συμπεράσματα.....	161
Βιβλιογραφία.....	171

## Εισαγωγή

Οι προσεγγίσεις των Hans-Georg Gadamer και Ronald Dworkin για την αλήθεια και, κάπως πιο αμφιλεγόμενα, την αντικειμενικότητα στην ερμηνεία δεν μπορούν παρά να εκκινούν από διαφορετική θέση. Τόσο η παράδοση του κάθε στοχαστή που εξετάζουμε, όσο και η στόχευσή του είναι διαφορετικές. Ο μιν Gadamer βρίσκεται αντιμέτωπος με το φαινόμενο της κατανόησης (Verstehen), όπως διατυπώθηκε ως επιστημολογικό αρχικά ερώτημα από την κλασική ερμηνευτική, καθώς και όπως αναδιατυπώθηκε ως οντολογικός τρόπος της ανθρώπινης ύπαρξης από τον δάσκαλό του, Heidegger. Η κύριά του στόχευση, όπως ερμηνεύεται από την παρούσα, είναι η σύλληψη της ερμηνευτικής διαδικασίας πέραν από το μονόλογο της νεώτερης μεθοδικής σκέψης, ως εκ τούτου, μέσα από το πρίσμα της περατότητας του ερμηνευτικού υποκειμένου ως θεμελιώδους περιορισμού και ταυτόχρονα συνθήκης της κατανόησης. Ο Dworkin, από την άλλη, εκκινώντας από την αναλυτική φιλοσοφική παράδοση, καταπιάνεται με τα ζητήματα της ερμηνείας (interpretation) ως αντίδοτο στο νομικό θετικισμό και την απουσία ορθής απάντηση στις δυσχερείς υποθέσεις, κάτι που συνεπιφέρει η θέση του Hart περί της ανοικτής υφής της φυσικής γλώσσας. Η προβληματική του συλλαμβάνει την ερμηνεία τελικά ως ένα από τα δύο διανοητικά εγχειρήματα ικανά να φέρουν την αλήθεια, πλήρη συνέταιρο της επιστήμης.

Τα δεδομένα αυτής της εργασίας: η παραπομπή του δεύτερου στον πρώτο και δύο φαινομενικά αντιφατικές θέσεις. Για τον Gadamer, «κατανοούμε διαφορετικά, αν κατανοούμε καθόλου» (*Wahrheit und Methode*, 1995, σ. 302). Η θέση αυτή μας προϊδεάζει για την άρνηση της δυνατότητας παροχής απόλυτα ορθής λύσης στα ερμηνευτικά ζητήματα. Ο Dworkin, αντιθέτως, μένει γνωστός για τη θέση της

«μιας ορθής απάντησης» στα ερμηνευτικά προβλήματα. Θα μπορούσαν, επομένως, οι παραπομπές στον Gadamer να υποδηλώνουν παρανόησή του;

Η παρούσα μελέτη σκοπό έχει να δείξει πως, παρά τη φαινομενική διαφωνία τους, οι δύο φιλόσοφοι έχουν κοινά που δεν περιορίζονται στο θεματικό αντικείμενο, αλλά επεκτείνονται στις απόψεις τους επ' αυτού. Η αυτονόμηση της ερμηνείας έναντι της επιστήμης και ο διαλογικός χαρακτήρας εύρεσης της αλήθειας προτείνονται εξ αμφοτέρων για την εξήγηση του φαινομένου της ερμηνείας. Επιπλέον, η εξαφάνιση του δίπολου αντικειμένου/υποκειμένου εμφανίζεται στη σκέψη τους οδηγώντας σε παραπλήσια ευρήματα, αλλά και οδηγώντας στο επιτακτικό του ερωτήματος περί της κανονιστικότητας της ερμηνείας και περί του επιστημολογικού status της ερμηνευτικής αλήθειας. Και για τους δύο, επίσης, η συμφωνία προηγείται και προϋποτίθεται της διαφωνίας των διαφόρων ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Αναγκαζόμαστε, επομένως, να επανεξετάσουμε την αρχική προϊδέαση της μελέτης και να αναγνωρίσουμε μια εξ αρχής συμφωνία του ενός με τη θέση του άλλου.

Από την άλλη, δεν πρέπει να διατρανωθεί η ομοιότητα για να ξεχαστούν οι διαφορές. Θα ισχυριστούμε πως οι τελευταίες αφορούν κυρίως τη σχέση που υποθέτει ο καθένας πως δένει το υποκείμενο της ερμηνευτικής μελέτης με το αντικείμενό της, ανάγονται, δε, τελικώς στην άποψη του καθενός για το κανονιστικό ιδεώδες που διέπει την ερμηνεία, καθώς και για το εύρος του αναστοχασμού που μπορεί να χωρέσει απέναντι στην ερμηνευτική κατάσταση ή, άλλως, το ολικό ερμηνευτικό σχήμα.

Γι αυτούς τους λόγους, αρχικά θα εξεταστεί η σύλληψη της ερμηνευτικής διαδικασίας κατά την προσέγγιση καθενός από τους στοχαστές και ο τελικός στόχος της ερμηνείας. Το πρώτο κεφάλαιο της παρούσης συνίσταται, επομένως, από μια περιγραφή της προσέγγισης περί της ερμηνείας αμφοτέρων. Η ερμηνευτική σκέψη του Gadamer θα ιδωθεί υπό το πρίσμα του ερμηνευτικού κύκλου. Ως εκ τούτου, θα παρουσιαστεί η προβληματοποίηση του κύκλου και η «λύση» του Gadamer μέσα από την

επανανομιμοποίηση της προκατάληψης και την τοποθέτηση της ερμηνείας εντός μιας κατάστασης, η οποία θα την περιορίζει, αλλά και θα της παρέχει την αναγκαία προκατανόηση. Θα ιδωθεί, επομένως, η κατανοητική διαδικασία, όπως μετέρχεται των σταδίων της συνειδητοποίησης και διακινδύνευσης των προκαταλήψεών της μέσα από το συναπάντημα με τη γνώμη του άλλου ή του κειμένου επί του βάρθρου ενός κοινού θεματικού αντικειμένου (Sache). Θα εξεταστεί η σύλληψη της κατανόησης ως διάλογος επί του πράγματος του ερμηνευτή με το αντικείμενό του, όπως παρουσιάζεται να εκκινεί από και να στοχεύει διαρκώς σε μια αμοιβαία συμφωνία. Η συμφωνία αυτή δεν είναι άλλη από τη σύντηξη των οριζόντων – την ένταξη της γνώμης του άλλου στο δικό μας σύστημα προειλημμένων γνωμών που παρέχει νέο φωτισμό στο πράγμα (1.1).

Εν συνεχεία, θα παρουσιαστεί η ερμηνευτική σκέψη του Dworkin μέσα από την εξέταση των ερμηνευτικών εννοιών. Θα παρατηρήσουμε πως ο Dworkin συλλαμβάνει την ερμηνεία ως εκφορά προτάσεων που αφορούν τα αντικείμενα μιας ερμηνευτικής πρακτικής, όπως είναι το δίκαιο, η ηθική ή η λογοτεχνία, σε διάφορα επίπεδα αφαίρεσης. Θα περιγραφεί ο ολιστικός χαρακτήρας της ερμηνείας, που καθιστά τις προτάσεις ευαίσθητες στη συνολική αντίληψη του ερμηνευτή και αντιστρόφως. Θα ληφθεί υπ' όψη και θα εκτιμηθεί η θέση της μιας ορθής απάντηση – η άποψη πως ορισμένες προτάσεις είναι καλύτερες από άλλες, επειδή τα ερμηνευτικά θεμέλιά τους ή, άλλως, η δικαιολόγησή τους διαθέτει αυξημένη κανονιστική βαρύτητα. Η ερμηνεία θα εξεταστεί ως ερμηνευτική έννοια και θα ανευρεθεί η καλύτερη, κατά τον Dworkin, ερμηνεία της (1.2).

Το δεύτερο κεφάλαιο της παρούσης είναι που αξιώνει κάποια στοιχεία πρωτοτυπίας και επιδιώκει την προώθηση της ερμηνευτικής παράδοσης στην οποία ανήκει, όπου θα εξεταστούν τα ζητήματα της ερμηνευτικής αλήθειας και του status της. Θα εκκινήσουμε από τη θεμελιώδη συμφωνία των δύο στοχαστών ως προς τη διαλογική θεμελίωση της ερμηνευτικής αλήθειας. Για τον Gadamer, η

ερμηνευτική αλήθεια είναι παρουσίαση του πράγματος μέσα από τον διάλογο. Επομένως δεν μπορεί να έρθει μέσα από τη μονολογική διαδικασία της μεθόδου. Η ερώτηση προϋποτίθεται της απάντησης και η τελευταία οδηγεί πάντα στον προσδιορισμό του πράγματος μέσα από τη διαρκή απόρριψη των τυχαίων του χαρακτηριστικών. Η σκέψη αυτή θα συγκριθεί με την ιδέα του Dworkin περί της επιχειρηματολογικής θεμελίωσης των ερμηνευτικών προτάσεων και της αδυναμίας τόσο της σημασιολογικής ανάλυσης, όσο και της επιστημονικής δραστηριότητας, να κομίσουν τη μια ορθή απάντηση στα ερμηνευτικά προβλήματα. Αυτό έχει τη συνέπεια του εγκλεισμού του σκεπτικισμού μέσα στο αναπόδραστο του διαλόγου και την ανάγκη του να αποβάλλει τη μεταφυσική του στόχευση και να παράσχει επιχειρήματα που θα κριθούν από τους συνομιλητές. Η διαλογική εύρεση της αλήθειας, που συντρέχει το έργο αμφοτέρων, θα σημάνει μια απαξίωση της αλήθειας ως βεβαιότητα, όπως διατυπώνεται από τον καρτεσιανό στοχασμό, για τις ερμηνευτικές κρίσεις. Έτσι, θα ισχυριστούμε, συνεχονται από τη συνάφειά τους με την αριστοτελική σκέψη περί της μεθόδου της πρακτικής σκέψης, κάτι που σηματοδοτεί και η θεμελίωση της αλήθειας στο εικός· το πιο εύλογο και πειστικό επιχείρημα (2.1). Από το τελευταίο θα αναφανεί το αναπόδραστο του ερωτήματος περί της αντικειμενικότητας των ερμηνευτικών κρίσεων.

Στην παράδοση της καρτεσιανής φιλοσοφίας περί της επιστήμης η «αντικειμενικότητα» δηλώνει μια κανονιστική επιταγή και ένα επιστημολογικό ιδεώδες που συναρτάται προς την αντίπαλη ιδέα της «υποκειμενικότητας». Αντικειμενική είναι μια κρίση που εξηγεί, συνάπτεται, αντιστοιχεί με τα πράγματα που υπάρχουν στον κόσμο και δεν είναι το «γούστο» αυτού που την εκφέρει. Αυτό επιτάσσει την ουδετερότητα ως εξαφάνιση του υποκειμένου. Θα ισχυριστούμε πως η βαθιά σύνδεση των δύο στοχαστών φαίνεται, εκτός των υπολοίπων, στην απόρριψη ενός τέτοιου κανονιστικού ιδεώδους και την αναδιατύπωση του αναστοχαστικού χαρακτήρα που απαιτείται από την ερμηνευτική εργασία. Η σκέψη δεν προσκολλάται στα πράγματα, ούτε είναι δυνατό και χρήσιμο να απορριφθεί το υποκείμενο. Δεν

σημαίνει, όμως, αυτό πως προσδένουν την ερμηνεία στα «γούστα» του ερμηνευτή. Ο τελευταίος ούτε «βρίσκει», ούτε αυθαίρετα επιθέτει το νόημα στο αντικείμενο που ερμηνεύει, αλλά για αμφοτέρους περιορίζεται στην εργασία του και αναστοχάζεται τις κρίσεις του. Θα ισχυριστούμε, όμως, πως η μεγάλη διαφορά τους έγκειται στην άποψή του καθενός περί του χαρακτήρα του αναστοχασμού στον οποίο επιδίδεται ο ερμηνευτής και στην επιταγή που υποστηρίζει ο καθένας πως παρέχει την αναγκαία αντικειμενικότητα στην ερμηνευτική εργασία. Ο Dworkin βλέπει μια λιγότερο αυξημένη ισχύ της ερμηνευτικής παράδοσης, καταλείποντας μεγαλύτερο χώρο στη δυνατότητα να διαφύγει της ισχύος της, σε σχέση με τον Gadamer. Επίσης, εκεί που ο Dworkin συλλαμβάνει μια ηθική υποχρέωση του ερμηνευτικού έργου, ο Gadamer βλέπει το αναπόδραστο της ερώτησης και το αναπόφευκτο της διακινδύνευσης της προκατάληψης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποδίδουν διαφορετική ισχύ στην ικανότητα του καλύτερου επιχειρήματος να πείσει. Θα ισχυριστούμε πως αυτή η διαφορά σχετίζεται με τη σημασία που αποδίδει ο καθένας στην περατότητα του ερμηνευτή και μπορεί να προσφέρει μια απάντηση στην κριτική του σχετικισμού, η οποία μπορεί να αποδοθεί και στους δύο, αλλά κυρίως στον Gadamer (2.2).

Εν τέλει, πρέπει να επισημανθεί πως η παρούσα εργασία δεν συνιστά ούτε μια φιλολογική μελέτη, που θα είχε πρωτίστως σκοπό να αναδείξει επιρροές του προγενέστερου Gadamer στη σκέψη του μεταγενέστερου Dworkin, ούτε μια υποτιθέμενα ουδέτερη ανάδειξη της «σύντηξης των οριζόντων» των δύο στοχαστών. Αντίθετα, θέλει να ελπίζει πως θα μπορέσει να εισφέρει και αυτή μια απάντηση σε ένα επιτακτικό ερώτημα της νομικής πρακτικής και, συγκεκριμένα, τη δυνατότητα θεμελίωσης της αλήθειας των νομικών κρίσεων. Ως εκ τούτου, εμπλέκει και τον ορίζοντα του γράφοντος. Μέσα από τη σύγκριση της ερμηνευτικής σκέψης των Gadamer και Dworkin, πιστεύουμε πως θα υπάρξει η δυνατότητα παροχής απαντήσεων σε αυτό το ερώτημα.

## Κεφάλαιο 1

### *Η ερμηνεία στους Gadamer και Dworkin*

#### **§1. Ερμηνευτικός κύκλος και σύντηξη των οριζόντων**

Η ερμηνεία ή ερμηνεία (Interpretation, Auslegung), κατά τη φιλοσοφική ερμηνευτική (philosophische Hermeneutik) του Hans-Georg Gadamer, όπως θα αναπτυχθεί ιδίως στο κύριο συστηματικό του έργο *Wahrheit und Methode*<sup>1</sup>, θα αντιδιασταλεί προς την παραδοσιακή αντίληψη της (klassische Hermeneutik)<sup>2</sup>. Κατά τη σχηματοποίηση της τελευταίας, με τη διατύπωση του εξέχοντα εκπροσώπου της, Wilhelm Dilthey, η ερμηνεία συνιστά την «έντεχνη κατανόηση μόνιμα παγιωμένων βιοτικών εκδηλώσεων». Δεδομένης δε της λειτουργίας της γλώσσας για την «πλήρη, εξαντλητική και

---

1 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995): *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 1(1990), εφ' εξής: *Wahrheit und Methode*. Για τη μετάφραση των αποσπασμάτων του κειμένου χρησιμοποιήθηκε επικουρικά η αγγλική αναθεωρημένη μετάφραση των Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London/New York: Continuum, 2004). Εφ' εξής οι παραπομπές γίνονται στο γερμανικό πρωτότυπο, αλλά λαμβάνεται υπ' όψη σε πολλά σημεία η εργασία των Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall.

2 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Klassische und Philosophische Hermeneutik", *Gesammelte Werke* 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995): *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen-Register* 2 (1993), εφ' εξής: *Hermeneutik II*, 92-117.

αντικειμενική έκφραση του εσωτερικού του ανθρώπου», η τέχνη της κατανόησης (Kunst des Verstehens) γίνεται δεκτό πως επικεντρώνεται στην «ερμηνευση των γραπτών καταλοίπων που έχει αφήσει η ανθρώπινη ύπαρξη»<sup>3</sup>. Η κλασική ερμηνευτική, ως εκ τούτου, αποπειράται τη διαμόρφωση αυτού του σώματος μεθοδολογικών κανόνων, μέσα από τη χρήση των οποίων θα επιτύχουμε την έντεχνη κατανόηση των εκδηλώσεων του αλλότριου βίου· των μόνιμα παγιωμένων δε και ιδίως των κειμένων. Ο ερμηνευτικός κύκλος (*hermeneutischer Zirkel*) ή κύκλος της κατανόησης (*Zirkel des Verstehens*)<sup>4</sup>, προτείνεται από την κλασική σύλληψη της ερμηνευτικής διαδικασίας ως μέλος του ανωτέρω σώματος, με σκοπό την επίτευξη της κατανόησης.

Ο ερμηνευτικός κύκλος εννοεί την κατανόηση του όλου του κειμένου μέσα από την κατανόηση των επιμέρους χωριών του και, εν συνεχεία, των επιμέρους μέσα από την κατανόηση του όλου του κειμένου. Σύμφωνα με τον κύκλο, αναπτύσσεται από τον ερμηνευτή μια πρόληψη του νοήματος (*Antizipation von Sinn*), η υπόθεση, δηλαδή, ότι το πλήρες κείμενο διαθέτει κάποιο νόημα. Η κατασκευή του νοήματος του όλου, η οποία σημειώνεται πως πρέπει να προϋποτίθεται, ρυθμίζεται ήδη από την προσδοκία του νοήματός (*Sinnerwartung*) του, όπως αυτή προκύπτει από τη συσχέτιση των επιμέρους. Αν η προσδοκία αυτή αποδειχθεί εσφαλμένη, όταν η παραπάνω συσχέτιση, δηλαδή, μετά το συναπάντημα με τα επιμέρους, την αντιστρατεύεται, πρέπει να διορθωθεί, με σκοπό, μετά από αλληπάλληλες τροποποιήσεις της, το κούρδισμα αμφοτέρων σε μια ενότητα, η οποία καθορίζει και την

---

3 Wilhelm Dilthey, *Η Γένεση της Ερμηνευτικής* (Αθήνα: Ροές, 2010), 60-62.

4 Η δεύτερη ονομασία («κύκλος της κατανόησης») χρησιμοποιείται ιδίως από τον Gadamer και έχει την καταβολή της στη μετατροπή του ερμηνευτικού κύκλου σε οντολογικό τρόπο του εδωνά-Είναι από τον Heidegger (βλ. παρακάτω στην παρούσα).

ορθότητα της ερμηνείας<sup>5</sup>. Η ερμηνεία, έτσι, εκκινεί από την προληπτική κατανόηση του όλου, προχωρώντας προς τα καθ' ἑκάστα, με σκοπό από την κατανόησή τους να αναδιαμορφώσει τη συνολική προσδοκία νοήματος επιτυγχάνοντας ισορροπία.

Το πρόβλημα που ανακύπτει, βέβαια, είναι πως η προσδοκία νοήματος του όλου, η οποία προϋποτίθεται λογικά, καθώς μόνον εντός του όλου συλλαμβάνεται το νόημα των επιμέρους, δεν είναι δυνατή δίχως την προγενέστερη κατανόηση των τελευταίων. Αν προϋποτεθεί δε κάποια προσδοκία νοήματος του όλου, τότε ο κύκλος καθίσταται φαύλος και αναλογεί σε λήψη του ζητουμένου<sup>6</sup>, καθώς αυτή δεν θα έχει δοκιμαστεί από τα επιμέρους και θα προεξοφλεί το νόημά τους. Είναι, έτσι, ενδεχόμενο ο ερμηνευτής, λόγω της φαυλότητας του κύκλου, να ξαναβρίσκει την ίδια υποκειμενική του προσδοκία νοήματος μετά την ανάγνωση των επιμέρους, με συνέπεια να διαστρεβλώνεται η αντικειμενική κατανόηση του κειμένου, πράγμα που εξηγεί και τη δυσπιστία που φέρει η κλασική ερμηνευτική απέναντι στον κύκλο<sup>7</sup>.

---

5 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 296, του ιδίου του ιδίου, “Vom Zirkel des Verstehens”, *Hermeneutik II*, 57, του ιδίου του ιδίου, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνειδήσεως* (Αθήνα: Ίνδικτος, 1998), 108-109.

6 Βλ. Wilhelm Dilthey, *Η Γέννηση της Ερμηνευτικής*, 85-86, Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος 1* (Αθήνα: Δωδώνη, 1978), 255, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 194, του ιδίου του ιδίου, “Text und Interpretation”, *Hermeneutik II*, 331, Jean Grondin, “The Hermeneutical Circle”, Niall Keane & Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Malden: Blackwell, 2016), 301.

7 Βλ. Jean Grondin, “The Hermeneutical Circle”, 301.

Η κλασική ερμηνευτική προσπαθεί, ως εκ τούτου, να διαμορφώσει τους μεθοδολογικούς κανόνες της ερμηνείας κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αποφευχθεί η φαυλότητα του κύκλου. Δηλαδή, να αποφευχθεί η προκαταληπτική προσδοκία νοήματος που δεν θα στηρίζεται στο ίδιο το νόημα που βρίσκεται στο κείμενο. Πρέπει να σημειωθεί, πάντως, πως η ανάγνωση του ερμηνευτικού κύκλου ως λογικού προβλήματος εξαρτάται από μια ιδιαίτερη αντίληψη περί της αντικειμενικότητας που απαιτείται από την ερμηνευτική εργασία. Αν νομιμοποιούταν ο ερμηνευτής να ακολουθήσει την ερμηνεία άλλων, που προϋπήρξε της αντάμωσής του με το κείμενο, όπως αυτή παρέχεται ιδίως από ένα δογματικό κανόνα, που εξηγεί εκ των προτέρων το κείμενο και εισάγει τον ερμηνευτή στην ερμηνεία του, τότε και το πρόβλημα θα έχανε τη σημασία του. Αν, δηλαδή, θα μπορούσε να παρασχεθεί η προσδοκία του νοήματος, ήδη πριν την πρώτη επαφή του ερμηνευτή με το κείμενο, μέσα από την προγενέστερη κατανόηση που προσφέρει η παράδοση στην οποία ανήκει<sup>8</sup>. Το πρόβλημα του κύκλου, επομένως, απορρέει από την απονομιμοποίηση του παραδοσιακού δόγματος.

Έτσι, αν και η ιδέα του κύκλου ανάγεται στην αρχαία ρητορική, απ' όπου τον αντλεί η κλασική ερμηνευτική, η απαξίωσή του είναι πρόσφατη και σχετίζεται με τη δυσπιστία απέναντι στην παράδοση και τις προκαταλήψεις που συνεπιφέρει. Η απόπειρα της προτεσταντικής ερμηνευτικής να αποκοπεί από την εξουσία του δόγματος, της ερμηνευτικής παράδοσης της Καθολικής Εκκλησίας που είχε αναπτυχθεί με σκοπό τη διαφώτιση του νοήματός της Βίβλου, οδηγεί στην αρχή της *sola scriptura*, της ερμηνείας του κειμένου της Γραφής από αυτό το ίδιο. Το δόγμα, που έλυσε τις ασάφειες των επιμέρους χωρίων της Γραφής μέσα από την *αλληγορία*, παραχωρεί τη θέση του στην *ενότητα του κυριολεχτικού νοήματός* της. Η προτεσταντική ερμηνευτική αναπτύσσει αντ' αυτής, ως λύση στις ασάφειες, την ιδέα του ερμηνευτικού κύκλου, την κατανόηση των επιμέρους χωρίων από το πλήρες κείμενο της Γραφής. Όταν δε η αρχή της

---

<sup>8</sup> Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 194..

ενότητας κρίνεται με τη σειρά της η ίδια δογματική, επειδή αναδεικνύεται πως το κείμενο της Βίβλου έχει γραφεί από περισσότερους συγγραφείς, η προτεσταντική ερμηνευτική εμπλουτίζει τη γραμματική ερμηνεία με την ιστορική και η κατανόηση του πλήρους περιεχομένου απαιτεί πλέον την κατανόηση του γράμματός του σε συνάφεια με το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο γράφηκε – την εποχή του –, και την πρόθεση του συγγραφέα<sup>9</sup>. Η ιστορική ερμηνεία έρχεται, έτσι, να συνεπικουρήσει τη γραμματική και η ερμηνεία γίνεται ερμηνεία της γλώσσας και ταυτόχρονα της σκέψης του συγγραφέα.

Ο ερμηνευτικός κύκλος, κατά τη σύλληψή του από τον Friedrich Schleiermacher, στον οποίο χρωστά η κλασική ερμηνευτική τη συστηματοποίησή των κανόνων της σε μια γενική ερμηνευτική και τη μετατροπή της σε «τέχνη της κατανόησης»<sup>10</sup>, κινείται στα δύο ανωτέρω επίπεδα της γλώσσας και της σκέψης. Θεωρώντας την κατανόηση ως «αντιστροφή [Umkehrung] της ομιλητικής πράξης [Akt des

---

9 Σύγκριση: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 178-181, Wilhelm Dilthey, *Η Γέννηση της Ερμηνευτικής*, 72-77.

10 Για το Schleiermacher και την προσπάθειά του να οικοδομήσει μια γενική ερμηνευτική, βλ. Richard Palmer, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 84-86, Paul Ricoeur, *Du Texte à l' Action: Essais d' herméneutique 2* (Paris: Seuil, 1986), 86-89. Η αναφορά στην «τέχνη» της κατανόησης δεν είναι πρωτοτυπία του Schleiermacher. Η ερμηνευτική ανέκαθεν θεωρούνταν τέχνη αντιμετώπισης επιμέρους προβλημάτων που αντιμετώπιζαν οι ερμηνευτές, προσαρτημένη στις επιμέρους κατανοητικές πρακτικές (βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 182, και για την εξέλιξη της συστηματοποίησης της ερμηνευτικής βλ. του ιδίου του ιδίου, "Klassische und Philosophische Hermeneutik", 93-97, Wilhelm Dilthey, *Η Γέννηση της Ερμηνευτικής*, 65-78). Η τέχνη του Schleiermacher, αντίθετα, εννοεί περισσότερο τη συστηματοποίηση των κανόνων της ερμηνευτικής, από ένα σύνολο σχόρων κανόνων που αντιμετώπιζαν δυσκολίες σε επιμέρους κλάδους ερμηνείας σε ενιαίο corpus, και ο ορισμός της ως τέχνης αποφυγής παρανοήσεων (Missverständnisse).

Redens]» και την ομιλία ως «εξωτερική όψη της σκέψης [Gedankens]», ο Schleiermacher απαιτεί η κατανόηση να συλλάβει αμφότερες (γλώσσα και σκέψη) ως ισοδύναμες στιγμές της ίδιας διαδικασίας. Ο κύκλος θα κινείται, επομένως, ισομερώς σε ένα γραμματικό (αντικειμενικό) και ένα ψυχολογικό (υποκειμενικό) επίπεδο. Όπως η επιμέρους λέξη θα λάβει το νόημά της μέσα από την πρόταση, έτσι και το κείμενο θα λάβει το νόημά του μέσα από το σύνολο του έργου ενός δημιουργού και αυτό από το σύνολο του λογοτεχνικού είδους. Αντίστοιχα, κάθε επιμέρους δομή σκέψης θα κατανοείται ως στοιχείο του συνολικού περιεχομένου του βίου του δημιουργού και από την εποχή του<sup>11</sup>. Η προσδοκία νοήματος που απαιτείται θα παρέχεται από τη μετάθεση (*Transposition*) του ερμηνευτή στη θέση του δημιουργού πριν ξεκινήσει η καθ' αυτό ερμηνεία και την ανακατασκευή (*Rekonstruktion*) των υποκειμενικών και αντικειμενικών συνθηκών της ομιλητικής δημιουργικής πράξης – την πρόγνωση της γλώσσας και του εσωτερικού και εξωτερικού βίου του δημιουργού<sup>12</sup>. Η λύση στο πρόβλημα του κύκλου, επομένως, θα δοθεί μέσα από την χονδρική, φευγαλέα, προκαταρκτική της ερμηνείας των επιμέρους χωριών, πρόγνωση του όλου στο αντικειμενικό και υποκειμενικό επίπεδο<sup>13</sup>. Ο κύκλος πρέπει, αν θέλει να παραγάγει κατανόηση, να χαλιναγωγείται μέσα από τους κανόνες της μεθόδου· καθίσταται ο ίδιος εξάρτημα της μεθόδου.

---

11 Βλ. Friedrich Schleiermacher, “Hermeneutics and Criticism”, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 7-10, 24, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 193-194, 296-297, του ιδίου του ιδίου, “Vom Zirkel des Verstehens”, 57-58.

12 Βλ. Friedrich Schleiermacher, “Hermeneutics and Criticism”, 23-24.

13 Βλ. στο ίδιο, 27, Wilhelm Dilthey, *Η Γέννηση της Ερμηνευτικής*, 86.

Ο κύκλος ανανοηματοδοτείται στην ερμηνευτική με τις εργασίες του Martin Heidegger. Στον τελευταίο, η κατανόηση συνιστά «θεμελιώδη τρόπο του *Είναι* του εδωνά-Είναι»<sup>14</sup>, του Dasein, όπως χρησιμοποιεί ειδικά τον όρο για να δηλώσει τον περατό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η κατανόηση λαμβάνει οντολογικό περιεχόμενο, κάτι που σηματοδοτεί μια διεύρυνσή της σε σχέση με τον περιορισμένο χαρακτήρα που διέθετε ως επιστημολογικό ιδεώδες και ως θεμέλιο των πνευματικών επιστημών κατ' αντιδιαστολή προς τις φυσικές στον Dilthey<sup>15</sup>. Ακολουθεί τον τρόπο του Είναι του Dasein ως δυνατότητα-για-Είναι (Seinkönnen). «Όταν μιλάμε οντικά, χρησιμοποιούμε συχνά την έκφραση: 'etwas verstehen' με τη σημασία του 'αυτήν την υπόθεση μπορώ να τη χειριστώ' [vorstehen], 'τα καταφέρνω με τούτο', 'αυτό το μπορώ'. [...] Το εδωνά-Είναι δεν είναι κάτι παρευρισκόμενο που σαν προσθήκη κατέχει την δωρεά να μπορεί κάτι, παρά είναι πρωταρχικά δύνασθαι [Möglichsein]»<sup>16</sup>. Η δυνατότητα του Dasein, όμως, δεν αποτελεί δυνατότητα με την έννοια της "libertas indifferentiae" («αδιαφορίας της αυθαιρεσίας»), αλλά περιορίζεται από το γεγονός της ιστορικότητάς του. «[Τ]ο εδωνά-Είναι [...] είναι πέρα για πέρα ριγμένη [geworfen] δυνατότητα»<sup>17</sup>. είναι επηρεασμένο από το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο είναι ριγμένο – διαπλασμένο και ευρισκόμενο.

---

14 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 239.

15 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 264. Για τη διάκριση μεταξύ των πνευματικών και φυσικών επιστημών και την απόπειρα του Dilthey να θεμελιώσει μεθοδολογικά τις πρώτες στην κατανόηση, βλ. Richard Palmer, *Hermeneutics*, 100-106.

16 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 240-241.

17 Στο ίδιο, 241.

Η κατανοητική δυνατότητα του Dasein, περαιτέρω, διαθέτει χαρακτήρα προβολής (Entwurf). «Ως ριγμένο, το εδανά-Είναι είναι ριγμένο στο είδος του Είναι του προβάλλειν. [...] Χάρη στον προβλητικό της χαρακτήρα η κατανόηση απαρτίζει υπαρκτικά αυτό που θα ονομάσουμε θέαση [Sicht] του εδανά-Είναι. [...] Το προβάλλειν της κατανόησης έχει την ιδιάζουσά του δυνατότητα να αναπτυχθεί. Την ανάπτυξη [Ausbildung] της κατανόησης την ονομάζουμε ερμηνευση [Auslegung]. Χάρη σε αυτήν η κατανόηση ιδιοποιείται κατανοητικά όσα κατανόησε»<sup>18</sup>. Όπως θα ερμηνευτούν τα παραπάνω από τον Gadamer, αυτός που κατανοεί, σύμφωνα με τον Heidegger, κατανοεί εαυτόν, προβάλλει δηλαδή εαυτόν πάνω στις δυνατότητές του, «ξέρει από» (*sich auskennt*), με συνέπεια να ανοίγεται σε περισσότερες δυνατότητες. Η κατανόηση, κατ' αυτόν τον τρόπο, συνιστά και οδηγεί στην ιδιοποίηση του νοήματος (ερμηνευση) και σε ένα νέο καθεστώς διανοητικής ελευθερίας. Εννοεί την αποκάλυψη του νοήματος που ήταν κρυμμένο και τη διάνοιξη περαιτέρω δυνατοτήτων ερμηνευτικής προβολής<sup>19</sup>.

Εξ αυτού, ακριβώς, δεν εκκινεί από μηδενική βάση, όπως θα ήθελε το μοντέλο της παραδοσιακής ερμηνευτικής. Δεν υπάρχει κάποιο σημείο στην κατανόηση στο οποίο να μην έχουμε κατανοήσει ήδη. Για τον Heidegger, «κάθε ερμηνευση κινείται μες στην επισημασμένη δομή του 'προγενέστερου' [Vor-struktur]. Κάθε ερμηνευση που σκοπεύει να συνεισφέρει κατανόηση, πρέπει να έχει ήδη κατανοήσει αυτό που πρόκειται να ερμηνεύσει»<sup>20</sup>. Η προκλητική αυτή φράση του Heidegger, που στρέφεται ενάντια στην απαίτηση της παραδοσιακής ερμηνευτικής για την απομάκρυνση των προκαταλήψεων κατά την επαφή με τα κείμενα, υπονοεί την αποδοχή του φαύλου κύκλου. Ο Heidegger,

---

18 Στο ίδιο, 243-244, 245, 248.

19 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 264-265.

20 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 255.

όμως, θεωρώντας οντολογικά την κατανόηση ως προβολή και την ερμηνευση ως ιδιοποίηση της κατανόησης, εννοεί το γεγονός πως κάθε ερμηνευση προκύπτει αναπόφευκτα από μια προγενέστερη κατανητική προβολή<sup>21</sup>. Οι κανόνες της λογικής, επομένως, αδυνατούν να εφαρμοστούν στην κατανόηση λόγω της ίδιας της κυκλικότητας της οντολογικής δομής της. «[A]ν θεωρήσουμε αυτό τον κύκλο ως *vitiosum* κι ατέλεια, θα έχουμε παρεξηγήσει ολωσδιόλου την κατανόηση. [...] Αποφασιστικό δεν είναι το να βγούμε από τον κύκλο, παρά να μπούμε μέσα του με σωστό τρόπο. Αυτός ο κύκλος της κατανόησης [...] εκφράζει την υπαρκτική δομή του 'προγενέστερου' αυτού τούτου του εδωνά-Είναι»<sup>22</sup>. Το πρόβλημα του κύκλου, επομένως δεν υπάρχει, όχι γιατί λύνεται, αλλά καθώς, με την μετατροπή της κατανόησης σε οντολογικό τρόπο του Dasein, δεν αποτελεί πλέον πρόβλημα.

Ο κύκλος αποκτά, έτσι, ένα θετικό νόημα. Η φαυλότητά του περιγράφει την κυκλική μορφή εκτέλεσης της ίδιας της κατανόησης και είναι αδύνατο και κανονιστικά εσφαλμένο να αποφευχθεί μέσα από τους μεθοδολογικούς κανόνες<sup>23</sup>. Η ερμηνευση ως ιδιοποίηση του νοήματος εξαρτάται και θεμελιώνεται αναπόφευκτα σε αυτό που ο Heidegger ονομάζει προγενέστερη δομή της κατανόησης (*Vor-struktur des Verstehens*). Διαθέτει μια προγενέστερη κατοχή (*Vorhabe*) αυτού που πρόκειται να κατανοήσει, μια προγενέστερη θέαση (*Vorsicht*), η οποία καθορίζει τη σκοπιά, κάτω από την οποία θα ερμηνευτούν όσα έχουν αποκτηθεί με προγενέστερη κατοχή και θεμελιώνεται σε μια προγενέστερη

---

21 Βλ. Jean Grondin, "The Hermeneutical Circle", 302, του ιδίου του ιδίου, *The Philosophy of Gadamer* (Chesham: Acumen, 2003), 80.

22 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 256.

23 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Vom Zirkel der Verstehens", 59, του ιδίου του ιδίου, *Wahrheit und Methode*, 270-271, του ιδίου του ιδίου, "Text und Interpretation", 331.

εννόηση (*Vorgriff*). έχει εκάστοτε ήδη αποφασίσει για μια ορισμένη εννοιολόγηση του κατανοούμενου. Έτσι, η ερμηνευση «δεν είναι ποτέ απροϋπόθετη σύλληψη ενός προ[δεδομένου] [*eines Vorgegebenen*]. [...] Η [προειλημμένη] γνώμη [*Vormeinung*] υπάρχει αναπόφευκτα σε κάθε ερμηνευτική προσέγγιση, ως κάτι που έχει ήδη εγκατασταθεί με την ερμηνευση σαν τέτοια, έχει δηλαδή δοθεί από πριν [*ist vorgegeben*] με προγενέστερη κατοχή, θέαση και εννόηση»<sup>24</sup>. Η προγενέστερη δομή της κατανόησης, το σύμπλεγμα προειλημμένων γνωμών (*Vormeinungen*), ορίζουν το σημείο θέασης ή τον ορίζοντα (*Horizon*) της κατανόησης. Έτσι, η τελευταία δεν θα είναι απεριόριστη. Στον ορίζοντα της κατανόησης, όμως, ο Heidegger βλέπει, εκτός από μια περιοριστική, και μια θετική λειτουργία, διότι με βάση τον ορίζοντα της προβολής «γίνεται κάτι καταληπτό ως κάτι»<sup>25</sup>. Ο ορίζοντας της κατανόησης, επομένως, θα ορίσει την αρχή και το πέρας των ερμηνευτικών δυνατοτήτων.

Ο Gadamer θα αντλήσει από τον Heidegger την ιδέα του ορίζοντα εντός του οποίου θα μπορεί να συντελεστεί κάθε κατανόηση. Θα τη συνδέσει δε με την έννοια της ερμηνευτικής κατάστασης (*hermeneutische Situation*). «Ορίζουμε την έννοια της 'κατάστασης' λέγοντας ότι αντιπροσωπεύει μια θέση που περιορίζει τη δυνατότητα οπτικής. Έτσι, ουσιώδης στην έννοια της κατάστασης είναι η έννοια του 'ορίζοντα'. Ο ορίζοντας είναι το οπτικό πεδίο που περιλαμβάνει όλα όσα μπορούν να ειπωθούν από μια συγκεκριμένη θέση»<sup>26</sup>. Όταν κατανοούμε, επομένως, βρισκόμαστε ήδη σε μια κατάσταση, από την οποία δεν μπορούμε να διαφύγουμε πλήρως. Η ερμηνευτική κατάσταση, «καθορίζεται από τις προκαταλήψεις

---

24 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 251-252.

25 Στο ίδιο, 254.

26 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 307.

[Vorurteile] που φέρουμε»<sup>27</sup>. Οι προκαταλήψεις (*Vorurteile*), κατά την ειδική ορολογία του Gadamer, δεν αποτελούν άλλο από τις προειλημμένες γνώμες<sup>28</sup>. Συνιστούν «τον ορίζοντα ενός συγκεκριμένου παρόντος, καθώς αντιπροσωπεύουν αυτό πέραν του οποίου είναι αδύνατο να δούμε»<sup>29</sup>. Έτσι, σε αντίθεση με την παραδοσιακή ερμηνευτική που απαιτεί την απαξίωσή τους, οι προκαταλήψεις συνιστούν αυτό μέσα από το οποίο μπορούμε να δούμε, ως εκ τούτου αποτελούν *συνθήκη* της κατανόησης, και όχι προσκόμματά της που πρέπει να υπερβούμε.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Gadamer αποκαθιστά την ερμηνευτική παράδοση. Οι προκαταλήψεις που ανήκουν σε αυτήν αποκτούν μια θετική λειτουργία, καθώς «αυτό ακριβώς που κατέχουμε από κοινού με την παράδοση στην οποία αναφερόμαστε, επικαθορίζει τις προλήψεις μας και καθοδηγεί την κατανόησή μας»<sup>30</sup>. Ο ερμηνευτικός κύκλος, ως κυκλική μπρος-πίσω κίνηση της ερμηνείας, λαμβάνει πλέον μια νέα περιγραφή. Η προσδοκία του νοήματος τελείται *μέσω* των προκαταλήψεων που ανάγονται

---

27 Στο ίδιο, 311.

28 Οι τρεις όροι – προειλημμένη γνώμη (*Vormeinung*), προκατάληψη (*Vorurteil*) και προκατανόηση (*Vorverständnis*) χρησιμοποιούνται εναλλακτικά στην παρούσα. Ενώ μόνο ο πρώτος («προειλημμένη γνώμη») εμφανίζεται στον Heidegger, οι άλλοι δύο χρησιμοποιούνται από τον Gadamer. Η «προκατανόηση» αποτελεί περισσότερο τεχνικό όρο, ενώ η χρησιμοποίηση του όρου «προκατάληψη» είναι προκλητική. Και οι τρεις δηλώνουν τις γνώμες (*Meinungen*) ή κρίσεις (*Urteile*), που οι ερμηνευτές κατέχουν ήδη, πριν την υιοθέτηση μιας αυτόνομης και συνειδητής άποψης ή κρίσης επί του θέματος (βλ. István Fehér, “Prejudice and Pre-Understanding”, *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, 283).

29 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 311.

30 Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*, 111.

στην ερμηνευτική παράδοση. Έτσι, αυτές συστήνουν προκατανοήσεις (*Vorverständnisse*) του νοήματος του όλου ενός κειμένου, άνευ των οποίων θα ήταν αδύνατη η κατανόηση των επιμέρους<sup>31</sup>. Ο ερμηνευτής διαθέτει πάντοτε μια προκατανόηση του νοήματος του κειμένου που πρόκειται να ερμηνεύσει, η οποία προκύπτει και καθορίζεται από τον ερμηνευτικό του ορίζοντα, δηλαδή, την ερμηνευτική παράδοση στην οποία ανήκει και το σύμπλεγμα προκαταλήψεων που τη συνοδεύουν. Αυτή παρέχει το στέρεο έδαφος για να σταθεί ο ερμηνευτής κατά την περαιτέρω κατανόηση.

Η παράδοση, επιπλέον, νομιμοποιείται, διότι έχει δοκιμαστεί από το χρόνο. Η χρονική απόσταση (*Zeitabstand*) θα παρέχει συνεπικουρία στο ερμηνευτικό έργο<sup>32</sup>, διακρίνοντας τις αληθείς από τις ψευδείς προκαταλήψεις. Έτσι, κατά τον Gadamer, «συχνά η χρονική απόσταση μπορεί να λύσει κριτικά ερωτήματα στην ερμηνευτική, δηλαδή να ξεχωρίσει τις αληθείς προκαταλήψεις, μέσω των οποίων κατανοούμε, από τις ψευδείς, μέσω των οποίων παρανοούμε [*mißverstehen*]<sup>33</sup>. Οπότε, δεν αναγνωρίζεται ως πρόσκομμα στην ερμηνεία. Αντίθετα, αποτελεί «θετική και παραγωγική συνθήκη που μας επιτρέπει την κατανόηση»<sup>34</sup>. Ο Gadamer θα διακρίνει δύο λειτουργίες της χρονικής απόστασης, οι οποίες επιβοηθούν την ερμηνεία. Κατά την αρνητική της λειτουργία, αποκλείοντας διαρκώς τις νέες πηγές σφαλμάτων που συσκοτίζουν το νόημα του ερμηνευόμενου πράγματος, φιλτράρει τις αντιπαραγωγικές (ψευδείς) προκαταλήψεις, όσες δηλαδή εμποδίζουν την κατανόηση. Κατά τη θετική της λειτουργία, αφήνοντας να αναδυθούν νέες πηγές κατανόησης που αποκαλύπτουν ανύποπτα μέχρι στιγμής

---

31 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 298.

32 Βλ. Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 88-89.

33 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 304.

34 Στο ίδιο, 302.

στοιχεία του νόηματος, συμβάλλει στην εδραίωση των παραγωγικών για την κατανόηση (αληθών) προκαταλήψεων<sup>35</sup>.

Η βοήθεια που παρέχει στη γνώση των αληθών προκαταλήψεων η χρονική απόσταση, βέβαια, δεν είναι και οριστική, καθώς η ίδια η αποκάλυψη του αληθούς νόηματος του ερμηνευόμενου συνιστά «ατέρμονη διαδικασία»<sup>36</sup>. Νέες πηγές σφαλμάτων είναι δυνατό διαρκώς να εμφανίζονται, ακόμη και να συσκοτίζονται αληθείς ερμηνείες ή να αναπαράγονται εσφαλμένες για μακρά χρονικά διαστήματα. Έτσι, η χρονική απόσταση παρέχει ένα εκ πρώτης όψεως κριτήριο διάκρισης των προκαταλήψεων που είναι ικανές να προάγουν την κατανόηση, αλλά δεν παρέχει το οριστικό κριτήριο. Αντίθετα, ο Gadamer έχει επίγνωση πως οι προκατανοήσεις της εκάστοτε ερμηνευτικής παράδοσης, ακόμη και μετά τη δοκιμασία τους από το χρόνο, δεν είναι απαραίτητως αληθείς<sup>37</sup>. Έτσι, δεν διαθέτουν απόλυτη ισχύ, αλλά υπόκεινται

---

35 Στο ίδιο, 303-304.

36 Στο ίδιο, 303.

37 Αυτό το νόημα έχει, νομίζουμε, η μετατροπή της, κατά την πρώτη έκδοση του *Αλήθεια και Μέθοδος* [1960], διατύπωσης του Hans-Georg Gadamer πως «[μ]όνο η χρονική απόσταση» μας καθιστά ικανούς να απαντήσουμε στο θεμελιώδες κριτικό ερώτημα της ερμηνευτικής να ξεχωρίζει τις αληθείς από τις ψευδείς προκαταλήψεις, στη διατύπωση που ακολουθήσαμε πως «συχνά η χρονική απόσταση» επιτελεί αυτήν τη λειτουργία (βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 304, σημ. 228). Η αρχική διατύπωση φαινόταν να ευνοεί μια «αισιόδοξη» αντίληψη του συγγραφέα πως η ανθρώπινη ιστορία κατατείνει σε έναν βαθμιαίο εξοβελισμό όλων των εσφαλμένων προκαταλήψεων. Εκτός του ότι αδυνατεί, βέβαια, να συμβάλλει στην κριτική αξιολόγηση συλλήψεων και προσεγγίσεων συγχρόνων μας, προσκρούει και στο, καθ' όλα πραγματικό, ενδεχόμενο η χρονική απόσταση να διαθέτει αρνητική επίδραση, όταν μια ερμηνευτική παράδοση παγιώνει εσφαλμένες ερμηνείες ως κυρίαρχες. Γι αυτούς τους λόγους ο Gadamer, αντικατέστησε τη λέξη «μόνο» με τη

σε αναθεώρηση όταν βρεθούν αντιμέτωπες με μια καλύτερη και γονιμότερη άποψη, επιτάσσοντας, έτσι, μια καλή πίστη σε νέες ερμηνείες<sup>38</sup>. Ο νοηματικός χώρος που αποκαλύπτει, επομένως, ήδη η παράδοση στον ερμηνευτή θα συνιστά ένα προσωρινό θεμέλιο της κατανόησης. Η τελευταία θα πρέπει να αξιολογήσει κριτικά τις ήδη δοσμένες προκαταρκτικές κρίσεις της παράδοσης (Vorurteile) με σκοπό να τις προσοικειωθεί ή, ακόμη και, να τις απορρίψει<sup>39</sup>. Κατά συνέπεια, η παράδοση δεν θα παραμείνει στατική, αλλά θα αναδιαμορφώνεται διαρκώς.

Για τον Gadamer, η διαδικασία αυτή της προώθησης της παράδοσης θα συντελεστεί μέσα από τις επιμέρους ερμηνείες, ανανοσηματοδοτώντας έτσι τον κύκλο. Η παράδοση είναι απευθυνόμενη (*angesprochen*) στην ερμηνευτική μελέτη, της οποίας το έργο συνίσταται στον επανακαθορισμό της σημασίας της πρώτης. Οπότε, «[η] επίδραση [Wirkung] μιας ζώσας παράδοσης και η επίδραση της [ερμηνευτικής] μελέτης πρέπει να συνιστούν μια ενότητα επιδράσεων [Wirkungseinheit], η ανάλυση

---

λέξη «συχνά» (βλ. Γιώργο Ξηροπαϊδη, *Gadamer-Habermas: Η Διαμάχη των Ερμηνειών* (Αθήνα: Πόλις, 2008), 299, Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 89-90). Η νέα διατύπωση αναδεικνύει τη συναίσθηση του φιλοσόφου πως η χρονική απόσταση δεν είναι δυνατό να αποτελεί το μοναδικό κριτήριο αξιολόγησης των προκαταλήψεων, καθώς και του ενδεχομένου διατήρησης κατά το μάκρος του χρόνου εσφαλμένων προκαταλήψεων από μια ερμηνευτική παράδοση. Επομένως, η προκατάληψη που γίνεται αποδεκτή από την παράδοση δεν είναι αποκαλύπτει το αληθές νόημα του πράγματος δίχως άλλο, κάτι που θα είχε σχετικιστικές συνεπαγωγές, αλλά αναμένεται να αξιολογηθεί και αυτή κριτικά και να αναθεωρηθεί εφ' όσον δεν αντιστοιχεί στο πράγμα.

38 Βλ. Γιώργο Ξηροπαϊδη, *Gadamer-Habermas*, 296.

39 Hans-Georg Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", *Hermeneutik II*, 244.

της οποίας θα αναδειχθεί μόνο ένα πλέγμα αμοιβαίων επιδράσεων»<sup>40</sup>. Η ενότητα των επιδράσεων (*Wirkungseinheit*) σημαίνει προ πάντων ότι η ερμηνεία δεν τελείται σε ιστορικό κενό, αλλά ο ερμηνευτής επηρεάζεται ο ίδιος από την ιστορία του στοιχείου της παράδοσης που ερμηνεύει. Η παραπάνω συνθήκη θα συνοδευθεί από το αίτημα ο ερμηνευτής να διαθέτει συνείδηση του γεγονότος της. Ο ερμηνευτής θα πρέπει να διαθέτει, όπως το ονομάζει ο Gadamer, συνείδηση της ιστορίας των επιδράσεων (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*).

Η τελευταία θα συνιστά, εκ πρώτης όψευς, συνειδητοποίηση της επίδρασης που ασκεί το υπό ερμηνευση έργο στο σήμερα του ερμηνευτή μέσα από την ιστορική μελέτη των επιδράσεών του. Πιο βαθειά, όμως, η απαίτηση επεκτείνεται στη συνειδητοποίηση «πως στην υποτιθέμενη αμεσότητα με την οποία [η ερμηνευτική συνείδηση] προσεγγίζει το έργο ή την παράδοση [...] είμαστε πάντα ήδη επηρεασμένοι από την ιστορία. Καθορίζει εκ των προτέρων αμφότερα, αυτό που μας μοιάζει ως άξιο να ερωτηθεί [*fragwürdig*] και ως αντικείμενο έρευνας»<sup>41</sup>. Η ιστορία πληροί το χώρο μεταξύ του αντικειμένου μελέτης και του παρόντος του ερμηνευτή, με συνέπεια να ασκεί μια κυριαρχική επίδραση στην ερωτηματοθεσία του τελευταίου. Η συνείδηση της επίδρασης της ιστορίας αποτελεί, ως εκ τούτου, «πρωτίστως συνείδηση της ερμηνευτικής κατάστασης. [...] Η ίδια η ιδέα της κατάστασης σημαίνει πως δεν βρισκόμαστε εκτός αυτής και έτσι πως είναι αδύνατο να αποκτήσουμε αντικειμενική γνώση αυτής»<sup>42</sup>. Ο ερμηνευτής δεν πρέπει, επομένως, να τρέφει αυταπάτες πως θα μπορούσε να απεκδυθεί των

---

40 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 287.

41 Στο ίδιο, 305-306.

42 Στο ίδιο, 307.

προκαταλήψεών του. Η συνείδηση της ιστορίας των επιδράσεων είναι συνείδηση του αναπόφευκτου της ενότητας που υφίσταται μεταξύ της παράδοσης και του ερμηνευτή.

Η αρχή της συνειδητοποίησης της ερμηνευτικής κατάστασης παρέχει, επιπλέον, το πρόσθετο κριτήριο μέσα από το οποίο θα διακριθούν οι παραγωγικές από τις ψευδείς προκαταλήψεις. Διότι, το να ρίχνουμε φως στην ερμηνευτική μας κατάσταση – η αυτοσυνείδηση ως συνείδηση των προκαταλήψεών μας – είναι το μόνο δυνατό μέσο αποφυγής της κυριαρχίας των προκαταλήψεων στο υποκείμενο του ερμηνευτή. «Μόνο χάρη σε αυτόν τον αναστοχασμό είμαι ικανός να μην είμαι σκλάβος του εαυτού μου, να κρίνω ελεύθερα την εγκυρότητα ή μη εγκυρότητα των προκατανοήσεών μου»<sup>43</sup>. Το πρώτο, συνεπώς, βήμα για την αναγνώριση της αλήθειας ή του ψεύδους των προκαταλήψεων που μας κυβερνούν είναι να τις συνειδητοποιήσουμε, ή αλλιώς, να τις «θέσουμε στο προσκήνιο» (abheben). Κατά τον Gadamer, «[τ]ο να θέτουμε στο προσκήνιο μια προκατάληψη σαφώς προϋποθέτει την αναστολή της εγκυρότητάς της για μας. Διότι, καθ' όσον το μυαλό μας επηρεάζεται από μια προκατάληψη δεν την παίρνουμε για κρίση». Αλλά και, η διακινδύνευση της ισχύος μιας προκατάληψης προϋποθέτει τη θέση της στο προσκήνιο. Διότι, «[ε]ίναι αδύνατο να καταστήσουμε εαυτούς γνώστες μιας προκατάληψης όσο αυτή ενεργεί απαρατήρητη, αλλά μόνο εφ' όσον, φερειπείν, την προκαλέσουμε»<sup>44</sup>. Φαίνεται, δηλαδή, η ανάδυση μιας προκατάληψης που διατηρήθηκε από την ερμηνευτική παράδοση στο πεδίο του επιστητού να συνιστά προϋπόθεση και συνέπεια της διακινδύνευσης της ισχύος της, με σκοπό το φιλτράρισμά της.

Η προκατάληψη, άρα, ως εκκίνηση του κύκλου, διέρχεται μέχρι στιγμής δύο δοκιμασιών. Εξ αρχής θα είναι παραδομένη μέσα από το φιλτράρισμα της χρονικής απόστασης που μεσολαβεί το σήμερα του ερμηνευτή και το νόημα του υπό ερμηνεία πράγματος. Έπειτα, όσες προκαταλήψεις κατάφεραν να

---

43 Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik, Rhetorik und Ideologiekritik", 240.

44 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 304..

διέλθουν, παρά τη φαυλότητά τους, στο σήμερα του ερμηνευτή θα έρθουν στο επιστητό μέσα από το διαφωτισμό της ερμηνευτικής κατάστασης. Πλην όμως, και σε αυτό το σημείο, η ψευδής προκατάληψη δεν είναι εγγυημένο πως θα απολέσει την ισχύ της. Διότι, μέχρι στιγμής, δεν έχει παρασχεθεί κάποιο εξωτερικό της ίδιας της κατάστασης του ερμηνευτή κριτήριο δοκιμασίας της προκατάληψης. Ερωτάται, επομένως, ο τρόπος της συνειδητοποίησης και τελικής επεξεργασίας της προκατάληψης. Στον Gadamer το τελευταίο θα επιτελεστεί μέσα από το συναπάντημα με το πράγμα (*Sache*) για το οποίο μιλάει το στοιχείο της παράδοσης που μας απευθύνεται. Από αυτήν τη διαδικασία θα προκύψει η διαφώτιση και θέση στο προσκήνιο της προκατάληψης, η αναστολή της ισχύος της και η δοκιμασία της. Αν, δε, καταφέρει να διέλθει και αυτό το στάδιο δοκιμής ίσως θα το έχει καταφέρει τροποποιημένη ούτως, ώστε να εντάξει τη γνώμη επί του πράγματος που συναπαντά εντός του ορίζοντα του ερμηνευτή. Η διαδικασία αυτή θα προωθήσει τον κύκλο της κατανόησης και δίχως αυτήν θα ήταν στατικός.

Η έννοια του πράγματος κρίνεται προφανούς και θεμελιώδους σημασίας στη φιλοσοφική ερμηνευτική. Αν και ο Gadamer δεν παρέχει κάποιον ορισμό της έννοιας αρκούμαστε να υποθέσουμε πως στην κειμενική ερμηνεία θα συνιστά αυτό καθ' αυτό το «έμπλεο νόηματος κείμενο, που και πάλι από την πλευρά του ασχολείται με πράγματα [von Sachen handeln]»<sup>45</sup>. Το κείμενο διαθέτει ένα νόημα, η αποκάλυψη του οποίου προκύπτει μέσω της μεσολαβητικής λειτουργίας της ερμηνείας<sup>46</sup>. Στην ερμηνευτική διαδικασία, ο ερμηνευτής «καθίσταται ο μεσάζων μεταξύ του κειμένου και του συνολικού νόηματος που ενυπάρχει στο κείμενο»<sup>47</sup>. Το κείμενο επομένως λειτουργεί ως φορέας μετάβασης προς το

---

45 Στο ίδιο, 271.

46 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Text und Interpretation", 339-340.

47 Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*, 111.

πράγμα, το νόημά του, το οποίο συνάπτεται άρρηκτα προς τον υλικό του φορέα μετάβασης (τις λέξεις του κειμένου)<sup>48</sup>. Στη σκέψη αυτήν παρέχει πολύτιμη συμβολή η χαϊντεγκεριανή έννοια του έργου τέχνης. Κατά τον Heidegger, «[τ]ο έργο τέχνης είναι βέβαια ένα κατασκευασμένο πράγμα», διαθέτει, επομένως, «πραγμοειδή [dinghaft]» χαρακτήρα – είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με τα υλικά και αισθητικά πράγματα – έτσι, ώστε π.χ. «το λογοτεχνικό έργο υπάρχει μέσα στο φθόγγο». Πλην όμως, το προς κατανόηση έργο τέχνης «λέει και κάτι άλλο από ό,τι λέει ένα σκέτο πράγμα· το έργο τέχνης άλλο άγορεύει [sic]. Το έργο τέχνης μας εξοικειώνει με κάτι άλλο, αποκαλύπτει κάτι άλλο· είναι αλληγορία. Μαζί με το κατασκευασμένο πράγμα, μέσα στο έργο τέχνης συντοποθετείται και κάτι άλλο»<sup>49</sup>. Αυτό το κάτι άλλο, για το οποίο μιλάει το προς κατανόηση στοιχείο – αυτό το οποίο *πραγματεύεται* – πρέπει να νοηθεί ως το πράγμα του. Ως εκ τούτου, η Sache μπορεί να εννοηθεί και ως το *ουσιώδες θέμα* – «αυτό που λέει το ίδιο το κείμενο» που κάποιος προσπαθεί να κατανοήσει<sup>50</sup>, ή, άλλως, η *υποκείμενη ύλη* του – επί του οποίου διαφωνούμε και επί του οποίου πρέπει να επέλθει συμφωνία, όταν προσπαθούμε να συνεννοηθούμε, αν κάναμε μια συζήτηση – η *causa* της διαφωνίας<sup>51</sup>.

Ο Gadamer ακολουθεί σε αυτό το σημείο και πάλι τον Heidegger. Η απαίτηση να «μπούμε μέσα [στον κύκλο] με σωστό τρόπο», του τελευταίου, διασφαλίζεται όταν «η ερμηνευση έχει καταλάβει ότι πρώτο, αδιάκοπο και έσχατο έργο της είναι να μην επιτρέπεται στην προγενέστερη κατοχή, θέαση και

---

48 Βλ. Hans-Georg Gadamer, “Text und Interpretation”, 351-360.

49 Martin Heidegger, *Η προέλευση του Έργου Τέχνης* (Αθήνα: Δωδώνη, 1986), 33-34.

50 Hans-Georg Gadamer, “Klassische und Philosophische Hermeneutik”, *Hermeneutik II*, 109.

51 Hans-Georg Gadamer, “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge”, *Hermeneutik II*, 67. Βλ. και Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 85-86.

εννόηση να παρουσιάζονται με εξάρσεις ή λαϊκές αντιλήψεις, παρά να εξασφαλίζεται το επιστημονικό θέμα με επεξεργασία επί τη βάσει αυτών των ιδίων των πραγμάτων»<sup>52</sup>. Ο τρόπος με τον οποίο μας δίνονται τα πράγματα είναι έμμεσος, καθώς πάντα μεσολαβούνται από συγκεκριμένες ερμηνευτικές προσεγγίσεις που στηρίζονται στην προγενέστερη δομή της κατανόησης. Όμως, οι συγκεκριμένες κατανοητικές προβολές, στο βαθμό που δεν επικυρώνονται από αυτά τα ίδια, οφείλουν να αποδομηθούν. Δηλαδή, οι προκατανοήσεις που δεν επιτρέπουν την πρόσβαση στα ίδια τα πράγματα είναι αναγκαίο να απορριφθούν και να αντικατασταθούν από άλλες προσφορότερες. Ο Gadamer θα εννοήσει τις τελευταίες ως νόμιμες προκαταλήψεις (*préjugés légitimes*)<sup>53</sup>. Το πράγμα περιορίζει, έτσι, τις δυνατότητες ερμηνείας, παρέχοντας την τελευταία δοκιμασία στις προκαταλήψεις του ερμηνευτή.

Ερμηνεύοντας τον Heidegger, θα υποθέσει πως ο κύκλος της κατανόησης συλλαμβάνεται ως διαρκής αναθεώρηση των κατανοητικών προβολών κατά τη συσχέτισή τους με το πράγμα. Έτσι, «κάποιος που προσπαθεί να κατανοήσει ένα κείμενο [...] προβάλλει ένα νόημα του όλου από τη στιγμή που κάποιο αρχικό νόημα θα εμφανιστεί στο κείμενο. Και πάλι, το αρχικό νόημα εμφανίζεται μόνο επειδή διαβάζει το κείμενο με συγκεκριμένες προσδοκίες όσον αφορά ένα συγκεκριμένο νόημα. Κατά την επεξεργασία μιας τέτοιας προκαταρκτικής προβολής [*Vorentwurfs*], η οποία διαρκώς αναθεωρείται σύμφωνα με αυτό που εμφανίζεται κατά την περαιτέρω διείσδυση στο νόημα, αυτό που στέκεται όρθιο

---

52 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 256.

53 Βλ. Γιώργο Ξηροπαΐδη, *Gadamer-Habermas*, 296-298. Για τη μεσολάβηση των υποκειμενικών προϋποθέσεων (*Voraussetzungen*) στη σχέση μεταξύ του ερμηνευτή και του πράγματος, καθώς και τη λειτουργία του τελευταίου ως ορίου των ερμηνευτικών δυνατοτήτων, βλ., επίσης, Rudolf Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible", Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts from the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (New York: Continuum, 2006), 242.-248.

[was dasteht, αυτό που υπάρχει] συνιστά την κατανόηση του νοήματος»<sup>54</sup>. Η διαρκής επεξεργασία των προκαταρκτικών προβολών στο νόημα – η διαρκής αντικατάστασή τους από νέες προβολές – είναι ο ερμηνευτικός κύκλος. Η διαδικασία του κύκλου, βέβαια, δεν λειτουργεί με τέτοιο γραμμικό τρόπο. Αλλά, «[κ]άθε αναθεώρηση μιας προκαταρκτικής προβολής είναι δυνατό να προβάλλει εμπρός της μια νέα προβολή του νοήματος. Ανταγωνιστικές προβολές μπορούν να αναδυθούν δίπλα-δίπλα μέχρι να καθοριστεί σαφώς η ενότητα του νοήματος»<sup>55</sup>. Το ερμηνευτικό έργο συνίσταται στο όλο και μεγαλύτερο καθάρισμα των προβολών μέχρι την παραμονή ενός ενιαίου νοήματος· μέχρι την επίτευξη κάποιο σταθερού νοήματος που να στέκεται όρθιο.

Οδηγός στην ανωτέρω διαδικασία της αναθεώρησης των προκαταρκτικών προβολών μέχρι τον καθορισμό της ενότητας του νοήματος είναι το πράγμα. «Κάποιος που προσπαθεί να κατανοήσει εκτίθεται στον περισπασμό των προειλημμένων γνώμων [Vor-Meinungen] που δεν εγκαταβιούν στο πράγμα. Η επεξεργασία των ορθών, προς το πράγμα κατάλληλων προβολών [der rechten, sachangemessenen Entwürfen] [...], οι οποίες οφείλουν να επιβεβαιωθούν ‘από τα πράγματα’, αποτελεί το διαρκές καθήκον της κατανόησης [Aufgabe des Verstehens]»<sup>56</sup>. Η στροφή της προσοχής του ερμηνευτή προς το πράγμα – αυτό που λέει το ίδιο το κείμενο – αποτελεί στοιχείο που αν λείπει, δηλαδή, δεν έχει επέλθει η κατανόηση, αλλά έχει εμμείνει ο ερμηνευτής στην προειλημμένη του άποψη· κατά τη διατύπωση του Rudolf Bultmann, έχει προκαταβάλει τα αποτελέσματα της ερμηνείας, διότι «δεν ακούει

---

54 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 271.

55 Στο ίδιο, 271-272.

56 Στο ίδιο, 272.

τι πραγματικά λέει το κείμενο, αλλά το αφήνει να πει αυτό που ήδη ο ίδιος γνωρίζει»<sup>57</sup>. Η μη τροποποίηση της προκατανοητικής προβολής, επομένως, συνιστά ένδειξη της μη κατανόησης.

Η διαδικασία αυτή περιγράφεται από τον Gadamer ως ενεργοποιούμενη κάθε φορά που ερχόμαστε αντιμέτωποι με κάτι άλλο στη διαφορετικότητά του, υπό τον όρο πως επιθυμούμε, βέβαια, την κατανόησή του. Έτσι, οι προκαταλήψεις του ερμηνευτικού υποκειμένου, που είτε αναφέρονται στη γλωσσική χρήση, είτε στο περιεχόμενο, και οι οποίες παραμένουν ασυνείδητες, θα έρθουν αναγκαία στην επιφάνεια (στη συνείδηση), όταν θα γίνει αντιληπτή η διαφορά τους με τη γλώσσα ή το περιεχόμενο του κειμένου. Κατά τον Gadamer, αντιλαμβανόμαστε τη διαφορά της γλωσσικής χρήσης του κειμένου μέσω μιας «εμπειρίας δυσάρεστης σύγκρουσης [Anstoß], την οποία μας προκαλεί το κείμενο – είτε δεν βγάζει κανένα νόημα απολύτως, είτε το παραγόμενο νόημα δεν αντιστοιχεί στις δικές μας προσδοκίες. Αυτό μας σταματά και ενεργοποιεί την προσοχή μας για μια πιθανή διαφορά». Όσον αφορά τις, περισσότερο πολύπλοκες, προκατανοήσεις του περιεχομένου, «[μ]πορεί, βέβαια, να υπάρχει μια γενική προσδοκία πως αυτό που λέει το κείμενο θα εφαρμόζει τέλεια στα δικά μου νοήματα και προσδοκίες. Αλλά αυτό που μου λέει κάποιος [...] τελεί υπό την προϋπόθεση πως αποτελεί τη δική του και όχι τη δική μου άποψη, και αυτήν ακριβώς πρέπει να λάβω υπ' όψη, δίχως να πρέπει να τη μοιραστώ». Έτσι, «[α]ν το κοιτάξουμε πιο προσεκτικά, [...] βρίσκουμε πως το νόημα δεν μπορεί να κατανοηθεί αυθαίρετα. Όπως ακριβώς δεν μπορούμε να παρανοούμε διαρκώς τη χρήση μίας λέξης δίχως να επηρεάσει αυτό το νόημα του όλου, έτσι δεν μπορούμε να προσδεθούμε τυφλά στις δικές μας προειλημμένες γνώμες επί του πράγματος, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη γνώμη κάποιου άλλου»<sup>58</sup>. Αν επιθυμούμε την κατανόηση του άλλου και όχι τη φίμωσή του, επομένως, θα αναγκαστούμε να τροποποιήσουμε την προκατανοητική προβολή μας.

---

57 Rudolf Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible", 242.

58 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 272-273.

Ο Gadamer θα απαιτήσει, επιπλέον, ως όρο της κατανόησης την ανοικτότητα (*Offenheit*) του ερμηνευτή. «[Α]υτή η ανοικτότητα πάντα περιλαμβάνει την τοποθέτηση της γνώμης του άλλου σε σχέση με το όλον των δικών μας γνώμων, ή, ημών σε σχέση με αυτήν. Τώρα, αποτελεί αλήθεια πως οι γνώμες αντιπροσωπεύουν μια ρευστή πολλαπλότητα δυνατοτήτων [...], αλλά εντός της πολλαπλότητας αυτού που μπορεί να αποτελέσει γνώμη [des 'Meinbaren'] – δηλαδή αυτού που μπορεί ένας αναγνώστης να ανακαλύψει ως νοηματικά δυνατό [sinnvoll, νοηματικά πλήρες] και ως εκ τούτου να το αναμένει – δεν είναι όλα δυνατά· και αυτός που αδυνατεί να ακούσει αυτό που πραγματικά λέει ο άλλος δεν θα είναι εν τέλει ικανός να εντάξει [einordnen können] και αυτό το οποίο παρανόησε στο εύρος των διάφορων δικών του προσδοκιών του νοήματος»<sup>59</sup>. Τα λεγόμενα του άλλου, δηλαδή, θα διαθέτουν, ιδωμένα *αφηρημένα*, έναν απερίοριστο αριθμό νοημάτων. Οπότε, ο ερμηνευτής θα μπορούσε να επισυνάψει αυθαίρετα οποιαδήποτε τιμή επιθυμεί στα λεγόμενα του άλλου ή του κειμένου. Δεν συμβαίνει το ίδιο, όμως, αν ιδωθούν *συγκεκριμένα*, υπό το πρίσμα της ερμηνευτικής κατάστασής του. Εκεί, θα αποκλειστούν ορισμένα νοήματα και θα περιοριστεί ο αριθμός πιθανών νοημάτων, σύμφωνα με το σύστημα προλήψεων που διαθέτει. Αν επιχειρήσει, τώρα, να εντάξει τη γνώμη του άλλου εντός αυτού του συστήματος, δεν θα μπορέσει να το κάνει με το να την παρανοεί διαρκώς<sup>60</sup>. Διότι, σε μια τέτοια περίπτωση, η διάσταση της γνώμης του κειμένου με την προειλημμένη του θα λάβει, κατά την άποψη του Gadamer, τέτοια ένταση, ώστε η επίγνωσή της θα γίνει αναπόφευκτη. Σε κάποιο σημείο, η αδυναμία του ερμηνευτή να εντάξει στον ορίζοντά του τη γνώμη του κειμένου θα γίνει συνειδητή με τόση καθαρότητα ούτως, ώστε η γνώμη του κειμένου θα καταστεί «τόσο επίμονα ακουστή [unüberhörbar]», ώστε να

---

59 Στο ίδιο, 273.

60 Βλ. Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ. *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνειδήσης*, 118-119.

«ανατρέφει την υποτιθέμενη κατανόηση»<sup>61</sup>. Συνεπώς, θα αναγκαστεί να είναι ανοικτός στην τροποποίηση της προκατανόησής του, αν επιθυμεί να εντάξει τη γνώμη του κειμένου στο σύστημα προειλημμένων γνωμών του. Θα αναγκαστεί να αλλάξει τη γνώμη του.

Βέβαια, αν δεν επιθυμεί να κατανοήσει, θα μπορούσε να αγνοήσει τη γνώμη του κειμένου επί του πράγματος. Όμως, η ανωτέρω δυσάρεστη εμπειρία διάστασης (*Anstoß*) είναι απόρροια της ικανότητας του κειμένου ή του άλλου να εκπλήττουν τον ερμηνευτή· να ανθίστανται των δικών του προσδοκιών νοήματος. Όταν ο ερμηνευτής θα διαπιστώνει με έκπληξη την ανικανότητά του να εντάξει τη γνώμη του κειμένου στο σύστημα προειλημμένων γνωμών του και την προσδοκία νοήματος που προκύπτει από τις προκατανοητικές του προβολές, θα υποβάλλεται σε μια αρνητική εμπειρία (*negative Erfahrung*). Η εμπειρία αυτή ανήκει, κατά τον Gadamer, στην ουσία της ανθρώπινης κατάστασης και καθίσταται κάτι που ο ερμηνευτής «δεν μπορεί να γλιτώσει συνολικά»<sup>62</sup>. Γι αυτό και ο ερμηνευτής θα αδυνατεί να αποφύγει τη δυσάρεστη επίγνωση της απόκλισης του περιεχομένου του κειμένου από τις προσδοκίες του, οπότε θα τροποποιήσει τις δεύτερες για να διασώσει την κατανόηση του πρώτου.

Η δυσάρεστη αρνητική εμπειρία, όμως, είναι πλέον πολύτιμη για την ερμηνευτική διαδικασία. Διότι, κατά την ανάλυση της έννοιας της εμπειρίας από τον φιλόσοφο, είναι και η μόνη ικανή να προωθήσει την ερμηνευτική γνώση. Έτσι, η εμπειρία ανάγεται σε δύο σημασίες. «Μιλάμε περί των εμπειριών που εντάσσονται στις προσδοκίες μας και τις επιβεβαιώνουν και περί των νέων εμπειριών που μας προκύπτουν». Οι τελευταίες αυτές «αρνητικές» εμπειρίες, είναι και οι μόνες στις οποίες αξίζει ο τίτλος της εμπειρίας. Μέσω αυτών προωθείται η γνώση μας, καθώς όταν μας προκύπτουν σημαίνει «πως δεν έχουμε δει μέχρι στιγμής σωστά το πράγμα [*Dinge*] και πλέον το γνωρίζουμε καλύτερα [...]

---

61 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 273.

62 Στο ίδιο, 361.

αποκτούμε μέσω αυτών βελτιωμένη γνώση, όχι μόνο του ίδιου, αλλά και αυτού που νομίζαμε πως γνωρίζουμε». Οι νέες αρνητικές εμπειρίες, από τη στιγμή που επαναλαμβάνονται στο μέλλον, επιβεβαιώνονται και αποκτούνται, εντάσσονται στον ορίζοντα του αποκτώντος την εμπειρία, με συνέπεια την πρόβλεψη του προηγούμενως μη προβλεπόμενου. Όμως, «[μ]όνο κάτι διαφορετικό και απρόβλεπτο μπορεί να παράσχει μια νέα εμπειρία σε κάποιον που διαθέτει εμπειρίες»<sup>63</sup>. Γι αυτό, η αμφισβήτηση της προειλημμένης γνώμης του ερμηνευτή – η επίγνωση της διαφοράς της γνώμης του επί του πράγματος σε σχέση με τη γνώμη του κειμένου – θα συνιστά, κατ' αυτόν τον τρόπο, αναπόφευκτη αρνητική εμπειρία, που, όμως, όταν επαναληφθεί και επιβεβαιωθεί – όταν η γνώμη του καταφέρει να συμβαδίσει με τη γνώμη του κειμένου επαρκώς – θα καταστεί θετική εμπειρία. Θα ενταχθεί, δηλαδή, η γνώμη του κειμένου στην προσδοκία νοήματος του ερμηνευτή και θα αποτελέσει κτήμα του. Έτσι, θα επέλθει διεύρυνση του ορίζοντά του, προωθώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τη γνώση του και διανοίγοντας νέες δυνατότητες ερμηνείας – καθιστώντας τον ικανό να προβλέψει περαιτέρω το νόημα του κειμένου. Η ξένη γνώμη θα γίνει οικεία· η γνώμη του ερμηνευτή και η γνώμη του κειμένου θα συναρθρωθούν.

Η ανοικτότητα προς τη γνώμη του κειμένου δεν σημαίνει, πάντως, την απόρριψη των προκατανοήσεών μας. Το κείμενο μεν οφείλει να έρθει στο φως υπό την πλήρη ετερότητά του ούτως, ώστε αυτός που θέλει να το κατανοήσει να πρέπει να είναι έτοιμος «να το αφήσει να του πει κάτι». Οπότε, «η ερμηνευτικά γαλουχημένη συνείδηση θα πρέπει να είναι εξ αρχής ευαίσθητη στην ετερότητα του κειμένου». Όμως, κατά τον Gadamer, «αυτό το είδος ευαισθησίας δεν απαιτεί ούτε 'ουδετερότητα' σε σχέση με το περιεχόμενο, ούτε την εξαφάνιση του εαυτού, αλλά περιλαμβάνει την εξυψωτική οικειοποίηση [abhebende Aneignung] των ιδίων προειλημμένων γνωμών και προκαταλήψεων. Το σημαντικό είναι να γνωρίζει κάποιος τη δική του προκατάληψη [Voreingenommenheit], ούτως ώστε το

---

63 Στο ίδιο, 359.

κείμενο να μπορεί να παρουσιαστεί στην πλήρη ετερότητά του και έτσι να επιβεβαιώσει τη δική του αλήθεια ενάντια στις ίδιες προειλημμένες γνώμες του»<sup>64</sup>. Δηλαδή, η ετερότητα του κειμένου δεν μπορεί να αξιολογηθεί αφ' εαυτής, αλλά πάντα χρειάζεται ως μέτρο σύγκρισης την ταυτότητα του ερμηνευτή ούτως, ώστε η εμπειρία της διαφοράς μεταξύ της προειλημμένης γνώμης του ερμηνευτή και της γνώμης του κειμένου να καταστεί συνειδητή.

Η εξύψωση της ίδιας προκατάληψης στο πεδίο του επιστητού έρχεται να προλάβει δύο ακραίες περιπτώσεις παρανόησης του χαρακτήρα του κειμένου ως *ετέρου* σε σχέση με τον ερμηνευτή. Αφ' ενός, της παραχάραξη της διαφορετικότητάς του και της πλήρη απορρόφηση του από την κατάσταση του ερμηνευτή. Αφ' ετέρου, της διατράνωσης της ετερότητας του άλλου. Το τελευταίο, επίσης, θα συνέβαινε, αν αναγνωριζόταν το κείμενο ως κάτι ανοίκειο και ανήκων αποκλειστικά στο παρελθόν. Κάτι τέτοιο θα απέβαινε στη φίμωση του κειμένου από την αξίωσή του να λέει κάτι αληθές και στη λείανση της διαφωνίας μας με έναν άλλον τρόπο. Διότι, έτσι, «τα κριτήρια της ίδιας γνώσεως δεν μπορούν να αμφισβητηθούν [από τον άλλον]». Και πάλι, η απαξίωση των ιδίων προκαταλήψεων χάριν μιας μεθοδολογικής επιταγής ουδετερότητας θα καθιστά το κείμενο κάτι ξενικό, κάτι το οποίο αδυνατεί να προβάλλει την αξίωση να λέει κάτι αληθές, αλλά υποτιθέμενα «κατανοείται» αποκλειστικά ιστορικά, ως λείψανο. Αντιθέτως, «[η] ανοικτότητα προς τον άλλο εννοεί την αναγνώριση πως εγώ ο ίδιος πρέπει να αποδεχτώ κάποια πράγματα που είναι εναντίον μου, ακόμη κι αν κανείς δεν με αναγκάζει να το κάνω»<sup>65</sup>. Η ερμηνευτική διαδικασία, συνεπώς, απαιτεί τη συνειδητοποίηση των ιδίων προκαταλήψεων, για να μπορούν να αμφισβητηθούν από την αλήθεια του κειμένου· είναι μεσολάβηση μεταξύ οικείου και διαφορετικού, μεταξύ συμφωνίας και διαφωνίας.

---

64 Στο ίδιο, 273-274.

65 Στο ίδιο, 367.

Κατά το παραπάνω μοντέλο, η γνώμη του ερμηνευτή και η γνώμη του κειμένου απαντούν αντιπαρατιθέμενες σε ένα κοινό πράγμα. Οι προειλημμένες γνώμες του ερμηνευτή, που ανάγονται στην κατάσταση του, αντιπαρατιθέμενες με τη γνώμη του κειμένου είναι δυνατό να συμφωνούν ή να διαφωνούν πάνω σε αυτό. Ο Gadamer, θα ισχυριστεί πως η κατανόηση έγκειται ουσιαδώς στη συμφωνία επί του πράγματος (*Einverständnis in der Sache*). «Η κατανόηση [Verständnis] αποτελεί πρωτίστως συμφωνία [Einverständnis]. Έτσι, οι άνθρωποι κατανοούν ο ένας τον άλλο [So verstehen die Menschen einander] συνήθως άμεσα και συνεννοούνται με στόχο να επιτευχθεί συμφωνία [sie verständigen bis zur Erzielung des Einverständnisses]. Η συνεννόηση [Verständigung] είναι πάντα συνεννόηση πάνω σε κάτι [über etwas]. Η αλληλοκατανόηση [Sich verstehen] είναι πάντα αλληλοκατανόηση πάνω σε κάτι [in etwas]. Από τη γλώσσα μαθαίνουμε πως το θέμα [das Worüber und Worin] δεν είναι απλώς ένα αυθαίρετο αντικείμενο συζήτησης, ανεξάρτητο από τη διαδικασία της αμοιβαίας κατανόησης, αλλά μάλλον ο δρόμος και ο στόχος της ίδιας της αμοιβαίας κατανόησης»<sup>66</sup>. Αν η επιτυχία της κατανόησης είναι, όμως, η συμφωνία επί του θέματος, τότε, μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε, πως η αποτυχία της κατανόησης θα έγκειται στη διαφωνία επ' αυτού.

Όπως έχει ερμηνευτεί από τον Gadamer, κατά τον Schleiermacher, η ερμηνεία βρίσκεται αντιμέτωπη με το κείμενο από μια θέση ισχύος. Ο ερμηνευτής πρέπει, σύμφωνα με τους κανόνες της τέχνης της κατανόησης, να δυσπιστεί απέναντι στο νόημα, αν θέλει να το κατανοήσει. Έτσι, ο Schleiermacher, αφ' ενός καθολικεύει τη διαδικασία της παρανόησης (*Mißverständnis*), αφ' ετέρου διαλαμβάνει πως η μεθοδική τέχνη της κατανόησης θα πρέπει να δομηθεί ούτως, ώστε να τις προλαμβάνει<sup>67</sup>. Ο Schleiermacher, διακρίνει μια χαλαρή (*laxere*) και μια αυστηρότερη ερμηνευτική

---

66 Στο ίδιο, 183-184.

67 Βλ. στο ίδιο, 188-189.

πρακτική (stranger hermeneutische Praxis). Στην πρώτη, «η κατανόηση προκύπτει φυσικά και ο στόχος της ορίζεται αρνητικά: οι παρανοήσεις πρέπει να αποφεύγονται». Η δεύτερη, αντιστρόφως, «υποθέτει πως η παρανόηση προκύπτει φυσικά και η κατανόηση πρέπει να επιθυμείται και να επιδιώκεται σε κάθε σημείο της διαδικασίας». Οι ερμηνευτικοί δε κανόνες θα πρέπει να αποτελούν περισσότερο «μια μέθοδο που θα προλαμβάνει τις δυσκολίες, παρά παρατηρήσεις για τη λύση των δυσκολιών αυτών»<sup>68</sup>. Η παρανόηση, σύμφωνα με τη μέθοδο του Schleiermacher, επομένως, πρέπει να συλληφθεί ως καθολικό φαινόμενο της επικοινωνίας, ως φυσική συνέπειά της, αν θέλουμε να κατανοήσουμε έγκυρα. Είναι αδύνατο, επομένως, να κατανοήσουμε αν δεν δυσπιστούμε – αν δεν διαφωνούμε – εξ αρχής με τον άλλον, αν δεν διαλαμβάνουμε πως η παρανόηση караδοκεί ως καθολικό φαινόμενο της επικοινωνίας. Οφείλουμε, συνεπώς, όταν επικοινωνούμε, να δυσπιστούμε εξ αρχής απέναντι στα λεγόμενα του άλλου, με σκοπό να θεραπεύσουμε σε μεταγενέστερο στάδιο τη διαρραγείσα συμφωνία, ανακατασκευάζοντας την ομιλητική πράξη σε αντικειμενικό και υποκειμενικό επίπεδο.

Ο Gadamer αντιστρέφει την παραπάνω σχέση<sup>69</sup>. Η κατανόηση δεν έγκειται στην αποφυγή των παρανοήσεων. Στην πραγματικότητα, η διαφωνία έχει σαν προϋπόθεση τη συμφωνία. Έτσι, «κάθε παρανόηση προϋποθέτει μια ‘παραμόνιμη κοινή συμφωνία’ [tragendes Einverständnis]»<sup>70</sup>. Οπότε, η ερμηνεία ενεργοποιείται μόνο όταν το εξαιρετικό φαινόμενο της παρανόησης εμφανιστεί. «Η κατανόηση καθίσταται ειδική εργασία μόνο όταν η φυσική ζωή, αυτό το κοινό νόημα του εννοούμενου [Mitmeinen des Gemeinen], όπου και οι δύο πλευρές σκοπούν σε ένα κοινό πράγμα, διαρρηγνύεται. Όπου

---

68 Friedrich Schleiermacher, “Hermeneutics and Criticism”, 14, 21-22.

69 Βλ. Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 56-59.

70 Hans-Georg Gadamer, “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, στο: *Hermeneutik II*, 223.

φανερώνονται οι παρανοήσεις ή όπου μια έκφραση μιας γνώμης μας αποξενώνει, επειδή είναι ακατανόητη, τότε η φυσική ζωή που στοχεύει στο πράγμα εμποδίζεται με τέτοιον τρόπο που το νόημα δίνεται σαν η γνώμη του άλλου, η γνώμη του Εσύ ή του κειμένου, ή γενικά σαν ένα παγιωμένο δεδομένο. Και, ακόμη και τότε, κάποιος προσπαθεί να φτάσει σε ουσιώδη συνεννόηση [Verständigung] – όχι απλώς σε σκέτη κατανόηση του [υποκειμένου του] άλλου [bloß Verständnis] – και αυτό γίνεται με τέτοιον τρόπο που πάλι αυτός βαδίζει διαμέσου του πράγματος»<sup>71</sup>. Άρα, η συμφωνία επί του κοινού πράγματος προϋποτίθεται της εμφάνισης της διαφωνίας και η τελευταία πάντα καθίσταται επιτακτικό να διαλύεται μέσα από μια νέα συμφωνία.

Η συμφωνία επί του πράγματος – αυτό το «κοινό νόημα του εννοούμενου» - εκδηλώνεται διότι υφίσταται ήδη μια κοινότητα που δένει την παράδοση με τον ερμηνευτή. Έτσι, το προς κατανόηση κείμενο έχει ήδη ενταχθεί στον ορίζοντα του ερμηνευτή. Και αυτή η κοινότητα καλλιεργείται ακριβώς λόγω του κοινού πράγματος. «Η ερμηνευτική», κατά τον Gadamer, «πρέπει να εκκινεί από την προϋπόθεση πως αυτός που θέλει να κατανοήσει έχει ένα δεσμό με το πράγμα, το οποίο διέρχεται στη γλώσσα μέσω του παραδοσιακού κειμένου [Überlieferung] και έχει, ή αποκτά, μια σύνδεση με την παράδοση [Tradition] από την οποία μιλάει το παραδοσιακό κείμενο»<sup>72</sup>. Ως εκ τούτου, οι προβολές που επιθέτει ο ερμηνευτής είναι σε μεγάλο βαθμό σύμφωνες με τη γνώμη του κειμένου, καθώς το παραδοσιακό κείμενο έχει ήδη επιδράσει ιστορικά στον ερμηνευτή και αποτελεί κομμάτι της ερμηνευτικής παράδοσής του. Δηλαδή, οι ερμηνευτικές του προκαταλήψεις έχουν εν μέρει διαμορφωθεί και από το ίδιο το υπό ερμηνεία κείμενο. Οπότε, υπάρχει ένα μεγάλο μέρος της προσδοκίας νοήματος του ερμηνευτή που δεν θα διαφεύδεται από το συναπάντημα με το κείμενο.

---

71 Στο ίδιο, 184.

72 Στο ίδιο, 300.

Ακόμη και στην περίπτωση που η παράδοση του κειμένου είναι διακριτή σε σχέση με την παράδοση του ερμηνευτή, το συναπάντημα με το πρώτο εγκαθιδρύει μια κοινότητα νοήματος. Και η κοινότητα αυτή εγκαθιδρύεται λόγω του κοινού πράγματος, για το οποίο μιλάει τόσο το κείμενο της άλλης παράδοσης, όσο και η παράδοση του ερμηνευτή. Το πράγμα και η παράδοση βρίσκονται, δηλαδή σε μια σχέση αλληλοδιείσδυσης, καθώς, «κατανοώ πάει να πει συνδέομαι με το ίδιο το πράγμα που εκδηλώνεται μέσω της παραδόσεως, και ταυτοχρόνως με μια ορισμένη παράδοση μέσω της οποίας μπορεί να μου μιλήσει το πράγμα»<sup>73</sup>. Άρα, το πράγμα – το ουσιώδες θέμα επί του οποίου πρέπει να υπάρξει συμφωνία για να επέλθει η κατανόηση – έχει τη λειτουργία του να εγκαθιστά την *prima facie* συμφωνία μεταξύ της γνώμης του κειμένου και της γνώμης του ερμηνευτή. Η περαιτέρω διαφωνία θα εξαρτηθεί από το ότι αμφότερες οι πλευρές φωτίζουν το ίδιο.

Ορίζοντας την κατανόηση ως συμφωνία επί του πράγματος, όμως, ο Gadamer δεν φαίνεται να εννοεί πως είμαστε αναγκασμένοι να συμφωνήσουμε με κάθε τι που λέει το οποιοδήποτε κείμενο— ως εάν να έπρεπε να συμφωνήσουμε με τις απόψεις και του Χίτλερ (!) για να κατανοήσουμε το *Mein Kampf*. Η κατανόηση ως συμφωνία επί του πράγματος σημαίνει, αντιθέτως, «πως είμαι ικανός να ζυγίσω και να κρίνω δίκαια αυτό που ο άλλος νομίζει! Σημαίνει πως κάποιος αναγνωρίζει πως ο άλλος μπορεί να έχει δίκιο σ' αυτό που λέει»<sup>74</sup>. Φαίνεται πως υφίσταται το ενδεχόμενο, όμως, σε αυτό που νομίζει και λέει ο άλλος να μην έχει ούτε ψήγμα δίκιου. Έτσι, όταν σε αυτό που μας λέει κάποιος είναι αδύνατο να συμφωνήσουμε, αφού εξαντλήσουμε πρώτα κάθε καλή πίστη, επειδή εκφράζει τις αυθαίρετες υποκειμενικές του απόψεις που αδυνατούν να ενταχθούν στο κοινό νόημα, η κατανόηση αποτυγχάνει και

---

73 Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*, 125.

74 Hans-Georg Gadamer, "From Word to Concept", *The Gadamer Reader: A bouquet of the later writings* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 117.

το μόνο που μας μένει είναι η υποκειμενικότητα του δημιουργού. «Μόνο όταν όλες αυτές οι κινήσεις που συναποτελούν την τέχνη της συζήτησης – η επιχειρηματολογία, η ερώτηση και η απάντηση, η αντίθεση και η απόρριψη, που αναλαμβάνονται σε σχέση με το κείμενο ως ένας εσωτερικός διάλογος της ψυχής που προσπαθεί να κατανοήσει – αποδειχθούν μάταιες, [...] η κατανόηση αποκτά συνείδηση της ατομικότητας του Εσύ και λαμβάνει υπ' όψη την μοναδικότητά του»<sup>75</sup>. Η συναισθητική κατανόηση του δημιουργού, κατά την αντιστροφή του μοντέλου του Schleiermacher, αντί να συνιστά στόχο της κατανόησης, αποτελεί ένδειξη της αποτυχίας της. Όταν το κείμενο αποτυγχάνει να μας πληροφορήσει για το πράγμα του, εκλαμβάνεται ως παράταιρος και ιδιόμορφος ισχυρισμός του δημιουργού και καθίσταται ακατανόητο, «κατανοούμενο» υποτιθέμενα, σύμφωνα με την ατομικότητά του<sup>76</sup>.

Επομένως, η γνώμη του άλλου ή του κειμένου κατανοείται σύμφωνα με την αλήθεια που διαθέτει και αυτήν πρέπει να συναρθρώσουμε στο δικό μας σύστημα προλήψεων. Εξ αυτού, όμως, απορρέει η ανοικτότητα. Από το ότι «ο άλλος μπορεί να διαθέτει εκ των πραγμάτων δίκιο», που προσπαθούμε να αρπάξουμε, απορρέει πως, όταν θέλουμε να κατανοήσουμε, επιδιώκουμε να αναγνωρίσουμε τις αξιώσεις αλήθειας του κειμένου και «να κάνουμε τα επιχειρήματα του άλλου πιο ισχυρά»<sup>77</sup>. Τώρα, η αλήθεια της γνώμης του κειμένου δεν θα είναι άνευ άλλου τινός αληθής. Πλην όμως, κατά τον Gadamer, συντρέχει υπέρ της ένα ισχυρό τεκμήριο.

Θα το ονομάσει πρόληψη της τελειότητας (*Vorgriff der Vollkommenheit*) και θα ισχυριστεί πως και αυτό αποτελεί συνέπεια του ερμηνευτικού κύκλου και τυπική συνθήκη κάθε κατανόησης.

---

75 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 184.

76 Βλ. και Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 57-58.

77 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 297.

«Σημαίνει πως μόνο αυτό που πράγματι συνιστά μια τέλεια ενότητα νοήματος είναι κατανοητό. Οπότε, όταν διαβάζουμε ένα κείμενο, πάντοτε προϋποθέτουμε την τελειότητά του, και μόνο όταν αυτή η προϋπόθεση αποδειχτεί εσφαλμένη, δηλαδή όταν το κείμενο καταστεί ακατανόητο, αρχίζουμε να αμφιβάλουμε για αυτό και προσπαθούμε να ανακαλύψουμε πώς μπορεί να θεραπευθεί». Η κατανόηση, έτσι, αναπόφευκτα «καθοδηγείται από τις διαρκείς υπερβατικές προσδοκίες νοήματος που προκύπτουν από τη σχέση [του κειμένου] με την αλήθεια αυτού που λέγεται»<sup>78</sup>. Το κείμενο, επομένως, κατανοείται προϋποθέτοντας μια σχέση του με την αλήθεια αυτού που λέει. Σύμφωνα με την πρόληψη της τελειότητας προεικάζεται η τελειότητα της μορφής υπό την οποία διατυπώνεται η αλήθεια – ότι «το κείμενο πρέπει να εκφράζει πλήρως το νόημά του» –, καθώς και η τελειότητα του περιεχομένου της εκφερόμενης αλήθειας του – ότι «αυτό που λέει πρέπει να είναι η πλήρης αλήθεια»<sup>79</sup>.

Εκ της πρόληψης της τελειότητας προκύπτει ότι οι προσδοκίες νοήματος που προβάλλει ο ερμηνευτής δεν αφορούν το νόημα ως παρασιτικό απόσπασμα της πρόθεσης του δημιουργού. Αντιθέτως, το νόημα του κειμένου αποκόπτεται από το δημιουργό του, επομένως κρίνεται ανεξάρτητα από αυτόν και σύμφωνα με τη σχέση του κειμένου με το κοινό πράγμα της κατανόησης. «Όπως ο αποδέκτης μιας επιστολής κατανοεί τις ειδήσεις που περιέχει και πρωτίστως βλέπει τα πράγματα με τα μάτια αυτού που το έγραψε, δηλαδή κρίνει ό,τι γράφεται ως αληθές και δεν προσπαθεί να κατανοήσει τις ιδιαίτερες γνώμες του επιστολογράφου ως τέτοιες, έτσι ακριβώς κατανοούμε τα παραδοσιακά κείμενα επί τη βάση των προσδοκιών νοήματος που απορρέουν από την προγενέστερη σχέση μας με το πράγμα»<sup>80</sup>. Τώρα, ο

---

78 Στο ίδιο, 299.

79 Στο ίδιο, 299. Βλ. και Γιώργο Ξηροπαΐδη, *Gadamer – Habermas*, 279-284.

80 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 299.

ερμηνευτής έχει ήδη μια ιδέα περί του πράγματος για το οποίο μιλάει το κείμενο, η οποία προκύπτει από τον ερμηνευτικό του ορίζοντα, δηλαδή διαθέτει μια προγενέστερη σχέση με το πράγμα, βάσει της οποίας διαθέτει μια προγενέστερα διαμορφωμένη προσδοκία νοήματος. Υπάρχει η περίπτωση, ιδίως αν το κείμενο είναι εγγύτερα στην παράδοση του ερμηνευτή (π.χ. ένας καθολικός διαβάζει τη Βίβλο), οι αξιώσεις αλήθειας που προβάλλει η παράδοση του ερμηνευτή να συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με τις αξιώσεις του κειμένου.

Υπάρχει το ενδεχόμενο, όμως, μιας λιγότερο συμπαγούς συμφωνίας (π.χ. ένας καθολικός διαβάζει το Κοράνι). Σε μια τέτοια περίπτωση, ο ορίζοντας του κειμένου, οι αξιώσεις αλήθειας του, και ο ορίζοντας του ερμηνευτή, οι αξιώσεις αλήθειας της παράδοσης στην οποία ανήκει, να συγκρούονται. Η εικόνα, βέβαια, δύο πλήρως διακριτών οριζόντων αποκλείεται, καθώς εγκαθιδρύεται πάντοτε μια σχέση λόγω του κοινού πράγματος. Αλλά και η απόλυτη ταύτιση των οριζόντων του κειμένου με τον ορίζοντα του ερμηνευτή είναι εξίσου ανέφικτη για τον Gadamer. Δεν υφίσταται κείμενο που να μην μπορεί να μας εκπλήξει δυσάρεστα και, ακόμη και ο καθολικός που διαβάζει τη Βίβλο, δεν μπορεί να μην αντλήσει τη δυσάρεστη εμπειρία της απόρριψης της προσδοκίας του. Έτσι, «η ερμηνευτική συνείδηση είναι γνώστης ότι η σύνδεσή της με το πράγμα δε συνίσταται σε μια αυταπόδεικτη, ανερώτητη ομοφωνία, όπως στην περίπτωση της αδιάσπαστης συνέχειας μιας παράδοσης»<sup>81</sup>. Πώς, όμως, θα διακανονιστούν οι συγκρουόμενες αξιώσεις, ιδίως σε αυτές τις περιπτώσεις μη συμπαγούς συμφωνίας;

Η πρόληψη της τελειότητας παρέχει ακριβώς αυτό το μέσο διακανονισμού των αξιώσεων αλήθειας και τάσσεται υπέρ της αξίωσης του κειμένου, ακριβώς επειδή αυτό έχει μια άμεση σχέση με το πράγμα και είναι, ως εκ τούτου, ικανότερο να φέρει στο φως την αλήθεια του. Έτσι, αν η γνώμη του κειμένου δε συμφωνεί με την προειλημμένη γνώμη του ερμηνευτή, τότε ο ερμηνευτής, οφείλει να διαθέτει

---

81 Στο ίδιο, 300.

μια ανοικτότητα απέναντι στη διαφορετική γνώμη του κειμένου, λόγω, ακριβώς, της εγγύτερης συνάφειας του τελευταίου με το πράγμα. Κατά την αναλογία της επιστολής, «ακριβώς όπως πιστεύουμε τις ειδήσεις που αφηγείται ο αλληλογράφος μας, επειδή ήταν παρών ή καλύτερα ενημερωμένος, έτσι ακριβώς βρισκόμαστε ανοικτοί στη δυνατότητα ο συγγραφέας ενός παραδεδομένου κειμένου να είναι καλύτερα ενημερωμένος απ' ό,τι εμείς, με τις προειλημμένες γνώμες μας»<sup>82</sup>. Άρα, το κείμενο, ως εγγύτερο στην αλήθεια του πράγματος απ' ό,τι ο ερμηνευτής, θα επιβάλλει την αλήθεια του.

Η πρόληψη της τελειότητας, βέβαια, συνιστά μαχητό τεκμήριο. Παύει να έχει ισχύ, όταν εμφανίζεται η ιδιαιτερότητα του δημιουργού. «Μόνο όταν η προσπάθειά μας να αποδεχτούμε αυτό που λέει ως αληθές αποτύχει προσπαθούμε να 'κατανοήσουμε' το κείμενο, ψυχολογικά ή ιστορικά, ως τη γνώμη του άλλου»<sup>83</sup>. Πλην όμως, η ισχύς της επιβεβαιώνει πως αυτό που λέει το κείμενο δεν καθίσταται αληθές, επειδή είναι η γνώμη του άλλου, αλλά, επειδή η γνώμη του άλλου είναι αληθής. Η πρόληψη της τελειότητας αποτελεί άλλη μια έκφραση της σκέψης του Gadamer πως το κείμενο ή ο άλλος έχουν αξία για μας, όχι λόγω της αστείρευτης δίψας μας για γνώση, αλλά λόγω της δίψας μας για γνώση της αλήθειας που καθοδηγεί την πράξη, για την αξιοποίησή της.

Η αξίωση της αλήθειας του κειμένου συνιστά πρωτίστως αξίωση εφαρμογής του στην κατάσταση του ερμηνευτή. Ο Gadamer θα υποθέσει πως τα δύο στοιχεία, της ερμηνείας (*Auslegung*, *Interpretation*) και της εφαρμογής (*Anwendung*, *Applikation*) συντήκονται για να αποτελέσουν όψεις μιας ενοποιημένης διαδικασίας κατανόησης (*Verstehen*). Κατ' αυτόν τον τρόπο, «η κατανόηση πάντοτε περιλαμβάνει κάτι σαν εφαρμογή του προς κατανόηση κειμένου στην παροντική κατάσταση του ερμηνευτή». Έτσι, «το κείμενο, αν είναι να κατανοηθεί σωστά, δηλαδή, σύμφωνα με την αξίωση που

---

82 Στο ίδιο, 299.

83 Στο ίδιο.

διαθέτει, πρέπει να κατανοηθεί σε κάθε στιγμή, δηλαδή, σε κάθε συγκεκριμένη κατάσταση, με έναν νέο και διαφορετικό τρόπο. Η κατανόηση είναι εδώ πάντοτε ήδη εφαρμογή»<sup>84</sup>. Η γνωστική κατανόηση του νοήματος, έτσι, δεν μπορεί να αποκοπεί από τις κανονιστικές του αξιώσεις αλήθειας<sup>85</sup>. Η ερμηνευτική γνώση, επομένως, θα είναι ευαίσθητη στην εφαρμογή του καθολικού (του νοήματος του κειμένου) στη συγκεκριμένη κατάσταση του ερμηνευτή. Οπότε, «η γνώση που δεν θα μπορεί να εφαρμοστεί στη συγκεκριμένη κατάσταση θα είναι άνευ νοήματος»<sup>86</sup>. Μια υποκειμενικά αυθαίρετη και άσχετη με το πράγμα θέση του δημιουργού είναι α(κατα)νόητη (sinloss). Η αλήθεια του κειμένου θα κριθεί από την ικανότητά του να απαντά σε ένα ερώτημα του σημερινού βίου του ερμηνευτή.

Εξ αυτού, ο ερμηνευτής περιγράφεται από τον Gadamer να εμπλέκεται σε έναν διάλογο με το κείμενο, ρωτώντας ερωτήσεις και ζητώντας απαντήσεις για το νόημά του. «Το να κατανοήσεις ένα κείμενο σημαίνει να κατανοήσεις την ερώτησή του». Ο ερμηνευτής, για να κατανοήσει την ερώτηση θα «πρέπει να προσπαθήσ[ει] να ανακατασκευάσ[ει] την ερώτηση στην οποία το παραδοσιακό κείμενο αποτελεί την απάντηση». Παράλληλα, όμως, το κείμενο θα εμπλέκει τον ίδιο τον ερμηνευτή. Θα του απευθύνεται και θα τον ρωτά. «Η φωνή που μας απευθύνεται από το παρελθόν – το κείμενο, το έργο, το ίχνος – θέτει η ίδια μια ερώτηση». Οπότε, με σκοπό να απαντήσουμε, «αρχίζουμε να θέτουμε οι ίδιοι ερωτήσεις». Αλλά, ως ερμηνευτές «θα είμαστε ανίκανοι να το κάνουμε αυτό δίχως να ξεπεράσουμε τον ιστορικό ορίζοντα που μας παρουσιάζει [το κείμενο]. Το να ανακατασκευάσουμε την ερώτηση στην οποία το κείμενο υποτίθεται ως απάντηση λαμβάνει το ίδιο χώρα εντός μιας διαδικασίας του ερωτάν μέσω της οποίας εμείς οι ίδιοι προσπαθούμε να απαντήσουμε την ερώτηση που μας θέτει το κείμενο». Γι αυτό και «[μ]ια

---

84 Στο ίδιο, 312-314.

85 Στο ίδιο, 315-316.

86 Στο ίδιο, 318.

ανακατασκευασμένη ερώτηση δεν μπορεί ποτέ να σταθεί εντός του αρχικού της ορίζοντα [...]. Αντίθετα, εμπερικλείεται στον ορίζοντα που αγκαλιάζει εμάς ως ερωτώντες που αντιμετωπίζουν τη λέξη της παράδοσης»<sup>87</sup>. Από τη στιγμή που ο ερμηνευτής θα μπει στη διαδικασία του να ρωτήσει το κείμενο για κάτι που τον αφορά σήμερα, θα χρειαστεί να δεχθεί τις ερωτήσεις του κειμένου και να απαντήσει ο ίδιος, από τη δική του θέ(α)ση. Η διαδικασία αυτή θα σημαίνει την μετατόπιση του ενδιαφέροντος του ερμηνευτή από την ιστορική ερώτηση – το τι έλεγε το κείμενο στο αρχικό του ακροατήριο – στην ερώτηση που αφορά το δικό του σήμερα. Ο ορίζοντας του κειμένου δεν θα μείνει, έτσι, περίκλειστος, αλλά θα εμφανιστεί στο σήμερα του ερμηνευτή – θα ανακατασκευαστεί για να εμπερικλείει το δικό του σημείο θέασης του πράγματος.

Αυτός ο διάλογος με το κείμενο θα επιδιώκει την εύρεση συμφωνίας. Δεν θα μπορούμε να συμφωνήσουμε με το κείμενο, όμως, όταν αυτό που θα λέει αποτελεί ιδία του γνώμη, ανεξάρτητη από το θεματικό αντικείμενο της συζήτησης. «Όταν η ‘ιστορική’ ερώτηση ξεπροβάλει αφ’ εαυτής», και όχι ως αναγκαίο, πλην όμως, δευτερεύων ζήτημα της κατανόησης, «αυτό σημαίνει πως δεν ‘εξυψώνεται’ ως ερώτηση. Αποτελεί απότοκο της παύσης της κατανόησης, μια παράκαμψη στην οποία κάποιος μένει κολλημένος»<sup>88</sup>. Το κείμενο δεν θα διαθέτει αλήθεια για να επιβεβαιώσει σε μια τέτοια περίπτωση. Αν, όμως, το κείμενο γίνεται κατανοητό ως απάντηση για το θέμα που μας αφορά σήμερα, τότε η ανακατασκευή της ερώτησής του «συγχωνεύεται με τις δικές μας ερωτήσεις»<sup>89</sup>. Η συμφωνία, που θα

---

87 Στο ίδιο, 375, 379-380.

88 Στο ίδιο, 380.

89 Στο ίδιο.

εξαρτάται από το κοινό αντικείμενο συζήτησης, αν επέλθει, θα είναι επειδή αμφότεροι – ερμηνευτής και κείμενο – ρωτούν και απαντούν για το ίδιο πράγμα. Έτσι, θα βρίσκουν μια κοινή αλήθεια.

Το ότι οι ερωτηματοθεσίες θα συγχωνεύονται θα σημαίνει πως οι δύο ορίζοντες, ο ορίζοντας του κειμένου και ο ορίζοντας του ερμηνευτή, επίσης θα συγχωνεύονται. Αυτή η κοινή παράδοση που συνιστά μια «συμμετοχή στο κοινό νόημα»<sup>90</sup> νοείται από τον Gadamer ως ένας «μοναδικός» κοινός ορίζοντας που διαρκώς διαπλάθεται. Δεν συνυπάρχουν, επομένως, δύο ξεχωριστοί ορίζοντες, που πρέπει να απομακρυνθούμε από τον ένα για να καταβυθιστούμε στον άλλον. Το μοντέλο των ξεχωριστών οριζόντων δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Διότι, όταν η ιστορική συνείδηση μετατίθεται, αν θα μπορούσαμε, μαζί με τον Gadamer, να μιλήσουμε έτσι, σε ιστορικούς ορίζοντες, αυτό «δεν περιλαμβάνει το πέρασμα μέσα σε ξένους κόσμους που δεν συνδέονται καθ' οιονδήποτε τρόπο με το δικό μας, αλλά συνιστούν μαζί τον ένα μεγάλο ορίζοντα που κινείται εκ των έσω και πέραν από τα όρια του παρόντος, εναγκαλίζεται τα ιστορικά βήθη της αυτοσυνείδησής μας»<sup>91</sup>. Η διαδικασία αυτή του διαλόγου και της προσπάθειας να βρεθεί συμφωνία με το κείμενο θα τελείται, επομένως, εντός του κοινού ορίζοντα της παράδοσης που ξαναβρίσκουμε ή εγκαθιστούμε, όταν μιλάμε για το ίδιο πράγμα.

Η συμφωνία ως αποτέλεσμα αυτής της ανοικτής συζήτησης με το κείμενο, εν τέλει, γίνεται κατανοητή, από τον Gadamer, ως σύντηξη των οριζόντων (*Horizontverschmelzung*). Έτσι, «η κατανόηση είναι πάντα η διαδικασία και το γεγονός [*Vorgang*] της σύντηξης αυτών των οριζόντων που υποτίθεται πως υπάρχουν αφ' εαυτών»<sup>92</sup>. Η σύντηξη επιφέρει την ενσωμάτωση της γνώμης του κειμένου

---

90 Στο ίδιο, 297.

91 Στο ίδιο, 309.

92 Στο ίδιο, 311.

στις προκαταλήψεις του ερμηνευτή, αναθεωρώντας τες και διαμορφώνοντας έναν κοινό ορίζοντα που θα εμπειρικλείει αμφότερους και θα κινείται διαρκώς μαζί τους.

Μέσα από τη σύντηξη των οριζόντων υφίσταται μια διαρκής αλληλοδιείσδυση παρόντος και παρελθόντος, οικείου και ξένου, που δίνει κίνηση στον κοινό ορίζοντα. Ο ερμηνευτικός κύκλος, που περιγράφηκε ως κινούμενος διαμέσου του συναπαντήματος σε ένα κοινό πράγμα του ορίζοντα παροντικών προκαταλήψεων του ερμηνευτή και του παρελθοντικού ορίζοντα του κειμένου, συνιστά τη διαδικασία και το γεγονός της αέναης σύντηξής τους. Η διαδικασία επηρεάζει τον προκαταληπτικό ορίζοντα του παρόντος, ο οποίος δεν αποτελεί πια ένα συμπαγές και αδιαπέραστο έδαφος γνώμων και αξιών. Κατά τον Gadamer, «ο ορίζοντας του παρόντος είναι στη διαδικασία της διαμόρφωσής του επειδή πρέπει συνεχώς να ελέγχουμε όλες μας τις προκαταλήψεις. Ένα σημαντικό μέρος αυτού του ελέγχου προκύπτει από το συναπάντημά μας με το παρελθόν»<sup>93</sup>. Μέσω του συναπαντήματος με το παραδεδομένο κείμενο, στο βάθρο μιας επί του πράγματος συμφωνίας, αναθεωρούμε τις προκαταλήψεις μας και, με αυτόν τον τρόπο, διευρύνουμε τον ορίζοντά μας εντάσσοντας τη γνώμη του κειμένου ή του άλλου εντός του.

---

93 Στο ίδιο.

## §2. Ερμηνευτικές έννοιες και μία ορθή απάντηση

Η εμβέλεια της ερμηνείας (*interpretation*) στη σκέψη του Ronald Dworkin συναρτάται με την καθολικότητα που αποκτά το φαινόμενο της διαφωνίας (*disagreement*) αναφορικά με το νόημα που μπορούν να λάβουν τα δεδομένα μιας κοινωνικής πρακτικής από τους συμμετέχοντες σε αυτήν. Κομβικής σημασίας, εν προκειμένω, είναι η ιδέα των ερμηνευτικών εννοιών (*interpretive concepts*), δηλαδή, εννοιών (*concepts*) των οποίων το νόημα δεν είναι δυνατό να γίνει κατανοητό μέσω μιας οριστικής εξήγησης και για τις οποίες είναι δυνατό να σχηματιστούν διαφορετικές και εν πολλοίς ανταγωνιστικές μεταξύ τους αντιλήψεις (*conceptions*)<sup>94</sup>. Οι ερμηνευτικές έννοιες αναπτύσσονται γενικά σε κάθε

---

94 Οι έννοιες που υπόκεινται σε διαφορετικές αντιλήψεις εμφανίζονται αρχικά στο έργο του Dworkin ως ουσιαδώς διαμφισβητούμενες έννοιες (*essentially contested concepts*). Βλ. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), 101-103, όπου παραπέμπει (103, σημ. 1) στο κείμενο του W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, (March, 1956), 167-198. Κατά τον τελευταίο, οι χρήστες μιας γλώσσας μοιράζονται τις ουσιαδώς διαμφισβητούμενες έννοιες, δίχως να μοιράζονται και κοινά κριτήρια χρήσης τους. Αντιθέτως, η ορθή χρήση της έννοιας αποτελεί ζήτημα επί του οποίου επιχειρηματολογούν, διαπλάθοντας ερμηνείες τους. Η διαφωνία σε αυτές, περαιτέρω, είναι γνήσια – οι χρήστες μοιράζονται την ίδια έννοια και δεν προσαρτούν στο ίδιο λεκτικό σημείο απλώς διαφορετικές έννοιες –, επειδή οι αντιλήψεις των χρηστών περί της έννοιας ανταγωνίζονται «για το ίδιο πρωτάθλημα» και «οι ιδιαίτερες μέθοδοι και το στυλ παιχνιδιού τους έχουν προκύψει από μια διαδικασία μίμησης

κοινωνική πρακτική που γίνεται δεκτό από τους συμμετέχοντες σε αυτήν πως διαφυλάσσει και υπηρετεί κάποια αξία (*value*). Το νόημά τους, ακολούθως, εξηγείται από την ορθή ερμηνεία της αξίας που υπηρετεί η πρακτική<sup>95</sup>. Οι συμμετέχοντες στην τελευταία, δηλαδή, θα προτείνουν διαφορετικούς ισχυρισμούς περί της αξίας της, που θα γίνεται δεκτό πως αποτελούν υποψήφιους για την ορθή ερμηνεία της πρακτικής και την εφαρμογή της έννοιάς της στις συγκεκριμένες επιμέρους περιπτώσεις.

---

και προσαρμογής ενός υποδείγματος [exemplar]» (στο ίδιο, 176). Η ιδέα ενός βάρθρου συμφωνίας επί του οποίου θα αναπτυχθούν οι ανταγωνιστικές αντιλήψεις ανάγεται, τουλάχιστον, στον Chaim Perelman και στο κείμενο του *De la Justice* [1945] (αγγλική μετάφραση: *The Idea of Justice and the Problem of Argument* [London: Routledge & Kegan Paul, 1963], 1-60). Σύμφωνα με τον Perelman, η ιδέα της τυπικής δικαιοσύνης, δηλαδή, η επιταγή της όμοιας μεταχείρισης των ομοίων, αποτελεί μια μεταβλητή «τιμές της οποίας θα δώσουν, τώρα η μια, μετά η άλλη, αντίληψη της δικαιοσύνης». Η κοινή φόρμουλα της τυπικής ή *αφηρημένης* δικαιοσύνης θα εξειδικευθεί από την κάθε συγκεκριμένη φόρμουλα (αντίληψη), που θα συνιστά «μια από τις αμέτρητες αξίες της τυπικής δικαιοσύνης» (στο ίδιο, 15). Ο Perelman, περαιτέρω, διακρίνει μεταξύ έξι δυνατών αντιλήψεων που μπορεί να λάβει η τυπική δικαιοσύνη (βλ. αναλυτικά στο ίδιο, 7-11). Η ιδέα αυτή ακολουθείται από τον H. L. A. Hart (*The Concept of Law* [Oxford: Oxford University Press, 1994], 159-163), ο οποίος, άλλωστε, γράφει και την εισαγωγή στην αγγλική μετάφραση του *De la Justice* (βλ. H. L. A. Hart, "Introduction", στο: Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, vii-xi). Από τον Hart παίρνει και τη διάκριση μεταξύ της έννοιας και των αντιλήψεων της δικαιοσύνης ο John Rawls (*Θεωρία της Δικαιοσύνης* [Αθήνα: Πόλις, 2001], 30, σημ. 1). Η διάκριση στον Rawls καθίσταται πλέον σχηματοποιημένη, καθώς είναι ο πρώτος που μιλάει για την έννοια (concept) της δικαιοσύνης ως το σταθερό σημείο συμφωνίας και την αντίληψη (conception) ως το διαφοροποιούμενο μεταξύ των μερών. Για τη διάκριση μεταξύ εννοιών και αντιλήψεων στην αρχική σκέψη του Dworkin, βλ. και *Taking Rights Seriously*, 134-136.

95 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 160.

Είναι ενδεχόμενο, η διαφωνία επί των ερμηνευτικών εννοιών να είναι ψευδής. Δηλαδή, από τη στιγμή που οι ερμηνευτές διατυπώνουν διαφορετικούς ισχυρισμούς περί της ορθής ερμηνείας και εφαρμογής τους, θα μπορούσαν, ακολουθώντας ο καθένας τη δική του ερμηνεία, να επιθέτουν στο ίδιο σημείο (λέξη) διαφορετικά και ασυμβίβαστα νόηματα, με συνέπεια την ασυνενοησία τους. Η διαφωνία τους, οπότε, θα μπορούσε να μην είναι γνήσια (*genuine disagreement*), αλλά απλώς να μιλάνε παράλληλα (*talk at cross-purposes*), δίχως να διαφωνούν. Οι ερμηνευτικές έννοιες, επομένως, μοιάζει να προσβάλλονται από σημασιολογικό κεντρί (*semantic sting*), όπως ονομάζει ο Dworkin τη θέση πως «μπορούμε να επιχειρηματολογούμε με νόημα [*argue sensibly*], αν, και μόνο αν, όλοι μας αποδεχόμαστε και ακολουθούμε τα ίδια κριτήρια για να αποφασίσουμε πότε οι ισχυρισμοί μας είναι αληθείς»<sup>96</sup>. Αν η θέση αυτή είναι πράγματι αληθής, τότε οι έννοιες που υπόκεινται σε διαφορετικές ερμηνείες θα ήταν αδύνατο να εφαρμόζονται σωστά. Διότι, οι ερμηνευτές, μη αποδεχόμενοι κοινά κριτήρια αλήθειας των ισχυρισμών τους, θα εφάρμοζαν την έννοια απλώς διαφορετικά. Αν, πάλι, αποδέχονταν κοινά κριτήρια, θα υπήρχαν ορισμένες σκιώδεις ή οριακές περιπτώσεις (*penumbral or borderline cases*), όπου «[κ]αθένας χρησιμοποιεί μια ελαφρώς διαφορετική παραλλαγή του βασικού κανόνα [εφαρμογής]». Εκεί, «οι άνθρωποι μιλάνε κάπως διαφορετικά ο ένας απ' τον άλλον»<sup>97</sup> και ο καθένας εφαρμόζει την έννοια

---

96 Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 45. Για τη μετάφραση των αποσπασμάτων χρησιμοποιήθηκε επικουρικά το κείμενο της μετάφρασης του Θάνου Σαμαρτζή της έκδοσης του *Law's Empire* στην Ελλάδα: Ronald Dworkin, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου* (Αθήνα: Ευρασία, 2011). Εφ' εξής, οι βιβλιογραφικές αναφορές θα γίνονται στις σελίδες του κειμένου του αγγλικού πρωτοτύπου, αλλά, σε αρκετά σημεία, η μετάφραση των αποσπασμάτων λαμβάνει υπ' όψη την αντίστοιχη εργασία του Σαμαρτζή.

97 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 39-40.

κατά τα κριτήρια που αποδέχεται ο ίδιος. Δεν θα υπήρχαν, συνεπώς, ορθές απαντήσεις ως προς το νόημα που μπορεί να λάβει η έννοια, αλλά απλώς διαφορετικές.

Η θέση του σημασιολογικού κεντρίου, όμως, είναι, για τον Dworkin, ασυμβίβαστη με τη φαινομενολογία της ερμηνείας (*phenomenology of interpretation*). Συγκεκριμένα, οι διαφωνούντες επί των ερμηνευτικών εννοιών φαίνονται να διαφωνούν γνήσια και να στοχεύουν σε μία ορθή απάντηση επί της ερμηνείας και εφαρμογής τους<sup>98</sup>. Διότι, φαίνεται να διαφωνούν ως προς την ερμηνεία της αξίας που υπηρετεί η πρακτική, στην οποία συμμετέχουν, δίχως να μοιράζονται τα ίδια κριτήρια αλήθειας των ισχυρισμών τους και δίχως να εννοούν γι αυτόν το λόγο διαφορετικά πράγματα. Δεν έχει παρασχεθεί, όμως, μέχρι στιγμής κάποιο θετικό επιχείρημα υπέρ της δυνατότητας γνήσιας διαφωνίας επί των ερμηνευτικών εννοιών. Ένα τέτοιο επιχείρημα θα έπρεπε να εξηγεί το φαινόμενο της διαφωνίας των συμμετεχόντων σε μια κοινωνική πρακτική, αναδεικνύοντας μια συμφωνία, η οποία, παρ' όλα αυτά, δεν αφορά κάποιο θεμελιώδη κανόνα που καθορίζει τα κριτήρια αλήθειας.

Ας υποθέσουμε πως οι συμμετέχοντες μιας κοινωνικής πρακτικής έχουν την τάση να ερμηνεύουν τα αντικείμενά της εκφέροντας ορισμένες προτάσεις (*propositions*). Οι προτάσεις θα αποτελούν ερμηνευτικούς ισχυρισμούς (*claims*), οι οποίοι θα διατυπώνονται σε διάφορους βαθμούς αφάιρεσης και γενικότητας, ανάλογα με το αντικείμενο της πρακτικής προς το οποίο στρέφονται. Για παράδειγμα, στην

---

98 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 125-128, του ίδιου του ίδιου, *Law's Empire*, 45-46. Βλ. και στο ίδιο, 15-30, όπου επικαλείται το φαινόμενο της διαφωνίας σε τέσσερις διαφορετικές υποθέσεις που εκδικάστηκαν από τα δικαστήρια των Ηνωμένων Πολιτειών και του Μεγάλου Βασιλείου. Σε αυτές, κατά τη γνώμη του, οι δικαστές και οι διάδικοι διαφώνησαν προτείνοντας επιχειρήματα περί των ίδιων των κριτηρίων εφαρμογής της έννοιας του δικαίου, δίχως να αποδέχονται ανεξαιρέτως κάποιον βασικό κανόνα εφαρμογής της, καθώς και δίχως να υποθέτουν πως, λόγω αυτού, εξέρχεται η διαφωνία τους της έννοιας του δικαίου ή αφορά θέματα ηθικής, πίστης ή διόρθωσής του δικαίου.

περίπτωση της πρακτικής του δικαίου, θα διατυπώνονται προτάσεις υψηλού βαθμού αφάιρεσης, όπως π.χ. «οι Έλληνες είναι ίσοι ενώπιον του νόμου», οι οποίες θα έρχονται να εξηγήσουν τις επίσης αφηρημένες επιταγές της συνταγματικής θεωρίας. Θα διατυπώνονται, όμως, και προτάσεις εξαιρετικά χαμηλού βαθμού αφάιρεσης, όπως π.χ. «ο Α χρωστάει στον Β το ποσό x», οι οποίες θα στρέφονται προς τις πλέον συγκεκριμένες επιταγές της έννομης τάξης. Αντίστοιχα, μπορούμε να διατυπώσουμε πιο αφηρημένες προτάσεις των ερμηνευτών της λογοτεχνίας, όπως π.χ. «ο ρεαλισμός αποπειράται πιστή περιγραφή της πραγματικότητας», ή πλέον συγκεκριμένες, όπως π.χ. «ο David Copperfield πήγαινε στο Salem House». Οι ανωτέρω προτάσεις των ερμηνευτών, από την άλλη καθίστανται αληθείς ή ψευδείς (ή τίποτα από τα δύο) επί τη βάση διαφορετικών ισχυρισμών στους οποίους «παρασιτούν»<sup>99</sup>. Πρόκειται για τα θεμέλια (*grounds*) των προτάσεων, ήτοι τις προτάσεις που εκφέρονται από τους συμμετέχοντες για να εισάγουν κριτήρια καθοριστικά της αλήθειας τους<sup>100</sup>.

Θα μπορούσαν, ως εκ τούτου, οι συμμετέχοντες να συμφωνούν (ή να διαφωνούν) επί των ίδιων ερμηνευτικών προτάσεων, συμφωνώντας, επίσης, ανεξαιρέτως επί των ίδιων θεμελίων. Θα μπορούσαν, ακόμη, να συμφωνούν (ή να διαφωνούν) επί ορισμένων προτάσεων, διαφωνώντας, όμως, επί των θεμελίων τους. Έτσι, μπορούν να παρασχεθούν δύο είδη διαφωνίας στις οποίες θα μπορούσαν να εμπλέκονται οι ερμηνευτές. Η διαφωνία στην πρώτη περίπτωση ονομάζεται από τον Dworkin εμπειρική (*empirical*

---

99 Στο ίδιο, 4.

100 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 131-136, 146-147 (νομικές και λογοτεχνικές προτάσεις και θεμελιώδεις κανόνες), του ιδίου του ίδιου, *Law's Empire*, 4-5, 31-43 (νομικές προτάσεις και θεμέλια), του ιδίου του ίδιου, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια: Καλύτερα να το πιστέψετε», *Ισοπολιτεία* 1 (Δεκ., 1997), 19-24 (προτάσεις και ισχυρισμοί που τις θεμελιώνουν), του ιδίου του ίδιου, *Justice for Hedgehogs*, 153-154 (ερμηνευτικές προτάσεις και δικαιολογητικοί ισχυρισμοί).

*disagreement*). Σε αυτόν τον τύπο, οι ερμηνευτές συμφωνούν ανεξαιρέτως περί των ορθών κριτηρίων που καθιστούν αληθείς τις ερμηνευτικές προτάσεις, αλλά διαφωνούν ως προς το αν οι προϋποθέσεις αυτές πληρούνται στη συγκεκριμένη περίπτωση. Υπάρχει, όμως, το ενδεχόμενο να διαφωνούσαν επ' αυτής της ίδιας της ορθότητας των θεμελίων που παρέχουν την αλήθεια των προτάσεών τους. Η τελευταία μορφή διαφωνίας ονομάζεται από τον εισηγητή της θεωρητικής (*theoretical disagreement*)<sup>101</sup>.

Ακολούθως, ας υποθέσουμε πως οι συμμετέχοντες σε μια πρακτική θα αναπτύξουν σταδιακά μια σύνθετη ερμηνευτική στάση (*interpretive attitude*) απέναντι στα στοιχεία που τη συναποτελούν. Ο Dworkin προσφέρει το αφήγημα μιας φανταστικής κοινότητας η οποία αναπτύσσει την ερμηνευτική στάση απέναντι στους κανόνες κοσμιότητας (*rules of courtesy*). Η ερμηνευτική τους στάση θα διαθέτει δύο συνιστώσες. Αφ' ενός, θα υποθέτουν πως η κοσμιότητα «δεν υπάρχει απλά, αλλά διαθέτει κάποια αξία [value], πως εξυπηρετεί κάποιο συμφέρον ή σκοπό ή επιβάλλει κάποια αρχή – εν ολίγοις, πως έχει κάποιο στόχο [point] –, ο οποίος μπορεί να διατυπωθεί ανεξάρτητα από την απλή περιγραφή των κανόνων που συνιστούν την πρακτική». Αφ' ετέρου, υποθέτουν πως «οι επιταγές της κοσμιότητας – η συμπεριφορά, την οποία απαιτεί, ή οι κρίσεις που εξουσιοδοτεί – [...] είναι ευαίσθητες στο στόχο της έτσι, ώστε οι αυστηροί κανόνες της πρέπει να κατανοηθούν, να εφαρμοστούν, να διευρυνθούν, να τροποποιηθούν, να προσδιοριστούν ή να περιοριστούν από αυτόν το στόχο». Από την αποδοχή της ερμηνευτικής στάσης απορρέει πως «[ο] κόσμος πλέον προσπαθεί να αποδώσει σημασία [meaning] στο θεσμό – να τον δει στο καλύτερο φως του – και εν συνεχεία να τον ανακατασκευάσει υπό το φως αυτής της σημασίας»<sup>102</sup>.

---

101 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 4-5.

102 Στο ίδιο, 47.

Ας υποθέσουμε, ακόμη, μαζί με τον Dworkin, πως, σε κάποιο πρωταρχικό στάδιο εξέλιξης της πρακτικής, υπάρχει η συμφωνία μεταξύ των συμμετεχόντων της επί του απόλυτα γενικού και αφηρημένου ισχυρισμού πως «ο στόχος [point] της κοσμιότητας έγκειται στην ευκαιρία που προσφέρει να επιδειχθεί σεβασμός» σε μια συγκεκριμένη ομάδα<sup>103</sup>. Η διαφωνία των συμμετεχόντων θα διαθέτει, έτσι, δενδροειδή δομή. Αυτοί, «στη μεγάλη πλειονότητά τους συμφωνούν επί των πλέον γενικών και αφηρημένων προτάσεων περί της κοσμιότητας, που φτιάχνουν τον κορμό του δέντρου». Εντός αυτών των πλαισίων, «ο προς το παρόν αδιαμφισβήτητος δεσμός μεταξύ της κοσμιότητας και του σεβασμού» θα λειτουργήσει «σαν ένα είδος έδρας, επί της οποίας θα οικοδομηθούν περαιτέρω σκέψεις και επιχειρήματα» και οι συμμετέχοντες θα κρίνουν τη σύνδεση κατά τρόπο σχεδόν εννοιολογικό, δηλαδή σαν ο σεβασμός «να είναι μέρος 'της ίδιας της έννοιας' της κοσμιότητας». Έτσι, η πρόταση περί της σύνδεσης της πρακτικής της κοσμιότητας με το στόχο του σεβασμού, κατά τον Dworkin, «πορίζει την έννοια της κοσμιότητας»<sup>104</sup>.

Θα πορίζονται, συνεπώς, οι ερμηνευτές την έννοια της κοινωνικής πρακτικής από την περιγραφή της πλέον αφηρημένης πρότασης περί της αξίας ή του στόχου που υπηρετεί, η οποία θα συγκεντρώνει τη συμφωνία της πλειονότητάς τους. Αν υποθέσουμε πως «π» αντιπροσωπεύει μια κοινωνική πρακτική και «α» την αξία (value) ή το στόχο (point), που συμφωνούν στην πλειονότητά τους οι ερμηνευτές της πως υπηρετεί, τότε η πρόταση «π έχει να κάνει με α» θα παρέχει την έννοια της πρακτικής. Πρέπει να σημειωθεί πως το π, στην πρόταση αυτή, θα συνιστά σταθερή, ενώ το α μεταβλητή, καθώς οι συμμετέχοντες θα αποδέχονται κατά την πλειονότητά τους διαφορετική αξία της πρακτικής τους σε κάθε

---

103 Στο ίδιο, 48.

104 Στο ίδιο, 70-71.

διαφορετικό στάδιο εξέλιξής της, αλλά θα εννοούν την ίδια πρακτική<sup>105</sup>. Η πρόταση αυτή θα είναι, επιπλέον, τυπική<sup>106</sup> ερμηνευτική πρόταση. Δηλαδή, οι περισσότεροι συμμετέχοντες στην πρακτική θα αποδέχονται μεν την ίδια σύνδεση αξίας και πρακτικής (θα συμφωνούν στην ίδια πρόταση), οπότε θα μιλάνε για την ίδια πρακτική, αλλά θα της προσδίδει ο καθένας διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο. Έτσι, αν  $\pi$  αντικατασταθεί από την κοσμιότητα, στη φανταστική κοινότητα, και  $\alpha$  από το σεβασμό – κατά ένα στάδιο εξέλιξής της – η διαφωνία στην πρόταση δεν σημαίνει πως ο διαφωνών αδυνατεί να κατανοήσει την έννοια του  $\pi$ . Διότι, η πρόταση «είναι ερμηνευτική και όχι σημασιολογική» δεν είναι ένας ισχυρισμός περί των θεμελιωδών γλωσσικών κανόνων που καθένας πρέπει να ακολουθεί για να βγάλει νόημα». Αλλά, ακόμη και αν κάποιος δεν συμφωνεί επί της πρότασης, δεν θα υποπίπτει για αυτό σε αντίφαση, ούτε θα αγνοεί το νόημα της λέξης «κοσμιότητα», αλλά, απλώς, «αυτό που λέει δείχνει πως βρίσκεται έξω από την κοινότητα χρήσιμου ή, έστω, συνήθους διαλόγου πάνω στο θεσμό»<sup>107</sup>. Θα μπορούσαμε να πούμε, έτσι, πως η συμμετοχή στην ερμηνευτική κοινότητα εξαρτάται από τη συμφωνία πάνω στην αφηρημένη πρόταση που παρέχει την έννοιά της.

Ακόμη, η συμμετοχή στην ερμηνευτική κοινότητα θα σχετίζεται με την αποδοχή, εκ μέρους του ερμηνευτή, ορισμένων κοινών παραδειγμάτων(*paradigms*)<sup>108</sup>. Στο πρώιμο έργο του Dworkin, τα

---

105 Βλ. στο ίδιο, 48-49, 69-70.

106 Πρβλ. Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, 15.

107 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 71.

108 Πρβλ. την έννοια του παραδείγματος (Paradigma, paradigm) στον ύστερο Ludwig Wittgenstein (*Φιλοσοφικές Έρευνες* [Αθήνα: Παπαζήση, 1977]). Το παράδειγμα συνίσταται σε «κάτι που μ' αυτό γίνονται συγκρίσεις» και η κατάδειξη του οποίου χρησιμοποιείται στη διδασχία της χρήσης των σημείων του γλωσσικού

παραδείγματα φαίνεται να προτείνονται ούτως, ώστε η συγκεκριμένη συμφωνία επ' αυτών να υποκαθιστά την αφηρημένη συμφωνία των κοινωνιών επί της πρότασης που καθορίζει το στόχο της πρακτικής. Έτσι, «σε κάθε ιστορικό στάδιο εξέλιξης του θεσμού, ορισμένες συγκεκριμένες επιταγές της κοσμιότητας θα θεωρηθούν σχεδόν από τον καθένα ως παραδείγματα, δηλαδή, ως καθ' αυτό επιταγές της κοσμιότητας [as requirements of courtesy if anything is]». Ο ρόλος των παραδειγμάτων στο συλλογισμό και την επιχειρηματολογία θα είναι, κατά τη διατύπωση που ακολουθεί στο *Law's Empire*, «ακόμη πιο κρίσιμος από κάθε αφηρημένη συμφωνία επί της έννοιας». Η σύνδεση μεταξύ του θεσμού και των παραδειγμάτων θα είναι δε τόσο στενή, ώστε «το παράδειγμα θα παρέχει άλλη μια σύνδεση

---

παιχνιδιού (Πρώτο Μέρος, §§ 50, 51). Όπως έχει ερμηνευτεί από τον C. G. Luckhardt ("Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's later philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research* 39 [December, 1978], 240-252), τα παραδείγματα συνιστούν μέτρα σύγκρισης πρωτόγονου και θεμελιακού χαρακτήρα σύμφωνα με τα οποία ερευνάται η ορθότητα της χρήσης των σημείων στα γλωσσικά παιχνίδια. Δεδομένου του χαρακτήρα και της λειτουργίας τους, «η συμφωνία στα παραδείγματα είναι απαραίτητη για τη συμμετοχή σε κάθε πρακτική που τα χρησιμοποιεί». Επιπλέον, κατά την ίδια ερμηνεία, για τον Wittgenstein, η μη αποδοχή του παραδείγματος δεν θα συνιστούσε γλωσσικό σφάλμα, αλλά, απλώς θα ήταν ασυνήθιστη (241-243). Όπως φαίνεται, η έννοια του παραδείγματος στον Thomas Kuhn (*Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* [Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα, 2008], 73-75, 113-115) διαθέτει τα παραπάνω χαρακτηριστικά της συμπαγούς ομοφωνίας στην αναγνώριση κοινών κριτηρίων εκ μέρους των μελών της επιστημονικής κοινότητας. Δεν είμαστε βέβαιοι, όμως, πως το παράδειγμα του Kuhn σχετίζεται τόσο με την ιδέα των παραδειγμάτων του Dworkin. Διότι, κατά τον πρώτο, το παράδειγμα συνιστά αφηρημένο και ανεπεξέργαστο υπόδειγμα της ερευνητικής κοινότητας, το οποίο εξειδικεύεται στις λεπτομέρειές του από τις επιμέρους εργασίες. Αντίθετα, στον Dworkin τα παραδείγματα συνιστούν πλέον συγκεκριμένες ερμηνευτικές προτάσεις. Βλ. επίσης, για τη συναφή ιδέα του υποδείγματος (*exemplar*) στις ουσιωδώς διαμφισβητούμενες έννοιες του W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", 176-177.

εννοιολογικής υφής [another kind of conceptual flavor]<sup>109</sup>. Στο μεταγενέστερο έργο του *Justice for Hedgehogs*, φαίνεται να διατηρεί μια δυσπιστία πάνω στην αφηρημένη συμφωνία επί της έννοιας<sup>110</sup>. Εκεί, παραδέχεται μια μεγαλύτερη αυτοτέλεια των παραδειγμάτων, δίχως να φαίνεται να σημαίνει αυτό τη ριζική αντικατάσταση της συμφωνίας πάνω στην αφηρημένη πρόταση που παρέχει την έννοια από τη συμφωνία στις προτάσεις επί των παραδειγμάτων της<sup>111</sup>. Μπορούμε να δούμε ενιαία το επιχείρημα, υποθέτοντας γενικά πως η συμφωνία επί των παραδειγμάτων συναρτάται, εξηγεί και υποκαθιστά τη συμφωνία επί της έννοιας.

Τα παραδείγματα, επομένως, θα συνιστούν δεδομένα της πρακτικής που γίνονται αποδεκτά από την πλειονότητα των ερμηνευτών ως κατ' εξοχήν αντικείμενά της, κατά το παρόν στάδιο της πρακτικής.

---

109 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 72. Βλ. επίσης, του ιδίου, *Taking Rights Seriously*, 134-135, για τα examples και τις standard cases. Πρβλ., επίσης, την ιδέα του παραδείγματος ως Beispiel/example στον ύστερο Ludwig Wittgenstein (*Φιλοσοφικές Έρευνες*, Πρώτο Μέρος, § 71), ως μέσου υποκατάστασης του ορισμού χρήσης των λέξεων. Πιστεύουμε πως η έννοια του παραδείγματος του Dworkin συμπυκνώνει και αυτήν τη σημασία, καθώς το παράδειγμα έρχεται να υποκαταστήσει την έννοια.

110 Έτσι, αξιολογώντας τον ισχυρισμό του John Rawls (*Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 3ο, βλ. παραπάνω σημ. 93) πως οι διαφωνούντες περί της δικαιοσύνης, παρ' όλα αυτά, «συμφωνούν πως οι θεσμοί είναι δίκαιοι, εφ' όσον δεν γίνονται αυθαίρετες διακρίσεις ανάμεσα στα πρόσωπα κατά την απονομή βασικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και οι κανόνες καθορίζουν μια αρμόζουσα ισορροπία ανάμεσα σε ανταγωνιστικές αξιώσεις για πλεονεκτήματα της κοινωνικής ζωής» (αναφέρεται στο: Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 166-167), ο Dworkin παρατηρεί πως «είναι αβέβαιο πως μπορούμε να βρούμε οποιαδήποτε τυπική πρόταση [form of words], οσοδήποτε αφηρημένη που να περιγράφει ένα consensus ανάμεσα σε αυτούς που πιστεύουμε πως μοιράζονται την έννοια της δικαιοσύνης. Αλλά, ακόμη κι αν βρίσκαμε, αυτό το consensus δεν θα περιέγραφε μια διαδικασία απόφασης για τον προσδιορισμό της δικαιοσύνης ή της αδικίας» (*Justice for Hedgehogs*, 167).

Ορισμένες παραδειγματικές περιπτώσεις – ο Dworkin αναφέρει ως μια εξ αυτών, στην περίπτωση του δικαίου<sup>112</sup>, τις ρυθμίσεις περί ορίου ταχύτητας στον κώδικα οδικής κυκλοφορίας – θα φαίνονται να αποτελούν κατ' εξοχήν αντικείμενα που υπάγονται στην πρακτική, με συνέπεια, «μια ερμηνεία που τις αρνείται [να] αποτελεί, γι αυτόν το λόγο, εξαιρετικά ύποπτη»<sup>113</sup>. Αντίστοιχα, μια ερμηνεία της λογοτεχνίας που θα στερούσε, στην παρούσα φάση της πρακτικής της λογοτεχνίας, το χαρακτηρισμό του λογοτεχνικού έργου π.χ. από τον *David Copperfield* του Dickens θα ήταν πολύ δύσκολο να γίνει αποδεκτή γι αυτόν ακριβώς το λόγο. Σχηματικά, στην τυπική συγκεκριμένη πρόταση της δομής « $x \in \pi$ », (όπου  $\in$  είναι το σύμβολο του «ανήκει»),  $x$  θα συνιστά μεταβλητή που θα λαμβάνει τιμή το εκάστοτε παράδειγμα που αποδέχονται στη πλειονότητά τους οι ερμηνευτές σε συγκεκριμένο στάδιο εξέλιξης της πρακτικής<sup>114</sup>. Η συγκεκριμένη αυτή πρόταση θα φαίνεται να είναι αληθής σχεδόν «εξ ορισμού» (by definition). Και πάλι, βέβαια, η διαφωνία επί των παραδειγμάτων δεν θα έχει τη συνέπεια της

---

111 Η παραπάνω κριτική του Dworkin χρεώνει στον Rawls τη μετατροπή της ερμηνευτικής έννοιας της δικαιοσύνης σε κριτηριακού είδους (βλ. και Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 167-168). Ασχέτως του αν είναι πράγματι δικαιολογημένη, δεν αφορά και την ίδια την πρόταση του Dworkin, όπως αναπτύχθηκε σε προγενέστερα έργα, ελλείψει ενδείξεων από τον ίδιο προς το αντίθετο. Αντίθετα, επικαλείται σε άλλα σημεία την αφηρημένη συμφωνία στην έννοια (βλ. π.χ. στο ίδιο, 176, για την αφηρημένη διατύπωση της έννοιας της αλήθειας).

112 Για τα παραδείγματα (paradigms) στο δίκαιο, σε διαφορετικό πλαίσιο, στον H.L.A. Hart, βλ. *The Concept of Law*, 128-129.

113 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 91.

114 Για την ιστορικότητα των παραδειγμάτων, βλ. στο ίδιο, 72-73, 91-92, καθώς και παρακάτω (2.2) της παρούσης.

ασυνεννοησίας. «Αν κάποιος απορρίψει ένα παράδειγμα, «θα φαίνεται να κάνει ένα κραυγαλέο σφάλμα. Αλλά, υπάρχει μια σημαντική διαφορά μεταξύ των παραδειγμάτων ερμηνευτικής αλήθειας και των περιπτώσεων που, όπως λένε οι φιλόσοφοι, μια έννοια αληθεύει ‘εξ ορισμού’»<sup>115</sup>. Οι προτάσεις των παραδειγμάτων, επομένως, δεν θα αποτελούν αναλυτικές αλήθειες. Κατά συνέπεια, μια ερμηνεία που τα αρνείται θα είναι μεν παράταιρη, αλλά θα γίνεται πλήρως κατανοητή. Θα είναι, βέβαια, κατά τεκμήριο αληθείς.

Η δυνατότητα γνήσιας διαφωνίας, επομένως, καθίσταται δυνατή λόγω της συμφωνίας επί της έννοιας και των παραδειγμάτων που την εξηγούν. Ως εκ τούτου, δεν θα καταστεί ποτέ ριζική, καθώς θα διεξάγεται επί του κοινού βάθρου που παρέχεται από αυτά. Ακόμη και η αμφισβήτηση της πρότασης που συνδέει την πρακτική με την αξία που υπηρετεί θα είναι γνήσια, καθώς «ο αμφισβητών [την έννοια] θα φανεί εκκεντρικός, αλλά θα γίνει πλήρως κατανοητός. Η διαφωνία του θα σημαίνει την εμβάθυνση της διαφωνίας, όχι [...] την επιφανειακότητά της»<sup>116</sup>. Η διαφωνία παραμένει γνήσια δε ακόμη κι αν κάποιος αμφισβητήσει τον ισχυρισμό πως η πρακτική διαθέτει έστω κάποια αξία, διότι «[κ]άποιος που διατυπώνει πως δεν υπάρχει καμιά αξία σε αυτό που εκφράζεται από μια κάποια έννοια [...] πρέπει να υποθέσει αρκετή συμφωνία πάνω στα παραδείγματα της έννοιας αυτής ανάμεσα σε αυτούς που πιστεύουν πως διαθέτει αξία. Διαφορετικά, το επιχείρημά που προτείνει για να αποκαλύψει την πλάνη τους δεν θα μπορεί να σταθεί»<sup>117</sup>. Οπότε, η συμφωνία επί της έννοιας που αποδέχονται οι συμμετέχοντες της πρακτικής προϋποτίθεται και καθιστά τη διαφωνία δυνατή. Τέλος, η διαφωνία είναι γνήσια, διότι, κατά

---

115 Στο ίδιο, 72.

116 Στο ίδιο, 71-72.

117 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 161.

τη διατύπωση του Dworkin, «οι ανταγωνιστικές ερμηνείες στρέφονται προς τα ίδια ερμηνευτικά αντικείμενα ή συμβάντα [objects or events of interpretation]»<sup>118</sup>. Θα υφίσταται, επομένως, μια σύνδεση μεταξύ της έννοιας, των παραδειγμάτων που την εξηγούν και των αντικειμένων ή συμβάντων της ερμηνείας, με κριτήριο το συμπαγές της συμφωνίας που απαιτείται για τον προσδιορισμό τους.

Ο Dworkin θα διακρίνει τρία ερμηνευτικά στάδια, με κριτήριο το βαθμό συναίνεσης που απαιτείται μεταξύ των ερμηνευτών προκειμένου να ευδοκιμήσει η ερμηνευτική στάση και να έχει νόημα η διαφωνία<sup>119</sup>. Η διακρίβωση των κοινών ερμηνευτικών αντικειμένων ή συμβάντων (*objects or events of interpretation*) στα οποία θα στοχεύουν οι εκάστοτε ερμηνευτικές προσεγγίσεις θα πρέπει να συγκεντρώνει τη μέγιστη συμφωνία ούτως, ώστε να έχει νόημα η διάσταση των ερμηνευτικών απόψεων στα επόμενα στάδια. «Αν δεν υπάρχει καμιά ουσιώδης συναίνεση πάνω στο τι μετρά μάλλον σαν λογοτεχνική [παραδείγματος χάριν] ερμηνεία, παρά σαν οποιοδήποτε άλλου είδους, τότε καμιά διαφωνία δεν θα ήταν γνήσια στη λογοτεχνική ερμηνεία». Οι ερμηνευτές συνεπώς πρέπει να συμφωνούν περί των αντικειμένων που ανήκουν στην πρακτική την οποία ερμηνεύουν ούτως, ώστε να ερμηνεύεται η ίδια πρακτική και όχι κάποια άλλη<sup>120</sup>. Η διαδικασία της διακρίβωσης, διαχωρισμού και κατάταξης σε ερμηνευτικά είδη<sup>121</sup> των ερμηνευτικών αντικειμένων και συμβάντων θα ανάγεται σε ένα προερμηνευτικό στάδιο (*preinterpretive stage*), στο οποίο, συνεπώς, δεν θα είναι ενεργή η καθ' αυτό ερμηνευτική στάση. Βέβαια, καθώς τα αντικείμενα της πρακτικής «δεν φέρουν ταμπέλες ταυτοποίησης», είναι απαραίτητη

---

118 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 46.

119 Βλ. στο ίδιο, 65-68, του ιδίου του ιδίου, *Justice for Hedgehogs*, 131-132.

120 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 131.

121 Βλ. για τα ερμηνευτικά είδη (*interpretive genres*), στο ίδιο, 124-125, 130-132.

μια ερμηνεία και σε αυτό το στάδιο. Η ερμηνεία, όμως, θα επιδέχεται ελάχιστης διαφοροποίησης μεταξύ των ερμηνευτών<sup>122</sup> ούτως, ώστε να είναι κι αυτή *prima facie* δεδομένη. Η προερμηνευτική συμφωνία θα είναι απαραίτητη προκαταρκτική εργασία για την ανάπτυξη της ερμηνευτικής στάσης. Μάλιστα, κατά τη διατύπωση του Dworkin, «ίσως ένας χρήσιμος ορισμός της ερμηνευτικής κοινότητας θα αφορούσε το consensus που απαιτείται σ' αυτό το στάδιο»<sup>123</sup>. Έτσι, η ταυτοποίηση των ίδιων αντικειμένων της πρακτικής, όπως ακριβώς, προσθέτουμε, η ταυτοποίηση της αξίας που υπηρετεί, καθώς και των παραδειγμάτων της, καθίστανται το κριτήριο της συμμετοχής σε μια ερμηνευτική κοινότητα και της γνήσιας διαφωνίας εντός αυτής.

Τα ερμηνευτικά αντικείμενα ή συμβάντα μετράνε ακριβώς ως συστατικά και ανερμήνευτα, ωμά δεδομένα (*raw data*) της πρακτικής. Έτσι, στην περίπτωση της λογοτεχνίας, τα ωμά δεδομένα της πρακτικής της θα έχουν να κάνουν με τα ίδια τα λογοτεχνικά κείμενα, διακεκριμένα από τα μη λογοτεχνικά κείμενα, καθώς και το ένα από το άλλο<sup>124</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η εκάστοτε ερμηνεία θα είναι ικανή, λόγω της προερμηνευτικής ταυτοποίησης του εκάστοτε κειμένου, να αναφέρεται στο ίδιο κείμενο με τις ανταγωνιστικές και όχι σε κάποιο διαφορετικό<sup>125</sup>. Στην περίπτωση του δικαίου, από την άλλη, «διαθέτουμε νομοθέτες, δικαστήρια, διοικητικά σώματα και αρχές και αναφερόμαστε στις αποφάσεις αυτών των θεσμών με έναν κανονικό τρόπο [in a canonical way]». Τα ερμηνευτικά δεδομένα παγιώνονται και καθίστανται, συνεπώς, κανονικά μέσα από την παράδοση στην οποία ανήκει ο

---

122 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 66.

123 Στο ίδιο.

124 Στο ίδιο, 66.

125 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 150.

ερμηνευτής<sup>126</sup>. Ο τελευταίος βρίσκει, σε ένα προερμηνευτικό στάδιο, κάποια αντικείμενα, τα οποία έχουν καταστεί δεδομένα από τους συμμετέχοντες σε μια πρακτική που προϋπήρξε αυτού και στην οποία εισάγεται ο ίδιος.

Οι ερμηνευτικές προτάσεις που διατυπώνονται, επομένως, για να χαρακτηρίσουν τα δεδομένα της πρακτικής, οι οποίες θα είναι της ίδιας τυπικής δομής (« $x \in \pi$ ») με τις προτάσεις των παραδειγμάτων, δεν θα συνιστούν, επίσης, αναλυτικές αλήθειες. Κάποιος που θα αμφισβητούσε τα προερμηνευτικά δεδομένα, δεν θα αδυνατούσε να κατανοήσει την έννοια της πρακτικής, αλλά, θα λέγαμε, θα έφερε το βάρος απόδειξης του ισχυρισμού του πως π.χ. ο τυπικός νόμος ή μια διάταξή του δεν αποτελεί μέρος του σώματος της έννομης τάξης<sup>127</sup> ή πως σε ένα αποδεκτό γενικά από τη λογοτεχνική κοινότητα κείμενο δεν αξίζει ο χαρακτηρισμός του λογοτεχνικού κειμένου. Επιπλέον, η συμφωνία επί των προτάσεων αυτών δεν θα σημαίνει αναγκαία τη συμφωνία επί των ισχυρισμών που τις καθιστούν αληθείς, δηλαδή επί των θεμελίων τους. Αντίθετα, οι συμμετέχοντες στην πρακτική, αποδεχόμενοι τα δεδομένα της (στη φανταστική κοινότητα: τις επιταγές της κοσμιότητας), από τη στιγμή που θα αναπτυχθεί η ερμηνευτική στάση, θα αρχίσουν να τα ερμηνεύουν. Οι ερμηνείες των προτάσεων που συγκεντρώνουν την αποδοχή, όμως, σε αντίθεση με τις ίδιες τις προτάσεις, θα διαφέρουν. Αντίστοιχα ισχύουν και για τις τυπικές προτάσεις που αφορούν τα παραδείγματα<sup>128</sup>, καθώς και για την πλέον αφηρημένη πρόταση που παρέχει την έννοια της πρακτικής και τη συνδέει με την αξία της.

Έτσι, οι τυπικές ερμηνευτικές προτάσεις που θα συγκεντρώνουν τη συμφωνία θα είναι υποκείμενες σε αντιμαχόμενες ερμηνείες. Οι συμμετέχοντες, μοιραζόμενοι την έννοια, θα «διαφωνούν επί των πιο συγκεκριμένων εκλεπτύνσεων και υποερμηνειών των αφηρημένων αυτών προτάσεων· πάνω στα

---

126 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 91.

127 Βλ. στο ίδιο, 91-92, 428 σημ. 2.

κλαδιά του δένδρου. Για παράδειγμα, σε ένα συγκεκριμένο στάδιο εξέλιξης της πρακτικής, καθένας συμφωνεί πως η κοσμιότητα, στην πλέον αφηρημένη της περιγραφή, είναι ζήτημα σεβασμού. Αλλά, υπάρχει μια διχογνωμία επί της ορθής ερμηνείας της ιδέας του σεβασμού»<sup>129</sup>. Οι πλέον γενικές και αφηρημένες ερμηνευτικές προτάσεις περί της σύνδεσης της κοσμιότητας με το σεβασμό, οι οποίες παρέχουν την έννοιά της, θα εξειδικεύονται από τις πιο συγκεκριμένες προτάσεις για το τι επιτάσσει πράγματι ο σεβασμός, οι οποίες θα «αποτελούν αντιλήψεις αυτής της έννοιας». Κατά συνέπεια, «η διάκριση μεταξύ έννοιας και αντίληψης είναι εδώ μια διάκριση μεταξύ επιπέδων αφαίρεσης στα οποία μπορεί να μελετηθεί η ερμηνεία της πρακτικής». Διακρίνονται συναφώς δύο επίπεδα αφαίρεσης. Στο πρώτο, «η συμφωνία συμπεριλαμβάνει διακριτές ιδέες που αδιαμφισβήτητα χρησιμοποιούνται σε κάθε ερμηνεία», ενώ στο δεύτερο επίπεδο, «οι διχογνωμίες που είναι λανθάνουσες στην παραπάνω αφαίρεση προσδιορίζονται και τίθενται υπό εξέταση»<sup>130</sup>. Έτσι, οι αντιλήψεις της έννοιας θα συνίστανται σε

---

128 Πρβλ. τη συναφή σκέψη του Thomas Kuhn, σύμφωνα με την οποία ο προσδιορισμός των παραδειγμάτων της επιστημονικής κοινότητας δεν ταυτίζεται με τον προσδιορισμό των κοινών κανόνων που ακολουθεί, οπότε η συμφωνία στο παράδειγμα μπορεί να μη συνεπάγεται κοινούς κανόνες έρευνας. Διότι, τα μέλη της επιστημονικής κοινότητας «μπορούν να συμφωνούν στη διάγνωση ενός παραδείγματος, χωρίς να συμφωνούν [...] σε μια πλήρη ερμηνεία [...] του παραδείγματος αυτού» (*Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, 112). Η ιδέα αυτή μπορεί να συσχετιστεί με την ιδέα του Dworkin (*Law's Empire*, 72-76, του ιδίου, *Justice for Hedgehogs*, 160-163) περί της συνύπαρξης της διάγνωσης της συμφωνίας στα παραδείγματα της κοινότητας με τη διαφωνία στην ερμηνεία των παραδειγμάτων.

129 Στο ίδιο, Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 70.

130 Στο ίδιο, 71.

ειδικότερες, ανταγωνιστικές ερμηνευτικές προτάσεις που θα έχουν σαν αντικείμενο την τυπική και αφηρημένη πρότασης που συνδέει την πρακτική με την αξία της.

Οι αντιλήψεις του εκάστοτε ερμηνευτή, επομένως, ενεργοποιούνται από τη στιγμή που θα αποκτήσει ισχύ η ερμηνευτική στάση. Αφορούν ερμηνευτικές προτάσεις, που αναπτύσσονται αντιπαρατιθέμενες σε συγκεκριμένο επίπεδο, περί της ορθής ερμηνείας της μεταβλητής  $\alpha$  (αφού, άλλωστε η  $\pi$  είναι σταθερή), δηλαδή θα αφορούν ερμηνείες του στόχου ή της αξίας που υπηρετεί η πρακτική. Έτσι, η έννοια θα διαθέτει μια κοινή αφηρημένη σημασία (meaning) για όλους τους συμμετέχοντες στην πρακτική, καθώς και μια διακριτή συγκεκριμένη σημασία για τον κάθε ερμηνευτή ξεχωριστά, σύμφωνα με την αντίληψή του. Όταν, λοιπόν, ο ερμηνευτής θα επικαλείται την έννοια, θα επικαλείται «τι σημαίνει [αυτή], δίχως να παρέχ[ει] στις προσωπικές [τ]ου απόψεις [views] πάνω στο ζήτημα ιδιαίτερο βάρος». Όταν θα παραθέτει μια αντίληψη της έννοιας, θα «παραθέτ[ει] τι [αυτός] εννο[εί] με την [έννοια] και η άποψή [τ]ου, γι αυτόν το λόγο, είναι η καρδιά του ζητήματος»<sup>131</sup>. Σε αυτό το σχήμα, οι εκλεπτυσμένοι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί που αφορούν τις αντιλήψεις μπορεί να συγκεντρώνουν τη συμφωνία (π.χ. μεταξύ των μελών της ίδιας ερμηνευτικής «σχολής»), αλλά, όσο προχωράει η συγκεκριμενοποίηση, τόσο θα αυξάνει και η διαφοροποίηση<sup>132</sup>. Ο κάθε ερμηνευτής θα συμφωνεί στην αφηρημένη τυπική σημασία, αλλά θα διαφωνεί ως προς το πώς πρέπει αυτή να αποκτήσει περιεχόμενο σύμφωνα με την προσωπική αντίληψή του<sup>133</sup>.

Οι αντιλήψεις πρέπει να θεωρηθεί πως αποτελούν μεν πιο συγκεκριμένες προτάσεις από την πρόταση που παρέχει την έννοια, αλλά, οι ίδιες λειτουργούν, επίσης, σε διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης, ανάλογα με την έννοια που ερμηνεύουν. Έτσι, οι επιμέρους έννοιες που εμφανίζονται σε μια ερμηνευτική πρακτική, όπως είναι π.χ. οι νομικές έννοιες, θα λειτουργούν ερμηνευτικά, οπότε θα υπόκεινται με τη

---

131 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 135.

σειρά τους σε ανταγωνιστικές αντιλήψεις<sup>134</sup>. Θα υφίσταται δε μια αλληλεξάρτηση μεταξύ των αντιλήψεων που ερμηνεύουν τα επιμέρους ερμηνευτικά αντικείμενα ή συμβάντα (π.χ. του εκάστοτε τυπικού νόμου) και της αντίληψης που ακολουθεί ο ερμηνευτής για την ίδια τη συνολική πρακτική (π.χ. του δικαίου). Έτσι, η ερμηνεία θα καθίσταται πολύπλοκο ολιστικό εγχείρημα. Ακόμη και η ίδια η πρακτική της είναι ερμηνευτική, οπότε «καθίσταται μια έννοια της οποίας οι διαφορετικές θεωρίες αποτελούν ανταγωνιστικές αντιλήψεις» και, έτσι, «δεν υπάρχει ριζική διαφορά, αλλά μόνο μια διαφορά

---

132 Όστε, υποθέτουμε, η πλέον συγκεκριμένη αντίληψη θα είναι ατομική. Σύγκρινε τη διάκριση μεταξύ της Begriff (έννοιας) και Vorstellung (αντίληψη / ιδέα / παράσταση) του Gottlob Frege (“On Sense and Reference”, στο: Peter Geach & Max Black, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* [Oxford: Blackwell, 1960], 59-61) με τη διάκριση μεταξύ έννοιας και αντίληψης στον Dworkin και τον W. B. Gallie (“Essentially Contested Concepts”, 167-170, 176). Πρόσεξε, επίσης, πως στην αρχική μετάφραση του Max Black (Gottlob Frege, “Sense and Reference”, στο: *The Philosophical Review* 57 [May, 1948], 211), η Vorstellung μεταφράζεται ως “conception”. Η διάκριση μεταξύ της Vorstellung και της Begriff έγκειται, ακριβώς, στο ότι η πρώτη αποτελεί υποκειμενική, εσωτερική παράσταση, ενώ η δεύτερη έχει αντικειμενικό χαρακτήρα. Δύο άνθρωποι μπορούν να μοιράζονται, έτσι, την ίδια έννοια, αλλά είναι αδύνατη η συμμετοχή τους στην ίδια παράσταση/αντίληψη. Ο Frege υποθέτει το ασυμβίβαστο δύο διακριτών Vorstellungen, επικαλούμενος, μάλιστα, το *si duo idem faciunt, non est idem*. Αντίθετα, στον Gallie και τον Dworkin και, όπως, τολμούμε να προσθέσουμε, ακόμη στους Perelman, Hart και Rawls (βλ. παραπάνω σημ. 93) μοιραζόμαστε την έννοια και μπορεί να διαφωνούμε για την αντίληψη. Φαίνεται, δηλαδή, να μπορούμε να συμφωνήσουμε, σε κάποιο επίπεδο αφάιρεσης, σε μια αντίληψη. Διότι η αντίληψη λειτουργεί σε διάφορους βαθμούς γενικότητας. Αντίθετα, η διάκριση της Begriff από την Vorstellung δεν φαίνεται να είναι ζήτημα βαθμού στον Frege.

133 Βλ. Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, 15.

στο βαθμό της αφαίρεσης, μεταξύ του να προτείνεις μια θεωρία της ερμηνείας και του να προτείνεις μια ερμηνεία του συγκεκριμένου [ερμηνευτικού αντικειμένου ή συμβάντος]»<sup>135</sup>. Βλέπουμε, επομένως, πως οι αντιλήψεις μεταξύ της έννοιας της πρακτικής και της έννοιας των επιμέρους στοιχείων της θα αλληλοσυσχετίζονται.

Ακόμη, όμως, και οι αντιλήψεις των πρακτικών δεν θα είναι αποκομμένες μεταξύ τους. Έτσι, η ερμηνεία θα είναι ολιστική και για το λόγο πως η αξία της ίδιας της υπό ερμηνεία πρακτικής, θα εντάσσεται σε ένα ευρύτερο δίκτυο αξιών<sup>136</sup>. Οπότε, «οι νομικοί που θα διαφωνούν για την καλύτερη αντίληψη της έννοιας της δημοκρατίας [για παράδειγμα] είναι πιθανό να διαφωνούν, γι αυτόν το λόγο, και για την ερμηνεία της αρχής της ισότητας ή ακόμη και για τον Εμπορικό Νόμο»<sup>137</sup>. Η αντίληψη επί της αξίας μιας πρακτικής, επομένως, δεν μπορεί να διατυπωθεί δίχως την επήρεια των αντιλήψεων επί της αξίας των υπολοίπων πρακτικών. Επομένως, μπορούμε να υποθέσουμε πως η ερμηνευτική αντίληψη θα είναι ενιαία. Θα αναλύεται δε σε ένα δίκτυο υποαντιλήψεων, οι οποίες θα συγκεκριμενοποιούνται και θα εξειδικεύονται ανάλογα με το βαθμό αφαίρεσης της πρότασης ή της έννοιας την οποία θα ερμηνεύουν. Δηλαδή, η αντίληψη των επιμέρους και η αντίληψη του όλου θα *συνέχονται*.

Οι συγκεκριμένοι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί της κάθε αντίληψης θα έχουν, συνεπώς, ως αντικείμενό τους την *ίδια* αφηρημένη ερμηνευτική πρόταση («π έχει να κάνει με α») που θα παρέχει την

---

134 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 164-166.

135 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 152-153.

136 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 133-134, 154-155, 162-163.

137 Στο ίδιο, 133.

έννοια της πρακτικής. Οι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί, επίσης, θα έχουν ως αντικείμενό τους τις ίδιες τυπικές προτάσεις, που παγιώθηκαν από την ερμηνευτική κοινότητα και αφορούν τα δεδομένα της πρακτικής (« $x \in \pi$ »), καθώς και τις, αντίστοιχης τυπικής δομής, προτάσεις των παραδειγματικών εξ αυτών. Αν λάβουμε υπ' όψη τον ολιστικό χαρακτήρα της ερμηνείας, οι προτάσεις αυτές θα λαμβάνουν περιεχόμενο από τη συγκεκριμενοποίηση της εκάστοτε αντίληψης περί της έννοιας της πρακτικής. Έτσι,  $x$  θα συνιστά μεταβλητή που θα λαμβάνει διαφορετική τιμή σύμφωνα με την εκάστοτε ερμηνεία της συνολικής πρακτικής. Ο ολισμός θα λειτουργεί και προς την αντίστροφη κατεύθυνση. Η ερμηνεία της έννοιας της συνολικής πρακτικής θα είναι ευαίσθητη στην ερμηνεία του επιμέρους στοιχείου της, και μάλιστα των παραδειγμάτων. Οπότε,  $a$  θα λαμβάνει τιμή διαφορετική για τον κάθε ερμηνευτή, σύμφωνα με την ερμηνεία των επιμέρους της πρακτικής.

Η αντίληψη της έννοιας της πρακτικής, καθώς και οι υποαντιλήψεις των εννοιών των επιμέρους της, θα είναι, συνεπώς, διαφορετικές για τον κάθε ερμηνευτή και αλληλεξαρτώμενες. Οι έννοιες, ως τύποι, θα αποκτούν περιεχόμενο από τις ερμηνείες τους. Από την άλλη, η αντίληψη που αποδέχεται ο ερμηνευτής θα επηρεάζει τις συνθήκες αλήθειας της πρότασης περί της έννοιας. «Ζητάμε από μια αντίληψη [της έννοιας] να παράσχει μια εξήγηση [account] περί των θεμελίων [της]»<sup>138</sup>. Δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά μεταξύ της αντίληψης και των θεμελιακών προτάσεων που προτείνονται για να παράσχουν κριτήρια αλήθειας των ερμηνευτικών προτάσεων που στρέφονται στα δεδομένα. Επομένως, αντιλήψεις και θεμέλια καθίστανται ταυτόσημα. Σύμφωνα με την αντίληψη του κάθε ερμηνευτή ξεχωριστά, θα παρέχεται αλήθεια στις ερμηνευτικές προτάσεις του και θα εφαρμόζεται η έννοια στις επιμέρους περιπτώσεις. Το γεγονός της ψευδούς διαφωνίας, όμως, αποκλείεται επειδή οι ερμηνευτές θα μιλάνε για το ίδιο αντικείμενο, παρ' ότι το ερμηνεύουν διαφορετικά. Παρ' όλα αυτά, εκ του ότι τα

---

138 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 261-262.

κριτήρια βάσει των οποίων θα καθίστανται αληθείς οι τυπικές προτάσεις, οι οποίες θα συγκεντρώνουν τη συμφωνία, θα είναι διαφορετικά στον κάθε ερμηνευτή, δεν προκύπτει ότι θα είναι και ίσης κανονιστικής ισχύος. Δηλαδή, θα μπορούσαν, ενδεχομένως, να υφίστανται ισχυρότερα και ασθενέστερα θεμέλια των προτάσεων· καλύτερες και χειρότερες αντιλήψεις των εννοιών.

Ο Dworkin είναι της άποψης πως, πράγματι, τα θεμέλια των ερμηνευτικών προτάσεων διαθέτουν διαφορετικούς βαθμούς κανονιστικής ισχύος. Επομένως, υφίστανται καλύτερες και χειρότερες ερμηνείες. Αυτό διαφαίνεται ήδη από τον τρόπο με τον οποίο μοιραζόμαστε μια ερμηνευτική έννοια. Είναι καλύτερο, έτσι, να σκεφτούμε τη συμμετοχή μας στο νόημα μιας ερμηνευτικής έννοιας κατά τρόπο, ώστε, κατά τη διατύπωση του εισηγητή τους, «η ορθή εφαρμογή παγιώνεται από την καλύτερη ερμηνεία των πρακτικών στις οποίες παρουσιάζεται»<sup>139</sup>. Μια ερμηνεία θα διαθέτει, κατά την πρόταση του Dworkin, αυξημένη κανονιστική ισχύ σε σχέση με μια άλλη, εφ' όσον καταφέρει να λειτουργήσει καλύτερα σε δύο επίπεδα. Συγκεκριμένα, στο επίπεδο του ταιριάσματος (*fit*), θα πρέπει να εναρμονίζεται με τα περισσότερα δεδομένα της συνολικής πρακτικής, καθώς και του επιμέρους στοιχείου της. Στο δεύτερο, επίπεδο της δικαιολόγησης (*justification*), θα πρέπει να δικαιολογεί την αξία της πρακτικής και του επιμέρους, παρέχοντάς τα υπό τη βέλτιστη προοπτική τους.

Οι αντιμαχόμενες ερμηνείες των δεδομένων θα εκδιπλωθούν και θα δοκιμαστούν σε ένα δεύτερο, ερμηνευτικό στάδιο (*interpretive stage*), στο οποίο, ως εκ τούτου θα εμφανιστεί μεγαλύτερη ερμηνευτική διαφοροποίηση. Στο στάδιο αυτό θα ενεργοποιηθεί η ερμηνευτική στάση ως προς την πρώτη συνιστώσα της και τα μη ερμηνευμένα, μέχρι στιγμής, δεδομένα, που έγιναν παραδεκτά μέσα από την προερμηνευτική συμφωνία, οφείλουν τώρα να αξιολογηθούν. Τα δεδομένα της πρακτικής θα αξιολογηθούν διαφορετικά, καθώς θα διαφέρουν οι αντιλήψεις των ερμηνευτών πάνω στην αξία που

---

139 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 160.

εξυπηρετεί η πρακτική και πάνω στο ρόλο τους σε αυτήν συγκεκριμένα. Οι διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις θα πρέπει, έτσι, να αφορούν το ταίριασμα με τα δεδομένα κατά τρόπο, ώστε να δείχνουν πως σκοπούν στην ίδια πρακτική και όχι σε κάποια διαφορετική. Περαιτέρω, η δικαιολόγηση της πρακτικής θα αποπειράται να παράσχει ένα επιχειρήμα περί της αξίας της που θα την καθιστά υπό το βέλτιστο φως της. Η δικαιολόγηση θα περιορίζεται από το ταίριασμα κατά τέτοιο βαθμό, ώστε «δεν είναι αναγκαίο να ταιριάζει σε κάθε άποψη ή στοιχείο της πρακτικής, αλλά πρέπει να ταιριάζει αρκετά, ώστε ο ερμηνευτής να μπορεί να δει τον εαυτό του ως ερμηνεύοντα την πρακτική και όχι ως επινοητή μιας καινούργιας»<sup>140</sup>. Τα επίπεδα του ταιριάσματος και της δικαιολόγησης θα αλληλοπεριορίζονται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνεται κατανοητό πως η εκάστοτε προσέγγιση θα παρέχει τη βέλτιστη εξήγηση του ίδιου αντικειμένου με τις υπόλοιπες.

Τα παραδειγματικά δεδομένα της πρακτικής, ως μεταβλητές σε ερμηνευτικές προτάσεις που θα καθίστανται αληθείς κατά τεκμήριο, θα αποτελούν μέτρα σύγκρισης<sup>141</sup> της ερμηνείας. Από τη λειτουργία τους αυτή απορρέει πως μια ερμηνεία που θα αδυνατούσε να λάβει υπ' όψη και να συμπεριλάβει τα παραδείγματα θα είναι ενδεής. Τα παραδείγματα, έτσι, θα αποτελέσουν «συγκεκριμένες παραδειγματικές περιπτώσεις [example cases] στις οποίες κάθε πειστική ερμηνεία θα πρέπει να ταιριάζει [fit] και τα επιχειρήματα ενάντια σε μια ερμηνεία θα λαμβάνουν τη μορφή, όπου αυτό καθίσταται δυνατό, κατάδειξης πως αδυνατεί αυτή να συμπεριλάβει ή να λάβει υπ' όψη της μια παραδειγματική περίπτωση [paradigm case]»<sup>142</sup>. Επιπλέον, μια ερμηνεία θα πρέπει να παρέχει μια εξήγηση περί της αξίας των

---

140 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 66.

141 Πρβλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, Πρώτο Μέρος § 50. Βλ. και παραπάνω σημ. 107.

142 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 72.

παραδειγμάτων. Έτσι, θα προχωρήσει στο βήμα της δικαιολόγησης, όπου θα επιχειρηματολογήσει πάνω στο «συγκεκριμένο χαρακτηρισμό της αξίας ή της απαξίας που δικαιολογεί καλύτερα [best justifies] αυτά τα κοινά παραδείγματα»<sup>143</sup>. Τα παραδείγματα, επομένως, θα δεσμεύουν την ερμηνεία στα επίπεδα του ταιριάσματος και της δικαιολόγησης.

Τα λοιπά τυπικά δεδομένα της πρακτικής θα πρέπει να συμπεριληφθούν από μια ερμηνεία με υψηλή βαρύτητα. Δεδομένου του ερμηνευτικού ολισμού, το ταιρίασμα με τα δεδομένα θα λειτουργεί σε δύο επίπεδα. Στο πρώτο, η ερμηνεία του *επιμέρους στοιχείου* οφείλει να συμφωνεί με τα *συνολικά του δεδομένα* – αυτά που το συναποτελούν. Στην περίπτωση της λογοτεχνικής ερμηνείας, «το κείμενο παρέχει ένα σοβαρό περιορισμό στο όνομα της ταυτότητας: όλες οι λέξεις πρέπει να ληφθούν υπ' όψη και δεν πρέπει να αλλαχθεί καμία για να το κάνει 'αυτό', υποτίθεται, καλύτερο έργο τέχνης». Έτσι, αυτή «θα είναι ευαίσθητη στις θεωρητικές απόψεις [του ερμηνευτή] περί της φύσης και των αποδείξεων που απαιτούνται για να διακριβωθεί το κανονικό κείμενο [canonical text]»<sup>144</sup>. Στο δεύτερο επίπεδο, θα πρέπει το *επιμέρους στοιχείο* να ταιριάζει με τα δεδομένα της *συνολικής πρακτικής* που το περιλαμβάνει και με την αξία που η τελευταία υπηρετεί. Οπότε, η λογοτεχνική ερμηνεία «θα είναι ευαίσθητη στις απόψεις του ερμηνευτή περί της συνοχής και της ακεραιότητας στην τέχνη». Κατά τον Dworkin, η ερμηνεία μιας νουβέλας μυστηρίου της Agatha Christie, που θα τη συλλαμβάνει ως φιλοσοφική πραγματεία περί της έννοιας του θανάτου, «κάνει τη νουβέλα μπάχαλο. Μια δυο προτάσεις θα ήταν συναφείς με το υποτιθέμενο θέμα· και η οργάνωση, το στυλ και τα χαρακτηριστικά [του κειμένου] θα

---

143 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 161.

144 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 150.

ήταν κατάλληλα, όχι για ένα φιλοσοφικό δοκίμιο, αλλά, για ένα εντελώς διαφορετικό είδος»<sup>145</sup>. Επομένως, η διάκριση σε ερμηνευτικά είδη, με διακριτή αξία, που εξυπηρετεί το καθένα, περιορίζει τις ερμηνευτικές δυνατότητες στο συναφές είδος<sup>146</sup>.

Πέραν, όμως, των πεποιθήσεών του που θα αφορούν το ταίριασμα με τα παραπάνω τυπικά στοιχεία, ο ερμηνευτής του λογοτεχνικού κειμένου θα διαθέτει και «πλέον λεπτομερείς κανονιστικές πεποιθήσεις περί του τι είναι καλό [good] στην τέχνη»<sup>147</sup>. Αυτές οι αντιλήψεις θα ενεργοποιηθούν κατά τη διαδικασία της δικαιολόγησης και θα πρέπει να λειτουργήσουν ως εξειδικευμένες ουσιαστικές ερμηνείες της αξίας, ή, άλλως, του στόχου που υπηρετεί η πρακτική<sup>148</sup>. Επιπλέον, η δικαιολόγηση θα λειτουργεί κι αυτή, με τη σειρά της, στα δύο επίπεδα της ερμηνείας της αξίας του επιμέρους ερμηνευτικού αντικειμένου ή συμβάντος, καθώς και της αξίας του συνολικού ερμηνευτικού είδους, στο οποίο αυτό ανήκει<sup>149</sup>. Έτσι, στην περίπτωση της λογοτεχνίας, η ερμηνεία θα προσπαθεί, κατά τη διαδικασία της δικαιολόγησης, να παράσχει κάποιο επιχειρήμα για την αισθητική αξία (*artistic value*) του κανονικού κειμένου, καθώς και του είδους στο οποίο ανήκει. Στην περίπτωση της ερμηνείας του δικαίου, από την άλλη, η αξία που υπηρετεί η πρακτική δεν είναι, βέβαια, αισθητική. Το δίκαιο, αντιθέτως, «αποτελεί ένα πολιτικό εγχείρημα [political enterprise], του οποίου η αξία [...] συνίσταται στην εναρμόνιση της

---

145 Στο ίδιο, 151-152.

146 Βλ. και Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies* (London: Duke University Press, 1989), 95.

147 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 152.

148 Στο ίδιο, 160.

149 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 131.

συλλογικής με την προσωπική δουλειά, ή στο συμβιβασμό μεταξύ των κοινωνικών και ατομικών απαιτήσεων, ή στη διαφύλαξη της δικαιοσύνης μεταξύ των πολιτών ή μεταξύ τους και του κράτους, ή σε έναν συνδυασμό των παραπάνω»<sup>150</sup>. Συνεπώς, η αξία του δικαίου θα είναι πολιτική και η ερμηνεία του νόμου θα αποτελεί «πολιτική δραστηριότητα» (“political exercise”)<sup>151</sup>. Ως εκ τούτου, οι διάφορες πεποιθήσεις που θα ενεργοποιούνται για να εξειδικεύσουν τον παραπάνω στόχο θα προβάλλουν επιχειρήματα που θα καθιστούν τον υπό ερμηνευση νόμο βέλτιστο ως πολιτική απόφαση.

Έτσι, θα υφίσταται ένα τρίτο, μεθερμηνευτικό στάδιο (*postinterpretive stage*), κατά το οποίο θα ενεργοποιείται η δεύτερη συνιστώσα της ερμηνευτικής στάσης και στο οποίο ο ερμηνευτής «θα προσαρμόζει την ιδέα του περί του τι απαιτεί ‘πράγματι’ η πρακτική για να υπηρετηθεί η δικαιολόγηση που αποδέχτηκε στο ερμηνευτικό στάδιο»<sup>152</sup>. Ή, κατά τη διατύπωση που ακολουθεί στο *Justice for Hedgehogs*, θα παρέχει «τον ισχυρισμό πως η ερμηνεία που επιλέχθηκε πραγματοποιεί καλύτερα τις

---

150 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 160.

151 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 131. Η αξία του δικαίου, κατά τον Ronald Dworkin (βλ. *Law’s Empire*, 92-93), σχετίζεται, σύμφωνα με την έννοια που αποδέχεται η πλειονότητα της ερμηνευτικής κοινότητας των νομικών, στη νομιμοποίηση της κρατικής βίας από τα ατομικά δικαιώματα που στηρίζονται σε παλαιότερες πολιτικές αποφάσεις. Παρά τις διαφορετικές διατυπώσεις, το δίκαιο, στο έργο του Dworkin, συνδέεται με την πολιτική αξία ή, άλλως, διαθέτει πολιτικό χαρακτήρα, με συνέπεια η ερμηνεία του, στο επίπεδο της δικαιολόγησης να πρέπει να επιστρατεύσει πολιτικά επιχειρήματα. Το επιχείρημα αυτό βρίσκεται, προφανώς, σε αντίθεση προς την μέχρι τότε κρατούσα ερμηνευτική παραδοχή του διαχωρισμού του δικαίου από συναφείς κλάδους της πολιτικής ή της ηθικής. Για μια κλασική παρουσίαση βλ. H. L. A. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review* 71, (Feb., 1958), 593-629.

152 Ronald Dworkin, *Law’s Empire*, 66.

υποθέσεις περί του σκοπού [της πρακτικής] από κάθε εναλλακτική κατανόηση»<sup>153</sup>. Η ερμηνεία που επιλέγει στο δεύτερο στάδιο, δηλαδή, θα είναι η ερμηνεία που καταφέρνει να ταιριάζει και να δικαιολογήσει καλύτερα τα δεδομένα της πρακτικής, με συνέπεια να επηρεάζει τις κρίσεις του ερμηνευτή επί του πως πρέπει αυτά να μεταβάλλουν το νόημά τους, ώστε να εναρμονίζονται με αυτήν. Ο ερμηνευτής δεν έχει το περιθώριο να δώσει δύο ή παραπάνω λύσεις σε αυτό το ζήτημα. Ούτε η αρνησιδικία είναι εντός των επιλογών του.

Η θέση της μίας ορθής απάντησης (*one right answer*) στα ερμηνευτικά προβλήματα φαίνεται, λοιπόν, συμβατή με τη φαινομενολογία της ερμηνείας. Κατά τον εισηγητή της, «η φαινομενολογία της ερμηνείας – το πώς τη νοιώθουν οι ερμηνευτές – περιλαμβάνει την αίσθηση πως η ερμηνεία στοχεύει στην αλήθεια». Αν, πάλι, πράγματι στοχεύει στην αλήθεια, θα στοχεύει στη μοναδική αλήθεια. Διότι, ο ερμηνευτής που θα ισχυρίζεται πως μια ερμηνεία του φαίνεται αληθής θα πρέπει, για να μην αντιφάσκει, να αποδέχεται, επίσης, πως οι υπόλοιπες ερμηνείες είναι υποδεέστερες<sup>154</sup>. Έτσι, το φαινόμενο της μίας ορθής απάντησης θα συνιστούσε, κατά κάποιον τρόπο, προερμηνευτικό δεδομένο, το οποίο θα σχετιζόταν με την ίδια την πρακτική της ερμηνείας. Διότι, «[η] ερμηνεία θα ήταν ριζικώς διαφορετική διανοητική δραστηριότητα, αν οι ερμηνευτές δεν ισχυρίζονταν πως οι κρίσεις τους είναι αληθείς και δεν υπέθεταν τη διαφωνία [*disagreement*] παρά τη διαφορά [*difference*]<sup>155</sup>. Αποτελεί, δηλαδή, θεμελιώδες προερμηνευτικό συστατικό στοιχείο της πρακτικής της.

---

153 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 134.

154 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 126.

155 Στο ίδιο, 128.

Αν, τώρα, η φύση της έννοιας της ερμηνείας είναι και αυτή, όπως ήδη επισημάνθηκε, ερμηνευτική, η τελευταία θα είναι υποκείμενη σε ανταγωνιστικές αντιλήψεις και θα αδυνατεί να αποκτήσει το νόημά της μέσω μιας οριστικής εξήγησης. Έτσι, «ακόμη και μια προκαταρκτική εξήγησή της θα αποτελέσει εστία διαφωνιών, διότι, αν μια κοινότητα χρησιμοποιεί ερμηνευτικές έννοιες εν γένει, τότε η έννοια της ερμηνείας θα είναι μια από αυτές: μια θεωρία της ερμηνείας αποτελεί ερμηνεία της ανωτέρου επιπέδου πρακτικής της χρήσης των ερμηνευτικών εννοιών». Επομένως, «κάθε επαρκής εξήγηση του τι είναι ερμηνεία πρέπει να αληθεύει και για τον εαυτό της»<sup>156</sup>. Το φαινόμενο της μιας ορθής απάντησης, επομένως, θα αποτελέσει δεδομένο το οποίο κάθε σοβαρή αντίληψη της έννοιας της ερμηνείας πρέπει να λάβει υπ' όψη και με το οποίο θα πρέπει να ταιριάζει<sup>157</sup>. Η δε βέλτιστη αντίληψη πρέπει να ταιριάζει και με τα λοιπά δεδομένα της ερμηνευτικής πρακτικής της ερμηνείας, καθώς και να τα δικαιολογεί.

Ο Dworkin στο *Law's Empire*<sup>158</sup>, θα υποθέσει προερμηνευτικά τρεις μορφές ή περιπτώσεις ερμηνείας (*forms or occasions of interpretation*), στις οποίες η αντίληψη της ερμηνείας θα πρέπει να ταιριάζει και να δικαιολογεί το στόχο τους. Πρόκειται για τη διάκριση του Dworkin μεταξύ της διαλογικής, της δημιουργικής και της επιστημονικής ερμηνείας (*conversational, creative and scientific interpretation*). Δεν αναφέρεται, σε αυτό το έργο, σε μια γενική έννοια της ερμηνείας, αλλά φαίνεται να διαφυλάσσει ως αντικείμενο της ερμηνείας τις κοινωνικές πρακτικές και το διάλογο<sup>159</sup>. Ισχυρίζεται, ακολούθως, πως «η έννοια της πρόθεσης [...] παρέχει την τυπική δομή για όλους τους ερμηνευτικούς

---

156 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 49.

157 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 130.

158 Σύγκριση: Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 50-53, του ιδίου του ίδιου, *Justice for Hedgehogs*, 135-139.

ισχυρισμούς»<sup>160</sup>. Η ερμηνεία, κατά την έννοιά της, φαίνεται να υπηρετεί, επομένως, το στόχο της τελολογικής εξήγησης (*purposive explanation*) του ερμηνευόμενου αντικειμένου. Έχει να κάνει, δηλαδή, με την εξήγηση του αντικειμένου της υπό το φως σκοπών. Αυτή η πρόταση, αδυνατεί, βέβαια, να ταιριάζει με την επιστημονική ερμηνεία, της οποίας ο στόχος είναι η αιτιολογική εξήγηση (*causal explanation*). Έτσι, κατά τον Dworkin, «μπορεί να αισθανθούμε υποχρεωμένοι, αν μας ελκύει η ιδέα πως κάθε γνήσια ερμηνεία είναι τελολογική, να πούμε πως η επιστημονική ερμηνεία δεν είναι στην τελική πράγματι ερμηνεία. Η φράση ‘επιστημονική ερμηνεία’ δεν είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, παρά μια μεταφορά»<sup>161</sup>. Η ερμηνεία, συνεπώς, στο έργο αυτό, φαίνεται εκ πρώτης όψης να διαφυλάσσεται μεθερμηνευτικά για τα δύο πρώτα είδη, αδυνατώντας να ταιριάζει με την επιστημονική δραστηριότητα.

Με μεγαλύτερη καθαρότητα, στο μεταγενέστερο *Justice for Hedgehogs* θα λάβει για προερμηνευτικά δεδομένα της ερμηνείας τα διάφορα ερμηνευτικά είδη (*interpretive genres*) και θα υποστηρίξει πως είναι δυνατό να μιλήσουμε για τη γενική ερμηνεία (*general interpretation*). Έτσι, παρ’ ότι υφίσταται μια τόσο μεγάλη διαφοροποίηση μεταξύ των ερμηνευτικών ειδών, ώστε να μπορούμε να μιλήσουμε για μια γενική έννοια της ερμηνείας, «υπάρχει μια σημαντική αντίθετη ένδειξη. Το βρίσκουμε φυσικό, σε κάθε και όλα τα ερμηνευτικά είδη, να μιλήσουμε στη γλώσσα της πρόθεσης [intention] ή του σκοπού [purpose]»<sup>162</sup>. Εκεί, θα εντάξει στη γενική ερμηνεία τρεις μορφές. Η συνεργατική ερμηνεία

---

159 Βλ., όμως, Ronald Dworkin, *Law’s Empire*, 53, όπου η κατασκευαστική αντίληψη της ερμηνείας μπορεί να επεκταθεί στα άλλα δύο είδη.

160 Στο ίδιο, 58.

161 Ronald Dworkin, *Law’s Empire*, 50-51.

162 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 124-125.

(*collaborative interpretation*) στοχεύει στην προώθηση από τον ερμηνευτή του σκοπού μιας πρακτικής που έχει δημιουργηθεί από άλλους. Στην εξηγητική ερμηνεία (*explanatory interpretation*) θα εντάξει τα είδη ερμηνείας που στοχεύουν στην εξήγηση του αντικειμένου ή συμβάντος της ερμηνείας. Τέλος, στην εννοιολογική ερμηνεία (*conceptual interpretation*) ο ερμηνευτής στοχεύει στην αποκάλυψη του νοήματος μιας έννοιας που δημιουργήθηκε από την κοινότητα και αναδημιουργείται ερμηνευόμενη από τον ίδιο<sup>163</sup>. Θα αποκλείσει εξ αρχής από την έννοια της ερμηνείας την επιστήμη, υποστηρίζοντας πως «όλα τα είδη ή τύποι της ερμηνείας μοιράζονται σημαντικά χαρακτηριστικά που μας καθιστούν ικανούς να μιλήσουμε για [την ερμηνεία] ως ένα από τα δύο μεγάλα πεδία διανοητικών δραστηριοτήτων, που στέκεται ως πλήρης συντάκτος μαζί με την επιστήμη σε έναν καθολικό δυισμό κατανόησης»<sup>164</sup>. Καθώς το επιχείρημα, παρά τις διαφορές στα δύο έργα, παρουσιάζει την ίδια δομή, θα το αντιμετωπίσουμε ενιαία, ακολουθώντας τις αναλύσεις, κυρίως του καθαρότερου μεταγενέστερου έργου.

Η έννοια της ερμηνείας συνδέει, όπως επισημάνθηκε, την ερμηνεία με την τελολογική εξήγηση. Ο Dworkin παρέχει δύο αντιλήψεις ικανές να εξηγήσουν το στόχο της. Κατά την πρώτη, το μοντέλο της διαλογικής ερμηνείας θα μπορούσε να απορροφήσει κάθε ερμηνευτικό τύπο. Κατά την αντίληψη αυτή, την οποία χρεώνει μάλλον στην παραδοσιακή ερμηνευτική<sup>165</sup>, όταν ερμηνεύουμε ορισμένα αντικείμενα ή συμβάντα, «δεν ακούμε αυτά τα ίδια», αλλά, κατά μια μεταφορά «τους πραγματικούς ανθρώπους που τα δημιούργησαν». Ως εκ τούτου, η ερμηνεία στοχεύει «στην αποκρυπτογράφηση των στόχων ή προθέσεων

---

163 Στο ίδιο, 135-137.

164 Στο ίδιο, 124.

165 Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 52, 419-420 σημ. 2, όπου φαίνεται να χρεώνει την αντίληψη στον Wilhelm Dilthey.

του δημιουργού [...], όπως ακριβώς στοχεύουμε στο να συλλάβουμε σε μια συζήτηση τις προθέσεις του φίλου μας για να καταλάβουμε τι είπε»<sup>166</sup>. Η αντίληψη αυτή θα ονομαστεί στο *Justice for Hedgehogs*<sup>167</sup>, θεωρία των ψυχολογικών καταστάσεων (*psychological state theory*). Θα εξειδικεύει το στόχο της πρακτικής της ερμηνείας – την τελολογική εξήγηση – στη σύλληψη των σκοπών ή προθέσεων του δημιουργού του υπό ερμηνευση δεδομένου.

Η μόλις παραπάνω αντίληψη, «καθιστά την αλήθεια των ερμηνευτικών ισχυρισμών εξαρτώμενη από ένα απλό γεγονός [ordinary kind of fact]». Σύμφωνα με αυτήν, «τα νοήματα και οι σκοποί που αποτελούν αντικείμενο της έρευνας θα είναι αυτά [...] των ανθρώπων που οι νοητικές τους καταστάσεις καθιστούν αληθείς τις ερμηνείες»<sup>168</sup>. Οι ισχυρισμοί που θα καθιστούν αληθείς, δηλαδή, τις ερμηνευτικές προτάσεις (τα θεμέλιά τους) θα συνιστούν απλές περιγραφές του γεγονότος της νοητικής κατάστασης του δημιουργού. Αν υποθέσουμε πως “*p*” αντιπροσωπεύει μια ερμηνευτική πρόταση και “*C(p)*” το γεγονός του νοητικού συμβάντος που την καθιστά αληθή, τότε μεταξύ του (*p*) και του *C(p)* θα υπάρχει σχέση συναρτησιακής ισοτιμίας αλήθειας ούτως, ώστε κάθε φορά που το (*p*) θα είναι έγκυρο, το *C(p)* θα είναι έγκυρο επίσης. Δηλαδή, όποτε θα είναι έγκυρη μια ερμηνευτική πρόταση (*p*), θα είναι έγκυρη και η θεμελιακή πρόταση «ο δημιουργός είχε την πρόθεση (*p*)», και αντίστροφα. Έτσι, δίχως να μιλήσουμε για το επιστημολογικό status των παραπάνω προτάσεων, το νόημα του δεδομένου θα παγιώνεται οριστικά από τις προθέσεις του δημιουργού, με συνέπεια, μια πρόταση που θα περιγράφει τις προθέσεις σωστά, να είναι αληθής.

---

166 Στο ίδιο, 51-52.

167 Βλ. *Justice for Hedgehogs*, 128-130.

168 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 129.

Οι προθέσεις του δημιουργού, περαιτέρω, μπορούν να θεωρηθούν ως συνιστάμενες από αυτό το σύνολο νοητικών καταστάσεων που βρισκόταν στο μυαλό του δημιουργού κατά τη δημιουργία (ας πούμε, σε ένα λογοτεχνικό έργο, κατά το στάδιο της αποστολής του τελικού κειμένου στον εκδότη) και το οποίο παγιώνει το νόημα του έργου<sup>169</sup>. Ας υποθέσουμε, επίσης, πως μπορούμε να εξακριβώσουμε τις προθέσεις με κάποιον τρόπο. Το σύνολο θα είναι καθορισμένο, κατά το ότι ορισμένες νοητικές καταστάσεις θα υπάγονται σε αυτό, ενώ ορισμένες θα αποκλείονται. Έτσι, ο Dickens, μπορεί να είχε την πρόθεση ο David να πάει στο Salem House ή να μην την είχε, αλλά όχι και τα δύο. Μπορεί να είχε, επίσης, την πρόθεση ο David να μην πάει στο Salem House. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, παρατηρούμε πως, αν η ερμηνευτική πρόταση ( $p$ ) είναι ισοδύναμη βάσει συνάρτησης αλήθειας με την  $C(p)$ , τότε η  $(\neg p)$ , λογική άρνηση της  $(p)$ , θα πρέπει να είναι ισοδύναμη στη  $C(\neg p)$ , εσωτερική άρνηση της  $C(p)$ . Οπότε, η  $\neg C(p)$ , εξωτερική άρνηση της  $C(p)$ , δεν θα είναι ισοδύναμη ούτε με την  $(p)$ , ούτε με την  $\neg(p)$ . Δηλαδή, η ανυπαρξία του θεμελίου της  $(p)$ , φαίνεται να σημαίνει πως η  $(p)$  δεν καθίσταται ούτε αληθής ούτε ψευδής. Με άλλα λόγια, η μεν  $C(\neg p)$ , δηλαδή η πρόταση «ο δημιουργός είχε την πρόθεση  $(\neg p)$ », θα θεμελιώνει την αλήθεια της  $(\neg p)$  και το ψεύδος της  $(p)$ . Αντίστροφα, η  $C(p)$  θα θεμελιώνει το ψεύδος της  $(\neg p)$  και την αλήθεια της  $(p)$ . Η πρόταση  $\neg C(p)$ , όμως, δηλαδή, η πρόταση «ο δημιουργός δεν είχε την πρόθεση  $(p)$ », δεν θα μπορεί να καταστεί ούτε αληθής ούτε ψευδής, ελλείψει θεμελίου. Διότι, «κανένας ισχυρισμός δεν θα μπορεί να ειπωθεί πως θα είναι αληθής [...], όταν δεν υπάρχει ψυχολογική κατάσταση που θα μπορούσε να τον κάνει αληθή»<sup>170</sup>.

---

169 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 157-158.

170 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 175. Βλ. και του ίδιου ίδιου, *A Matter of Principle*, 131-135, για μια παρουσίαση του επιχειρήματος περί της απουσίας ορθής απάντησης υπό αντίστοιχους όρους.

Άρα, αν ακολουθήσουμε ως θεμέλιο των ερμηνευτικών προτάσεων το γεγονός της ύπαρξης της πρότασης στο σύνολο προθέσεων του δημιουργού, τότε θα υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις που δεν θα υπάρχει σωστή απάντηση. Σε όποιο ζήτημα επί του έργου του ο δημιουργός δεν διέθετε πρόθεση, η πρόταση θα είναι απροσδιόριστη (*indeterminate*), δηλαδή, ούτε αληθής, ούτε ψευδής. Η απουσία ορθής απάντησης δεν θα εξαρτάτο από την αβεβαιότητά μας ως προς τις προθέσεις. Αντίθετα, ακόμη κι αν υποθέταμε πως είμαστε ικανοί να γνωρίζουμε με βεβαιότητα τις προθέσεις του δημιουργού, θα είχαμε «επαρκείς πληροφορίες να ξέρουμε με βεβαιότητα πως, υπ' αυτούς τους [θεμελιώδεις] κανόνες, η πρόταση δεν είναι ούτε αληθής, ούτε ψευδής»<sup>171</sup>. Η θεωρία των ψυχολογικών καταστάσεων της ερμηνείας αδυνατεί, επομένως, να εξηγήσει τη μία ορθή απάντηση, ως εκ τούτου δεν συμβαδίζει με τη φαινομενολογία της ερμηνείας.

Δεδομένης της αποτυχίας της θεωρίας των ψυχολογικών καταστάσεων, ο Dworkin θα προτείνει την αξιακή θεωρία της ερμηνείας (*value theory of interpretation*)<sup>172</sup>. Η τελευταία είναι η αντίληψη της ερμηνείας που διέτρεξε την παραπάνω παρουσίαση, δηλαδή της ερμηνείας του είδους ή της πρακτικής, σύμφωνα με την αξία που υπηρετεί, στα επίπεδα του ταιριάσματος και της δικαιολόγησης. Αντιστοιχεί δε χονδρικά στην κατασκευαστική προσέγγιση της ερμηνείας (*constructive account of interpretation*) που θα προτείνει στο *Law's Empire*<sup>173</sup>. Ο στόχος της τελευταίας, θα εξειδικευθεί έτσι, ώστε να αφορά και πάλι σκοπούς και όχι αιτίες. Οι σκοποί που παίζουν ρόλο, όμως, σ' αυτήν είναι – όχι αυτήν τη φορά του δημιουργού – οι σκοποί του *ερμηνευτή* της. «Πάνω κάτω, η κατασκευαστική ερμηνεία έχει να κάνει με

---

171 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 134-135.

172 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 130-134.

173 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 52-53.

την επίθεση σκοπού σε ένα αντικείμενο ή σε μια πρακτική ούτως, ώστε να αναδειχθεί ως το καλύτερο δυνατό παράδειγμα της μορφής ή του είδους στο οποίο ανήκει. [...] Ένας συμμετέχων που ερμηνεύει μια κοινωνική πρακτική, σύμφωνα με αυτήν την άποψη, αποδίδει αξία [value] στην πρακτική αυτή. Ο τρόπος που το κάνει είναι με το να περιγράψει ένα σύστημα συμφερόντων, σκοπών [goals] ή αρχών, τις οποίες φαίνεται η πρακτική να υπηρετεί, να εκφράζει ή να εκπροσωπεί. Πολύ συχνά, τα ωμά [...] δεδομένα της πρακτικής [...] δεν θα επαρκούν από μόνα τους για να αποδώσει αξία στην πρακτική: δηλαδή, τα δεδομένα θα είναι συμβατά με διαφορετικές και ανταγωνιστικές αξιολογήσεις [ascriptions]. [...] Αν τα δεδομένα δεν μπορούν να αποτελέσουν βάση για τη διάκριση μεταξύ των αντιμαχόμενων ερμηνειών, η επιλογή κάθε ερμηνευτή πρέπει να αντανακλά τις απόψεις του περί του ποια ερμηνεία αποδίδει περισσότερη αξία στην πρακτική – ποια την αναδεικνύει στο καλύτερο φως της»<sup>174</sup>. Είναι η γνώριμη σε μας ερμηνεία των συμμετεχόντων σε μια ερμηνευτική κοινότητα που διαθέτει έναν κοινό στόχο ή υπηρετεί μια αξία.

Η τελευταία αντίληψη είναι δυνατή να ταιριάζει με όλα τα είδη ερμηνείας και να δικαιολογήσει το ερμηνευτικό έργο καλύτερα. Παρέχει μια εξήγηση του στόχου της ερμηνείας ως μεθερμηνευτικής μετάπλασης των δεδομένων που έγιναν προερμηνευτικά δεκτά σύμφωνα με τη βέλτιστη αντίληψη περί της αξίας τους. Η κατασκευαστική αντίληψη στο *Law's Empire*<sup>175</sup> είναι ικανή να ταιριάζει, λαμβάνοντας υπ' όψη την αρχή της επιείκειας (*principle of charity*) και στη διαλογική μορφή ερμηνείας· ακόμη και στην επιστημονική μορφή ερμηνείας<sup>176</sup>. Καταφέρνει, επιπλέον, να ταιριάζει και να δικαιολογήσει το ερμηνευτικό έργο, καθώς παρέχει τη βέλτιστη αντίληψη περί της αξίας της ερμηνείας. Η τελολογική

---

174 Στο ίδιο.

175 53.

εξήγηση, η οποία εννοιολογικά ανήκει στην ερμηνεία, γίνεται, υπ' αυτήν την αντίληψη, εξήγηση του σκοπού του ερμηνευόμενου αντικειμένου σύμφωνα με την αξία που διαθέτει για τον ερμηνευτή<sup>177</sup>. Οι ερμηνευτές πράγματι αξιολογούν και δεν περιγράφουν απλώς το αντικείμενο που ερμηνεύουν. Αλλά και πρέπει να αξιολογούν και να μην περιγράφουν μόνο, καθώς, με αυτόν τον τρόπο, και μόνο έτσι, είναι δυνατό να συμβαδίσει η αντίληψη της ερμηνείας με το φαινόμενο της μίας ορθής απάντησης.

Σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη αντίληψη, η οποία θα αποδεχόταν θεμελιώδεις κανόνες με ορισμένο εύρος για την αλήθεια των ερμηνευτικών προτάσεων, όπως π.χ. της αντιστοίχισης της ερμηνευτικής πρότασης με τις προθέσεις του δημιουργού, τα θεμέλια που αποδέχεται ο ακολουθών την κατασκευαστική ερμηνεία μπορούν να καλύψουν το μέγιστο εύρος των ερμηνευτικών ζητημάτων. Οπότε, οι προτάσεις τους θα είναι ικανές να λαμβάνουν σχεδόν πάντοτε το κατηγορημα της αλήθειας. Έτσι, αν αναλογιστούμε μια ερμηνευτική προσέγγιση περισσότερο φορμαλιστική, σύμφωνα με την οποία οι ερμηνευτές αποδέχονται τους εξής θεμελιώδεις κανόνες: (α) «μια πρόταση θα χαρακτηριστεί 'αληθής', αν το κείμενο την αναφέρει, ή, αναφέρει κάποια άλλη ούτως, ώστε, αν αρνούταν την πρώτη, θα ήταν αντιφατικό», και (β) «μια πρόταση θα χαρακτηριστεί 'ψευδής', αν το κείμενο την αρνείται, ή, αναφέρει κάποια άλλη ούτως, ώστε, αν ανέφερε την πρώτη, θα ήταν αντιφατικό». Υπ' αυτούς τους κανόνες δεν μπορεί να δοθεί ορθή (ή εσφαλμένη) απάντηση στην περίπτωση που το κείμενο μένει σιωπηλό, όταν, δηλαδή, ούτε αναφέρει, ούτε αρνείται κάποια πρόταση, ούτε αναφέρει κάποια άλλη, ώστε να ήταν αντιφατικό να την είχε αναφέρει ή αρνηθεί<sup>178</sup>. Τα θεμέλια των ερμηνευτικών προτάσεων αυτής της αντίληψης θα κατελάμβαναν ορισμένο χώρο. Με συνέπεια, όταν ο χώρος αυτός θα εξαντλούνταν, όπως

---

176 Στο ίδιο (με παραπομπή, μεταξύ άλλων, στον Thomas Kuhn, *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, βλ. στο ίδιο, 53, 421 σημ. 4). Αντίθετα ο ίδιος, *Justice for Hedgehogs*, βλ. και 152-156.

177 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 134-135.

στην περίπτωση των προθέσεων του δημιουργού, όπως είδαμε παραπάνω, και δεν θα υπήρχε θεμέλιο να τις στηρίξει, οι ερμηνευτικές προτάσεις να καθίσταντο απροσδιόριστες (ούτε αληθείς, ούτε ψευδείς).

Οι ερμηνευτές, όμως, θα μπορούσαν να επιλέξουν «λιγότερο ασκητικούς θεμελιώδεις κανόνες». Αν αρχίσουμε να χαλαρώνουμε σταδιακά τους κανόνες, θα παρατηρήσουμε πως τα ζητήματα που μένουν απροσδιόριστα μειώνονται κατ' αναλογία. Διότι, ενώ δεν αλλάζουν τα ωμά δεδομένα, οι κανόνες πλέον «εξουσιοδοτούν τη βεβαίωση ή την άρνηση πολλών περισσοτέρων». Έτσι, σε ένα στάδιο, θα αποδεχόμασταν τέτοια θεμέλια, ώστε μια ερμηνευτική πρόταση θα βεβαιωνόταν ως αληθής (ή θα αρνούταν ως ψευδής) αν «παρείχε ένα καλύτερο (ή χειρότερο) ταίριασμα [fit] με τη [...] θεωρία που παρέχει την καλύτερη δικαιολόγηση [best justification] για τις προτάσεις [...] που έχουν ήδη καθιερωθεί». Με αυτά τα θεμέλια, «η ερώτηση πάντοτε θα διαθέτει σχεδόν με βεβαιότητα μια ορθή απάντηση»<sup>179</sup>. Οι ερμηνευτικές προτάσεις, δηλαδή, θα καθίστανται δισθενείς (*bivalent*) (είτε αληθείς, είτε ψευδής). Θα μπορούν να λάβουν τιμή αλήθειας ή ψεύδους και αυτός που θα αρνούταν την αλήθεια τους ή θα συνηγορούσε στο ψεύδος θα υπέπιπτε σε σφάλμα.

---

178 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 134-135.

179 Στο ίδιο, 136.

## Κεφάλαιο 2

### *Αλήθεια και Αντικειμενικότητα στην Ερμηνεία*

#### §1. Αλήθεια και διάλογος

Η θέση του Gadamer για την αλήθεια της κατανόησης συμπλέκεται με την ανάλυσή του περί της μεθόδου. Ήδη, ο τίτλος<sup>180</sup> του κυρίου συστηματικού έργου του, *Αλήθεια και Μέθοδος*, προδιαθέτει τον αναγνώστη να αναστοχαστεί πάνω στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ των δύο συστατικών του. Μελετητές του έργου από νωρίς επεσήμαναν πως, παρά το συμπλεκτικό που συνδέει τους δύο όρους του τίτλου, η σχέση μεταξύ της αλήθειας και της μεθόδου αποδεικνύεται μάλλον αντιθετική στη σκέψη του συγγραφέα του<sup>181</sup>. Ο Gadamer δεν εννοεί απαραιτήτως μια τέτοια άνευ όρων αντίθεση<sup>182</sup>. Θα ήταν, ίσως, προτιμότερο να συλληφθεί η προσπάθειά του να αναπτύξει τη σχέση των δύο εννοιών, όπως ιστορικά διαμορφώνεται έως και τη θεμελίωση της στη νεώτερη αντίληψη περί της επιστήμης, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στην κατανόηση και την εμπειρία αλήθειας προς την οποία είναι αυτή επιδεκτική.

---

180 Για την εξέλιξη του τίτλου προτού λάβει την οριστική του διατύπωση κατά την πρώτη έκδοση του 1960, βλ. Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 13.

181 Βλ. István Fehér, “Prejudice and Pre-Understanding”, 280-281.

182 Βλ. Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 238, του ιδίου του ιδίου, “Vorwort zur 2. Auflage”, *Hermeneutik II*, 437-440, Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, 20.

Το γνώρισμα, που διακρίνει τη νεώτερη επιστήμη και σηματοδοτεί μια ρήξη με τις προηγούμενες μορφές γνώσης της ελληνικής και χριστιανικής δύσης, έγκειται στην κυριαρχία της μεθόδου. Το επιστημολογικό ιδεώδες που καθορίζεται μέσω της έννοιας της μεθόδου κατά τη νεώτερη επιστήμη συνίσταται στη διάνοιξη μιας γνωστικής οδού, την οποία είναι πάντα δυνατό να ξαναδιαβούμε· την οποία είναι δυνατό να ακολουθήσουμε για να επανέλθουμε στο ίδιο μέρος (*Weg des Nachgehens*). Η επαληθευσιμότητα (*Nachprüfbarkeit*) καθίσταται, έτσι, στην αντίληψη της νεώτερης επιστήμης το μέτρο της αλήθειας, κάνοντας την τελευταία να εξισώνεται συρρικνωμένη στη βεβαιότητα (*Gewißheit*)<sup>183</sup>. Κατά τον Καρτέσιο, στον οποίο χρωστούμε τη φιλοσοφική διατύπωση της επιστημονικής μεθόδου, η αλήθεια εξισώνεται με τη βεβαιότητα που παρέχουν οι αποδείξεις, στις οποίες μπορεί να φτάσει ο ατομικός λογισμός λαμβάνοντας εξ αρχής μια θέση αμφιβολίας απέναντι σε ό,τι είναι δυνατό να αποτελέσει αντικείμενο αμφιβολίας. Αυτό είναι το νόημα του πρώτου κανόνα της μεθοδολογίας του: «να μην παραδέχομαι ποτέ τίποτα για αληθινό, αν δεν το ξέρω ολοφάνερα αληθινό· δηλαδή να αποφεύγω προσεκτικά τη βιασύνη και την προκατάληψη και να μην περιλαμβάνω στις κρίσεις μου τίποτα παραπάνω απ' ό,τι θα παρουσιάζεται στο νου μου τόσο καθαρά και τόσο ευδιάκριτα ώστε να μη μου

---

183 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", *Hermeneutik II*, 47-48. Κατά τις αναλύσεις του Hans-Georg Gadamer, η έννοια της επιστήμης στους Έλληνες, αντίθετα, δεν επιφυλάσσεται μόνο για «την έρευνα που θεμελιώθηκε στη σύγχρονη έννοια της μεθόδου, αυτή που χειρίζεται τη μέτρηση και τα μαθηματικά. Ενοούσαν και κάθε πραγματολογία και γνώση της αλήθειας, ακόμη κι όταν δεν την αποκτούσαν μέσα από την ανώνυμη διαδικασία μιας εργασίας στη βάση των εμπειρικών επιστημών». Έτσι και η «φιλοσοφία - κατά τον Αριστοτέλη, 'πρακτική φιλοσοφία' - νοείται ως 'επιστήμη' με τη γενική έννοια, δηλαδή μια γνώση που εργάζεται με αποδείξεις και μπορεί να διδαχτεί, αλλά όχι ως εκείνο το είδος επιστήμης που για τους Έλληνες ήταν το πρότυπο της επιστημονικής γνώσης (επιστήμη) – τα μαθηματικά» (*Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης* [Αθήνα: Νήσος, 1997], 100).

δίνεται καμιά ευκαιρία ν' αμφιβάλλω γι αυτό»<sup>184</sup>. Δεδομένου του ότι, δεν βρίσκεται «καμιά πρόταση τόσο αμφίβολη που να μην μπορ[εί] να βγ[εί] απ' αυτήν κάποιο συμπέρασμα αρκετά σίγουρο, κι όταν ακόμη το συμπέρασμα αυτό δεν [είναι] παρά πως η πρόταση δεν περι[έχει] τίποτα το σίγουρο»<sup>185</sup>, το ιδεώδες της αλήθειας έγκειται στη βεβαιότητα της πρότασης, την απόλυτη σαφήνεια και ευκρίνεια που προκύπτει ύστερα από τον αναστοχασμό<sup>186</sup>, την αδυναμία περαιτέρω αμφιβολίας.

Η αλήθεια, έτσι συρρικνωμένη στη βεβαιότητα που παρέχουν οι αποδείξεις, ανευρίσκεται στη νεώτερη επιστήμη ως *αποτέλεσμα* της μεθόδου. Η επιστημονική μέθοδος, καθίσταται ο φορέας και εγγυητής της αλήθειας. Η αδυναμία να φτάσουμε στην αλήθεια, συνεπώς, χρεώνεται σε σφάλματα επί της διαδικασίας που ακολουθήθηκε, δεδομένου πως η ίδια αλήθεια θα ανευρεθεί μέσω της μεθόδου, αν τα εννοιολογικά εργαλεία της καταστρωθούν με απόλυτη ακρίβεια. «Τα επιστημονικά αποτελέσματα πρέπει κατ' αρχήν να [...] μπορούν να επαναληφθούν από τον καθένα»<sup>187</sup>. Η ορθότητα της κατασκευής της γνωστικής διαδικασίας μεταβιβάζεται στο αποτέλεσμα και καθίσταται εγγυητής της αλήθειας του, με συνέπεια ο χειριστής της να εξαφανίζεται.

---

184 René Descartes, *Λόγος Περί της Μεθόδου: Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες* (Αθήνα: Παπαζήση, 1976), 19.

185 Στο ίδιο, 28.

186 Βλ. και René Descartes, *Στοχασμοί της Πρώτης Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Εκκρεμές, 2014), Τρίτος Στοχασμός, 86.

187 Hans-Georg Gadamer, "From Word to Concept" [1995], στο: *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), 114.

Ο χειριστής της μεθόδου απορροφάται από τη μηχανική της διαδικασίας της. Όταν, όμως, ο χειριστής είναι ο άνθρωπος, το κανονιστικό ιδεώδες της μεθόδου παραγνωρίζει την ιδιαίτερη κατάσταση (Situation) του και τη σχέση του με τον κόσμο. Εδώ, νομίζουμε, έγκειται η ουσία της κριτικής του Gadamer. Δεν πρέπει να απομακρυνθούμε από την κατάστασή μας για να αναλάβουμε την εκπλήρωση ενός ιδεώδους που συνίσταται στην ομοιομορφία των γνωστικών διαδικασιών, αν δεν επιθυμούμε να παραχαράξουμε (nachmachen) την αυθεντική εμπειρία της αλήθειας στην οποία εμείς οι ίδιοι είμαστε επιδεκτικοί. «Το ιδεώδες της επαλήθευσης, ο περιορισμός της γνώσης στο επαληθεύσιμο [Nachprüfbares], βρίσκει την πλήρωσή του στην απομίμηση [Nachmachen]», κατά τρόπο που η γνωστική μέθοδος της νεώτερης επιστήμης εκπίπτει σε «σκέτη τεχνική»<sup>188</sup>. Ο Gadamer παρατηρεί μια αποφυσικοποίηση του ανθρώπου που διέρχεται του μέσου της μεθόδου. Γι αυτό και προσπαθεί να επαναφέρει το κανονιστικό ιδεώδες του ουμανισμού (Humanismus)<sup>189</sup> στις πνευματικές λεγόμενες επιστήμες (Geisteswissenschaften). αυτές έχουν ως κέντρο τον άνθρωπο και αναφορά στην κατανόηση<sup>190</sup>. Σε αυτές η κυριαρχία της μεθόδου επί του έργου το καθιστά αποτύπωση και του στερεί

---

188 Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 48. Οι επισημάνσεις δικές μου.

189 Βλ. το 1.1.(b) του Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (15-47) με τον τίτλο "Humanistische Leitbegriffe", όπου περιγράφονται οι σταθερές έννοιες του ουμανισμού: η έννοια της μόρφωσης (*Bildung*), του κοινού αισθήματος (*sensus communis*), της κριτικής ικανότητας (*Urteilstkraft*) και του γούστου (*Geschmack*).

190 Κατά τον Jean Grondin (*The Philosophy of Gadamer*, 20), η καθορίζουσα το σύγχρονο πολιτισμό τεχνική δεν αποτελεί καθ' αυτόν και άνευ όρων στόχο της κριτικής του Gadamer. Πράγματι, όπως ο Hans-Georg Gadamer, ομολογουμένως, βέβαια, ειρωνικά, ισχυρίζεται, «[χ]ρωστούμε [στη φυσική επιστήμη] μια σταθερή κυριαρχία επί της φύσης και περιμένει κανείς επίσης από την επιστήμη του ανθρώπου και της κοινωνίας πως θα καταφέρει μια παρόμοια κυριαρχία επί του ανθρώπινου-πνευματικού κόσμου» ("Wahrheit in den

κάθε πρωτοτυπία. Γι αυτό και τρέφουμε μια δικαιολογημένη δυσπιστία απέναντι σε έναν ορισμένο τύπο εργασιών στις πνευματικές επιστήμες, οι οποίες «τη μέθοδο με την οποία εργάστηκαν μπρός και πίσω και πάνω απ' όλα κάτω, δηλαδή στις υποσημειώσεις, με τόση έμφαση υποδεικνύουν»<sup>191</sup>.

Το ιδανικό της ομοιομορφίας των αποτελεσμάτων διακινδυνεύεται, κατά την αντίληψη της νεώτερης μεθοδικής συνείδησης, μέσα από την εισροή στη διαδικασία ενδεχομενικών στοιχείων. Γι αυτόν το λόγο, «η αξίωση της επιστήμης είναι να ξεπεράσει την ενδεχομενικότητα των υποκειμενικών εμπειριών μέσα από την αντικειμενική γνώση, την πολυσημία της συμβολικής της γλώσσας μέσα από τη μονοσημία της έννοιας»<sup>192</sup>. Ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνει την απομάκρυνση των ενδεχομενικών στοιχείων συνίσταται στην μαθηματική ακρίβεια και καθαρότητα των προτάσεων της μεθόδου<sup>193</sup>. Η μονοσημία της

---

Geisteswissenschaften”, στο: *Hermeneutik II*, 37). Διακρίνεται, πάντως, μια διαρκώς αυξανόμενη ανησυχία του πάνω στο θέμα της κυριαρχίας της μεθόδου και του τεχνικού πολιτισμού. Βλ. και Hans-Georg Gadamer, “Die Universalität des Hermeneutischen Problem”, 219-231.

191 Hans-Georg Gadamer, “Was ist Wahrheit”, 50.

192 Στο ίδιο, 49.

193 Ήδη ο René Descartes υποτιμά την ικανότητα της κλασικής σκέψης να προσεγγίσει την αλήθεια, αλλά και, γενικά, τα γράμματα (*les lettres*), επιχειρηματολογώντας υπέρ της δυνατότητας των επιστημών που παρέχουν μεγαλύτερη ακρίβεια, όπως τα μαθηματικά, στο μοντέλο των οποίων βασίζει τη μεθόδου του. Όπως ισχυρίζεται, δεν θα είχε προκόψει στη γνωριμία της αλήθειας «αν είχ[ε] περιοριστεί να διαβάζ[ει] βιβλία [!] ή να συναναστρέφ[εται] ανθρώπους των γραμμάτων», και, καθώς «μόνοι οι μαθηματικοί μπόρεσαν να βρουν αποδείξεις, δηλαδή μερικούς λόγους σίγουρους και προφανείς, δεν είχ[ε] καμιά αμφιβολία πως έπρεπε [κι αυτός να αρχίσει] από τα ίδια που εξέτασαν κι αυτοί» (*Λόγος Περί της Μεθόδου*, 20, 29).

συμβολικής της μεθόδου φυλακίζει το νόημα των προτάσεων, με στόχο την επαναληψιμότητά της, που εγγυάται την ορθότητα των αποτελεσμάτων. Έτσι, η εικόνα της νεώτερης φυσικής επιστήμης, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος κατατέμεται μαθηματικά επηρεάζει την ίδια τη λογική της γλώσσας. Η φυσική γλώσσα παραχωρεί τη θέση της στη μονόσημη συμβολική της μέθοδο στην αναζήτηση της αλήθειας. Ακόμη και στο χώρο της φιλοσοφίας εκπίπτει η γλώσσα στη μονόσημη συμβολική λογική<sup>194</sup>. Η μαθηματική ακρίβεια και καθαρότητα της συμβολικής της γλώσσας είναι το αντίδοτο στην ενδεχομενικότητα του κόσμου και ο μόνος τρόπος κυριάρχησης της φύσης.

Η επιδίωξη της νεώτερης επιστήμης να περιορίσει τη γλώσσα μέσα από τον κατακερματισμό της σε μονοσήμαντες έννοιες, που εργαλειοποιούνται σε απομόνωση, παραγνωρίζει, όμως, τη γλωσσική φύση της ανθρώπινης, ερμηνευτικής εμπειρίας. Για τον Gadamer, «η πρωταρχική φύση της γλώσσας ως ανθρώπινο χαρακτηριστικό [Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache] σημαίνει ταυτόχρονα και την πρωταρχική γλωσσικότητα του ανθρώπινου μες-στον-κόσμον-Είναι [Sprachlichkeit des menschlichen In-Der-Welt-Seins]». Η σχέση της γλώσσας με τον κόσμο αναδεικνύεται ιδιαίτερος σημαντική για την εμπειρία αλήθειας που διαφυλάσσεται στην κατανόηση. Ο άνθρωπος, διαθέτοντας γλώσσα καταφέρνει, σε αντίθεση με τα ζώα, να απελευθερωθεί από το περιβάλλον (Umwelt) και να ανοιχτεί στον κόσμο (Welt). Η δυνατότητα απελευθέρωσής του συντελείται μέσω της πολυσημίας της γλώσσας, καθώς «για τον άνθρωπο η γλώσσα είναι ποικίλα μεταβλητή [variabel][...] αυτή η ίδια, αφού του παρέχει διάφορες δυνατότητες απόφανσης [Aussagemöglichkeiten] για το ίδιο πράγμα [Sache]». Η ικανότητα της γλώσσας να αναδεικνύει έτσι το πράγμα συνιστά την ιδιαίτερη *Sachlichkeit* της γλώσσας<sup>195</sup>, τη δυνατότητά της να μιλήσει για το ίδιο πράγμα με ποικίλους τρόπους.

---

194 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Text und Interpretation", 337, του ιδίου του ιδίου, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 176-177.

Το πράγμα, με τη σειρά του, δεν είναι ποτέ παγιωμένο, αλλά «συμπεριφέρεται έτσι ή αλλιώς [die Sache sich so und so verhält]». δύναται άλλως έχουν, καθώς και διαθέτει μια «ανεξάρτητη ετερότητα». Και η φυσική γλώσσα διαθέτει την ικανότητα να αναδεικνύει τα πραγματολογικά ζητήματα (Sachverhalte), στην ετερότητά τους. «Το να είναι [ένα πράγμα] αυτό και όχι εκείνο συνιστά τον προσδιορισμό του κάθε όντος [Bestimmtheit alles Seienden]»<sup>196</sup>. Ο Gadamer θα εννοήσει την ικανότητα της Sachlichkeit της γλώσσας ως την ιδιαίτερη δυνατότητά της να φανερώνει το όν. «Αυτό που συλλαμβάνεται ως υπάρχον δεν είναι στην πραγματικότητα το αντικείμενο [Gegenstand] της απόφασης [Aussage], αλλά 'έρχεται με την απόφαση στη γλώσσα'. Έτσι κερδίζει την αλήθεια του, την φανέρωσή του [Offenbarmachen] στην ανθρώπινη σκέψη»<sup>197</sup>. Γι αυτόν, η σχέση της φυσικής γλώσσας με τον ανθρώπινο κόσμο απαιτεί την αναγνώριση του λόγου (*Rede, Logos*) ως τόπου της αλήθειας.

Ακολουθεί τις αναλύσεις του δασκάλου του Heidegger, σύμφωνα με τον οποίο η αλήθεια αποτελεί συμφωνία του λόγου με το πράγμα. Η ιδέα αυτή εκκινεί από τη φιλοσοφική ενατένιση της αλήθειας από τους Έλληνες και συμπυκνώνεται στην έννοια της αλήθειας ως *adaequatio intellectus ad rem*. Η αλήθεια αφήνει να αποκαλυφθεί, κατ' αυτόν τον τρόπο, το όν μέσα από το λόγο<sup>198</sup>. Κατά τον Heidegger, «η απόφαση [Aussage] αληθεύει σημαίνει: αποκαλύπτεται το όν καθ' εαυτό. Εκφράζει [sagt aus], δείχνει, επιτρέπει να ιδωθεί (ἀπόφανσις [sic]) το όν ως αποκαλυπτόμενο. Το αληθεύει

---

195 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 447-449.

196 Στο ίδιο, 449.

197 Στο ίδιο.

198 Βλ. Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 337-343, Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 46-47, του ιδίου του ίδιου, *Wahrheit und Methode*, 449-450.

(αλήθεια) της απόφασης πρέπει να εννοηθεί ως αποκαλυπτικότητα [Unverborgenheit, μη-κρυπτότητα]<sup>199</sup>. Η αλήθεια της απόφασης, για τον Gadamer επίσης, αποτελεί μια φανέρωση (*Offenbarmachen*) ή ένα αφήνει να παρουσιαστεί (*Vorliegenlassen*) του όντος. «Η αλήθεια του λόγου καθορίζεται έτσι ως καταλληλότητα [Angemessenheit] του λόγου στο πράγμα, δηλαδή ως καταλληλότητα του να αφήνει να παρουσιασθεί [Vorliegenlassens] μέσω του λόγου το παρουσιαζόμενο [vorliegende, υπάρχον] πράγμα»<sup>200</sup>. Για να καταστεί η απόφαση αληθής, οπότε, πρέπει να παρουσιάζει ό,τι παρουσιάζεται και στο πράγμα· να είναι κατάλληλη να φανερώνει το πράγμα όπως είναι, προσδιορισμένο κατά την ουσία του.

Η αξίωση της επιστήμης να επιτύχει τη μονοσημία και την ακρίβεια των μαθηματικών μέσω του καθαρού των αποφάνσεών της από τη διαστρεβλωτική λειτουργία της φυσικής γλώσσας περιορίζει, έτσι, τον τόπο της εμπειρίας της αλήθειας. Στη μεθοδική διαδικασία της, «[δ]εν είναι αρκετό αυτό που υπάρχει [was vorliegt, αυτό που παρουσιάζεται] να παρουσιάζεται [vorgelegt wird] επίσης στην απόφαση. Διότι, το πρόβλημα είναι ακριβώς το αν όλα παρουσιάζονται έτσι, ώστε να μπορούν να παρουσιαστούν στο λόγο. Και το αν η ίδια η παρουσίαση, αυτού το οποίο μπορεί να παρουσιασθεί [was man vorlegen kann], δεν χάνει [nicht...verlegt], κατ' αυτόν τον τρόπο, την αναγνώριση αυτού που εν τούτοις υπάρχει [ist] και μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εμπειρίας»<sup>201</sup>. Με το αμέσως παραπάνω, δύσκολα μεταφράσιμο και κατανοήσιμο, χωρίο ο Gadamer εννοεί, όχι ότι οι επιστημονικές αποφάνσεις αδυνατούν να παρουσιάσουν το περιεχόμενο των εμπειριών μας, αλλά ότι αυτές είναι εκ των προτέρων περιορισμένες στο να αποφαίνονται για το καθορισμένο αντικείμενο της έρευνας, για περιορισμένες

---

199 Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 342.

200 Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 47.

201 Στο ίδιο, 50.

εμπειρίες<sup>202</sup>. Έτσι, αποκρύπτουν έναν χώρο που δεν αποκαλύπτεται, δεν αφήνεται να παρουσιασθεί, και ο οποίος είναι δυνάμενος να παρουσιασθεί μέσα από την καθολικότητα της φυσικής γλώσσας. Η μονόσημη επιστημονική απόφαση διατυπώνεται «στο πλαίσιο ορισμένων περιορισμένων εμπειριών, περιορίζοντας την αξίωση καθολικότητας της επιστημονικής πρόσβασης στον κόσμο»<sup>203</sup>. Αντίθετα, η *Sachlichkeit* της φυσικής γλώσσας συνιστά το μόνο μέσο πλήρους πρόσβασης στον κόσμο και την αλήθεια του πράγματος.

Επομένως, ο τρόπος με τον οποίο θα παρουσιασθεί το πράγμα είναι, για τον Gadamer, η λογική της ερώτησης και της απάντησης, όχι οι μονολογικές αποφάνσεις της νεώτερης επιστήμης. Κατά τον ίδιο, «[δ]εν υπάρχει κάποια απόφαση που θα μπορούσε να συλληφθεί αποκλειστικά στη βάση του περιεχομένου της, αν κάποιος θέλει να συλλάβει την αλήθεια της απόφασης. Κάθε απόφαση διαθέτει κάποιο κίνητρο. Κάθε απόφαση διαθέτει προϋποθέσεις που δεν τις ονομάζει». Και συνεχίζει: «ισχυρίζομαι πως η τελική λογική μορφή μιας τέτοιας κινητροδότησης είναι η ερώτηση [*Frage*]. Όχι η κρίση [*Urteil*], αλλά η ερώτηση έχει στη λογική προτεραιότητα. [...] Αλλά η προτεραιότητα της ερώτησης απέναντι στην απόφαση σημαίνει ότι η απόφαση είναι ουσιαστικά μια απάντηση. [...] Επομένως, δεν υπάρχει κατανόηση οποιασδήποτε απόφασης που να μην αποκτά το μέτρο της από μια κατανόηση της ερώτησης, στην οποία η απόφαση να αποτελεί την απάντηση»<sup>204</sup>. Οι αποφάνσεις δεν μπορούν να μείνουν ανεμήνευτες, αν επιθυμούμε την κατανόησή τους. Γι αυτό και το νόημα πάντα θα

---

202 Βλ. και Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 455-456. Πρβλ. τη σκέψη του Martin Heidegger, πως «τα Μαθηματικά δεν είναι αυστηρότερα [*strenger*] από την Ιστοριολογία, παρά μόνο στενώτερα [*enger*], γιατί είναι πιο στενά τα ουσιαστικά τους θεμέλια» (*Είναι και Χρόνος*, 256).

203 Hans-Georg Gadamer, “Text und Interpretation”, 337.

204 Hans-Georg Gadamer, “Was ist Wahrheit 52.

διαφεύγει της φυλάκισής του. Έτσι, οι αποφάνσεις που διατυπώνονται στη μονόσημη μεταγλώσσα της νεώτερης επιστήμης – όπως και κάθε απόφαση που αξιολογείται μονόσημη αποδοχή –, εκτός του ότι αποδεικνύονται εξαρτημένες από τη φυσική γλώσσα<sup>205</sup>, αδυνατούν να αποκαλύψουν τον μέγιστο τόπο της αλήθειας, που μόνο η ερώτηση μπορεί να αποκαλύψει.

Η προτεραιότητα της ερώτησης (*Vorgängigkeit der Frage*) προκύπτει εκ του γεγονότος πως πρώτα με την ερώτηση ανοίγει το θεματικό αντικείμενο (*Sache*) μεταξύ των συμμετεχόντων στο διάλογο. «Ένας λόγος, που σκοπεί να αποκαλύψει ένα πράγμα, επιτρέπει τη διάνοιξη [*Aufbrechens*] του πράγματος διά της ερώτησης. Γι αυτόν το λόγο, η διαλεκτική προχωρεί κατά τον τρόπο της ερώτησης και της απάντησης [...]. Το να ρωτήσεις μια ερώτηση σημαίνει το να θέσεις στο ανοικτό. Η ανοικτότητα αυτού που ερωτάται συνίσταται στο γεγονός ότι η απάντηση δεν είναι δεδομένη. Πρέπει να είναι ακόμη ακαθόριστη, να περιμένει μια καθοριστική απάντηση. [...] Κάθε ειλικρινής ερώτηση απαιτεί αυτήν την ανοικτότητα». Η απόφαση της ερώτησης καθίσταται, έτσι, «το μονοπάτι της γνώσης»<sup>206</sup>. Η ερώτηση αποκτά προτεραιότητα ως οδηγός της διαλογικής διαδικασίας, διανοίγοντας το θεματικό αντικείμενο και

---

205 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 450, του ιδίου του ιδίου, “Was ist Wahrheit”, 49-50, του ιδίου του ιδίου, “Die Natur der Sprache und die Sprache der Dinge” [1960], *Hermeneutik II*, 73-74, του ιδίου του ιδίου, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 248. Η μεταγλώσσα της επιστήμης προϋποθέτει για την εισαγωγή της τη συμφωνία των χρηστών της. Η τελευταία δεν μπορεί να δοθεί παρά μόνο στη φυσική γλώσσα, η οποία παρέχει ταυτόχρονα το περιεχόμενο για οποιαδήποτε μεταγενέστερη λογική ανάλυση. Επομένως, η μεταγλώσσα δεν είναι αυτόνομη της φυσικής γλώσσας.

206 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 369-370.

προσδοκώντας μια ορθή απάντηση. Η τελευταία, πάλι, από τη στιγμή που τέθηκε η ερώτηση, θα εμφανιστεί από μόνη της<sup>207</sup>.

Η ίδια η ανοικτότητα, σύμφωνα με τη λογική δομή της, «είναι ακριβώς ανοικτότητα του [να είναι κάτι] έτσι ή αλλιώς. Διαθέτει τη δομή της ερώτησης»<sup>208</sup>. Η ερώτηση, έτσι, αναδεικνύεται το μέσο του αδογματίστου λογισμού, έναντι της μονολογικής απόφασης της μεθόδου που δεν αφήνει κάτι ανοικτό και δεν διαθέτει τη δομή της ανοικτότητας<sup>209</sup>. Ο μονόλογος της απόφασης δεν είναι ικανός να ανοιχτεί στο διάλογο, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να έρθει σε συνεννόηση. Έτσι, δεν μπορεί να προσδιορίσει πλήρως το πράγμα, αλλά μόνο περιορισμένα, μόνο κατά το μέτρο της απόφασης. Ο Gadamer διακρίνει, έτσι, τον *διάλογο* ως πραγματικό τόπο της αλήθειας και επιφυλάσσει γι αυτόν τη μόνη δυνατότητα πλήρους αποκάλυψης του όντος και προσδιορισμού του πράγματος. «[Η] γλώσσα έχει την ιδιαίτερη αλήθεια του όντος της μόνο στο διάλογο, στο να καταφέρεις να *έρθεις σε συνεννόηση* [Verständigung] [... Σ]τη γλωσσική επικοινωνία, ο 'κόσμος' αποκαλύπτεται»<sup>210</sup>. Όπως είδαμε, η ερμηνευτική εμπειρία

---

207 Βλ. Günter Figal, "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's hermeneutic ontology of language", Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 108.

208 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 368.

209 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 55-56.

210 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 449-450. Βλ. και τη διατύπωση που ακολουθεί ο ίδιος: «Το πώς είναι ένα πράγμα είναι σα να φανερώνεται από μόνο του, όταν μιλάμε γι αυτό. [...] Αυτό που αντιλαμβανόμαστε με έκπληξη σε όλες τις προσπάθειές μας να βρούμε την αλήθεια είναι ότι δεν μπορούμε να πούμε την αλήθεια δίχως την απεύθυνση [Anrede], δίχως την απάντηση και, μαζί μ' αυτές, δίχως την κοινότητα της αποκτημένης συμφωνίας» ("Was ist Wahrheit", 56).

αλήθειας προκύπτει από το διάλογο μεταξύ του ερμηνευτή και του κειμένου που σκοπεύει στη συμφωνία επί του πράγματος. Η συμφωνία αυτή, απόρροια της ανοικτότητας, οδηγεί στην αποκάλυψη του πράγματος.

Η συμφωνία αυτή – και η απάντηση που θα δεχτεί ο ερμηνευτής –, θα προσδιορίσει το νόημα και θα φανερώνει την ουσία του κειμένου. Θα προκύπτει, οπότε, από τον αποκλεισμό των υπολοίπων συγκυριακών χαρακτηριστικών, των συμβεβηκότων του. Αυτή η διαδικασία δεν μπορεί παρά να συντελείται *επιχειρηματολογικά*. Κατά τον Gadamer, η άπειρη πολλαπλότητα των νοημάτων του κειμένου θα περιοριστεί με επιχειρηματολογικό τρόπο και θα συγκεκριμενοποιηθεί στην ενότητα του νοήματός του. Η ερώτηση που θα μείνει, έτσι, ανοικτή, θα περιλαμβάνει αμφότερες θετικές και αρνητικές κρίσεις. «Διότι αυτή είναι η ουσία της γνώσης, όχι μόνο να κρίνεις [zu beurteilen] κάτι σωστά, αλλά την ίδια στιγμή και για τον ίδιο λόγο, να αποκλείεις ότι είναι λάθος». Η απάντηση, ως «απόφαση [Entscheidung] της ερώτησης, είναι ο δρόμος για τη γνώση. Αυτό που αποφασίζει μια ερώτηση είναι η υπερίσχυση των λόγων [Überwiegen der Gründe] υπέρ της μιας και ενάντια στην άλλη πιθανότητα. Αλλά και αυτό δεν είναι πλήρης γνώση ακόμη. Το πράγμα αυτό καθαυτό [die Sache selbst] είναι γνωστό, όταν διαλύονται οι αντίθετες στιγμές του [Gegeninstanzen], όταν πρώτη φορά τα αντεπιχειρήματα φαίνεται να είναι μη ορθά»<sup>211</sup>. Η γνώση του πράγματος, η ενότητα του νοήματος, συνεπώς, θα προκύπτει από την απάντηση ως επιχείρημα, που θα διαθέτει την μεγαλύτερη βαρύτητα στον διάλογο. Αυτό το επιχείρημα που υπερισχύει των αντεπιχειρημάτων και τα αποκλείει ως τυχαία, μη ουσιαστικά χαρακτηριστικά του πράγματος. Από το επιχείρημα, επομένως, που θα προσδιορίζει το πράγμα μέσα από τον καλύτερο λόγο τη στήριξη στο πιο σταθερό θεμέλιο (Grund).

---

211 Στο ίδιο, 370.

Το καλύτερο επιχείρημα θα είναι αυτό που, ύστερα από την ανοικτότητα στα υπόλοιπα, θα καταφέρει να επικρατήσει στο διάλογο. Έτσι, «στο μπρος-πίσω του διαλόγου, σε ένα μπρος-πίσω ζύγισμα και εξισορρόπηση των πιθανοτήτων, ο ερμηνευτής θα ψάξει την καλύτερη λύση [die beste Lösung]». Η επιτυχία της συζήτησης αυτής προϋποθέτει την ισχυροποίηση των επιχειρημάτων του άλλου που μας αντιτίθεται, αλλά και την ισχυροποίηση των δικών μας επιχειρημάτων. «Αν αυτό συμβεί αμφιμερώς, και καθένας από τους συμμετέχοντες, ενώ παράλληλα θα διατηρεί τα επιχειρήματά του, ζυγίζει τα αντεπιχειρήματα, είναι τελικώς πιθανό να βρεθεί – σε μια ανεπαίσθητη [unmerklich], αλλά μη αυθαίρετη μετάφραση των θέσεων του άλλου [...], μια κοινή γλώσσα και μια κοινή ρήση»<sup>212</sup>. Η διαδικασία αυτή δεν είναι άλλη από τη σύντηξη των οριζόντων που προκύπτει από το συναπάντημά μας με τον άλλον. Η συμφωνία επί του πράγματος και η ένταξη της θέσης του στο δικό μας σύστημα προειλημμένων θέσεων δηλώνει, παράλληλα, τον προσδιορισμό του πράγματος μέσα από αυτήν και του καλύτερου επιχειρήματος που λύνει τη διαφωνία μας.

Δύσκολα θα μπορούσαμε πειστικά να ισχυριστούμε μια μεγάλη απόκλιση του Dworkin από τα παραπάνω σημεία. Όπως είδαμε, η ερμηνευτική αλήθεια προκύπτει, στον τελευταίο, ως απόρροια της καλύτερης ερμηνευτικής προσέγγισης. Μια ερμηνευτική πρακτική διατηρεί έννοιες οι οποίες υπόκεινται σε αντιμαχόμενες ερμηνείες. Η ορθή ερμηνεία και εφαρμογή μιας ερμηνευτικής έννοιας ή πρότασης παρουσιάζεται όταν αυτή διαθέτει το πλέον σταθερό θεμέλιο ή λόγο (*ground*). Στηρίζεται, δηλαδή, «παρασιτεί» σε μια άλλη πρόταση με ιδιαίτερο βάρος, σε μια βέλτιστη ερμηνεία της πρότασης ή της έννοιας. Η αντίληψη απαντά στο ερώτημα που τίθεται από την έννοια<sup>213</sup>. Η ερμηνευτική θεμελίωση είναι η

---

212 Στο ίδιο, 390.

213 Ο Ronald Dworkin ευθέως διαλαμβάνει τη διάκριση μεταξύ έννοιας και αντίληψης ως διάκριση μεταξύ της ερώτησης που τίθεται από την έννοια και της αντίληψης ως απάντηση σε αυτήν. Έτσι, αν υποθέταμε πως μια

απάντηση στο ερώτημα που θέτει η πρόταση. Η λογική του διαλόγου δεν λείπει από τη διάρθρωση της ερμηνευτικής σκέψης του Dworkin.

Επιπλέον, παρατηρούμε στον Dworkin μια αντίστοιχη πίστη στην αδυναμία της φυλάκισης του νοήματος των λέξεων, αν θέλουμε να βρούμε την αλήθεια στα ερμηνευτικά ζητήματα. Η ερμηνευτική αλήθεια, για τον Dworkin, δεν είναι *σημασιολογική* αλήθεια και, αν τη βλέπαμε έτσι, θα *περιορίζαμε* το χώρο των ζητημάτων τα οποία επιδέχονται το κατηγορημά της. Έτσι, οι ερμηνευτικές έννοιες απαντούν αρχικά αντιπαρατιθέμενες στη διάκριση μεταξύ ενός πυρήνα (*core*) βεβαιότητας και μιας σκιώδους περιοχής (*penumbra*) αβεβαιότητας ενός γενικού όρου (*general term*), την οποία εισάγει ο H. L. A. Hart<sup>214</sup>. Η ανοικτή υφή (*open texture*) της φυσικής γλώσσας, για τον τελευταίο, έχει τη συνέπεια της δέσμευσης του χρήστη της στον πυρήνα βεβαιότητας του γενικού όρου και της αποδέσμευσης – η διακριτική ευχέρεια (*discretion*) που «του απονέμει η γλώσσα» - στην περιφέρεια αβεβαιότητας. Όπου «οι λόγοι υπέρ ή κατά της υπαγωγής [της επιμέρους περίπτωσης στο γενικό όρο] θα ισοσταθμίζονται», το ζήτημα θα καθίσταται απροσδιόριστο και «δεν υπάρχει η δυνατότητα αντιμετώπισης του ερωτήματος

---

κοινότητα διαθέτει παραδείγματα και επικαλείται κάποια έννοια, όταν τα μέλη της επιχειρηματολογούν επ' αυτής, «τα μέλη αυτής της ομάδας διαφέρουν σε ένα μεγάλο αριθμό [...] υποθέσεων, με έναν τρόπο που προϋποθέτει πως καθένας έχει ή πράττει σύμφωνα με μια διαφορετική θεωρία του γιατί οι [...] περιπτώσεις είναι [περιπτώσεις που υπάγονται στην έννοια ...]. Σε αυτήν την περίπτωση τα μέλη διαθέτουν διαφορετική αντίληψη». Και ακολούθως, «όταν επικαλούμαι την έννοια [...] θέτω ένα [...] ζήτημα· όταν παραθέτω την αντίληψη μου [...] προσπαθώ να το απαντήσω» (*Taking Rights Seriously*, 134-135).

214 Βλ. ιδίως Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 101-103, του ιδίου του ιδίου, *Law's Empire*, 3-11, 31-35, 37-44.

που αναφέρεται σε να υπάρχει μια μοναδικά ορθή απάντηση που θα μπορούσε να βρεθεί»<sup>215</sup>. Οι δυσχερείς υποθέσεις (*hard cases*) έχουν τη συνέπεια να μην επιδέχονται ορθής απάντησης.

Όπως θα ερμηνευτεί από τον Dworkin, ο Hart μοιάζει να υποθέτει πως οι κοινωνοί της γλώσσας μοιράζονται το νόημα μιας λέξης (την έννοια) από τη στιγμή που αναγνωρίζουν και ακολουθούν ένα κοινό θεμέλιο, που καθορίζει τα κριτήρια εφαρμογής της. Οπότε, η κατανόηση του νοήματος της λέξης θα εξαρτάται από την αναγνώριση του θεμελιώδους κανόνα. Έτσι, όμως, δεν απομακρύνεται πολύ από την παραδοσιακή σημασιολογική θεωρία περί νοήματος, σύμφωνα με την οποία το νόημα μιας λέξης συνίσταται από το σύστημα προσδιοριστικών περιγραφών ή ιδιοτήτων που οι ομιλητές αποδίδουν σε αυτήν, όπως εξηγούνται, συνήθως, μέσω ενός *ορισμού*<sup>216</sup>. Οι προτάσεις που θα διατυπώνουν περιπτώσεις που υπάγονται στον πυρήνα της έννοιας, επομένως, θα συνιστούν σημασιολογικές αλήθειες. Θα αληθεύουν εξ ορισμού. Αντίθετα, στις περιπτώσεις που θα ανήκουν στην περιφέρεια, όπου η εφαρμογή του θεμελιώδη κανόνα είναι *αβέβαιη*, οι προτάσεις θα είναι *απροσδιόριστες*.

Η θέση αυτή των σημασιολογικών θεωριών (*semantic theories*) περί της αλήθειας των ερμηνευτικών προτάσεων, όμως, είναι τόσο αδύνατη να συμβαδίσει με το φαινόμενο της ερμηνείας, όσο και κανονιστικά ασταθής. Είναι αδύνατη να ταιριάζει με την ερμηνευτική αλήθεια, διότι δεν μπορεί να εξηγήσει το φαινόμενο της *επιχειρηματολογίας*, τόσο στη θεωρητική διαφωνία, όσο και στις δυσχερείς υποθέσεις<sup>217</sup>. Διότι, αν όλοι ακολουθούσαμε κοινούς θεμελιώδεις κανόνες που θα καθόριζαν την αλήθεια των ισχυρισμών μας και την εφαρμογή των εννοιών μας, τότε γιατί εμμένουμε στη διαφωνία μας και

---

215 H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 123, 127-132.

216 Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 31-35, David O. Brink, "Legal Interpretation, Objectivity, and Morality", Brian Leiter, *Objectivity in Law and Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001),

21-22.

επιχειρηματολογούμε (*argue*) σε αυτές τις περιπτώσεις; Γιατί να μη συμφωνούσαμε πως το ζήτημα είναι, σε τελική ανάλυση, το πώς επιλέγει κάποιος να χρησιμοποιεί μια έννοια που δεν είναι παγιωμένη στα όριά της; Ή, μήπως, η διαφωνία μας είναι ψευδής, «όπως όταν δύο άνθρωποι έχουν μια διαφωνία πάνω σε ένα ποντίκι, αλλά ο ένας εννοεί το ποντίκι το ζώο και ο άλλος το ποντίκι του υπολογιστή»<sup>218</sup>; Προφανώς, οι σημασιολογικές θεωρίες αδυνατούν να ταιριάζουν με την πραγματικότητα της ερμηνευτικής πρακτικής. Υποβάλλονται στην επίδραση του σημασιολογικού κεντριού. Το είδωλο της αλήθειας που παρουσιάζουν είναι, επιπλέον, ελάχιστα ελκυστικό. Διότι, αν και ορισμένες προτάσεις θα μπορούσαν να είναι αληθείς «εξ ορισμού», δηλαδή οι προτάσεις που υπάγονται με βεβαιότητα ή αποκλείονται με βεβαιότητα από τον πυρήνα, οι υπόλοιπες, περιφερειακές προτάσεις, θα είναι πάντοτε απροσδιόριστες, λόγω του γεγονότος πως το θεμέλιο της έννοιας παγιώνεται (περι)ορισμένο για όλους τους συμμετέχοντες στο διάλογο.

Η αλήθεια στα ερμηνευτικά ζητήματα, επομένως, δεν είναι σημασιολογική αλήθεια. Αντίθετα, προκύπτει από το γεγονός πως η σημασία (*meaning*) των λέξεων ή φράσεων που εκφέρουν οι ερμηνευτές δεν παγιώνεται οριστικά μέσα από έναν ορισμό ή μέσω της ταυτοποίησης κάποιου άλλου είδους κοινών κριτηρίων ορθής εφαρμογής. Οι ερμηνευτικές έννοιες έχουν αυτήν τη βασική διαφορά και αυτό το προτέρημα έναντι των κριτηριακών εννοιών (*criteria concepts*). Στις τελευταίες, «μοιραζόμαστε την έννοια όταν, και στο βαθμό που, χρησιμοποιούμε τα ίδια κριτήρια [*criteria*] σε προσδιοριστικές περιπτώσεις», ακολουθούμε έναν κοινό τελικό έλεγχο (*test*) για να ταυτοποιήσουμε τις κοινές περιπτώσεις εφαρμογής<sup>219</sup>. Είναι αδύνατο να μεταχειριστούμε τις κριτηριακές έννοιες ως όχημα της ερμηνευτικής αλήθειας, διότι σε αυτές η απουσία ορθής απάντησης είναι συστατικό χαρακτηριστικό τους.

---

217 Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 40-42.

218 Στο ίδιο, 43-44. Εδώ, ακολουθούμε την εξαιρετική μεταφραστική λύση του Θάνου Σαμαρτζή, Ronald Dworkin, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου*, 61.

Οι συνομιλητές, στις δυσχερείς περιπτώσεις θα «συμφωνούσαν πως η απόφαση να εντάξουν ή όχι [την επιμέρους περίπτωση] στην [έννοια] είναι τελικώς αυθαίρετη» και «πως δεν υπάρχει αυθεντικό ζήτημα αντιπαράθεσης πάνω στο αν [εντάσσεται ...] ‘πραγματικά’»<sup>220</sup>. Αντίθετα, από τη στιγμή που δεν ακολουθούμε έναν κοινό τελικό έλεγχο για να προσδιορίσουμε τη σημασία των ερμηνευτικών εννοιών, είναι δυνατό να βρεθεί η σημασία τους σε κάθε περίπτωση· ο προσδιορισμός της σημασίας τους ανοίγεται στη διαφωνία και τον ανταγωνισμό των επιχειρημάτων.

Από τη στιγμή που η αλήθεια των προτάσεων καθίσταται ερμηνευτική, οι προτάσεις που εκφέρονται από τους ερμηνευτές δεν μπορούν να θεωρηθούν πια ως σημασιολογικές αναλύσεις της έννοιας της πρακτικής. Αντίθετα, μετατρέπονται οι ίδιες σε ερμηνευτικές προτάσεις και κρίνονται σύμφωνα με τη σταθερότητα των θεμελίων τους, των λόγων που επικαλούνται στο διάλογο. «[Ο]ι ακαδημαϊκές θεωρίες για την ερμηνεία δεν μπορούν να θεωρηθούν πια ως αυτό που ισχυρίζονται πως είναι – αναλύσεις της ίδιας της ιδέας της ερμηνείας – αλλά καλύτερα ως υποψήφιοι για την καλύτερη απάντηση περί του ερωτήματος που θέτει η ερμηνεία». Η ερμηνεία, έτσι, «καθίσταται μια έννοια, της οποίας οι διάφορες θεωρίες είναι ανταγωνιστικές αντιλήψεις»<sup>221</sup>. Οι διάφορες θεωρίες της ερμηνείας στοχεύουν, ούτως, στην παροχή επιχειρημάτων περί του στόχου ή της αξίας της ερμηνείας και η ορθότητα ή σφαλρότητά τους θα εξαρτηθεί «από την πειστικότητα [plausibility] ορισμένων πιο θεμελιακών υποθέσεων περί του γιατί το [ερμηνευτικό αντικείμενο ή συμβάν] διαθέτει την αξία που η παρουσίασή

---

219 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 158-159.

220 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 42.

221 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 152-153.

τους προϋποθέτει»<sup>222</sup>. Από τη στιγμή που θα αποδεχτούμε την ερμηνεία ως ερμηνευτική έννοια, οι θεωρίες της δεν μπορούν να ειπωθούν πια ως σημασιολογικές.

Αυτό έχει την ιδιαίτερη συνέπεια να φέρνει το σκεπτικισμό περί της ερμηνευτικής αλήθειας στα μέτρα του διαλόγου και να αξιολογείται αυτός σύμφωνα με τα επιχειρήματα που προτείνει. Ο Dworkin θα διακρίνει δύο είδη σκεπτικισμού αναφορικά με την αλήθεια των ερμηνευτικών ισχυρισμών<sup>223</sup>. Ο εσωτερικός σκεπτικισμός (*internal skepticism*) εκκινεί συνήθως από τον ισχυρισμό απροσδιοριστίας (*indeterminacy*), σύμφωνα με τον οποίο «καμιά από [...] τις προτάσεις δεν είναι ούτε αληθής, ούτε ψευδής». Συνδέει, περαιτέρω, την απροσδιοριστία με τη θέση διά παραλείψεως (*default position*). Υπολαμβάνει, δηλαδή, πως η απροσδιόριστη κρίση ισχύει διά παραλείψεως (*by default*). Επομένως, υποθέτει πως το ερμηνευτικό ερώτημα είναι απροσδιόριστο, επειδή τα επιχειρήματα υπέρ ή κατά μιας πρότασης που θα το έλυνε ισοσταθμίζονται και δεν υπάρχει κάποιο που να υπερισχύει. Εξισώνει, κατ' αυτόν τον τρόπο, πλήρως την απροσδιοριστία με την αβεβαιότητα (*uncertainty*). Αν και οι ισχυρισμοί αβεβαιότητας, όμως, μπορούν να ισχύουν διά παραλείψεως, οι ισχυρισμοί απροσδιοριστίας απαιτούν έναν θετικό λόγο. «Η πρόταση 'είμαι αβέβαιος ως προς το αν η πρόταση υπό εξέταση είναι αληθής ή ψευδής' είναι σαφώς συνεπής με την πρόταση 'είναι ή το ένα ή το άλλο', αλλά η πρόταση 'η πρόταση υπό εξέταση δεν είναι ούτε αληθής, ούτε ψευδής' δεν είναι. Από τη στιγμή που η αβεβαιότητα λαμβάνεται υπ' όψη, τότε η διά παραλείψεως θέση καταρρέει [...]. Η πεποίθηση της απροσδιοριστίας είναι ένας θετικός

---

222 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 61.

223 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 167-177, του ιδίου του ιδίου, *Law's Empire*, 76-86, του ιδίου του ιδίου, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 15-91, του ιδίου του ιδίου, *Justice for Hedgehogs*, 40-68, 88-96, 144-147, 178-179.

ισχυρισμός και χρειάζεται κάποιον θετικό λόγο ή παραδοχή για να τη στηρίξει»<sup>224</sup>. Επομένως, η απροσδιοριστία δεν είναι φυσική συνέπεια της απουσίας πειστικού επιχειρήματος (αν και η αβεβαιότητα είναι), αλλά προϋποθέτει η ίδια κάποιο επιχείρημα που να τη στηρίζει.

Από τη στιγμή που θα διακρίνουμε την απροσδιοριστία από την αβεβαιότητα, ο ισχυρισμός απροσδιοριστίας απαιτεί ένα θεμέλιο που να τον στηρίζει. Ο εσωτερικός σκεπτικιστής, επομένως, θα παράσχει ο ίδιος ένα θεμέλιο της άποψής του πως δεν υπάρχει θεμέλιο για να θεωρήσουμε την πρόταση είτε αληθή είτε ψευδή. Ο λόγος αυτός θα είναι ευαίσθητος στο ερώτημα που τίθεται από την πρόταση. Έτσι, αν το ζήτημα είναι π.χ. αισθητικό η θεμελίωση της ανυπαρξίας θεμελίου θα πρέπει να είναι επίσης αισθητική. Έτσι, «η άποψή του είναι μια άποψη αισθητική και όχι [...] σημασιολογική»<sup>225</sup>. Ο εσωτερικός σκεπτικιστής, επομένως, δίχως να το συνειδητοποιεί εκκινεί από μια ουσιαστική ερμηνευτική θέση, την οποία και θεμελιώνει.

Βέβαια, θα μπορούσε εξ αρχής να είναι συνειδητή η θεμελιακή πρόταση που αξιώνει την απουσία ορθής απάντησης στα ερμηνευτικά προβλήματα. Αν προϋπέθετε μια ουσιαστική θεμελίωση της ερμηνευτικής πρότασης, η οποία θα αρνούταν την ορθή απάντηση στο ερμηνευτικό ζήτημα, μεταχειριζόμενη, ενδεχομένως, έναν ισχυρισμό που δεν πληρούται στην πραγματικότητα (counterfactual). Αν προϋπέθετε π.χ., πως ο ερμηνευτικός ισχυρισμός που στρέφεται σε ένα έργο τέχνης(ή σε μια ολόκληρη πρακτική) θα πρέπει να προσφέρει μια μορφή ενότητας σε αυτό, αλλά ότι η ενότητα αυτή δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί στο συγκεκριμένο έργο (ή την πρακτική), επειδή είναι εγγενώς ασυνεχές, τότε η απουσία ορθής απάντησης θα ήταν θεμελιωμένη<sup>226</sup>. Αντίστοιχα, μπορούμε να προσθέσουμε, θα μπορούσε να υποθέτει πως ο σκοπός της πρακτικής απαιτεί την απουσία ορθής

---

224 Ronald Dworkin, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 76-78.

225 Στο ίδιο, 79-81.

απάντησης, π.χ. στην περίπτωση που θα απαιτούσε κάποια ζητήματα να μένουν απροσδιόριστα για να μην παραβιαστούν οι προθέσεις ενός κυρίαρχου δημιουργού του έργου τέχνης ή ενός κυρίαρχου νομοθέτη. Σε κάθε περίπτωση, ο εσωτερικός σκεπτικισμός συμμετέχει στο διάλογο και επιχειρηματολογεί εξ αρχής, κάτι που τον καθιστά πλέον επικίνδυνο<sup>227</sup> για την απόρριψη της μιας ορθής απάντησης. Τα επιχειρήματα που προσφέρει, όμως, δεν αξιώνουν μια ανωτερότητα έναντι των υπολοίπων, καθώς είναι εσωτερικά της ερμηνευτικής πρακτικής.

Δεν συμβαίνει το ίδιο με τον εξωτερικό σκεπτικισμό (*external skepticism*). Ο εξωτερικός σκεπτικιστής υποθέτει πως δεν θεμελιώνει την άρνηση της ορθής απάντησης σε κάποια ουσιαστική ερμηνευτική πρόταση. Επίσης, ισχυρίζεται πως απέχει από τις ουσιαστικές ερμηνευτικές διαμάχες. Είναι, επομένως, εξωτερικός ως προς το ερμηνευτικό εγχείρημα – το κρίνει από ένα αρχιμήδειο σημείο έξω από αυτό. Διαλαμβάνει πως οι εξωτερικές, δεύτερης τάξεως ερμηνευτικές προτάσεις (ΕΞ-προτάσεις) περί του *status* της ερμηνευτικής αλήθειας είναι συλλήβδην εσφαλμένες. Αντίθετα, πιστεύει πως οι επί της ουσίας, πρώτης τάξεως εσωτερικές προτάσεις (ΕΣ-προτάσεις), των συμμετεχόντων της ερμηνευτικής πρακτικής αφήνονται ανέπαφες, με συνέπεια ο ίδιος ο σκεπτικιστής να μπορεί να διατυπώσει με συνέπεια τις τελευταίες, αρνούμενος τις πρώτες<sup>228</sup>.

Η ουδετερότητά του, όμως, είναι ψευδεπίγραφη. Διότι, οι ΕΞ-προτάσεις υπόκεινται στην, όπως την ονομάζει ο Dworkin, φυσική ανάγνωσή (*natural reading*) τους. Είναι δηλαδή δυνατό να βρούμε γι

---

226 Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 78-79, 266-275, του ιδίου του ιδίου, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 20-22.

227 Βλ. Ronald Dworkin, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 75.

228 Βλ. στο ίδιο, 22-26.

αυτές μια «ευλογοφανή ερμηνεία ή μετάφραση για όλ[ες], που να δείχνει ότι αποτελούν οι [ίδιες] θετικές [...] κρίσεις είτε αναδιατυπώσεις ή διευκρινήσεις της αρχικής πρωτοβάθμιας ΕΣ-πρότασης [...], είτε περαιτέρω [...] ισχυρισμούς που αναπτύσσουν ή επεκτείνουν αυτές τις ΕΣ-προτάσεις». Οπότε, «οποιοσδήποτε σκεπτικισμός είναι [...] χρωματισμένος και όχι ουδέτερος. Θα αποτελούσε μια αποφατική [ερμηνευτική] κρίση». Επιπλέον, δεν θα μπορούσαμε να βρούμε «μια ερμηνεία ή μετάφραση για οποιονδήποτε από τους παρεπόμενους ισχυρισμούς [των ΕΞ-προτάσεων] – μια ερμηνεία του που να συλλαμβάνει τι θα μπορούσε εύλογα να θεωρηθεί ότι πιστεύει εκείνος που τον εξέφερε – που να δείχνει ότι δεν είναι μια πρώτη τάξεως ΕΣ-πρόταση»<sup>229</sup>. Επομένως, ο αρχιμήδειος σκεπτικιστής δεν είναι ουδέτερος, αλλά συμμετέχει στη διαφωνία, καθώς αντιτίθεται σε ουσιαστικές και όχι σε προτάσεις δεύτερης τάξης.

Από τη στιγμή που οι ΕΞ-προτάσεις δεν διακρίνονται κατά τη φιλοσοφική τους τάξη από τις ΕΣ-προτάσεις, ο αρχιμηδειανισμός καθίσταται άστοχος. «Αφού ο εξωτερικός σκεπτικισμός δεν μας δίνει κανένα λόγο για να ανακαλέσουμε ή να τροποποιήσουμε τον [εσωτερικό] ισχυρισμό, δεν δίνει κανένα λόγο να ανακαλέσουμε η να τροποποιήσουμε ούτε τον [εξωτερικό]»<sup>230</sup>. Ο μόνος τρόπος για να απειλήσει το ερμηνευτικό εγχείρημα, επομένως, θα ήταν να βασιστεί και ο ίδιος σε μια ουσιαστική ερμηνευτική κρίση<sup>231</sup>, να αποβάλει, επομένως, τη μεταφυσική του στόχευση και να μετατραπεί σε εσωτερικό σκεπτικισμό, με συνέπεια να ανοιχτεί στο διάλογο. Ο Dworkin περικλείει τον σκεπτικιστή σε έναν διάλογο από τον οποίο δεν υπάρχει εξωτερική διαφυγή.

---

229 Στο ίδιο, 29-30.

230 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 82.

231 Βλ. Ronald Dworkin, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 66-75, του ίδιου, *Law's Empire*, 81-85.

Ένα ιδιαίτερο επιχείρημα του σκεπτικισμού αναφορικά με την ερμηνεία αξίζει την προσοχή μας, καθώς αναδεικνύει τη βαθειά συνάφεια μεταξύ των Gadamer και Dworkin ως προς το επιστημολογικό status της ερμηνευτικής αλήθειας. Ο Dworkin θα το ονομάσει θέση της αποδειξιμότητας (*demonstrability thesis*) και θα ισχυριστεί πως συνιστά το «επιχείρημα με τη μεγαλύτερη επιρροή υπέρ της [...] απουσίας ορθής απάντησης». Η θέση ισχυρίζεται πως «αν μια πρόταση δεν μπορεί να αποδειχθεί πως είναι αληθής, αφού γίνουν γνωστά ή οριστούν όλα τα σχετικά με την αλήθεια της σκληρά γεγονότα, τότε δεν μπορεί να είναι αληθής. Με τον όρο ‘σκληρά γεγονότα’ εννο[εί] τα φυσικά και συμπεριφορικά γεγονότα. Με τον όρο ‘να αποδειχθεί’ εννο[εί] να στηριχθεί με επιχειρήματα τέτοια, ώστε καθένας που κατανοεί τη γλώσσα στην οποία διατυπώνεται η πρόταση θα πρέπει να συμφωνήσει στην πρόταση ή να καταδικαστεί ως ανορθολογικός [stand convicted of irrationality]»<sup>232</sup>. Προτού αξιολογήσουμε τη θέση ως προς την ερμηνεία, πρέπει να σταθούμε στην επιβεβαίωση της ισχύος της, κατά τον Dworkin, στο πεδίο της επιστήμης.

Οι έννοιες φυσικού είδους (*natural-kind concepts*), διαθέτουν τη λειτουργία να εφαρμόζονται σωστά, όταν πληρούται κάποιο συναφές είδος ελέγχου. Παρ’ ότι οι διαφωνούντες επί μιας έννοιας φυσικού είδους μπορεί να χρησιμοποιούν διαφορετικά κριτήρια για την ταυτοποίησή της, δεν μιλάνε για διαφορετικά πράγματα, αλλά αναφέρονται στο ίδιο φυσικό είδος, ως παγιωμένη οντότητα στη φύση. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, οι συμμετέχοντες είναι δυνατό να διαφωνούν γνήσια. Έτσι, μπορεί «εγώ να ταυτοποιώ τα λιοντάρια από το μέγεθος και το σχήμα και εσύ από τη χαρακτηριστική τους συμπεριφορά. Εγώ λέω πως το ζώο που συναντήσαμε είναι λιοντάρι, επειδή έμοιαζε με λιοντάρι, και συ το αρνείσαι, επειδή, αντί να βρυχάται, μιλά με χαρακτηριστική αγγλική προφορά». Παρ’ όλα αυτά, «εγώ και συ υποθέτουμε πως η λέξη ‘λιοντάρι’ ονομάζει ένα διακριτό βιολογικό είδος και πως το κτήνος που

---

232 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 137.

συναντήσαμε είναι ένα λιοντάρι, αν διαθέτει τη βιολογική ουσία του λιονταριού, όποια κι αν είναι αυτή, ανεξάρτητα από το αν συναντά τα κριτήρια που ο καθένας από μας συνήθως χρησιμοποιεί για να ταυτοποιήσει τα λιοντάρια». Δηλαδή, οι διαφωνούντες αποδέχονται έναν καθοριστικό έλεγχο – ένα είδος διαδικασίας απόφασης – για να αποφασίσουν τελικά πότε να εφαρμόσουν την έννοια. «Αν καταλαβαίνεις τι είναι το DNA και αν τα τεστ σου δείχνουν πως το πλάσμα που είδαμε έχει το DNA του λιονταριού, είναι πολύ πιθανό να αλλάξεις τη γνώμη σου και να αναγνωρίζεις ομιλούντα λιοντάρια»<sup>233</sup>. Οι έννοιες φυσικού είδους διαθέτουν, δηλαδή, ορθά κριτήρια εφαρμογής, που καθορίζονται από τελικούς ελέγχους και μπορούν να αποδειχθούν για να μεταπείσουν όποιον δεν είναι μη ορθολογικός.

Ο Dworkin, όμως, βρίσκει μια μεγάλη διαφορά μεταξύ της επιστημονικής και της ερμηνευτικής αλήθειας. Οι επιστημονικές αποφάνσεις θα μπορούσαν να είναι «σκέτα αληθείς» (*barely true*). Δηλαδή, να είναι αληθείς βάσει του πως έχουν τα πράγματα στον κόσμο. Δεν έχουν, επομένως, ανάγκη δικαιολόγησης. Μπορεί μια επιστημονική απόφαση να είναι περισσότερο τεκμηριωμένη σε σχέση με μια άλλη, πλην όμως, η δεύτερη να είναι αληθής και η πρώτη ψευδής. Το περιεχόμενο της πρώτης απόφασης μπορεί να είναι εσφαλμένο διότι τα πράγματα δεν είναι όπως περιγράφει πως είναι. «Στις τυπικές και άτυπες επιστήμες ψάχνουμε αποδείξεις για τις προτάσεις. Και στην επικράτεια της αξίας [*domain of value*] δίνουμε επιχειρήματα για τις προτάσεις [*we make a case for propositions*]». Έτσι, σε μια επιστημονική πρόταση που θα ισχυριζόταν π.χ. πως υπάρχει νερό σε έναν μακρινό πλανήτη, «[α]υτό που την κάνει αληθή – αυτό που παρέχει, θα λέγαμε, το θεμέλιο της αλήθειας της – είναι το νερό που είναι εκεί. Μπορεί να έχουμε αποδείξεις της αλήθειας της [...]. Αλλά θα ήταν ένα ηλίθιο λάθος να ισχυριστούμε πως αυτές οι αποδείξεις κάνουν την πρόταση αληθή»<sup>234</sup>. Αντίθετα, «οι ερμηνευτικές προτάσεις δεν

---

233 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 159-160.

234 Στο ίδιο, 115-116.

μπορούν να είναι σκέτα αληθείς [barely true]: μπορούν να είναι αληθείς μόνο χάρη σε μια ερμηνευτική δικαιολόγηση που εξαρτάται από ένα σύμπλεγμα αξιών, καμιά από τις οποίες δεν μπορεί να είναι απλώς αληθής επίσης»<sup>235</sup>. Αντίστοιχα, δεν ποριζόμαστε τη σημασία των ερμηνευτικών εννοιών από καθοριστικούς επιστημονικούς (ή σημασιολογικούς) ελέγχους<sup>236</sup>. Αν η θέση της αποδειξιμότητας ίσχυε και για την ερμηνεία, τότε θα άφηνε ανέπαφες μεν τις επιστημονικές προτάσεις, αλλά θα καθιστούσε απροσδιόριστες τις ερμηνευτικές<sup>237</sup>. Η αλήθεια θα επιφυλασσόταν μονάχα για την επιστημονική δραστηριότητα και όχι για την ερμηνεία<sup>238</sup>.

Ο προβληματισμός αυτός ανήκει, επίσης, στον Gadamer. Παρατηρεί μια ιδιοποίηση του μεθοδολογικού μοντέλου των φυσικών επιστημών (Naturwissenschaften) από τις πνευματικές επιστήμες. Οι πνευματικές επιστήμες, κατά την ανάλυσή του, κυριαρχούνται ιστορικά από το μοντέλο του επαγωγικού συλλογισμού που αρμόζει στις φυσικές και τη μέθοδο των τελευταίων, σύμφωνα με την οποία καθιερώνονται ομοιότητες, καταστρώνονται κανονικότητες και συμφωνίες με φυσικούς νόμους, βάσει των οποίων εξηγούνται τα επί μέρους φαινόμενα. Στα τελευταία ο στόχος αυτός δεν μπορεί να επιτευχθεί παντού, παρ' ότι χρησιμοποιείται η ίδια μέθοδος. Ο λόγος μιας τέτοιας αποτυχίας βασίζεται στην έλλειψη πληροφοριών για τα εξεταζόμενα φαινόμενα, επί των οποίων να μπορούν να εγκαθιδρυθούν οι ομοιότητες. Έτσι, η μετεωρολογία δεν είναι εξίσου ακριβής με τη μηχανική, παρ' ότι χρησιμοποιεί τη

---

235 Στο ίδιο, 153-154.

236 Στο ίδιο, 160.

237 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 137.

238 Βλ. και Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 176-177.

μέθοδο της φυσικής. Αυτό ακριβώς συμβαίνει και στα κοινωνικά και ηθικά φαινόμενα<sup>239</sup>. Επομένως, οι πνευματικές επιστήμες ιδιοποιούμενες τη μέθοδο των φυσικών επιστημών αδυνατούν να αντεπεξέλθουν στο επιστημολογικό ιδεώδες που αυτή προτείνει. Καθίστανται, κατ' αυτόν τον τρόπο, «ανακριβείς επιστήμες» (*ungenauen Wissenschaften*)<sup>240</sup>. Η απορρόφηση του επιστημολογικού ιδεώδους της επαληθευσιμότητας και η απαίτηση των αποδείξεων, κατά τα πρότυπα της καρτεσιανής αλήθειας ως βεβαιότητα, καθιστά την ερμηνεία ανακριβή. Ως εκ τούτου, της αποστερεί τις αξιώσεις αλήθειας.

Η λύση του προβλήματος είναι κοινή. Στον Dworkin, η ερμηνευτική αλήθεια δεν είναι αναγκαίο να καθίσταται αποδείξιμη (*demonstrable*), δίχως αυτό να σημαίνει την απόρριψή της. «Η πρόταση θα μπορούσε να θεωρείται ορθολογικά αληθής, παρ' ότι η αλήθεια της δεν είναι αποδείξιμη, μετά από τη γνώση ή τον ορισμό όλων των σκληρών γεγονότων, μόνο αν υπήρχε κάτι άλλο στον κόσμο, χάρη στο οποίο θα μπορούσε να είναι πιθανά αληθής [...]». Η θέση της αποδειξιμότητας φαίνεται να εξαρτάται, επομένως, από την ερώτηση περί του τι υπάρχει<sup>241</sup>. Ο Dworkin υποθέτει πως υπάρχει αυτό το κάτι άλλο, πέραν των σκληρών γεγονότων, το οποίο παρέχει αλήθεια στους ερμηνευτικούς ισχυρισμούς, δίχως να προϋποθέτει μια σκληρά ρεαλιστική θέση. Θα μπορούσαν να υπάρχουν επιπροσθέτως, π.χ. στην περίπτωση της ερμηνείας της λογοτεχνίας, «γεγονότα αφηγηματικής συνεκτικότητας». Τώρα, οι συμμετέχοντες στην ερμηνευτική πρακτική θα συλλαμβάνουν τα τελευταία γεγονότα ως υπαρκτά, καθώς «έχουν λόγους [reasons] να προτιμούν μια πρόταση από μια άλλη». Η ισχύς των λόγων αυτών δεν θα μπορεί να αξιολογηθεί από έναν κριτή εξωτερικό της πρακτικής. Από τη στιγμή που ο κριτής ενταχθεί,

---

239 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 9-10.

240 Στο ίδιο, 10.

241 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 138.

όμως, στην πρακτική, «θα αποκτήσει πεποιθήσεις περί της αφηγηματικής συνεκτικότητας και θα είναι ικανός να παράσχει επιχειρήματα που οι άλλοι αναγνωρίζουν ως επιχειρήματα, και ούτω καθεξής [...]. Βέβαια, δεν θα μπορεί να αποδείξει τις πεποιθήσεις του, είτε ως συμμετέχων είτε ως κριτής, περισσότερο απ' όσο θα μπορούσαν να τα αποδείξουν οι άλλοι συμμετέχοντες. Αλλά, το γεγονός πως ο κριτής είναι σε αυτήν τη θέση δεν παρέχει κάποιο πρόσθετο επιχείρημα υπέρ της θέσης της αποδειξιμότητας από το γεγονός πως ο συμμετέχων είναι σε αυτήν τη θέση»<sup>242</sup>. Άρα, φαίνεται πως η κριτική της μη αποδειξιμότητας είναι δυνατή να έχει ισχύ μόνο από τη σκοπιά του εξωτερικού σκεπτικιστή. Αν, όμως, ο τελευταίος – ο σκεπτικιστής – μπει στο διάλογο, που, όπως είδαμε, θα αναγκαστεί, θα αρχίσει να επικαλείται λόγους, των οποίων η μη αποδειξιμότητα δεν θα μπορέσει να ισχυριστεί με συνέπεια πως αποτελεί λόγο της απροσδιοριστίας τους.

Η αλήθεια των ερμηνευτικών προτάσεων, επομένως, μπορεί να θεμελιωθεί σε αυτά τα γεγονότα που δεν είναι μεν αποδείξιμα, αλλά συνίστανται σε *επιχειρήματα* που είναι δυνατό να λάβουν ισχύ εντός της ερμηνευτικής κοινότητας. Τα ερμηνευτικά γεγονότα θα είναι άλλου είδους από το είδος του σκληρού γεγονότος «που είναι έστω κατ' αρχήν αποδείξιμο με τις κοινές επιστημονικές μεθόδους». Καθώς δεν θα ανταποκρίνονται σε *σκληρά* γεγονότα, «δεν μπορούμε να παράσχουμε κοινά επιχειρήματα περί πιθανοτήτων [ordinary arguments of probability], [...] που θα έπειθαν κάθε ορθολογικό άνθρωπο είτε να αποδεχτεί, είτε να απορρίψει την υπόθεση [που θα κάναμε]. Σε κάποιες περιπτώσεις, το επιχείρημα για μια συγκεκριμένη πρόταση θα ήταν τόσο ισχυρό, χωρίς αμφιβολία, ώστε θα έπρεπε να πούμε πως κάθε συμμετέχων που δεν θα συμφωνούσε με την πρόταση θα ήταν ανίκανος για το εγχείρημα. Σε άλλες περιπτώσεις, δεν θα έπρεπε να το πούμε αυτό καθόλου· θα έπρεπε να πούμε πως υπάρχουν τόσα πολλά να ειπωθούν και για τις δύο πλευρές, που οι ικανοί για το εγχείρημα συμμετέχοντες θα διαφωνούσαν

---

242 Στο ίδιο, 138-140.

εύλογα»<sup>243</sup>. Η απόλυτη πειστικότητα, επομένως, διαφυλάσσεται για τις επιστημονικές κρίσεις, οι οποίες αντιστοιχούν σε σκληρά γεγονότα. Έτσι, μόνη η αντιστοίχησή τους με τα γεγονότα τις καθιστά αληθείς και ικανές να πείσουν όσους είναι ορθολογικοί. Αντίθετα, οι ερμηνευτικές κρίσεις δεν επιδέχονται αντιστοίχησης με σκληρά γεγονότα· ερμηνεύουν, δικαιολογούν τα γεγονότα. Έτσι, δεν έχουν τόσο ακαταμάχητη ισχύ, ώστε να πείθουν με την απλή παρουσίασή τους μαζί με την παρουσίαση των γεγονότων. Διότι, δεν μπορούμε να ανατρέξουμε άμεσα στα γεγονότα για να βρούμε την ταύτισή τους με αυτά.

Το καλύτερο επιχείρημα δεν μπορεί να νοηθεί, επομένως, ως η πλέον βέβαιη πρόταση, όπως θέλει το καρτεσιανό μοντέλο της αλήθειας ως πλέον σαφούς και ευκρινούς κρίσης. Από την απουσία βεβαιότητας, όμως, δεν συνάγεται η απροσδιοριστία, όπως θα ήθελε ο σκεπτικισμός. Η ερμηνευτική κρίση είναι *μη αποδείξιμη*, κι όμως ικανή να είναι αληθής. Από τη στιγμή που είναι μη αποδείξιμη, καταλείπει ένα μέρος κατά το οποίο είναι *αβέβαιη*. Δεν υπάρχει, δηλαδή, η δυνατότητα να βρούμε με βεβαιότητα την ερμηνευτική αλήθεια. «[Δ]εν υπάρχει μοχλός επιχειρήματος που μπορούμε να σηκώσουμε για να πείσουμε [...]. Δεν υπάρχει πείραμα για να συμφιλιώσουμε τις ποικίλες αβεβαιότητές [uncertainties] μας. Κι όμως, [...] μένουμε με την αβεβαιότητα, όχι το μηδενισμό»<sup>244</sup>. Πως θα πρέπει να νοηθεί, όμως, το βέλτιστο επιχείρημα, από τη στιγμή που μένει κάτι αβέβαιο σε αυτό; κάτι ανοικτό; Το καλύτερο επιχείρημα πρέπει να νοηθεί ως το καλύτερο πειστικό (*plausible*), «ως το πλέον πειστικό σε σχέση με τα υπόλοιπα»<sup>245</sup>. Το πλέον πειστικό δεν είναι, όμως, βέβαιο.

---

243 Στο ίδιο, 139.

244 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 156.

245 Στο ίδιο, 95.

Ο Gadamer εδώ έχει προλάβει τον Dworkin. Η αλήθεια της κατανόησης δεν είναι η αλήθεια ως βεβαιότητα του καρτεσιανού μοντέλου. «Κάποιος μπορεί πάντα να ελπίζει πως ο άλλος θα κατανοήσει αυτό που ο ίδιος λαμβάνει ως αληθές, παρ' ότι δεν μπορεί να το αποδείξει. Η κατανόηση δεν προϋποθέτει το μέσο της απόδειξης»<sup>246</sup>. Η απόρριψη της βεβαιότητας που παρέχουν οι αποδείξεις για την ερμηνευτική εμπειρία αλήθειας προσδένει, έτσι, την τελευταία στη ρητορική και το μέσο της πειστικότητας των επιχειρημάτων. Η ερμηνευτική στρέφεται προς τη ρητορική, που καθίσταται «ο μόνος συνήγορος μιας αξίωσης αλήθειας που υπερασπίζεται το αληθοφανές, το εικός (*verisimile*) και αυτό που διαφωτίζει τον κοινό νοῦ [*gemeinen Vernunft*], ενάντια στην αξίωση βεβαιότητας και αποδείξεων της επιστήμης. Το να πείθεις και να διαφωτίζεις δίχως την ικανότητα να δώσεις μια απόδειξη είναι σίγουρα τόσο ο στόχος της κατανόησης και της ερμηνεύσης, όσο και της τέχνης της ρητορικής και της πειθώς [*Rede-und Überredungskunst*]»<sup>247</sup>. Η ερμηνευτική αλήθεια, έτσι, εξισώνεται με το αληθοφανές (*Wahrscheinlich*), το εικός, αυτό που δεν είναι με βεβαιότητα, αλλά φαίνεται αληθές. Είναι, επιπλέον, αλήθεια που πείθει αυτόν που την ακούει. Οπότε, προϋποθέτει το μέσο της γλώσσας, η οποία είναι η μόνη ακουστή.

Όπως θα την αναλύσει ο Gadamer, η ερμηνευτική αλήθεια διαθέτει μια ιδιαίτερη ισχύ. Όπως είδαμε, συνιστά αλήθεια ως φανέρωση του όντος. Η φανέρωση του πράγματος εννοεί, για τον Gadamer, πως αυτό φωτίζει (*scheinen*, εμφανίζεται, λάμπει). «Το να φωτίζει κάτι σημαίνει να φωτίζει σε κάτι, και έτσι να κάνει αυτό, στο οποίο πέφτει ο φωτισμός [*Schein*] να φανερώνεται [*zum Erscheinen kommen*]»<sup>248</sup>. Ο λόγος – το επιχείρημα – ρίχνει φως στο πράγμα και έτσι το αφήνει να παρουσιασθεί κι

---

246 Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 49.

247 Hans-Georg Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", 236.

248 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 486.

αυτό στο φως. Η ερμηνευτική εμπειρία αλήθειας έχει το χαρακτήρα της διαφώτισης. Το μέσο της είναι η γλώσσα, και μάλιστα, το φως της λέξης (*Licht des Wortes*). «Το φως, που αφήνει τα πάντα να έρθουν στην επιφάνεια με τέτοιον τρόπο, που είναι εμφανές [einleuchtend] σε αυτό το ίδιο και κατανοητό [verständlich] σε αυτό το ίδιο, είναι το φως της λέξης [der Licht des Wortes]». Έτσι, «ο τρόπος του Είναι της κατανόησης έχει το χαρακτήρα του συμβάντος [Ereignischarakter]». Το ίδιο το πράγμα αναφαίνεται από μόνο του, με τη δική του δραστηριότητα (*Tun der Sache*). Για τον Gadamer, «το να μιλήσουμε για ένα συμβάν ή για τη δραστηριότητα του πράγματος [Tun der Sache] επιβάλλεται από το ίδιο το πράγμα. Αυτό που είναι εμφανές [einleuchtend], είναι πάντα αυτό που λέγεται: [...] ένα επιχείρημα, ή κάτι τέτοιο αυτού του είδους. Πρέπει πάντα να έχουμε υπ' όψη, πως το εμφανές δεν αποδεικνύεται, ούτε καθίσταται απολύτως βέβαιο, αλλά επιβεβαιώνει τον εαυτό του [sich zur Geltung bringt] ως κάτι άξιο αφ' εαυτού [Vorzügliches] εντός του χώρου των δυνατοτήτων και των πιθανοτήτων. Έτσι, μπορούμε να πούμε ακόμη και, πως ένα επιχείρημα έχει κάτι εμφανές, ακόμη και όταν παρουσιάζουμε κάποιο αντεπιχείρημα». Το φως της λέξης, το εμφανές του επιχειρήματος πείθει, λοιπόν, «δίχως να σιγουρευτεί, να κριθεί, να αποφασιστεί με κάθε λεπτομέρεια [...], επιβεβαιώνει τη δική του αλήθεια με το να γίνει κατανοητό και διαταράσσει τον ορίζοντα στον οποίο ήμασταν, μέχρι τότε, κλεισμένοι»<sup>249</sup>. Έτσι, η ισχύς του εμφανούς επιχειρήματος, του φωτός της λέξης – αυτό που φανερώνει το πράγμα και κάνει το τελευταίο να φανερώσει τον εαυτό του – έχει μια τέτοια επήρεια, που αδυνατούμε να της αντισταθούμε. Φαίνεται, μάλιστα, να αδυνατούμε να αποτρέψουμε την επενέργειά του, καθώς δεν εξαρτάται από εμάς τους ίδιους, αλλά από τη δραστηριότητα αυτού τούτου του πράγματος.

Η τελευταία σκέψη φαίνεται, όμως, να αναδεικνύει μια πιθανή διαφορά μεταξύ των δύο στοχαστών, σύμφωνα με τα όσα ειπώθηκαν. Ο Gadamer φαίνεται να διαθέτει μια ιδιαίτερη αισιοδοξία

---

249 Στο ίδιο, 487-489.

πως το εμφανές θα πείσει αναγκαστικά όποιον το ακούει. Το βέλτιστο επιχείρημα στον Dworkin, από την άλλη, δεν συνιστά μια «κεραυνοβόλο και ακαταμάχητη απόδειξη που κανένας να μην μπορεί να αντισταθεί»<sup>250</sup>. Δεν μπορεί να εγγυηθεί πως θα πείσει, όπως πείθουν οι επιστημονικές αποδείξεις. Έτσι, φαίνεται ο μιν πρώτος να υποθέτει πως η ερμηνευτική αλήθεια έχει τόση ισχύ στο λογισμό όση (ίσως και παραπάνω<sup>251</sup>) και η επιστημονική. Ο δε Dworkin φαίνεται να επιφυλάσσει την απόλυτη ισχύ της πειθώς στους επιστημονικούς ισχυρισμούς και να λαμβάνει μια περισσότερο απαισιόδοξη άποψη για την ερμηνεία, καθώς τα καλά επιχειρήματα δεν πείθουν με βεβαιότητα ούτε καν κάποιον «με εμπειρία και εκπαίδευση [στο ερμηνευτικό είδος]»<sup>252</sup>.

Είναι, επομένως, εύλογο ο Gadamer να υιοθετεί μια τέτοια σύλληψη; Το ερώτημα είναι επιτακτικό, από τη στιγμή, μάλιστα, προϋποθέτει πως η ισχύς του εμφανούς του επιχειρήματος είναι τέτοια που οδηγεί στην αναστολή της κρίσης (Urteil) – πολλώ δε μάλλον της προκατάληψης (Vor-Urteil) – του ακροατή. «Ο ρήτορας συναρπάζει τον ακροατή. Το εμφανές των επιχειρημάτων του κατακλύζει τον ακροατή. Η κριτική σκέψη δεν έρχεται και δεν πρέπει να έρθει στην επιφάνεια, υπό το κράτος της πειθώς του λόγου»<sup>253</sup>. Θα μπορούσε να σημαίνει αυτό πως ο Gadamer υπολαμβάνει μια τέτοια ισχύ του επιχειρήματος που να καθιστά τον ακροατή έρμαιο του ρήτορα; Να συνηγορεί στην αλήθεια του άνευ άλλου;

---

250 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 85.

251 Βλ. Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 236-237, “Die Universalität des Hermeneutischen Problem”, 225-228.

252 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 153.

253 Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 236.

Το παραπάνω ερώτημα πρέπει να μείνει ανοικτό μέχρι να γίνει περαιτέρω κατανοητή η ιστορικότητα της κατασκευής του ακροατή και το status της αλήθειας σύμφωνα με τους δύο στοχαστές. Μέχρι στιγμής, όμως, ενεργοποιεί την προσοχή μας για ένα δεύτερο ζήτημα, η απάντηση του οποίου μπορεί να δώσει μια νύξη. Ο Gadamer υποθέτει πως το καλύτερο επιχείρημα δεν είναι το βέβαιο επιχείρημα και δεν έχει ανάγκη απόδειξης. Σημαίνει αυτό τάχα πως δεν έχει ανάγκη δικαιολόγησης; Ή μήπως είμαστε υποχρεωμένοι πάντοτε να δικαιολογούμε αναστοχαστικά τις αποφάνσεις μας;

Χρήσιμο είναι να εξετάσουμε την άποψη του Dworkin περί του ανείπωτου (*ineffable*) της ερμηνευτικής αλήθειας. Το τελευταίο συνιστά γνώρισμα της φαινομενολογίας της ερμηνείας, όπως ακριβώς και η επιδίωξη της μίας ορθής απάντησης. «Συχνά μας κεραυνοβολεί [we are struck] ένα ορισμένο διάβασμα ενός ποιήματος – μοιάζει σωστό – κι όμως δεν έχουμε να πούμε τίποτα υπέρ της άποψής μας σε άλλους της αντίθετης άποψης. Τίποτα να πούμε, δηλαδή, πέραν του να δείξουμε σε ένα χωρίο και να περιμένουμε να ξεκινήσει η συζήτηση»<sup>254</sup>. Η ερμηνεία που βρήκαμε οι ίδιοι ή, μπορούμε να προσθέσουμε, η ερμηνεία που ακούσαμε από άλλους μπορεί να μας πείθει δίχως να μπορούμε να τη δικαιολογήσουμε.

Θα αποπειραθεί να αντιμετωπίσει, περαιτέρω, το φαινόμενο του ανείπωτου της ερμηνευτικής αλήθειας μέσα από την αντίληψη της αξιακής θεωρίας της ερμηνείας. Σύμφωνα με αυτήν, «ελάχιστοι ερμηνευτές διαθέτουν μια συνειδητή αρθρωμένη θεωρία των ορίων ή του στόχου ενός ερμηνευτικού είδους [...]. Οι περισσότεροι ερμηνευτές συλλέγουν ένα σύστημα [set] μη αρθρωμένων υποθέσεων αστόχαστα μέσα από και μέσω της ερμηνευτικής τους εμπειρίας· αυτές μπορεί να αντανακλούν απλώς τις παράλληλες και ανερώτητες υποθέσεις της ερμηνευτικής υποκουλτούρας στην οποία ανήκουν, λόγω της συγκεκριμένης μόρφωσης και εκπαίδευσης που έλαβαν. Αυτό βοηθά να εξηγηθεί το ανείπωτο [...]: γιατί

---

254 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 127.

μια ερμηνεία μπορεί να μοιάζει πειστική σε κάποιον, απλώς σα ζήτημα του τι 'βλέπει' στο ερμηνευτικό αντικείμενο, δίχως να μπορεί, παρ' όλα αυτά, να δώσει μια εμπειριστατωμένη άποψη του γιατί»<sup>255</sup>. Είναι, επομένως, δυνατό ο ερμηνευτής να μην μπορεί να εξηγήσει τη θεμελίωση που δίνει ή αποδέχεται για μια ερμηνευτική πρόταση, επειδή η αντίληψή του, που τον συσχετίζει με μια ερμηνευτική παράδοση, είναι ελάχιστα έως καθόλου αρθρωμένη και συνεκτική. Αδυνατεί, ως εκ τούτου, να απαντήσει στο ερώτημα που θέτει ο ερμηνευτικός ισχυρισμός, επειδή δεν έχει αναστοχαστεί επί της αντίληψής του· επειδή η θεμελίωσή του είναι ακόμη μη αρθρωμένη και αβέβαιη. Εξ αυτού δεν προκύπτει, άρα, πως δεν υπάρχει απάντηση ή πως δεν θα τη βρει αν την ψάξει. Αν, πάλι, τη βρει και την παραχωρήσει, τότε η ερμηνεία του, που μέχρι τώρα ήταν ασυνείδητη, θα αποκτήσει ένα νέο status συνεκτικότητας.

Αν είναι πράγματι έτσι, ο ερμηνευτής μπορεί να έχει ένα καθήκον να ψάξει ή και να βρει την άρθρωση της δικαιολόγησης της πρότασης. Αν ο κανονιστικός χαρακτήρας υπάρχει στην ερμηνευτική του Dworkin και εκλείπει σε αυτήν του Gadamer, τότε θα έχουμε βρει μια σημαντική διαφορά μεταξύ των δύο.

Πρέπει, όμως, προς το παρόν, να ανακεφαλαιώσουμε την ομοιότητα των δύο στοχαστών. Στο πεδίο της ερμηνείας δεν μπορεί να βρεθεί η αλήθεια μέσω του μονολόγου, είτε σημασιολογικού ή επιστημονικού. Πρέπει να προσφέρουμε επιχειρήματα και να αναμένουμε επιχειρήματα. Από τη θεμελίωση της αλήθειας στο διάλογο, παρατηρείται μια κοινή συνισταμένη των δύο στοχαστών και αφορά τη μέθοδο (μετά-οδό) που επικαλούνται ως ικανή να φέρει στο φως την ερμηνευτική αλήθεια.

Κατά την ανάλυση του Gadamer η νεώτερη μεθοδολογία των επιστημών κατέστη ενιαία παρά το διαφορετικό αντικείμενο των επιμέρους επιστημών<sup>256</sup>. Η ενότητα της νεώτερης μεθοδικής επιστημονικής συνείδησης διαφάνεται και στην καρτεσιανή σύλληψη της μεθόδου. Ο Καρτέσιος

---

255 Στο ίδιο, 132.

ευελπιστούσε πως η μεθοδολογική αμφιβολία του θα έδινε τη δυνατότητα στο ανθρώπινο γένος να αναγνωρίσει τα αίτια του συνόλου των πραγμάτων που μας περιβάλλουν «με την ίδια ακρίβεια που γνωρίζουμε τις διάφορες τέχνες των τεχνιτών μας»<sup>257</sup>. Έτσι, όμως, παραγνωρίστηκε το είδος αλήθειας στην οποία στοχεύει η κάθε επιστήμη<sup>258</sup> και απώλεσε η ερμηνευτική αλήθεια, ως μη αποδείξιμη, τις αξιώσεις της. Ο προβληματισμός αυτός ανήκει και στον Dworkin, όπως είδαμε, ο οποίος αξιώνει, επίσης, τη συγκεκριμενοποίηση των μεθοδολογικών κανόνων σύμφωνα με την αφηρημένη σύλληψη της αλήθειας στα διάφορα είδη έρευνας<sup>259</sup>. Συλλαμβάνουν, επομένως, και οι δύο το ενιαίο της μεθόδου ως αδύνατο να οδηγήσει στην αλήθεια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, επαναφέρουν αμφότεροι μια αριστοτελική υπόμνηση περί της μεθόδου που ξεχάστηκε από το νεώτερο θετικισμό.

Κατά τον Αριστοτέλη μέθοδος οφείλει να προσδιοριστεί από το ίδιο το αντικείμενο της έρευνας και μια ενιαία μέθοδος, που θα καταρτίζεται πριν ακόμη συλληφθεί αυτό θα αποτελούσε «κακή αφαίρεση»<sup>260</sup>. Η ακρίβεια της παρουσίασης δε οφείλει να είναι ευαίσθητη στο αντικείμενο της μελέτης. Έτσι, ο Αριστοτέλης επιτάσσει «καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ». Διότι, «παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν»<sup>261</sup>. Η διάκριση μεταξύ ρήτορα και μαθηματικού μπορεί να εννοήσει τη διάκριση μεταξύ της ερμηνείας και της επιστήμης, όπως

---

256 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 48.

257 René Descartes, *Λόγος Περί της Μεθόδου*, 56.

258 Βλ. Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit", 45-46.

259 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 179-180.

260 Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*, 43.

την προτείνουν οι Gadamer και Dworkin. Το αντικείμενο μελέτης της πρώτης δεν μπορεί παρά να είναι τα τυχαία, τα ενδεχόμενα, τα *δύνανται άλλως έχειν* της ανθρώπινης πρακτικής εμπειρίας και όχι τα αναγκαία, αιώνια και αμετάβλητα όντα της δεύτερης<sup>262</sup>. Το ίδιο το μεταβαλλόμενο αντικείμενο της ερμηνείας απαιτεί την μεταβαλλόμενη και ποτέ πάγια θεμελίωση της ερμηνευτικής κρίσης, όπως θα μπορούσε να συμβεί με τις «αδιάσειστες» αποδείξεις. Έτσι, το πειστικό, που αποδέχονται αμφότεροι οι στοχαστές που μελετώνται, ως μέτρο της αλήθειας της ερμηνείας, φαίνεται να συναρτάται με την ίδια την υποκείμενη ύλη της μελέτης. Η μέθοδος εύρεσης της ερμηνευτικής αλήθειας δεν μπορεί παρά να είναι η *διαλογική*<sup>263</sup>. Σε τι συνίσταται, όμως, αυτή;

Και εδώ ο Αριστοτέλης παρέχει πολύτιμη συμβολή. Στο ερώτημα αν η πρακτική σκέψη πρέπει να προχωρήσει από τις αρχές ή προς τις αρχές, απαντά πως «ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ'ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων»<sup>264</sup>. Ο συμπερασμός στην ηθική δεν ξεκινά από τις πρώτες αρχές, αλλά καταλήγει σε αυτές από τα γνώριμα. Και μάλιστα, τα γνώριμα σε μας (ἡμῖν) και όχι τα απροϋπόθετα (ἀπλῶς). Όπως έχει ερμηνευτεί από την κλασική ανάλυση του W. D. Ross στον Αριστοτέλη, τα γνώριμα σε μας εννοούν αυτές τις *δεδομένες*

---

261 Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1.7 1098α 26-29, 1.3 1094β 25-1095α 2.

262 Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης* (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2001), 267.

263 Δεν εννοούμε, βέβαια, με αυτό πως η διαλεκτική συνιστά μέθοδο με την έννοια της επιστημονικής μεθόδου. Βλ. Την αμέσως επόμενη παράγραφο (2.2) της παρούσης, καθώς και Günter Figal, “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s hermeneutic ontology of language”, Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 108.

264 Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1.4 1095α 30-1095β 4.

απόψεις της κοινότητας, με βάση τις οποίες και μόνο μπορούμε να προσεγγίσουμε τις πρώτες αρχές, αφού τις καθαρίσουμε από τις ανακρίβειες και ανακολουθίες. Η διαδικασία αυτή κατά την οποία ο στοχασμός οδηγείται προς τις αρχές συνιστά για τον Αριστοτέλη τη διαλεκτική διαδικασία που αντιπαραβάλλεται προς την αποδεικτική<sup>265</sup>.

Η διαλεκτική διαδικασία φαίνεται, έτσι, να συναρτάται με το ενδεχομενικό στοιχείο τόσο από την άποψη του θεματικού αντικειμένου της, όσο και από την άποψη της εκκίνησής της. Λόγω της εκκίνησης από τα γνώριμα διαθέτει μια ιδιαίτερη *ιστορικότητα*. Δεδομένης της διαλογικής θεμελίωσης της αλήθειας, θα μπορούσαμε, μήπως, να βρούμε μια αντίστοιχη εκκίνηση της ερμηνευτικής διαδικασίας στους Gadamer και Dworkin από τα γνώριμα σε μας; Νομίζουμε πως τα *δεδομένα* στους δύο στοχαστές συνιστούν έναν τέτοιο ρόλο. Από τη στιγμή που τα δεδομένα είναι ευαίσθητα στην ιστορική θέση του ερμηνευτή, καθίσταται επιτακτική η σύγκριση των δύο υπό το πρίσμα της ιστορικότητας της ερμηνείας και οι συνεπαγωγές της για την αντικειμενικότητα της διαδικασίας της.

---

265 W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, 268-269.

## §2. Ιστορικότητα και αντικειμενικότητα

Για να κατανοήσουμε την έννοια της αντικειμενικότητας της ερμηνευτικής αλήθειας πρέπει να καθορίσουμε πρωτίστως το *αντικείμενο* της ερμηνευτικής μελέτης. Το αντικείμενο της ερμηνείας κατά την κλασική αντίληψη της ερμηνευτικής δεν καθίσταται άλλο από την ψυχολογική κατάσταση του δημιουργού. Η αντίληψη αυτή προφανώς διακατέχει το έργο του Schleiermacher και την ιδέα της ανακατασκευής. Βρίσκει, όμως, την πλήρωσή της στην ερμηνευτική του Dilthey. Στον τελευταίο, η κατανόηση στρέφεται προς τις εξαντικειμενικεύσεις του βίου. Η επιμέρους βιοτική εμπειρία (*Erlebnis*) καθίσταται αντικείμενο ερμηνείας από τη στιγμή που παγιώνεται σε έκφραση (*Erlebnisausdruck*). Η κατανόησή της θα συνίσταται στην κατανόηση του βίου από τον οποίο προκύπτει και, έτσι, στην αναδημιουργία (*Nacherbilden*) ή αναπαραγωγή της βιοτικής εμπειρίας (*Nacherleben*)<sup>266</sup>. Η γλώσσα του προς κατανόηση κειμένου καθίσταται, κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσο μετάβασης προς τις ψυχολογικές καταστάσεις του δημιουργού της και χάνει την πρωταρχική σημασία της. Με τη διατύπωση που ακολουθεί ο Paul Ricoeur, κατά την πραγμάτευση της κλασικής ερμηνευτικής, «[α]ν το ερμηνευτικό εγχείρημα παραμένει κατά βάθος ψυχολογικό, αυτό συμβαίνει επειδή αναθέτει ως τελική στόχευση της ερμηνείας, όχι αυτό που λέει ένα κείμενο, αλλά αυτόν που εκφράζεται σ' αυτό. Ταυτόχρονα, το αντικείμενο της ερμηνευτικής δίχως σταματημό εκτοπίζεται από το κείμενο, το νόημά και την αναφορά

---

266 Βλ. Wilhelm Dilthey, "The Understanding of Other People and their Expressions of Life", *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 123-125, 132-

135.

του, προς τον παρελθόντα βίο [νέκυ] που εκφράζεται μέσω αυτού»<sup>267</sup>. Το νόημα παγιώνεται από την ψυχολογική κατάσταση του δημιουργού και δεν διαθέτει αυτοτέλεια. Έτσι, παραβλέπονται, όμως, τα λεγόμενα του τελευταίου.

Η αντίληψη της διάκρισης του αντικειμένου από το υποκείμενο, τώρα, σχετίζεται με τον καρτεσιανό διυισμό ενός εξωτερικού, εκτατού πράγματος (*res extensa*), και ενός εσωτερικού, σκεπτόμενου πράγματος (*res cogitans*)<sup>268</sup>. Η πρόθεση – ανήκουσα στο εσωτερικό ενός σκεπτόμενου υποκειμένου –, από την άλλη, ως σκέψη, καθίσταται παγιωμένο στη φύση αντικείμενο αναφοράς<sup>269</sup>, με συνέπεια η εν λόγω ερμηνευτική ψυχολογική αντίληψη να σχετίζεται με τις θεωρίες αντιστοίχισης (*correspondence theories*) της αλήθειας και του νοήματος<sup>270</sup>. Σύμφωνα με την ανάλυση του Richard Rorty, κατά μια παραδοσιακή έννοια της υποκειμενικότητας, «το ‘υποκειμενικό’ αντιτίθεται στην ‘αντιστοιχία με ότι υπάρχει εκεί έξω’, οπότε σημαίνει πάνω-κάτω ‘παράγωγο αυτού που υπάρχει εδώ μέσα’ (στην καρδιά ή στο ‘συγκεχυμένο’ μέρος του νου [...]) και έτσι δεν αντανακλά πιστά ό,τι υπάρχει εκεί έξω). Υπ’ αυτή την έννοια, το ‘υποκειμενικό’ συσχετίζεται με το ‘θυμικό’ ή το ‘φανταστικό’, δεδομένου ότι οι καρδιές και οι φαντασίες μας είναι ιδιοσυγκρασιακές [...]. Βρίσκουμε εδώ ένα σημείο σύνδεσης με τα ‘ζητήματα γούστου’, καθώς η συγκινησιακή μας κατάσταση σε μια δεδομένη χρονική στιγμή [...] δεν σηκώνει πράγματι την πραγματική αμφισβήτηση»<sup>271</sup>. Αν συνδέσουμε τη σκέψη αυτή με τη σύλληψη της ερμηνείας, η τελευταία, μπορούμε να πούμε, θα είναι «αντικειμενική» από τη στιγμή που

---

267 Paul Ricoeur, *Du Texte à l'Action*, 95-96.

268 Βλ. René Descartes, *Στοχασμοί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, Έκτος Στοχασμός, 158-188.

269 Πρβλ. Gottlob Frege, “On Sense and Reference”, 65-68.

270 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 174-175.

δεν θα είναι «υποκειμενική», δηλαδή δεν θα στηρίζεται στην αυθαίρετη ιδιοσυγκρασιακή εμπειρία («γούστο») του προσώπου, αλλά θα αντιστοιχεί στα πράγματα του έξω κόσμου. Κατά μια παράδοξη αντιστροφή, όμως, τα «εξωτερικά» πράγματα στα οποία θα αντιστοιχεί θα είναι οι εσωτερικές καταστάσεις ενός άλλου υποκειμένου· και η ερμηνεία θα είναι «αντικειμενική», εφ' όσον θα είναι ικανή να προσδεθεί και να αντιστοιχίσει στην αυθαίρετη υποκειμενική κατάσταση του τελευταίου.

Η ανωτέρω σύλληψη της πρόθεσης ως σκέψη, που είμαστε ικανοί να την αντιστοιχίσουμε με την ερμηνευτική μας κρίση, καθιστά, πάντως, δυνατή την, κατά την παραδοσιακή αντίληψή της, εγκυρότητα της ερμηνείας. Διότι, το νόημα του κειμένου, ως αντικείμενο εύρεσης της κλασικής ερμηνευτικής εργασίας, συσχετίζεται με την πρόθεση και παγιώνεται από το δημιουργό του κειμένου. Δεδομένου του ότι, ακολουθώντας την ανάλυση του E. D. Hirsch, η μεταγενέστερη μεταβολή της πρόθεσης του δημιουργού δεν μεταβάλλει το νόημα (*meaning*), αλλά μόνον τη σημαντικότητα (*significance*) του κειμένου για το δημιουργό ή και τους αποδέκτες του, θεωρείται πως η παγίωση του νοήματος του κειμένου αποκτά και οριστικό χαρακτήρα<sup>272</sup>. Η ερμηνευτική εργασία, έτσι, διαθέτει μια υποτιθέμενα σίγουρη βάση, καθώς πλέον στοχεύει στην αντιστοίχιση της με την, ανεξάρτητη από τις μεταγενέστερες μεταβολές, ψυχολογική κατάσταση του δημιουργού κατά τη δημιουργία του έργου. Λόγω της οριστικής παγίωσης ενός αμετάβλητου ερμηνευτικού αντικείμενου, η αλήθεια των διάφορων ερμηνειών είναι δυνατό να καταστεί α-ιστορική. Διότι, ο κάθε ερμηνευτής θα είναι ικανός να βρει την ίδια απάντηση (ο ίδιο α-ιστορικό αντικείμενο), εφ' όσον ακολουθεί πιστά τους κανόνες της μεθόδου και διαθέτει την απαραίτητη αρετή στο ερμηνευτικό έργο. Η ορθότητα της ερμηνείας θα κριθεί εκ του αποτελέσματός της να αντιστοιχεί στην ιστορικά καθορισμένη νοητική κατάσταση (σκέψη) του δημιουργού. Κάτι τέτοιο, όμως,

---

271 Richard Rorty, *Η Φιλοσοφία και ο Καθρέφτης της Φύσης* (Αθήνα: Κριτική, 2001), 46ο.

272 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press), 6-10.

φαίνεται να συνιστά κακή περιγραφή της ερμηνευτικής διαδικασίας, αν ληφθεί υπ' όψη, μάλιστα, το δεδομένο της ευαισθησίας των ερμηνειών στο ιστορικό πλαίσιο διατύπωσής τους και το γεγονός πως το κείμενο ερμηνεύεται διαφορετικά κατά την πάροδο του χρόνου.

Η αντικειμενικότητα συνίσταται, επιπλέον, στην ικανότητα του ερμηνευτικού ισχυρισμού να αντιστοιχεί σε μια αυτόνομη μη ερμηνευμένη ήδη πραγματικότητα. Η επιταγή της απροκατάληπτης ερμηνευτικής κρίσης προϋποθέτει πως το αντικείμενο της ερμηνείας – η πρόθεση – διαθέτει το status γυμνού γεγονότος, το οποίο προϋπάρχει της ερμηνείας. Όμως, έτσι, παραβλέπεται ο διαμεσολαβητικός χαρακτήρας της τελευταίας μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου. Φαίνεται να μην μπορούμε, δηλαδή, να δούμε το αντικείμενο της ερμηνείας παρά μόνο μέσα από το πρίσμα της κατάστασής μας. Εδώ έγκειται η κριτική του Nietzsche στην «κακή μεταφυσική» του αντικειμενισμού στις πνευματικές επιστήμες. Κατά τη διατύπωσή του, «είναι δεισιδαιμονία να πιστεύει κανείς ότι η εικόνα, την οποία παράγουν τα πράγματα [...], αντικατοπτρίζει την εμπειρική ουσία των πραγμάτων. Ή μήπως τάχα [...] τα πράγματα, λες με τη δική τους δραστηριότητα, ιχνογραφούνται, αποτυπώνονται, αναπαράγονται φωτογραφικά επάνω σε έναν καθαρά παθητικό δέκτη; Τούτο θα ήταν σκέτη μυθολογία»<sup>273</sup>. Προφανώς, τα πράγματα δεν μπορούν να αποτυπωθούν στο δέκτη «με τη δική τους δραστηριότητα», αλλά πάντα προϋποθέτουν την ερμηνεία. Το υποκείμενο, για να έχει πρόσβαση σ' αυτά, πρέπει να επιθέσει τις δικές του προβολές – το μόνο δηλαδή που διαθέτει. Η αναντίρρητη ιστορικότητα του υποκειμένου του ερμηνευτή, όμως, δημιουργεί το πρόβλημα της ασυμμετρίας των κατόπτρων υπό τα οποία βλέπει καθεὶς τα πράγματα. Θα μπορούσε, δηλαδή, να οδηγήσει σε έναν συλλήβδην σχετικισμό.

---

273 Friedrich Nietzsche, *Ιστορία και Ζωή* [*Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*] (Αθήνα: Γνώση, 2010), 61.

Κατά την κριτική του Gadamer στον αντικειμενισμό των πνευματικών επιστημών, η παραπάνω αντίληψη περί αντιστοίχησης σχετίζεται με την απορρόφηση του μεθοδολογικού μοντέλου των φυσικών επιστημών από τις πρώτες. Η έννοια της αντικειμενικής αλήθειας συναρτάται προς την επαναληψιμότητα των επιστημονικών αποτελεσμάτων<sup>274</sup>. Η ερμηνευτική δανείζεται την αξίωση επαναληψιμότητας. Κατά συνέπεια, «[ό]πως στην έρευνα της φύσης το πείραμα, που μπορεί να ελεγχθεί από τον καθένα, αποτελεί μια βάση επαλήθευσης, έτσι και στην ερμηνεία κειμένων γινόταν η προσπάθεια να εφαρμόζονται επανεξετάσιμες μέθοδοι»<sup>275</sup>. Η ερμηνεία, που αντλεί την αξία της από την επιτυχία της στην ανακατασκευή της ιστορικά καθορισμένης δημιουργικής πράξης, είναι μετρήσιμη και ελέγξιμη. Για να κριθεί η επιτυχία της ερμηνείας, μπορούμε να ανατρέξουμε πάντα στο γεγονός της οριστικά παγιωμένης και αμετάβλητης πρόθεσης του δημιουργού για να ελέγξουμε τα επιστημονικά αποτελέσματα. Η ερμηνεία, καθώς θα διαθέτει ένα μη μεταβαλλόμενο αντικείμενο, θα είναι δυνατό να ελεγχθεί και να ταξινομηθεί, σύμφωνα με το αποτέλεσμά της να αντιστοιχεί στην πρόθεση, σε έγκυρη ή μη έγκυρη<sup>276</sup>. Πρόκειται περί μιας *αντικειμενικότητας των αποτελεσμάτων* της ερμηνευτικής εργασίας. Θα πρέπει να είναι δυνατό να βρούμε το ίδιο αποτέλεσμα – το ίδιο αντικείμενο – κάθε φορά που θα εκτελούμε την ερμηνευτική εργασία, αν αυτή είναι επιτυχής. Παραδοσιακά, μόνο μέσω αυτού του τρόπου θεωρείται πως είναι δυνατή η αποτροπή της διαβρωτικής επίδρασης στην ερμηνεία υποκειμενικότητας του ερμηνευτή, δηλαδή, μέσω της καθιέρωσης ενός κοινού και μη σχετικού, αντικειμενικού μέτρου που θα ελέγχει τις παραφθορές.

---

274 Hans-Georg Gadamer, "From Word to Concept", 114.

275 Hans-Georg Gadamer, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 110.

276 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, 6.

Η παραπάνω αποβολή του ερμηνευτικού υποκειμένου από την ερμηνευτική διαδικασία έλκει και την προσοχή του Gadamer. Η αντικειμενικότητα (Sachlichkeit), για τον τελευταίο, επιτάσσει την πλήρη απορρόφηση του προσώπου από το πράγμα (Sache). Η παραπάνω αξίωση αντικειμενικότητας αντιστρέφει τη σχέση προτεραιότητας του προσώπου έναντι του πράγματος. «Σε αντίθεση με την ικανότητα που διαθέτουν τα πρόσωπα να προσαρμόζονται το ένα στο άλλο, η φύση των πραγμάτων [Natur der Sache] συνιστά την αναλλοίωτη δεδομενικότητα [Gegebenheit], την οποία πρέπει να λάβουμε υπ' όψη. Έτσι, η έννοια του πράγματος μπορεί να διατηρήσει την ιδιαίτερη έμφασή της, απαιτώντας να αρνηθούμε και να ξεχάσουμε τον εαυτό μας· επιτάσσοντας, έτσι, ακόμη και την αναστολή κάθε έγνοιας για το πρόσωπο». Η αντικειμενικότητα επιτάσσει ακριβώς αυτήν την εξαφάνιση του υποκειμένου. «Τα διάσημα λόγια του Βάκωνα [...] την εκφράζουν: 'De nobis ipsis silemus, de re autem que agitur'. [Ας σωπάσουμε για μας τους ίδιους, ας μιλήσουμε, όμως, για το πράγμα]»<sup>277</sup>. Η ιδέα αυτή, όπως είδαμε, επηρέασε την κλασική ερμηνευτική και οδήγησε στην προβληματοποίηση του ερμηνευτικού κύκλου.

Ο ερμηνευτής, κατά την παραδοσιακή ερμηνευτική πρέπει να μην ακούσει την προκατάληψή του, αν θέλει να βρει την πρόθεση του δημιουργού. Αυτό το νόημα διαθέτουν οι κανόνες της Kunst des Verstehens. Έτσι, η προκατάληψη, κατά μια αναδιατύπωση του πρώτου κανόνα της καρτεσιανής μεθοδολογίας στο χώρο της ερμηνευτικής, ως «μονομερής προτίμηση για ό,τι είναι εγγύτερα στον κύκλο ιδεών του ατόμου και η απόρριψη αυτού που βρίσκεται έξω απ' αυτόν», θεωρείται από το Schleiermacher, ως ένας από τους κύριους λόγους, μαζί με τη βιασύνη, της αποτυχίας κατανόησης<sup>278</sup>. Η απόρριψη της προκατάληψης λαμβάνει τον χαρακτήρα μεθοδολογικού κανόνα, τον οποίο πρέπει να

---

277 Hans-Georg Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", 66-67.

278 Friedrich Schleiermacher, "Hermeneutics and Criticism", 23.

ακολουθήσει ο ερμηνευτής. Αν είμαστε, όμως, ικανοί να ακολουθούμε έναν μεθοδολογικό κανόνα για να ξεχνάμε τον εαυτό μας, φαίνεται πως είμαστε και ικανοί κατά βούληση και ευχέρεια να είμαστε «αντικειμενικοί».

Ο ανωτέρω μεθοδολογικός κανόνας επιτάσσει μια εξ αρχής δυσπιστία απέναντι σε αυτό που είναι οικείο στον ερμηνευτή. Με αυτόν τον τρόπο, το ιδανικό της αντικειμενικότητας αποστερεί τη θεμελίωση της κατανόησης στην ευεργετική επίδραση της παράδοσής του. Απέναντι στην παράδοση, η μέθοδος λαμβάνει μια θέση αμφιβολίας. Επιτάσσει την εξ αρχής διαφωνία με οτιδήποτε δεν είναι διακριβωμένο μέσα από τις ίδιες δυνάμεις του λογισμού, επομένως, οτιδήποτε *παραδεδωμένο*. Η παράδοση, και οι προκαταλήψεις που συνεπιφέρει και διαπλάθουν το υποκείμενο του ερευνητή, αποτελεί αντικείμενο της αμφιβολίας που είναι ικανή να οδηγήσει κατά το μεθοδολογικό μοντέλο στην αλήθεια. Εκεί έγκειται η δυσπιστία του Καρτεσιού απέναντι στις «γνώμες των πολλών»<sup>279</sup>. Η συσσωρευμένη γνώση της παράδοσης, αν διαθέτει κάποια αλήθεια, πρέπει να αποδειχτεί μέσα από τον έλεγχο της από τον κριτικό λόγο (*Vernunft*), ο οποίος θα οδηγήσει στην απομάκρυνση του αμφίβολου και τον καθαρισμό της. Ο Διαφωτισμός, επιτάσσοντας, σύμφωνα με το πρόταγμα του Immanuel Kant, το θάρρος «να

---

279 Κατά τη διατύπωση του René Descartes, «οι επιστήμες των βιβλίων, εκείνες τουλάχιστον που οι λόγοι τους είναι μονάχα πιθανοί και δεν επιδέχονται καμιά απόδειξη, έχοντας συντεθεί και προσαυξηθεί σιγά-σιγά από τις γνώμες πολλών διαφορετικών προσώπων, δεν πλησιάζουν διόλου την αλήθεια όσο οι απλοί λογισμοί που μπορεί να κάνει φυσικά ένας γνωστικός άνθρωπος πάνω στα πράγματα που του παρουσιάζονται» (*Λόγος Περί της Μεθόδου*, 14). Το σύστοιχο ένας/πολλοί αντιστοιχεί στο σύστοιχο μέθοδος/παράδοση, ή στο αντίστοιχο αντικείμενο/υποκείμενο, με το πρώτο συνθετικό του κάθε συστοίχου να είναι ικανό να εξασφαλίσει την αλήθεια. Η αλήθεια είναι, επομένως προϊόν της μεθοδολογικής αμφιβολίας που διορθώνει τον ατομικό λογισμό και τον προστατεύει από τις πλάνες.

μεταχειριζόμαστε [το δικό μας νου] δίχως την καθοδήγηση ενός άλλου»<sup>280</sup>, απαξιοί την αυθεντία (Autorität) της παράδοσης και των προκαταλήψεων που σχετίζονται με αυτήν<sup>281</sup>. Ο ερμηνευτής, αξιώνοντας αντικειμενικότητα των αποτελεσμάτων, οφείλει να εξετάσει εαυτόν κριτικά και να απεκδυθεί εκ των προτέρων των προκαταλήψεών του. Ο Διαφωτισμός και η νεώτερη επιστήμη, με αυτόν τον τρόπο, όμως, αντικαθιστούν τις προκαταλήψεις που ανήκουν στην παράδοση με την προκατάληψη έναντι των προκαταλήψεων (*Vorurteil gegen die Vorurteile*)<sup>282</sup>, την άνευ όρων προκατάληψη απέναντι στη συσσωρευμένη γνώση αυτής.

Δεδομένης, όμως, της κυριαρχίας της ιστορικής θέσης του υποκειμένου του ερευνητή στη διάπλάσή του, η προκατάληψη έναντι των προκαταλήψεων της νεώτερης επιστήμης φαίνεται να αδυνατεί να λάβει υπ' όψη τη θεμελιώδη οντολογική συνθήκη της περατότητας (*Endlichkeit*) «που κυριεύει όχι μόνο την ανθρώπινη κατάσταση μας, αλλά και την ιστορική μας συνείδηση»<sup>283</sup>. Η ιστορική θέση του υποκειμένου δεν είναι δυνατό να παραγκωνισθεί από την αντικειμενική διαδικασία της μεθόδου. Κατά

---

280 Immanuel Kant, «Απόκριση στο Ερώτημα: Τι Είναι Διαφωτισμός», *Δοκίμια* (Αθήνα: Δωδώνη, 1971), 42.

Αναφέρεται στο: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 276.

281 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 276-277.

282 Στο ίδιο, 275.

283 Στο ίδιο, 280. Πρβλ. τη σκέψη του Edmund Husserl (*Καρτεσιανοί Στοχασμοί* [Αθήνα: Ροές, 2002], 20, 41-43), σύμφωνα με την οποία, αν και ο Καρτέσιος αποπειράθηκε, να αρνηθεί τις προκαταλήψεις, η θεμελίωση της επιστήμης στη μαθηματική ακρίβεια συνιστά προκατάληψη υπέρ της μαθηματικής φυσικής επιστήμης. Ο Gadamer προφανώς έχει στο μυαλό του μια τέτοια κριτική. Μπορούμε να προσθέσουμε, επίσης, πως η ιδέα του περί προκατάληψης έναντι των προκαταλήψεων δεν είναι άλλη από την προκατάληψη υπέρ της μεθόδου.

τον Gadamer, περαιτέρω, η προκατάληψη έναντι των προκαταλήψεων στερεί από την παράδοση τις άμεσες αξιώσεις αλήθειας της. Η βεβαιότητα που στηρίζεται στην εξ ύπαρξης αμφιβολία του καρτεσιανού μοντέλου αδυνατεί να συλλάβει την «άμεση βεβαιότητα του βίου που όλοι οι στόχοι και όλες οι αξίες διαθέτουν όταν εμφανίζονται στην ανθρώπινη συνείδηση με απόλυτη αξίωση»<sup>284</sup>. Επιβάλλεται μια συμφωνία με την παράδοσή μας λόγω της ιστορικότητας του όντος μας. Ανήκουμε στην ιστορία, οπότε, «πολύ πριν κατανοήσουμε τους εαυτούς μας μέσω της διαδικασίας της αυτοεξέτασης, κατανοούμε εαυτούς με έναν αυτονόητο τρόπο, στην οικογένεια, την κοινωνία και το κράτος στο οποίο βρισκόμαστε». Και συνεχίζει: «Το πρίσμα της υποκειμενικότητας είναι ένα διαστρεβλωτικό κάτοπτρο»<sup>285</sup>. Η κατηγορία της υποκειμενικότητας είναι διαστρεβλωτική της πρωταρχικής μας οντολογικής συνθήκης της περατότητας και της διάπλάσής μας μέσω των προκαταλήψεων, που ανάγονται στο γεγονός ότι είμαστε ερριμένοι (Heidegger) μέσα στον κόσμο.

Είναι, όμως, και εσφαλμένη ως επιστημολογικό ιδανικό. Η προκατάληψη δεν συνιστά πρόσκομμα του να βρούμε την αλήθεια, αλλά, αντίθετα, συνθήκη της κατανόησης. Η απαξίωση των προκαταλήψεων, όπως αποδεικνύει η ανάλυση της εννοιολογικής ιστορίας (*begriffsgeschichtliche Analyse*)<sup>286</sup> στην οποία προβαίνει ο Gadamer, είναι πρόσφατη και ανάγεται, όπως επισημάνθηκε, στην

---

284 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 243.

285 Στο ίδιο, 281.

286 Για την εννοιολογική ιστορία, βλ. Hans-Georg Gadamer, “Begriffsgeschichte als Philosophie”, *Hermeneutik II*, 77-91. Ο όρος δηλώνει την ανάλυση της εξέλιξης της χρήσης των λέξεων της φυσικής γλώσσας, ως έργο της φιλοσοφίας, σε αντίθεση με τη νομιναλιστική απομόνωση των εννοιών. Βλ. επίσης την ενδιαφέρουσα άποψη του István Fehér (“Prejudice and Pre-Understanding”, 280-281), σύμφωνα με την οποία η ανάλυση

απαίτηση του Διαφωτισμού για τη χρησιμοποίηση του ιδίου λογισμού και της μεθοδικής επιστήμης για αντικειμενικότητα των αποτελεσμάτων. Η «προκατάληψη», αντίθετα, δεν αποτελεί απαραίτητως εσφαλμένη κρίση, αλλά μπορεί η αξία της να είναι είτε θετική είτε αρνητική. Στη γερμανική νομική ορολογία αποτελεί την προκαταρκτική κρίση (Vor-Urteil) ή προκαταρκτική απόφαση, η οποία εκδίδεται προτού τα στοιχεία που καθορίζουν την υπόθεση εξεταστούν πλήρως και εκδοθεί η οριστική απόφαση. Στη γαλλική γλώσσα και την αγγλική, οι όροι *préjudice* και *prejudice* αντίστοιχα προκύπτουν από το λατινικό *praesudicium* (*pre-judeo*), το οποίο αποτελεί το δικαστικό προηγούμενο, το πρόκριμα (προκρίνω). Με συνέπεια, οι προκαταλήψεις να μην είναι απαραίτητως και άνευ άλλου τινός εσφαλμένες, όπως υποθέτει η εξ' υπαρχής καρτεσιανή αμφιβολία, αλλά να υφίστανται και νόμιμες προκαταλήψεις<sup>287</sup>.

Η αυθεντία της παράδοσης και των προκαταλήψεων που συνεπιφέρει, παρά την απαξίωσή της από το Διαφωτισμό, είναι ενδεχόμενο, επομένως, να αποτελεί φορέα της γνώσης της αλήθειας. Κατά τη διατύπωση του Gadamer, «[α]ν το κύρος της αυθεντίας αντικαθιστά τη χρησιμοποίηση της ίδιας κρίσης, τότε η αυθεντία αποτελεί πράγματι ένα σύνολο προκαταλήψεων. Αλλά αυτό δεν αποκλείει το ότι μπορεί να είναι ένα σύνολο αληθειών. [...] Βάσει της αντίληψης του κριτικού λόγου [*Vernunft*] και της ελευθερίας από το Διαφωτισμό, η έννοια της αυθεντίας θεωρήθηκε ως διαμετρικά αντίθετη στον κριτικό λόγο και την ελευθερία [...] Αλλά, δεν είναι αυτή η ουσία της αυθεντίας. [...] Η αυθεντία των προσώπων είναι τελικά βασισμένη, όχι στην υποταγή του κριτικού λόγου και την παραίτηση απ' αυτόν, αλλά σε μια πράξη αναγνώρισης και γνώσης – τη γνώση, δηλαδή, ότι ο άλλος είναι ανώτερος στην κρίση και τη γνώση από κάποιον και ότι γι αυτόν το λόγο έχει προτεραιότητα – δηλαδή, ότι έχει την προτεραιότητα έναντι της ίδιας κρίσης. [...] Έτσι, η αναγνώριση της αυθεντίας πάντοτε συνδέεται με την ιδέα ότι αυτό

---

της εννοιολογικής ιστορίας αποτελεί τη γενική «μέθοδο» που χρησιμοποιεί ο Gadamer..

287 Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 275.

που λέει δεν είναι παράλογο ή αυθαίρετο, αλλά μπορεί, κατ' αρχήν, να ανακαλυφθεί αληθές. Αυτή είναι η ουσία της αυθεντίας που αξιώνει ο δάσκαλος, ο ιεραρχικά ανώτερος, ο ειδήμων»<sup>288</sup>. Η παράδοση, επομένως, διαθέτει κρίσεις (Urteile) που προ-ηγούνται (Vor-Urteile) επιστημολογικά των κρίσεων του ιδίου λογισμού, με συνέπεια την εξάρτηση, τουλάχιστον εν μέρει, των δευτέρων από τις πρώτες. Οι προκρίσεις της παράδοσης συνιστούν, επομένως, το έδαφος δια του οποίου είναι δυνατή η γνωστική εύρεση της αλήθειας.

Η απόρριψη του ασυμβίβαστου της παράδοσης και του κριτικού στοχασμού οδηγεί, λοιπόν, στην αναγνώριση της επιστημολογικής προτεραιότητας της προκατάληψης. Γι αυτό και ο Gadamer μετατρέπει «το θεμελιώδες επιστημολογικό ερώτημα για μια πραγματικά ιστορική ερμηνευτική ως ακολούθως: ποιο είναι το θεμέλιο της νομιμότητας των προκαταλήψεων; Τι ξεχωρίζει τις νόμιμες προκαταλήψεις από τις αμέτρητες άλλες, που είναι εργασία του κριτικού λόγου [kritischen Vernunft] να υπερνικήσει;»<sup>289</sup>. Και το απαντά, σε πρώτη ανάλυση, μέσα από την αποκατάσταση της αξίας της χρονικά συνεχόμενης παράδοσης και τις λύσεις που έχουν δοθεί από αυτήν μέσα από τη χρονική απόσταση<sup>290</sup>. Ούτε, όμως, οι προκαταρκτικές κρίσεις που έχουν παραμείνει από την ερμηνευτική παράδοση και δοθεί στον ερμηνευτή δεν βρίσκονται στο απυρόβλητο του κριτικού στοχασμού. Αντίθετα, πρέπει να τις ιδιοποιηθεί ο τελευταίος, εφ' όσον βρεθεί η αλήθεια τους. Η ιδέα ότι «η παράδοση ως τέτοια πρέπει να είναι και να παραμείνει το μοναδικό θεμέλιο του κύρους των προκαταλήψεων» - πρόταση την οποία ο Gadamer αντιλαμβάνεται ως αιχμή της κριτικής που του άσκησε ο Jürgen Habermas στη

---

288 Στο ίδιο, 283-285.

289 Στο ίδιο, 281-282.

290 Στο ίδιο, 304.

μεταξύ τους συνομιλία<sup>291</sup> – βρίσκεται σε αντίθεση με τη θέση του ίδιου, ότι η αυθεντία της «βασίζεται στη γνώση και την αναγνώριση». Κατά τον Gadamer, «[τ]ο πρόσωπο που ωριμάζει μπορεί – αλλά δεν πρέπει! – να υιοθετήσει στη βάση της κρίσης [Urteil] του αυτό που ακολουθούσε μέσα από σκέτη υποταγή»<sup>292</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αυθεντία της παράδοσης δεν είναι απόλυτη κυριαρχία, αλλά οι προκαταλήψεις που την ακολουθούν είναι δυνατό και πρέπει να διαυγαστούν για να γίνουν αντικείμενο ιδιοποίησης μέσω του κριτικού λόγου.

Η προκατάληψη της παράδοσης ως *συνθήκη* της κατανόησης μπορεί να νοηθεί, έτσι, με δύο σημασίες. Αφ' ενός, ως οντολογική, περιοριστική συνθήκη της περατής μας κατανόησης. Αφ' ετέρου, ως επιστημολογική, θεμελιωτική συνθήκη της γνώσης της αλήθειας της κατανόησης. Η παράδοση, όμως, δεν αποκτά, κατά τον Gadamer, κυριαρχία χάριν της δυνατότητάς της να μας παράσχει ανώτερη γνώση. Τελικά, η εξουσία της πάνω στις κρίσεις του υποκειμένου είναι *αναπόφευκτη* και *ανάγεται* στην περατότητά του. «Αυτό που κυρώθηκε από την παράδοση και τα ήθη διαθέτει μια αυθεντία ανώνυμη, και το περατό ιστορικό μας ον καθορίζεται από το γεγονός ότι η αυθεντία αυτού που μας έχει παραδοθεί – και όχι απλώς αυτού που έχει βασιστεί σε βέβαιους λόγους – έχει πάντοτε ισχύ πάνω στις συμπεριφορές μας και τις σχέσεις μας»<sup>293</sup>. Η κυριαρχία της παράδοσης και των προκαταλήψεων *ανάγεται πρωταρχικώς*

---

291 Βλ. Jürgen Habermas, “Zu Gadammers ‘Wahrheit und Methode’”, Jürgen Habermas, Dieter Heinrich, Jacob Tubes (hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Apel, V. Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 45-56.

292 Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 244.

293 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 285.

σε συνθήκη της περατής ανθρώπινης κατανοητικής κατάστασης και έπεται η επιστημολογική τους βοήθεια.

Έτσι, θα ήταν λάθος μιν να υποτεθεί πως ο Gadamer αποκλείει τον κριτικό αναστοχασμό (*Reflexion*) πάνω στην παράδοση και τις προκαταλήψεις από τη σκέψη του, κάτι που θα είχε, άλλωστε, ολότελα σχετικιστικές συνεπαγωγές. Πλην όμως, οι προκαταλήψεις διαθέτουν μια κυριαρχική βεβαιότητα, η οποία προϋποτίθεται του αναστοχασμού μας. «Εδώ είναι το ζήτημα: πότε χρειάζεται ο αναστοχασμός απόδειξη; Πάντοτε; Η περατότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και η εγγενής σχολαστικότητα του αναστοχασμού το καθιστούν αυτό αδύνατο»<sup>294</sup>. Με αυτόν τον τρόπο, συγχωνεύει την επιστημολογική στόχευση ερωτηματοθεσία του Dilthey με την οντολογική σκοπιά προβληματική του Heidegger. Αποφεύγοντας τις ακρότητες αμφοτέρων, δεν παύει, όμως, να υποστηρίζει πως η πλάστιγγα γέρνει υπέρ της δεύτερης<sup>295</sup>. Η ιστορία προλαμβάνει τον αναστοχασμό μας, με συνέπεια το αναπόδραστο της ερμηνευτικής κατάστασής μας. Η κρίση μας δεν μπορεί παρά να έπεται της πρόκρισής μας, άρα, δεν μπορεί παρά να βασίζεται στη συσσωρευμένη γνώση της παράδοσης στην οποία ανήκουμε. Γι αυτό και η συνείδηση της ιστορίας των επιδράσεων, κατά τον Gadamer, «είναι αναπόδραστα περισσότερο Είναι παρά Συνειδέναι [*mehr Sein als Bewußtsein*]»<sup>296</sup>. Η αυτογνωσία του ερμηνευτικού υποκειμένου είναι εν μέρει δέσμια της παράδοσης που το «έπλασε».

Ο αναστοχασμός δεν εξαφανίζεται, άρα, αλλά απλώς έπεται και οριοθετείται από την περατή ερμηνευτική κατάσταση. Εξακολουθεί, όμως, να διαθέτει ισχύ, κάτι που ωθεί τον Gadamer να μιλήσει σε

---

294 Hans-Georg Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", 244.

295 Βλ. Paul Ricoeur, *Du Texte à l'Action*, 107-110.

296 Hans-Georg Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", 247.

ορισμένα σημεία με κανονιστικούς όρους και να διατυπώσει ένα ιδανικό «αντικειμενικότητας» της ερμηνευτικής εργασίας ως «καθήκον» *επεξεργασίας των ορθών προκατανοήσεων προς το πράγμα*<sup>297</sup>: «Δεν υπάρχει εδώ άλλη ‘αντικειμενικότητα’ πέραν της επιβεβαίωσης που βρίσκει μια προειλημμένη γνώμη μέσω της επεξεργασίας της. Τι άλλο χαρακτηρίζει την αυθαιρεσία ή ακαταλληλότητα της προειλημμένης γνώμης, αν όχι το γεγονός ότι έμεινε ανεπεξέργαστη κατά τη διαδικασία;»<sup>298</sup>. Το ότι εσωκλείει τη λέξη «αντικειμενικότητα» σε εισαγωγικά πρέπει να ληφθεί ιδιαιτέρως υπ’ όψη. Συνεχίζοντας το χωρίο περί της «αντικειμενικότητας» της ερμηνευτικής διαδικασίας, θα ισχυριστεί πως «[η] κατανόηση πληροί [...] πλέον το μέγιστο των δυνατοτήτων της μόνο όταν οι προειλημμένες γνώμες με τις οποίες εκκινεί δεν είναι αυθαίρετες. Έτσι, είναι απολύτως ορθό για τον ερμηνευτή να μην προσεγγίσει το κείμενο άμεσα, επαφίόμενος αποκλειστικά στις ήδη διαθέσιμες προειλημμένες γνώμες του, αλλά να εξετάσει τη νομιμότητα, δηλαδή την προέλευση και την εγκυρότητα, των προειλημμένων γνώμων που είναι ζωντανές σε αυτόν»<sup>299</sup>. Διαβάζουμε εύκολα, επομένως, στο μόλις παρατεθέν χωρίο *την αρχή της συνείδησης της ιστορίας των επιδράσεων*. Φαίνεται, επομένως, να παρέχει δύο κανονιστικές επιταγές που πρέπει να πληροί το ερμηνευτικό έργο για να είναι «αντικειμενικό». Η προκατάληψη που μας έχει παραδοθεί μέσα από τη χρονική απόσταση πρέπει, πρώτον, να καταστεί συνειδητή και, δεύτερον, να συσχετιστεί με το πράγμα για να τροποποιηθεί αν δεν συμβαδίζει. Με αυτόν τον τρόπο θα καταστεί νόμιμη προκατάληψη.

Από την τροποποίηση της προκατάληψης για να γίνει νόμιμη, και δεδομένης της ενότητας επιδράσεων μεταξύ της επιμέρους ερμηνευτικής μελέτης και της παράδοσης, η ερμηνεία θα διαθέτει

---

297 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 272. Βλ. και παραπάνω σημ. 55 της παρούσης.

298 Στο ίδιο.

299 Στο ίδιο, 272.

πάντα έναν περιοριστικό και έναν δημιουργικό χαρακτήρα. Η ιστορία της παράδοσης θα περιορίζει τον ερμηνευτή – με συνέπεια, όπως επισημάνθηκε, το αναπόδραστο της ερμηνευτικής κατάστασης –, αλλά ο ερμηνευτής, με την τροποποίηση των προκαταλήψεών του, θα τροποποιεί την ίδια την παράδοση. Ούτως, ο ερμηνευτικός κύκλος «περιγράφει την κατανόηση ως την αλληλεπίδραση της κίνησης της παράδοσης και της κίνησης του ερμηνευτή». Δεν νοείται, κατά τον Gadamer, έτσι, ως υποκειμενικός, καθώς «[η] πρόληψη του νοήματος που καθοδηγεί την κατανόηση μας ενός κειμένου δεν είναι μια δραστηριότητα της υποκειμενικότητας, αλλά καθορίζεται από την κοινότητα που μας δένει με την παράδοση»<sup>300</sup>. Επομένως η παράδοση, το αντικειμενικό πνεύμα (*objektiver Geist*<sup>301</sup>) περιορίζει τον ερμηνευτή. Εδώ η λειτουργία της προκατάληψης είναι κυριαρχική και δεν αποφεύγεται· η κατάσταση είναι αναπόδραστη. Ο κύκλος δεν νοείται, όμως, ούτε ως αντικειμενικός. Διότι, «αυτή η κοινότητα διαρκώς διαπλάθεται στη σχέση μας με την παράδοση». Η παράδοση, «δεν είναι μια σταθερή προϋπόθεση υπό την οποία πάντα στεκόμαστε, αλλά εμείς οι ίδιοι την παράγουμε καθ' όσον κατανοούμε, συμμετέχουμε στην εξέλιξή της και έτσι εμείς οι ίδιοι την οδηγούμε στον περαιτέρω καθορισμό της»<sup>302</sup>. Εδώ η κυριαρχία της προκατάληψης κάμπτεται, καθώς το υποκείμενο μπορεί να τροποποιήσει τις προκαταλήψεις της παράδοσής του. Αλλά, δεν μπορεί να το κάνει ως αδέσμευτο οποιασδήποτε κατάστασης, μα μόνο μέσα και σε αναφορά στη δική του κατάσταση. Το υποκείμενο δηλαδή διαπλάθεται από και διαπλάθει το αντικείμενό του – την παράδοση<sup>303</sup> που το έπλασε και κινείται μαζί του εντός της χρονικής συνέχειας.

---

300 Στο ίδιο, 298.

301 Πρβλ. Wilhelm Dilthey, “The Understanding of Other Persons and their Expressions of Life”, 126-128.

302 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 298.

303 Για τη διερχόμενη του μέσου της γλώσσας παράδοση ως το αντικείμενο του ερμηνευτικού εγχειρήματος, βλ. στο ίδιο, 387-393.

Η σύντηξη των οριζόντων συνιστά μια σύντηξη του υποκειμένου με το αντικείμενο της ερμηνευτικής. Υποδηλώνει δε τη σύντηξη στο ερμηνευτικό γεγονός του γνωστικού με το κανονιστικό στοιχείο. Η ερμηνεία του κειμένου, δεν είναι ποτέ μια ουδέτερη εργασία, αλλά εφαρμόζεται στην συγκεκριμένη ερμηνευτική κατάσταση. Οπότε, το νόημα του κειμένου, ή του παραδοσιακού στοιχείου υπό ερμηνεία, θα είναι διαρκώς ευαίσθητο στο παρόν του ερμηνευτή<sup>304</sup>. Η διερχόμενη της γλώσσας παράδοση, ως αντικείμενο της ερμηνευτικής εργασίας, έτσι, θα λαμβάνει νέο φως από τις ερμηνευτικές μελέτες εντός της ενότητας των επιδράσεων. Η διαδικασία σύντηξης των οριζόντων, κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν αφήνει ούτε μεν την προκατάληψη, ούτε, όμως, το κείμενο στο απυρόβλητο, αλλά και τα δυο αναθεωρούνται διαρκώς. «Στην παράδοση αυτή η διαδικασία της σύντηξης είναι διαρκώς εν ενεργεία, καθώς το παλαιό και το νέο διαρκώς συνδυάζονται σε μια ζώσα αξία»<sup>305</sup>. Έτσι, μέσω της ενοποίησής τους, ο ορίζοντας του παρόντος διευρύνεται για να αναλάβει νέες βελτιωμένες προκαταλήψεις, αλλά και ο ορίζοντας του παρελθόντος διευρύνεται για να αποκτήσει νέο φωτισμό το νόημα του κειμένου μέσα από νέες ερμηνείες.

Η μια εκ των δύο κρίσιμων παραπομπών του Dworkin στον Gadamer<sup>306</sup> επικαλείται ακριβώς την ιδέα της σύντηξης των ιστορικών οριζόντων. Σε σχέση με την αποτυχία της ψυχολογικής αντίληψης της ερμηνείας να περιγράψει το έργο της καλλιτεχνικής ερμηνείας, ο Dworkin ισχυρίζεται, πως «η ερμηνεία της τέχνης δεν είναι απλώς ζήτημα εύρεσης της πρόθεσης του δημιουργού [...]. Πρέπει [...] να επιστημονούμε την ιδέα του Gadamer, πως η ερμηνεία εφαρμόζει μια πρόθεση». Και συνεχίζει: «η εφαρμογή αυτής της αφηρημένης 'πρόθεσης' στην κατάστασή [situation] μας πόρρω απέχει από το να

---

304 Βλ. στο ίδιο, 314-316.

305 Στο ίδιο, 311.

306 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 55, 421 σημ. 5.

αποτελεί μια ουδέτερη, ιστορική εργασία ανακατασκευής μιας παρελθούσας νοητικής στάσης»<sup>307</sup>. Επομένως, φαίνεται να αποδέχεται την ιστορικότητα της ερμηνείας, κάτι που διαφαίνεται, άλλωστε, ήδη από την άρνηση της ψυχολογικής αντίληψης της ερμηνείας. Έτσι, κατά τον Dworkin, το έργο του ερμηνευτή δεν πρέπει να έγκειται στην εύρεση ενός αιώνιου και αμετάβλητου αντικείμενου. Η μία ορθή απάντηση στην ερμηνεία δεν είναι α-ιστορική απάντηση, διότι μεταβάλλεται το αντικείμενό της – η ερώτηση στην οποία απαντά.

Τα αντικείμενα της ερμηνείας, όπως είδαμε, συνίστανται στις προτάσεις που εκφέρουν οι συμμετέχοντες στην πρακτική. Ο ερμηνευτής θα βρίσκει ενώπιόν του κατά την εισαγωγή του στην ερμηνευτική πρακτική, προτάσεις άλλων, προγενέστερων αυτού, τις οποίες θα πρέπει να ερμηνεύσει. Οι τελευταίες «θα θεωρείται πως παρέχουν το προσωρινό περιεχόμενο της πρακτικής»<sup>308</sup>. Συνιστούν τα ερμηνευτικά δεδομένα (*data*), επί των οποίων θα συντρέχει η προερμηνευτική συμφωνία της κοινότητάς του. Καθώς «[ό]λοι μας εισαγόμαστε στην ιστορία μιας ερμηνευτικής πρακτικής σε ένα συγκεκριμένο σημείο», ο Dworkin συνάγει πως «η αναγκαία προερμηνευτική συμφωνία θα είναι ενδεχομενική και τοπική»<sup>309</sup>. Επομένως, η συμφωνία των συμμετεχόντων δεν είναι άχρονη, αλλά επηρεάζεται από το ιστορικό πλαίσιο. Επιπλέον, θα βρίσκει ορισμένα παραδειγματικά δεδομένα τα οποία θα είναι ισχυρά «κατά τη διάρκεια μιας ορισμένης περιόδου»<sup>310</sup>. Και οι προτάσεις που θα συγκεντρώνουν τη συμφωνία των παραδειγμάτων, επομένως, θα είναι ευαίσθητες στην ιστορία. Το αντικείμενο της ερμηνείας – η

---

307 Στο ίδιο, 55-56.

308 Στο ίδιο, 65.

309 Στο ίδιο, 91.

310 Στο ίδιο, 72.

πρακτική και οι προτάσεις που την αποτελούν ως στοιχεία της – είναι για τον Dworkin διαρκώς μεταβαλλόμενο.

Η πρακτική θα βρίσκεται σε ιστορική εξέλιξη, καθ' όσο οι ερμηνείες κατά την πάροδο του χρόνου μεταβάλλουν τη μορφή της. Έτσι, η έννοια της ερμηνευτικής πρακτικής, από τη στιγμή που θα αναπτυχθεί η ερμηνευτική στάση, θα αλλάζει κατά χρόνο. «Η ερμηνεία παρεισφρέει στην πρακτική, μεταβάλλοντας τη μορφή της, και η νέα μορφή δίνει λαβή για περαιτέρω μεθερμηνείες, ώστε τελικά η πρακτική αλλάζει δραματικά, αν και το κάθε στάδιο αυτής της προοδευτικής διαδικασίας αποτελεί μια ερμηνεία του προηγούμενου»<sup>311</sup>. Ως εκ τούτου, ο αφηρημένος ισχυρισμός που παρέχει τη σύνδεση της πρακτικής με την αξία της θα είναι «ερμηνευτικός και όχι σημασιολογικός. [έτσι, ο]ύτε είναι άχρονος: στηρίζεται σε ένα μοτίβο συμφωνίας και διαφωνίας που μπορεί [...] να εξαφανιστεί αύριο»<sup>312</sup>. Η απόρριψη της σημασιολογικής ανάλυσης του ερμηνευόμενου αντικειμένου οδηγεί στην αδυναμία παγίωσής του. Επιπλέον, ούτε θα βρίσκεται αυτό παγιωμένο στη φύση, διότι μια θεωρία της ερμηνείας που θα εύρισκε το νόημα αντιστοιχώντας τις προτάσεις με κάποιο αμετάβλητο αντικείμενο, όπως είδαμε, δεν μπορούσε να δώσει ορθή απάντηση όπου δεν υπάρχει πρόθεση<sup>313</sup>, ως εκ τούτου δεν θα ήταν διόλου ελκυστική. Τα αντικείμενα της πρακτικής, επομένως, υπόκεινται και πρέπει να υπόκεινται σε ερμηνεία, οπότε καθίστανται μεθερμηνευτικά διαρκώς άλλα απ' ότι ήταν στο προηγούμενο στάδιο.

---

311 Στο ίδιο, 48.

312 Στο ίδιο, 71.

313 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 174-175.

Ο Dworkin, έτσι, βρίσκεται πολύ κοντά στον ερμηνευτικό κύκλο, πράγμα που άλλωστε προκύπτει από την αποδοχή του ολιστικού χαρακτήρα της ερμηνείας<sup>314</sup>. Βλέπει την ερμηνευτική πρακτική ως διαμορφούμενη από τις ερμηνείες των συμμετεχόντων σε αυτήν. Οπότε, το ερμηνευτικό έργο αποκτά δημιουργικό χαρακτήρα. Ο ερμηνευτής θα περιορίζεται, καθώς θα αναφέρεται η ερμηνεία του σε παγιωμένα, από την ερμηνευτική κοινότητα που προϋπήρξε, δεδομένα αντικείμενα. Από τη στιγμή που η κατασκευαστική ερμηνεία του θα επιθέτει κάποιο σκοπό στο ερμηνευόμενο αντικείμενο, όμως, θα διαθέτει και δημιουργικό χαρακτήρα, καθώς και θα αποτελεί την παρακαταθήκη του στους μεταγενέστερους ερμηνευτές – μια νέα ερμηνευτική πρόταση που θα υπόκειται σε ερμηνεία. Έτσι, στην κατασκευαστική ερμηνεία, «δεν υφίσταται πια μια ισόπεδη διάκριση μεταξύ της ερμηνείας, όπως συλλαμβάνεται ως ανακάλυψη του πραγματικού νοήματος του [αντικειμένου], και της κριτικής [criticism], όπως συλλαμβάνεται ως αξιολόγηση της επιτυχίας του ή της σημαντικότητάς του [its... importance]»<sup>315</sup>. Στο ερμηνευτικό έργο συντήκεται η ερμηνεία με την κριτική και το νόημα με τη σημαντικότητα.

Κατά συνέπεια, το έργο του ερμηνευτή και το έργο του δημιουργού της πρακτικής συναρθρώνονται. Στην περίπτωση της τέχνης, «[ο] καλλιτέχνης δεν μπορεί να δημιουργήσει τίποτα δίχως να ερμηνεύσει καθώς δημιουργεί· από τη στιγμή που έχει την πρόθεση να παραγάγει ένα έργο τέχνης πρέπει να έχει τουλάχιστο μια μη αρθρωμένη θεωρία περί του γιατί αυτό που παράγει είναι τέχνη και γιατί είναι το καλύτερο έργο τέχνης [...]. Ο κριτής, από την άλλη, δημιουργεί καθ' όσο ερμηνεύει· διότι, ενώ δεσμεύεται από το γεγονός του έργου, όπως ορίζεται από τα πλέον τυπικά [...] στοιχεία της θεωρίας του για την τέχνη, το πιο πρακτικό αισθητικό του κριτήριο εμπλέκεται από την ευθύνη του [by his

---

314 Πρβλ. Richard Rorty, *Η Φιλοσοφία και ο Καθρέφτης της Φύσης*, 432-433.

315 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 153.

responsibility] του να αποφασίσει ποιος τρόπος όρασης, διαβάσματος ή κατανόησης του έργου το δείχνει ως το καλύτερο έργο τέχνης»<sup>316</sup>. Πρόκειται για τα επίπεδα του ταιριάσματος και της δικαιολόγησης. Θα ερμηνεύει, επομένως, ο ερμηνευτής, καθώς θα περιορίζεται από την ανάγκη να ταιριάζει το έργο του στα δεδομένα του έργου και της πρακτικής. Θα δημιουργεί, καθ' όσο μπορεί να κατευθύνει τα δεδομένα, κατά τις ουσιαστικές του εκτιμήσεις, στο επίπεδο της δικαιολόγησης.

Ο Dworkin, και πάλι πολύ κοντά στην ιδέα του ερμηνευτικού κύκλου, θα συλλάβει την ερμηνεία μιας κοινωνικής πρακτικής στην ιστορική προοπτική της επεξεργαζόμενος περαιτέρω την ιδέα του αλυσιδωτού μυθιστορήματος (*chain novel*)<sup>317</sup>. Η ιδέα εμφανίζεται για να εξηγήσει την ερμηνεία του δικαίου, καθώς τόσο ο περιορισμός του ερμηνευτή (δικαστή) από την ιστορία της πρακτικής (τις παλαιότερες πολιτικές αποφάσεις), όσο και ο δημιουργικός του ρόλος σε αυτήν εμφανίζονται, κατά τον εισηγητή της, πιο ισχυροί σε σχέση με άλλα είδη ερμηνείας<sup>318</sup>. Παρ' όλα αυτά, για τους σκοπούς μας, η ιδέα του αλυσιδωτού μυθιστορήματος μπορεί να αναχθεί σε αφαιρετικό αφήγημα ικανό να εξηγήσει γενικά την ερμηνεία κάθε κοινωνικής πρακτικής που βρίσκεται σε ιστορική εξέλιξη και απαιτείται από τους ερμηνευτές της να λαμβάνουν στα σοβαρά το έργο τους.

Σύμφωνα με το εγχείρημα, «μια ομάδα μυθιστοριογράφων γράφει ένα μυθιστόρημα εκ περιτροπής. Ο κάθε μυθιστοριογράφος της αλυσίδας ερμηνεύει τα κεφάλαια που του δόθηκαν, με σκοπό να γράψει ένα καινούργιο κεφάλαιο, το οποίο προστίθεται στη συνέχεια σε αυτό που θα παραλάβει ο

---

316 Στο ίδιο, 158.

317 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 158-162, ο ίδιος, *Law's Empire*, 228-238, Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, 87-119.

318 Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 228-229.

επόμενος συγγραφέας και ούτω καθεξής. Ο καθένας θα πρέπει να γράψει το κεφάλαιό του κατά τέτοιον τρόπο ώστε να κάνει το υπό διαμόρφωση μυθιστόρημα όσο το δυνατόν καλύτερο»<sup>319</sup>. Έτσι, αναγόμενο στην ερμηνεία της κοινωνικής πρακτικής, το συνολικό μυθιστόρημα θα σχετίζεται με τα συνολικά της δεδομένα στην ιστορική τους προοπτική. Το κάθε κεφάλαιο θα αφορά, πάλι, την ερμηνεία του επιμέρους στοιχείου της πρακτικής. Ο κάθε μυθιστοριογράφος θα πρέπει να διαβάσει το συνολικό κείμενο πριν τη συγγραφή του επόμενου κεφαλαίου, οπότε η ερμηνεία του θα πρέπει να ταιριάζει, με τα στοιχεία της πρακτικής ούτως, ώστε να καθίσταται αυτή συνεχής. Θα πρέπει, ακόμη, να τη δικαιολογεί, αναδεικνύοντάς την, μέσα από τη συγγραφή του κεφαλαίου, υπό τη βέλτιστη προοπτική της. Οπότε, θα πρέπει να παρέχει κάποιο επιχείρημα για την αξία της συνολικής πρακτικής μέσα από τη συγγραφή του κεφαλαίου του. Με τη σειρά της, η ερμηνεία του προηγούμενου θα εντάσσεται στα στοιχεία της πρακτικής που θα δεσμεύουν τον επόμενο.

Έτσι, ο συγγραφέας θα βρίσκεται ισοδύναμα στη θέση του ερμηνευτή και του δημιουργού. Η σύντηξη της ερμηνείας με τη δημιουργία θα σημαίνει πως τα επίπεδα του ταιριάσματος και της δικαιολόγησης, στα οποία θα κινείται η ερμηνεία του κάθε συγγραφέα, θα αλληλοπεριορίζονται. Ο κάθε μυθιστοριογράφος, προκειμένου να γράψει το κεφάλαιό του, θα πρέπει να ερμηνεύσει το μέχρι τότε δοσμένο σ' αυτόν μυθιστόρημα. Δεν θα διαθέτει απόλυτη δημιουργική ελευθερία, καθώς θα περιορίζεται από τα τυπικά στοιχεία του κειμένου, με τα οποία θα πρέπει να ταιριάζει την ερμηνεία του. Έτσι, το κεφάλαιο που θα γράψει θα πρέπει να ταιριάζει με τα μέχρι τότε δεδομένα του συνολικού κειμένου ή, αν αυτό δεν είναι δυνατό, τουλάχιστο με το μεγαλύτερο μέρος τους. Από την άλλη, όμως, δεν θα είναι ούτε απόλυτα δεσμευμένος, καθώς, στο επίπεδο της δικαιολόγησης, θα πρέπει να επιλέξει ποιος ουσιαστικός τρόπος κατανόησης του κειμένου θα το καθιστούσε καλύτερο αισθητικά. Από τις περισσότερες

---

319 Στο ίδιο, 229.

προσεγγίσεις, επομένως, που θα ταιριάζουν, θα επιλέξει, εν συνεχεία, μία, η οποία θα παράσχει, κατά τις αισθητικές πεποιθήσεις του, τη βέλτιστη συνέχιση στο συνολικό κείμενο από την άποψη της αισθητικής αξίας και σύμφωνα με αυτήν θα γράψει το κεφάλαιό του.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας θα νιώθει περιορισμένος κατά το τυπικό μέρος του ταιριάσματος, καθώς θα ερμηνεύει την ιστορία της πρακτικής και ελεύθερος κατά το ουσιαστικό μέρος της δικαιολόγησης, καθώς θα τη δημιουργεί ερμηνεύοντας. Ως συνέπεια του παραπάνω, όσο πιο κοντά θα βρίσκεται η θέση του μυθιστοριογράφου στην αρχή της αλυσίδας των συγγραφέων, τόσο πιο αυξημένες θα είναι οι δημιουργικές του επιλογές, ενώ, αντίστροφα, όσο πιο μακριά και κοντά στο τέλος, τόσο οι δημιουργικές του επιλογές θα μειώνονται και η εργασία του θα καθίσταται μηχανική<sup>320</sup>. Ο ερμηνευτής μιας κοινωνικής πρακτικής, επομένως, ευρισκόμενος στη θέση ενός από τους συγγραφείς του αλυσιδωτού μυθιστορήματος, θα διαλαμβάνει, στο επίπεδο του ταιριάσματος, την ισχυρή επίδραση της ιστορίας της μέχρι τότε πρακτικής· στο επίπεδο της δικαιολόγησης, την περιορισμένη δυνατότητά του να την κατευθύνει κατά τις ουσιαστικές του εκτιμήσεις. Οι μεθερμηνευτικές του κρίσεις, σύμφωνα με την ερμηνεία που αποδέχτηκε ως καλύτερη στο ερμηνευτικό στάδιο, έτσι, θα συστήνουν τα προερμηνευτικά δεδομένα στα οποία θα πρέπει να βασιστεί κάθε επόμενος ερμηνευτής και ούτω καθεξής.

Η σύντηξη του ερμηνευτή με το δημιουργό, οπότε, θα προσδίδει ένα ιδιαίτερο καθήκον στην εργασία του, καθώς, η ερμηνεία του θα αποτελεί την παρακαταθήκη του στους μεταγενέστερους ερμηνευτές. Κατά τον Dworkin, «είναι έργο [του συγγραφέα του αλυσιδωτού μυθιστορήματος] να προωθήσει αυτήν την ιστορία στο μέλλον μέσα από την καθημερινή του δραστηριότητα. Πρέπει να ερμηνεύσει όσα έγιναν στο παρελθόν, επειδή έχει μια ευθύνη [responsibility] να αναπτύξει το εγχείρημα

---

320 Βλ. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, 87-91.

που του παραδόθηκε παρά να το εκτροχιάσει ακολουθώντας μια δική του κατεύθυνση»<sup>321</sup>. Το καθήκον του ερμηνευτή αφορά κυρίως το επίπεδο του ταιριάσματος. Πρέπει ο ερμηνευτής να προσπαθεί να διατηρήσει την ίδια πρακτική και όχι να την μεταβάλλει σε κάτι το διαφορετικό.

Κατά την κριτική του Stanley Fish στο αλυσιδωτό εγχείρημα, η παρουσίαση του Dworkin προσπαθεί να βρει ένα μέσο μεταξύ της απόλυτης υποκειμενικής αυθαιρεσίας και του πλήρους περιορισμού από τις αντικειμενικές συνθήκες. Έτσι, υποθέτει πως ο Dworkin επιτάσσει το ταιρίασμα ως κανονιστικό προαπαιτούμενο της ερμηνείας. Η επιταγή του ταιριάσματος διαθέτει νόημα, όμως, μόνον από τη στιγμή που θα υφίσταται το ενδεχόμενο η ερμηνεία να μπορεί να αυθαιρετήσει παραλλάσσοντας τα δεδομένα. Αν είναι, όμως, έτσι, τότε ο Dworkin διαλαμβάνει μια αυτονομία των δεδομένων έναντι του ερμηνευτή. Διότι, καθώς υφίσταται η δυνατότητα παραλλαγής τους, τα δεδομένα διαθέτουν μια εξωτερική στο σχήμα του ερμηνευτή οντότητα, εξ ου και συνιστούν μέτρα στα οποία πρέπει να ταιριάζει η ερμηνεία. Για τον Fish, όμως, «η πληροφορία εμφανίζεται μόνο σε μια ερμηνευμένη μορφή (δεν ανακοινώνει εαυτήν) [...]. Είτε έχεις λίγη είτε πολλή, δεν μπορεί να αποτελέσει έλεγχο έναντι της ερμηνείας». Έτσι, ο Dworkin, κατά την κριτική του Fish, «[υ]ποθέτει πως η ιστορία έχει [...] το status ενός γυμνού γεγονότος [brute fact]. και υποθέτει πως η απρόβλεπτη ή αυθαίρετη συμπεριφορά αποτελεί θεσμική δυνατότητα»<sup>322</sup>. Για τον ίδιο τον Fish, δεν υφίσταται η δυνατότητα αυθαιρεσίας στην ερμηνεία, καθώς το κείμενο απορροφάται από την προκατανόηση της εκάστοτε ερμηνευτικής κοινότητας, η οποία παγιώνει τα μορφικά και νοηματικά χαρακτηριστικά του. Κατά συνέπεια, η ερμηνευτική εργασία για τον Fish δεν χρήζει περιορισμών, καθώς ήδη αυτοί είναι ενεργοί λόγω της σύνδεσης του ερμηνευτή με μια

---

321 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 159.

322 Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, 87-94.

ερμηνευτική κοινότητα<sup>323</sup>. Η κριτική του Fish χρεώνει, επομένως, στον Dworkin μια μεταφυσική σύλληψη του δεδομένου ως εξωτερικού της κατάστασης του ερμηνευτή και, ως εκ τούτου, ικανού να διακανονίσει ζητήματα αναφορικά με την πιστότητα της ερμηνείας, κάτι που οδηγεί, υποτίθεται, τον Dworkin να απαιτήσει από τον ερμηνευτή την εκπλήρωση ενός καθήκοντος ταιριάσματος με τα εξωτερικά δεδομένα.

Στην απάντησή του, ο Dworkin<sup>324</sup> θα ισχυριστεί πως, αφ' ενός, ουδέποτε διέλαβε μια τέτοια εξωτερική αυτονομία του δεδομένου, αφ' ετέρου, ποτέ δεν ισχυρίστηκε πως ο περιορισμός που ασκείται στον ερμηνευτή είναι εξωτερικός. Συγκεκριμένα, η διάσταση του ταιριάσματος και η διάσταση της δικαιολόγησης «δεν συνιστούν μια αντίθεση μεταξύ των στοιχείων της ερμηνείας που είναι εξαρτημένα και των στοιχείων που είναι ανεξάρτητα των [ουσιαστικών] πεποιθήσεων [convictions] του ερμηνευτή»<sup>325</sup>. Τόσο η δικαιολόγηση, όσο, όμως, και το ταίριασμα, συνίστανται σε πεποιθήσεις του ερμηνευτή που ανήκουν στο υποκείμενό του και δεν προκύπτει καμιά από την επίδραση ενός εξωτερικού αντικειμένου. Επιπλέον, δεν συστήνουν μια αντίθεση μεταξύ των «υποκειμενικών» πεποιθήσεων περί της αξίας και των «αντικειμενικών» πεποιθήσεων περί της περιγραφής του ερμηνευόμενου αντικειμένου. Κατά συνέπεια, κάθε είδος πεποιθήσεων που διαθέτει ο ερμηνευτής «είναι εσωτερικό στο ολικό σχήμα [overall scheme] πεποιθήσεων και στάσεων· κανένα είδος δεν είναι ανεξάρτητο του σχήματος αυτού, με

---

323 Βλ. και Stanley Fish, *Is there a Text in the Class: The authority of interpretive communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), 330-337.

324 Βλ. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 169-171, του ιδίου, *Law's Empire*, 234-238.

325 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 234.

έναν τρόπο που το άλλο δεν είναι»<sup>326</sup>. Δεν πρέπει, επομένως, να ερμηνευτεί ο Dworkin ως ισχυριζόμενος πως υπάρχει μια ανεξάρτητη των «υποκειμενικών» πεποιθήσεων, προνομιακή πρόσβαση στα δεδομένα, αλλά διαμεσολαβούνται αυτά πάντοτε από το ολικό σχήμα του ερμηνευτή. Εύκολα, νομίζουμε, μπορούμε να διαβάσουμε την κατά Gadamer ερμηνευτική κατάσταση και τις προκαταλήψεις αντί του σχήματος (*scheme*) και των πεποιθήσεων (*convictions*) αντίστοιχα.

Η εξάρτηση αυτή, όμως, δεν σημαίνει για τον Dworkin πως οι ερμηνευτικές κρίσεις δεν μπορούν να είναι αντικειμενικές. Διότι, ο ισχυρισμός περί της άρνησης της αντικειμενικότητας των ερμηνευτικών κρίσεων – ένας ισχυρισμός που φαίνεται να χρεώνει στον Fish –, αν θέλει να πετύχει, δεν μπορεί να στηριχτεί στη ρητορική του εξωτερικού σκεπτικισμού πως, δηλαδή, ο αντίθετος ισχυρισμός αντικειμενικότητας συνιστά κακή μεταφυσική ΕΞ-πρόταση, αλλά θα πρέπει να είναι ο ίδιος ερμηνευτικός. Επιπλέον, ο ισχυρισμός αντικειμενικότητας μπορεί να διασωθεί από την εναντίον του βολή εκ μέρους του εξωτερικού σκεπτικιστή με τη μετατροπή του σε διευκρινιστικό ισχυρισμό της ερμηνευτικής ΕΣ-πρότασης που διατυπώνουμε. Έτσι, κατά τον Dworkin, όσοι τον προβάλλουν, επιθυμούν να «διακρίνουν τις έτσι προσδιορισμένες απόψεις τους από άλλες απόψεις που θεωρούν ‘υποκειμενικές’ – απλώς ζητήματα του γούστου τους»<sup>327</sup>. Αν αυτό διατυπώνουμε φυσικά, όποτε ισχυριζόμαστε πως οι ερμηνευτικές μας κρίσεις είναι αντικειμενικές, τότε μπορούμε να επιθέσουμε το χαρακτηρισμό της αντικειμενικότητας σε αυτές, όπως μπορούμε στις επιστημονικές, δίχως να υποθέτουμε μια μεταφυσική σύλληψη του δεδομένου ως εξωτερικού αντικειμένου, με το οποίο πρέπει να συσχετιστεί η ερμηνευτική πρόταση. Η αντικειμενικότητα δεν θα χρειαζόταν να αποκλειστεί, δηλαδή, από την εξάρτηση των πεποιθήσεων από το «υποκειμενικό» σχήμα του ερμηνευτή.

---

326 Στο ίδιο, 235.

327 Ronald Dworkin, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια», 30-31.

Έχοντας κατά νου αυτήν τη σκέψη και στην απόπειρά μας να διαγνώσουμε τις συνθήκες που καθιστούν τις ερμηνευτικές προτάσεις αντικειμενικές, παρατηρούμε μίαν ιδιαίτερη διαφορά αυτών σε σχέση με τους ισχυρισμούς που ανακοινώνουν τα γούστα μας. «Θα ήταν ηλίθιο να ισχυριστούμε πως οι προτιμήσεις μας για τη σοκολάτα έναντι της βανίλιας είναι, για παράδειγμα, ισχυρισμοί που περιορίζονται από τα γεγονότα περί του ίδιου του παγωτού. Η προφανής 'υποκειμενικότητα' αυτού του είδους επιθυμίας πολλές φορές θεωρείται πύλη μέσα από την οποία διέρχεται ο [ερμηνευτικός] σκεπτικισμός». Οι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί, όμως, σε σχέση με τα γούστα μας παρουσιάζουν μια μεγαλύτερη πολυπλοκότητα. «Οι απόψεις περί του παγωτού δεν είναι διασυνδεδεμένες με και εξαρτώμενες από άλλες πεποιθήσεις [beliefs] και στάσεις για να επιτρέψουν μια επιθυμία [taste] για τη σοκολάτα, αφού διαμορφωθεί, να συγκρουστεί με οτιδήποτε άλλο»<sup>328</sup>. Οι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί, αντίθετα, διαθέτουν ολιστικό χαρακτήρα, με συνέπεια, η άρνηση και τροποποίηση μια πεποιθήσης να οδηγεί στην τροποποίηση του όλου πλέγματος πεποιθήσεων του ερμηνευτή<sup>329</sup>. Η διασύνδεση των ερμηνευτικών προτάσεων μπορεί να αποτελέσει, συνεπώς, οδηγό στην εύρεση των συνθηκών που τις καθιστούν αντικειμενικές.

Σε αντίθεση με την αποδοχή ενός περιορισμού εξωτερικού του σχήματος του ερμηνευτή, που θα προϋπέθετε την αποδοχή μη ερμηνευμένων δεδομένων, οι ερμηνευτικοί ισχυρισμοί, λοιπόν, θα μπορούσαν να περιορίζονται από εσωτερικούς παράγοντες. Κατά τον Dworkin, «[α]ποτελεί γνώριμο μέρος της γνωστικής μας εμπειρίας πως ορισμένεςπίστεις και πεποιθήσεις μας λειτουργούν σαν έλεγχοι στο να αποφασίσουμε σε ποιο βαθμό μπορούμε ή και πρέπει να αποδεχτούμε ή να δώσουμε ισχύ σε άλλες [πίστεις και πεποιθήσεις]. [...] Αν ένας επιστήμονας [για παράδειγμα] αποδέχεται αυστηρότερα

---

328 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 170.

329 Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 113-115.

ερευνητικά κριτήρια σε σχέση με έναν άλλον, θα πιστεύει λιγότερα απ' όσα θα ήθελε να πιστέψει. [...] Σε τέτοιες περιπτώσεις θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τον περιορισμό 'εσωτερικό' ή 'υποκειμενικό'. Είναι, παρ' όλα αυτά, φαινομενολογικά γνήσιος»<sup>330</sup>. Η αντικειμενικότητα των ερμηνευτικών κρίσεων θα μπορούσε να συνίσταται, επομένως, σε έναν εσωτερικό περιορισμό, που ανάγεται, όχι στο ερμηνευτικό αντικείμενο, αλλά, αυτήν τη φορά, στο ερμηνευτικό υποκείμενο. Με αυτήν τη σκέψη, μπορούμε να αποφύγουμε την εξάρτηση της ερμηνείας από κάτι μη ερμηνευμένο στο οποίο πρέπει να ταιριάζει – να αντιστοιχεί.

Έτσι, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε την υπευθυνότητα (*responsibility*) που επιτάσσει ο Dworkin στους ερμηνευτές της πρακτικής ως περιορισμό εσωτερικής προέλευσης. Η έννοια της υπευθυνότητας των ερμηνευτών φαίνεται να συνιστά την κανονιστική πρόταση του Dworkin που διασφαλίζει την «αντικειμενικότητα» του ερμηνευτικού έργου. Δεν συνίσταται στην αντικειμενικότητα των αποτελεσμάτων, αλλά σε μια αντικειμενική στάση απέναντι στις πεποιθήσεις μας. Έτσι, δεν αποτελεί εγγύηση της εύρεσης της μιας και ορθής απάντησης. «Μπορεί να είμαι σωστός περί των θετικών διακρίσεων [παραδείγματος χάριν] όταν ρίχνω ένα νόμισμα και να σφάλω όταν αναστοχάζομαι προσεκτικά. Είμαι, όμως, ανεύθυνος στην πρώτη περίπτωση και υπεύθυνος στη δεύτερη»<sup>331</sup>. Η υπευθυνότητα απαιτεί πρωτίστως μια αναστοχαστική στάση απέναντι στα ερμηνευτικά δεδομένα. Απαιτεί το διαρκές κριτικό φιλτράρισμά τους – τον έλεγχο των άκριτων πεποιθήσεών μας απέναντι σε αυτά.

---

330 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 235.

331 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 100.

Η υπευθυνότητα του ερμηνευτικού έργου περιγράφεται, ακολούθως, από τον Dworkin ως *αρετή (virtue)*<sup>332</sup> που επιτάσσει τον αναστοχασμό των ερμηνευτικών μας ισχυρισμών, με σκοπό, αφ' ενός, την ακεραιότητα του ηθικού μας χαρακτήρα και, αφ' ετέρου, την ισορροπία των αξιών που αποδεχόμαστε. Κατά τον Dworkin, «το νεύρο της υπευθυνότητας είναι η ακεραιότητα και [...] η επιστημολογία του ηθικώς υπεύθυνου προσώπου είναι ερμηνευτική. Όλοι διαθέτουμε ανεπεξέργαστες από τη σκέψη [...] πεποιθήσεις ήδη από την αρχή της ζωής μας. [...] Τις κουβαλάνε κυρίως έννοιες [... που προσδιορίζουν αξίες,] τις κληρονομούμε από τους γονείς μας και τον πολιτισμό μας [... και για τις οποίες χ]ρειαζόμαστε πολύ περισσότερο λεπτομερείς [...] απόψεις [...]. Φτιάχνουμε τις [απόψεις] αυτές μέσα από την ερμηνεία των αφηρημένων εννοιών που είναι συνήθως ασύνειδη [unreflected]. Δίχως να το συνειδητοποιούμε ερμηνεύουμε κάθε μια απ' αυτές υπό το φως των άλλων. Αυτό συμβαίνει, η ερμηνεία πλέκει τις αξίες μεταξύ τους. Είμαστε [...] υπεύθυνοι στο βαθμό που οι διάφορες συγκεκριμένες ερμηνείες καταφέρνουν μια συνολική ακεραιότητα [integrity] ούτως, ώστε καθεμιά στηρίζει τις άλλες σε ένα δίκτυο αξίας που το αγκαλιάζουμε αυθεντικά. Στο βαθμό που αποτυγχάνουμε σε αυτό το έργο – και δεν φαίνεται να μπορούμε να πετύχουμε απόλυτα – δεν πράττουμε πλήρως σύμφωνα με τις πεποιθήσεις μας και έτσι δεν είμαστε πλήρως υπεύθυνοι»<sup>333</sup>. Ο ερμηνευτής οφείλει να διαπλάθει τις αντιλήψεις του με σκοπό την επιτυχία της αυθεντικότητας (*authenticity*) και συνεκτικότητάς (*coherence*) τους. Επομένως, η επεξεργασία των πεποιθήσεών μας μέσα από την ερμηνεία των εννοιών είναι το κανονιστικό πρόταγμα του Dworkin και σε αυτό δεν μπορούν να μας βοηθήσουν τα δεδομένα μας. Είναι ένα έργο που πρέπει να γίνει από μας. Διότι το να βελτιώσουμε τις ανεπεξέργαστες παραδεδομένες πεποιθήσεις μας εξισορροπώντας τις και αγκαλιάζοντάς τις αυθεντικά είναι έργο του δικού μας αναστοχασμού.

---

332 Βλ. στο ίδιο, 104-107.

333 Στο ίδιο, 101.

Μπορούμε να βρούμε μια σύνδεση με τον Gadamer και εδώ; Ο τελευταίος, όπως είδαμε, επιτάσσει την «αντικειμενικότητα» του ερμηνευτικού έργου μέσα από τη συνειδητοποίηση και τη διαρκή επεξεργασία των προκαταλήψεων. Στη θέση, όμως, που αποδίδει στον Dworkin ο Fish και ο πρώτος την αρνείται, δηλαδή στη θέση πως το δεδομένο αποτελεί εξωτερικό περιορισμό της ερμηνείας, ο Gadamer πιστεύουμε θα συνηγορούσε.

Για τον Gadamer, το *δεδομένο* (*Gegebene*) του κειμένου εγκαθιδρύεται μεν από την ερμηνεία, με συνέπεια να μην υφίστανται μη ερμηνευμένα ήδη δεδομένα. Όμως, διατηρεί την αυτονομία του, με συνέπεια η ερμηνεία να μην μπορεί να είναι ούτε *εύρεση* (*Finden*) ούτε αυθαίρετη *επίθεση* (*Einlegen*) του νοήματος. Διότι, «ο ερμηνευτής του κειμένου ρωτά τι πράγματι υπάρχει στο κείμενο. Αυτό μπορεί να οδηγήσει στην εύρεση μιας προκατειλημμένης απάντησης, στο βαθμό που καθένας, που ρωτά μια ερώτηση, προσπαθεί να βρει μια άμεση επιβεβαίωση της δικής του υπόθεσης. Αλλά, σε αυτήν την επίκληση, στο τι υπάρχει στο κείμενο, το κείμενο παραμένει, παρ' όλα αυτά, ένα σταθερό σχεσιακό σημείο απέναντι στην επισφάλεια, την αυθαιρεσία ή, τουλάχιστον, την πολλαπλότητα των πιθανοτήτων ερμηνείας»<sup>334</sup>. Το κείμενο, συνεπώς, δεν απορροφάται πλήρως από την ερμηνεία, αλλά διατηρεί την αυτονομία του. Διότι είναι το ίδιο ικανό να κρίνει την ερμηνεία και σε αυτό ανατρέχει αυτή για να λύσει τις διαμάχες της. Έτσι, το κείμενο, ως δεδομένο, αναφέρεται σε «κάθε περίπτωση που κάτι ανθίσταται της ένταξής του στην εμπειρία κάποιου [*wo etwas der Einordnung in die Erfahrung Widerstand leistet*] και σε κάθε περίπτωση που η επιστροφή στο υποτιθέμενα δεδομένο θα παρείχε μια κατεύθυνση στην κατανόηση»<sup>335</sup>. Το κείμενο καθίσταται αντί-κείμενο (*Gegenstand*), εμπερικλείει, δηλαδή, την ιδέα

---

334 Hans-Georg Gadamer, "Text und Interpretation, 339-340.

335 Στο ίδιο, 340.

του αντιστεκόμενου (*Widerstand*)<sup>336</sup>, με συνέπεια τον εξωτερικό της κατάστασης του ερμηνευτή περιορισμό της υποκειμενικής αυθαιρεσίας.

Αν, τώρα, το κείμενο ή ο άλλος κατέχει αυτήν την εξωτερική θέση (τουλάχιστον εν μέρει) σε σχέση με το σύστημα των προκαταλήψεων του ερμηνευτή, φαίνεται εύλογο να υποθέσουμε πως οι ερμηνευτικές δυνατότητες θα είναι αδύνατο να είναι απεριόριστες λόγω αυτού τούτου του κειμένου. Δηλαδή, ο περιορισμός των δυνατοτήτων ερμηνευτικών προβολών δεν θα είναι ένα έργο που θα προκύπτει από τη συνειδητή επιλογή του ερμηνευτή, αλλά θα επιβάλλεται από αυτό το ίδιο το κείμενο ή τον άλλον. Έτσι, το εν μέρει εξωτερικό δεδομένο στον Gadamer με τη δική του δραστηριότητα ως έναν βαθμό ανθίσταται των κατανοητικών προβολών του ερμηνεύοντος υποκειμένου και επιβάλλει την αναστολή των προκαταλήψεών του, με συνέπεια η παραπάνω αξίωση «αντικειμενικότητας» της ορθής επεξεργασίας των προκατανοήσεων σε σχέση με το πράγμα – της ανοικτότητας του ερμηνευτή – να είναι όχι τόσο «καθήκον» της ερμηνείας, όσο «η ριζοσπαστικοποίηση μιας διαδικασίας την οποία στην πραγματικότητα εκτελούμε κάθε φορά που κατανοούμε κάτι»<sup>337</sup>. Δηλαδή, κάθε φορά που κατανοούμε αναπόφευκτα ανθίσταται το κείμενο ή ο άλλος των προβολών μας που προκύπτουν από τον προκαταληπτικό μας ορίζοντα. Ακολούθως, η αναπόφευκτη αρνητική εμπειρία της σύγκρουσης αυτού που λέει ο άλλος με τις κατανοητικές μας προβολές (*Anstoß*) θα μας αναγκάσει να εντάξουμε τη γνώμη του άλλου στον ορίζοντά μας<sup>338</sup>. Επομένως, η αναστολή των προκαταλήψεων δεν είναι κάτι που μπορεί να αποφύγει συνολικά ο ερμηνευτής, όπως ακριβώς δεν μπορεί να αποφύγει την εμπειρία της σύγκρουσης. Άρα, η ανοικτότητα δεν είναι και κάτι που μπορεί συνειδητά να επιλέξει, επομένως δεν έχει ο

---

336 Hans-Georg Gadamer, "From Word to Concept", 114.

337 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 272.

338 Βλ. παραπάνω, 14-15.

χαρακτηριστικό ενός μεθοδολογικού καθήκοντος. Η ερμηνεία πάντοτε προϋποθέτει την ανατροπή των προκαταλήψεών μας, είτε το θέλουμε είτε όχι<sup>339</sup>. Από τη στιγμή που ο άλλος δεν είναι πλήρως απορροφημένος από το δικό μου σύστημα προκαταλήψεων, δεν μπορώ να του χρεώσω οποιαδήποτε άποψη, αλλά μου επιβάλλει, ως ένα βαθμό, τη δική του. Αυτό το νόημα διαθέτει, άλλωστε, η πρόκληση της τελειότητας, ως τεκμήριο υπέρ της γνώμης του άλλου που μου επιβάλλεται.

Αντίστοιχα ισχύουν για τη δεύτερη επιταγή «αντικειμενικότητας», τη συνείδηση της ιστορίας των επιδράσεων. Ο Gadamer, φαίνεται να τη συσχετίζει με κανονιστική επιταγή της ερμηνείας. Ορίζεται δε ως αναγκαία για την ίδια την «επιστημονική συνείδηση»<sup>340</sup>. Ούτε, όμως, η συνείδηση της ιστορίας των επιδράσεων μπορεί να νοηθεί ως κάτι που ανάγεται στην ευχέρεια του ερμηνευτή να την εκτελέσει ή να την αποφύγει. Αλλά θα επέρχεται ως αυτόματο αποτέλεσμα της ερώτησης που μας απευθύνει το κείμενο ως κάτι εξωτερικό της δικής μας κατάστασης. «Είναι αδύνατο», για τον Gadamer, «να καταστήσουμε εαυτούς γνώστες μιας προκατάληψης όσο αυτή ενεργεί απαρατήρητη, αλλά μόνο αν, φερειπείν, την προκαλέσουμε. Το συναπάντημα με το παραδοσιακό κείμενο [Überlieferung] μπορεί να παράσχει αυτήν την πρόκληση [...]. Η κατανόηση ξεκινά [...] όταν κάτι μας απευθύνεται. [...] Αυτό επιτάσσει τη θεμελιώδη αναστολή των προκαταλήψεών μας. Αλλά, η αναστολή κάθε κρίσης, πολλώ δε μάλλον κάθε προκατάληψης, έχει τη δομή της ερώτησης»<sup>341</sup>. Η συνειδητοποίηση και αναστολή της προκατάληψης θα επέλθει, δηλαδή, και πάλι μέσα από την πρόκληση του κειμένου. Η συνείδηση και

---

339 Βλ. και Γιώργο Ξηροπαΐδη, *Gadamer-Habermas*, 279-284.

340 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 306.

341 Στο ίδιο, 304.

αναστολή των προκαταλήψεων – η ανοικτότητα – δεν μπορεί, δηλαδή, να επέλθει από μόνη τη δραστηριότητα του ερμηνευτή, αλλά πάντα προϋποθέτει το κείμενο ή τον άλλον.

Συνολικά, η «αντικειμενικότητα» την οποία επιζητά το ερμηνευτικό έργο, ως συνείδηση και επεξεργασία των προκαταλήψεων, αναγόμενη τελικά στη συνθήκη της ανοικτότητας, δεν είναι κάτι που μπορούμε να αποφύγουμε. Ούτε είναι δυνατό να την εκτελέσουμε κατά την ευχέρειά μας, ακολουθώντας έναν κανόνα ουδετερότητας ή αμεροληψίας. Έχοντας πάντα στο μυαλό μας πως η ανοικτότητα διαθέτει τη δομή της ερώτησης, αναπόδραστα θα μας τεθούν ερωτήσεις. «Μια ερώτηση τίθεται, επιβάλλεται από μόνη της, είναι αναπόφευκτη. Δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι δεν υπάρχει καμία μέθοδος για να μάθουμε να ρωτούμε»<sup>342</sup>. Αφού η ερώτηση είναι αναπόφευκτη, τότε, όταν κατανοούμε, αναπόφευκτα γινόμαστε ανοικτοί. Το αναπόφευκτο, δε, της ερώτησης θα οδηγήσει στο αναπόφευκτο της απάντησης. Και το τελευταίο, όπως επισημάνθηκε, είναι η ένταξη της γνώμης του άλλου στο σύστημα των προκαταλήψεών μας. Η σύντηξη των οριζόντων περιγράφεται, επομένως, ως αυτόματη συνέπεια της ερμηνευτικής διαδικασίας, όχι σαν κάτι που ανήκει στην ευχέρεια του ερμηνευτή να το εκτελέσει ή να το αποφύγει.

Αν, πάλι, η ερώτηση προϋποθέτει τον άλλον, που θα μας απευθυνθεί και θα μας προκαλέσει, τότε η ανοικτότητα αναγκαία προϋποθέτει κάποιον εξωτερικό της δικής μας κατάστασης. Στον Gadamer, το άνοιγμα της ερώτησης δεν είναι έργο του αναστοχασμού του εγώ. Αντιθέτως, προκύπτει από τη δραστηριότητα του άλλου. Ο αναστοχασμός μας, επομένως, δεν μπορεί να ασκηθεί δίχως να προϋποτίθεται ο άλλος. Δεν μπορεί να αποτελέσει αυτόνομο έργο του ερμηνευτικού υποκειμένου – δεν μπορεί από μόνο του να το πράξει –, αλλά πάντα προϋποθέτει τον άλλον – το κείμενο, την παράδοση, το δεδομένο, το συνομιλητή – που θα ταραξεί από έξω τον οριζόντά του και θα το αναγκάσει να εντάξει τη

---

342 Hans-Georg Gadamer, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 56.

γνώμη του μέσα σε αυτόν. Ο διάλογος προϋποθέτει δύο διακριτά πρόσωπα, τα οποία συντήκονται διαρκώς σε ένα.

Σε αυτό το σημείο, η σκέψη του Dworkin διαφέρει. Η υπευθυνότητα – το κανονιστικό σύστοιχο της ανοικτότητας – επιτάσσει την αναστοχαστική εξισορρόπηση των αξιών του σχήματος. Στη θέση του εξωτερικού δεδομένου, όμως, που εκλείπει από την ανωτέρω διαδικασία, ο Dworkin τοποθετεί τη συνεκτικότητα των αξιών μεταξύ τους. «Η [...] υπευθυνότητα απαιτεί να προσπαθήσουμε να φτιάξουμε τις αναστοχαστικές μας πεποιθήσεις σε ένα όσο μπορούμε πυκνότερο και επιδραστικό φίλτρο και έτσι να απαιτήσουμε όσο το δυνατόν περισσότερη ισχύ για τη συνολική πεποίθηση εντός αυτής της γενικής αιτιακής μήτρας της προσωπικής μας ιστορίας ως όλων. Αυτό απαιτεί να ψάχνουμε μια ενδεδειγμένη συνεκτικότητα αξίας [coherence of value] ανάμεσα στις πεποιθήσεις μας. Απαιτεί, επίσης, να ψάχνουμε την αυθεντικότητα των πεποιθήσεων που συνεχονται [...]. Η υπευθυνότητα απαιτεί από μας να ερμηνεύουμε κριτικά [critically] τις πεποιθήσεις που φαίνονται αρχικά τόσο ελκυστικές ή φυσικές [...]. Ερμηνεύουμε αυτές τις πεποιθήσεις, όσο περισσότερο μπορούμε, υπό το φως άλλων [πεποιθήσεων] και επίσης υπό το φως αυτού που μας μοιάζει φυσικό ως κατάλληλος τρόπος να ζήσουμε τις ζωές μας»<sup>343</sup>. Το μέσο της τροποποίησης των πεποιθήσεών μας υπό την κανονιστική επιταγή της υπευθυνότητας δεν είναι, επομένως, η γνώμη του άλλου – του δεδομένου – αλλά ο αναστοχασμός πάνω στο συνολικό μας σχήμα, με σκοπό την τροποποίηση των αξιών μας για να πετύχουμε ένα συνολικό κούρδισμα μεταξύ τους, το οποίο θα αποδεχόμαστε αυθεντικά.

Ο Dworkin φαίνεται να εννοεί πως το σχήμα μας δεν μπορεί να διαρθρωθεί παρά μόνον από εμάς τους ίδιους. Ο αναστοχασμός του ίδιου του υποκειμένου, και όχι η γνώμη του άλλου, είναι ο μόνος ικανός να επιτύχει την ανωτέρω αναστοχαστική εξισορρόπηση των αξιών μεταξύ τους, καθώς μόνον έτσι

---

343 Στο ίδιο, 108-109.

μπορεί το πρόσωπο να αποκτήσει αυθεντικές πεποιθήσεις. Αυτό οδηγεί τον Dworkin να υποθέσει πως το καθήκον του ερμηνευτή είναι πρωταρχικά δικό του. «Κατ' αρχήν [In principle], [το διαρκές έργο της υπευθυνότητας] πρέπει να είναι μια ατομική προσπάθεια, όχι μόνο επειδή οι πεποιθήσεις κάθε προσώπου είναι κάπως διαφορετικές από κάθε άλλου, αλλά επειδή μόνο το πρόσωπο μπορεί να εκτιμήσει την αυθεντικότητα των σταθερών πεποιθήσεων που υπάρχουν σε αυτό»<sup>344</sup>. Το ίδιο το υποκείμενο πρέπει να εργαστεί προς αυτήν την κατεύθυνση. Δεν βρίσκει βοήθεια από το εξωτερικό δεδομένο ή τον άλλον, ίσως, δε, να μοιάζει μια τέτοια βοήθεια να καθίσταται διαστρεβλωτική της αναστοχαστικής διαδικασίας, καθώς, έτσι, το υποκείμενο θα έχανε την αυτονομία του να φτιάξει αυθεντικά τις πεποιθήσεις του. Ο αναστοχασμός του υποκειμένου φαίνεται να προϋποτίθεται, σε αντίθεση με τον Gadamer, κανονιστικά του διαλόγου με τον άλλον.

Υπάρχει μεγάλη διαφορά, επομένως, μεταξύ της υπευθυνότητας και της ανοικτότητας. Η τελευταία προϋποθέτει τον άλλον – τον εξωτερικό στο δικό μας σχήμα. Στον Dworkin δεν λείπει ο άλλος. Αλλά, ο άλλος συνιστά περισσότερο αντικείμενο σεβασμού, παρά αυτός που μας αντιστέκεται και τον οποίο εντάσσουμε αναπόφευκτα στο σχήμα μας. Ως εκ τούτου, η καλή πίστη (*good faith*) – το ανάλογο της ανοικτότητας που προτείνει ο Dworkin – προκύπτει από την υπευθυνότητα. Συνιστά, δε, αρχή της *ανεκτικότητας*. Η λειτουργία της είναι προστατευτική απέναντι στο συνομιλητή. «Πρέπει να σεβόμαστε τις αντίθετες απόψεις όσων αποδέχονται την ίση σημασία [equal importance] όλων των ανθρώπινων ζώων, που όμως διαφωνούν μαζί μας, με καλή πίστη, περί του τι σημαίνει αυτό στην πράξη. [...] Τα περισσότερο ευάλωτα μέλη της κοινότητας είναι πιθανό να ωφεληθούν περισσότερο από το να μεταχειριστούμε την υπευθυνότητα ως διακριτή αρετή και προϋπόθεση, επειδή αυτοί είναι περισσότερο πιθανό να υποφέρουν, όταν οι άνθρωποι δεν δίνουν σε καθέναν το πλεονέκτημα να υποστηρίξει [τις δικές

---

344 Στο ίδιο, 109.

του] αρχές»<sup>345</sup>. Η καλή πίστη ανάγεται στο σεβασμό του άλλου και προωθεί την πολυφωνία με ευεργετικές επιδράσεις για την εύρεση της μίας ορθής απάντησης. Δεν σημαίνει, όμως, την αναπόφευκτη συμφωνία μαζί του, ούτε οδηγεί στη σύντηξη των οριζόντων. Οπότε, κρατά τον άλλον σε απόσταση.

Με αυτόν τον τρόπο, η μια και ορθή απάντηση δεν σχετίζεται με την αποδοχή της από τον άλλον. Για τον Dworkin, η μια ορθή απάντηση είναι ικανή να πείθει, δεν πείθει, όμως, κατ' αναγκαιότητα<sup>346</sup>. Δεν θεμελιώνεται η αλήθεια της στην πραγματική της αποδοχή από τον άλλον. Πλην όμως, αν είναι η μια και ορθή απάντηση, ίσως να πρέπει να πείσει. Έτσι, ο Dworkin, επεξεργαζόμενος την ιδέα της σύντηξης των οριζόντων, ερμηνεύει την κατασκευαστική ερμηνεία ως φανταστικό διάλογο μεταξύ του ερμηνευτή και του δημιουργού περί των προθέσεων του τελευταίου. Μια επιτυχής ερμηνεία, σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, θα αντιστοιχούσε στην πρόθεση του δημιουργού, «εφ' όσον θα ταίριαζε και θα διαφώτιζε τους αισθητικούς του σκοπούς, κατά τρόπο που [ο δημιουργός] θα αναγνώριζε και θα αποδεχόταν [he would recognize and endorse], κι αν δεν το είχε ήδη κάνει. [... Ο] ερμηνευτικός ισχυρισμός περί του τι θα είχε αποδεχτεί ο δημιουργός θα καθοδηγείται από την άποψη του [ερμηνευτή] περί του τι θα έπρεπε ο δημιουργός να έχει αποδεχτεί, δηλαδή, από την άποψη του περί του ποιος τρόπος διαβάσματος του έργου θα το καθιστούσε καλύτερο [...]»<sup>347</sup>. Επομένως, ο καλύτερος τρόπος διαβάσματος του έργου – η μια ορθή απάντηση περί της ερμηνείας του – συνδέεται με την απάντηση που θα έπρεπε να έχει αποδεχτεί το ακροατήριο, ακόμη κι αν δεν την αποδέχεται πράγματι.

---

345 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 113.

346 Στο ίδιο, 109-110.

347 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, 57. Οι επισημάνσεις δικές μου.

Σε μια τέτοια υποθετική συμφωνία στρέφεται, όμως, ενάντια ο Gadamer. Για τον ίδιο, η ερμηνευτική συμφωνία επί του πράγματος, όπως εννοείται ως εφαρμογή του καθολικού στην πράξη, δεν συνιστά ποτέ μια αντιπραγματική συμφωνία (*kontrafaktisches Einverständnis*)<sup>348</sup>. Ο Gadamer επιζητά μια πραγματική συμφωνία μεταξύ των συνομιλητών, όπως εκφράζεται και από την ιδέα της σύντηξης των οριζόντων. Μπορούμε να ερμηνεύσουμε έτσι το εικός, την ερώτηση περί του οποίου αναστείλαμε προηγουμένως (2.1), ως το *πράγματι* πειστικό. Το εικός δεν είναι αυτό που θα έπειθε υπό ιδανικές συνθήκες διαλόγου, αλλά αυτό που πείθει πράγματι, καθώς αφήνει να παρουσιασθεί το πράγμα επί του οποίου ερωτάται κάτι. Το πράγμα παρουσιάζεται, δε, με τη δική του δραστηριότητα και επιβάλλει την αλήθεια του. Κατ' αυτόν το τρόπο, το μέτρο της αλήθειας του επιχειρήματος στον Gadamer φαίνεται να συναρτάται με την πραγματική πειστικότητα του. Το πειστικό του λόγου κρίνεται πάντοτε *ad hoc* – από την πραγματική του αποδοχή.

Νομίζουμε, επομένως, πως η διαφορά των δύο στοχαστών περί της πειστικότητας του καλύτερου λόγου μπορεί να ανευρεθεί ως παρεπόμενο της πεποίθησης του καθενός για τη θέση που καταλαμβάνει ο άλλος. Από τη στιγμή που ο Gadamer συλλαμβάνει τον άλλον ως εξωτερικό στο ερμηνευτικό μου σχήμα, η σύντηξη των οριζόντων σημαίνει μια *κοινή* αλήθεια, στην οποία το εξωτερικό καθίσταται δικό μου. Αν δεν έχει καταφέρει ο άλλος να ενσωματωθεί πράγματι στο δικό μου προληπτικό σύστημα – αν δεν έχει καταφέρει να μοιραστεί κάποια στοιχεία του μαζί μου –, οπότε δεν έχει καταφέρει να με πείσει επειδή η αλήθεια του δεν είναι ικανή να γίνει αντικείμενο μοιράσματος, τότε δεν βρίσκεται *καμιά* αλήθεια. Αντίθετα, στον Dworkin η αποδοχή δεν είναι ούτε επαρκής, ούτε καν αναγκαία συνθήκη της αλήθειας του επιχειρήματος. Η μια και ορθή απάντηση δεν είναι η αλήθεια που προκύπτει από τον πραγματικό διάλογο, αλλά η αλήθεια που στηρίζεται στους κανονιστικά ισχυρότερους λόγους – λόγους που μπορεί να

---

348 Hans-Georg Gadamer, “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, *Hermeneutik II*, 275.

μην έχουν γίνει αποδεκτοί ή καν διατυπωθεί, άρα ούτε καν γίνει ακουστοί. Διότι, η γνώμη του άλλου εντάσσεται ήδη στο προληπτικό μου σχήμα, με το οποίο έχω καθήκον να τη συναρμόσω, κάνοντας το καλύτερο και πιο ισορροπημένο. Η μια και ορθή απάντηση προκύπτει από την εξισορρόπηση του δικού μου κλειστού σχήματος, όχι από μια συμφωνία στην οποία βρίσκεται μια «κοινή ρήση» και η οποία προϋποθέτει δύο μέρη.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορούμε να εξηγήσουμε τα αποτελέσματα της κατηγορίας του σχετικισμού σε κάθε στοχαστή. Η τελευταία συχνά αποδίδεται στον Gadamer<sup>349</sup>. Σύμφωνα με μια κοινή αντίληψη της έννοιας του σχετικισμού, η ορθότητα της κατανόησης κρίνεται σύμφωνα με τα εκάστοτε κριτήρια της κάθε οπτικής και δεν υφίσταται μια απροϋπόθετα ορθή κατανόηση<sup>350</sup>. Οφείλουμε να παρατηρήσουμε πως, απ' όσα έχουν ειπωθεί, η αλήθεια του λόγου, αφού προϋποθέτει δύο μέρη, θα είναι σχετική τουλάχιστον αυτών. Δηλαδή, αν άλλαζαν τα μέρη, θα άλλαζε και το περιεχόμενο της αλήθειας. Δεν θα σήμαινε, όμως, πως τα δύο μέρη θα ήταν αδύνατο να βρουν μια καλύτερη αλήθεια σε σύγκριση με δύο άλλα μέρη. Ήτοι, δεν σημαίνει πως ο καλύτερος ερμηνευτής θα έβρισκε μια ίσης αξίας ερμηνεία σε σχέση με τον χειρότερο ή μια διαφορετικής αξίας ερμηνεία, αν στόχευαν το ίδιο κείμενο.

Ο Gadamer φαίνεται να υποστηρίζει μια τέτοια αντίληψη, όταν ισχυρίζεται πως «[ε]ίναι αρκετό να πούμε πως κατανοούμε διαφορετικά, αν κατανοούμε καθόλου»<sup>351</sup>. Ιδωμένη στο ευρύτερο

---

349 Βλ. Γιώργο Ξηροπαΐδη, *Gadamer-Habermas*, 30-39.

350 Βλ. Charles Taylor, "Understanding the Other: A gadamerian view of the conceptual schemes", Jeff Malpas, Ulrich Answard & Jens Kertscher, *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), 288.

351 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 302.

πλαίσιο, όμως, αυτή η έκφραση στρέφεται ενάντια στην αξίωση της κλασικής ερμηνευτικής να κατανοήσει το δημιουργό καλύτερα απ' ό,τι κατανοεί ο ίδιος τον εαυτό του<sup>352</sup>. Επομένως, στρέφεται ενάντια στην αντίληψη της αντιστοιχίας της ερμηνείας με μια έξω-ερμηνευτική πραγματικότητα. Από τη στιγμή που θα απορριφθεί η τελευταία, δεν θα μας μένει μόνο ο σχετικισμός. Διότι πλέον δεν μπορούμε να αντιστοιχήσουμε τις ερμηνείες μας με ένα παγιωμένο αντικείμενο, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως εκλείπει το κοινό ερμηνευτικό αντικείμενο επί του οποίου θα στοχεύουν οι διάφορες προσεγγίσεις. Και το τελευταίο θα είναι, όχι η πρόθεση του δημιουργού, αλλά, όπως επισημάνθηκε, η εμφάνιση στη γλώσσα της παράδοσης που μας μιλάει για το πράγμα.

Επιπλέον, η κατηγορία του σχετικισμού – με την έννοια πως δεν υπάρχει ορθή απάντηση, αλλά μόνο διαφορετικές – δεν μπορεί να σταθεί εύλογα, όταν προϋποτίθεται μια συμφωνία επί του κοινού θεματικού αντικειμένου στο οποίο οι διάφορες απαντήσεις στρέφονται<sup>353</sup>. Ο Gadamer προϋποθέτει τη συμφωνία επί του πράγματος, για να διαθέτει νόημα η διαφωνία, όπως επισημάνθηκε<sup>354</sup>, υποθέτοντας την επίδραση του ερμηνευτικού αντικειμένου ήδη στην κατάσταση του ερμηνευτή ή την εγκαθίδρυση μιας κοινής παράδοσης λόγω του κοινού πράγματος. Επομένως, μπορεί να υποστηρίξει τη θέση της ύπαρξης καλύτερων και χειρότερων ερμηνειών. Συγκεκριμένα, από τη στιγμή που θα ρωτώνται τα ίδια πράγματα,

---

352 Βλ. στο ίδιο. Για την απαίτηση αυτή της κλασικής ερμηνευτικής, βλ. Friedrich Schleiermacher, "Hermeneutics and Criticism", 23, Wilhelm Dilthey, *Η Γέννηση της Ερμηνευτικής*, 88.

353 Πρβλ. Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiries into Truth and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1984), 196-197.

354 Βλ. παραπάνω υπό 1.1. της παρούσης.

θα είναι δυνατό να δοθούν και καλύτερες ή χειρότερες απαντήσεις<sup>355</sup>. Δεδομένης, δε, της εξάρτησης της απάντησης από την ερώτηση, ο Gadamer φαίνεται να αποδίδει ιδιαίτερη αξία στη διαβαθμισμένη ικανότητα του ερωτών του κάθε ερμηνευτή.

Η ικανότητα του ερωτών και, δεδομένης της σύνδεσης της ερώτησης με την ανοικτότητα, η ικανότητα να ανοίγεται στον άλλον, αποτελεί, επομένως, το στοιχείο που διακρίνει το *φρόνιμο* ερμηνευτή. Ο φρόνιμος ερμηνευτής θα έχει ανοιχτεί σε περισσότερες εμπειρίες κατανόησης, με συνέπεια τη διεύρυνση του ορίζοντά του. Το τελευταίο προκύπτει από την ίδια την προωθητική της γνώσης αρνητικότητα της εμπειρίας, όπως την αναλύει ο στοχαστής. Η γνώση αποκτάται μέσω και «αναπόφευκτα περιλαμβάνει πολλές απογοητεύσεις των προσδοκιών [Erwartungen] κάποιου»<sup>356</sup>. Οι αρνήσεις – απογοητεύσεις των προσδοκιών μας, που προκύπτουν από την αντίσταση του άλλου –, επομένως, θα συνιστούν όχημα της διεύρυνσης της γνώσης μας, των θετικών εμπειριών μας. Όμως, η αξία της αρνητικής εμπειρίας συνίσταται περισσότερο στην ικανότητά της να μας ανοίγει σε νέες εμπειρίες. Έτσι, η γνώση μας δεν θα καθίσταται ποτέ οριστική, αλλά θα «περιλαμβάνει πάντα μια κατεύθυνση προς νέες εμπειρίες. Γι αυτό αυτός που ονομάζεται έμπειρος δεν έχει γίνει τέτοιος όχι μόνο μέσω εμπειριών, αλλά είναι ανοικτός σε νέες εμπειρίες. Η πλήρωση της εμπειρίας του [...] δε συνίσταται στο ότι γνωρίζει τα πάντα και καλύτερα από κάθε άλλον. Καλύτερα, αυτός που είναι έμπειρος, αποδεικνύεται ριζικά αδογμάτιστος· κάποιος που, λόγω των πολλών εμπειριών του και της γνώσης που έχει αποκτήσει από αυτές, είναι ιδιαιτέρως προικισμένος στο να έχει νέες εμπειρίες και να μαθαίνει από αυτές. Η διαλεκτική της εμπειρίας δεν έχει την πλήρωσή της στην οριστική γνώση, αλλά στην ανοικτότητα στην εμπειρία που

---

355 Βλ. Charles Taylor, “Understanding the Other”, 288-289.

356 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 362.

καθίσταται δυνατή μέσω της ίδιας της εμπειρίας»<sup>357</sup>. Ο έμπειρος ερμηνευτής θα είναι και αυτός – παραδόξως – που διαψεύσθηκε πολλές φορές και έμαθε πως θα διαψευσθεί έτι περαιτέρω. Επομένως, ο ορίζοντας που συνέτηκε με πολλούς άλλους, εντάσσοντας μέσω των αρνητικών εμπειριών τα στοιχεία του άλλου, είναι και ο ίδιος που θα έχει επίγνωση της άγνοιάς του – αυτός που διαλαμβάνει τα όρια της γνώσης του και έτσι ανοίγεται περαιτέρω στον άλλον<sup>358</sup>. Αυτός που, έχοντας ανοιχτεί σε περισσότερες κατανοητικές πράξεις και εντάξει περισσότερους ορίζοντες, έχει μάθει πως πάντα θα είναι δέσμιος των ορίων του.

Έτσι, ο έμπειρος ερμηνευτής, αυτός που διαθέτει ανοικτό ορίζοντα, αυξημένη ικανότητα του ερωτάν, μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε πως θα δίνει και την καλύτερη απάντηση ως προς το ίδιο θέμα,

---

357 Στο ίδιο, 361.

358 Μπορούμε να δούμε με ευκρίνεια την αρεταϊκή προσέγγιση του Gadamer, η οποία, άλλωστε, προκύπτει και από τη χρήση της αριστοτελικής φρόνησης. Η κατανόηση δεν είναι ποτέ αμιγώς γνώση ενός ζητούμενου, αλλά εφαρμογή του στην πράξη, γι αυτό, άλλωστε δεν μπορεί να αποκτηθεί παρά μόνο μέσα από τις επιμέρους κατανοητικές πράξεις (βλ. παραπάνω ...). Ο κύκλος μέσα από τον οποίο αποκτάται η ικανότητα του ερωτάν, περαιτέρω, δηλαδή ο κύκλος μεταξύ της πράξης της κατανόησης και της επαύξησης της ικανότητας του ερωτάν (της διεύρυνσης του ορίζοντα) είναι γνώριμος και στην αριστοτελική φιλοσοφία. Έτσι, κατά τον Αριστοτέλη, «απορήσειε δ' αν τις πώς λέγομεν ότι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες» (*Ηθικά Νικομάχεια* II.4 1105a 18-20). Η κατανόηση και στον Gadamer, «όταν επιτυγχάνεται, σημαίνει μια συνειδητοποίηση, μια νέα εμπειρία που έρχεται να προστεθεί στο σύνολο των πνευματικών μας εμπειριών» (*Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 120). Ο έμπειρος ερμηνευτής, επομένως, θα είναι ικανός να ρωτήσει επειδή ρώτησε. Ο Gadamer αντικαθιστά την ιδέα ενός μεθοδολογικού κανόνα με την πράξη της κατανόησης, σκιαγραφώντας ως κανονιστικό ιδεώδες τη δράση του έμπειρου ερμηνευτή. Αν θέλουμε να γίνουμε καλοί στην κατανόηση, πρέπει να έρθουμε σε επαφή με πολλούς ορίζοντες· με πολλούς άλλους. Έτσι, μόνο, συνειδητοποιούμε και επεξεργαζόμαστε τις προκαταλήψεις μας.

φωτίζοντας πληρέστερα το πράγμα σε σύγκριση με κάποιον που δεν διαθέτει καθόλου ανοικτό ορίζοντα. Όμως, η κατηγορία του σχετικισμού δεν απαλείφεται πλήρως. Σε αυτό συνηγορεί το πάντα μη οριστικό της ερμηνείας. Κατά τον Gadamer, η τελευταία πάντα «είναι απλώς μια προσέγγιση, μόνο μια δοκιμή, εύλογη και γόνιμη μεν, όχι όμως οριστική. Μια οριστική ερμηνεία φαίνεται σαν οξύμωρο. Η ερμηνεία είναι πάντοτε καθ' οδόν»<sup>359</sup>. Εντός της έννοιας του ορίζοντα εμπερικλείεται η έννοια του ορίου. Επομένως, υφίστανται, μεν πιο ανοικτοί και πιο κλειστοί, αλλά δεν μπορεί να βρεθεί ένας που να εμπερικλείει όλους τους υπολοίπους<sup>360</sup>. Επομένως, δύσκολα θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε τον Gadamer κατά τρόπο, ώστε να μπορεί να εξαχθεί η ιδέα μιας απόλυτης και απροϋπόθετης αλήθειας στην ερμηνεία. Και το τελευταίο προκύπτει, ακριβώς, από το γεγονός πως πάντα ο άλλος δεν είμαι εγώ, επομένως πάντα μπορεί να με εκπλήξει δυσάρεστα, να ανθίσταται των προσδοκιών μου.

Ένας ορίζοντας που θα μπορούσε να έχει συντηχθεί με όλους του υπολοίπους, μια απόλυτη γνώση που θα καλύπτει το πλήρες πράγμα, νομίζουμε πως θα ήταν ασυμβίβαστος με τη θεμελιώδη ιδέα της περατής μας κατανόησης. Έτσι, η αρνητική εμπειρία, κατά τον Gadamer, δεν είναι δυνατή να φέρει την απόλυτη γνώση. Επικαλούμενος την ιδέα του πάθει μάθος του Αισχύλου, ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως«[α]υτό που μαθαίνει ο άνθρωπος μέσω του πάθους δεν είναι αυτό ή το άλλο συγκεκριμένο πράγμα, αλλά η διόραση [Einsicht] των ορίων της ανθρωπότητας, του απολύτου του φράγματος που χωρίζει τον άνθρωπο από το θείο [...]. Έτσι, η εμπειρία είναι εμπειρία της ανθρώπινης περατότητας» και «σε κάθε φάση της διαδικασίας της εμπειρίας, ο έμπειρος αποκτά μια νέα ανοικτότητα σε νέες εμπειρίες»<sup>361</sup>. Η ανοικτότητα δεν μπορεί να βρει την πλήρωσή της σε έναν απόλυτα ανοικτό ορίζοντα, καθώς δεσμεύεται

---

359 Hans-Georg Gadamer, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, 116.

360 Βλ. Charles Taylor, "Understanding the Other", 288-289.

361 Στο *ίδιο*, 362-363.

από την περατότητα της ανθρώπινης κατάστασης. Η ανοικτότητα οφείλει την ύπαρξή και το όριό της στην τελευταία.

Σε τελική ανάλυση, το θεμελιώδες φράγμα της περατότητας στην ικανότητα πλήρους κατανόησης ανάγεται στην ιστορικότητα του ανθρώπινου όντος. Επομένως, για τον Gadamer, η συνείδηση και επεξεργασία των προκαταλήψεων μέσω του αναστοχασμού θα τελείται υπό τον περιορισμό μιας πάντα ήδη δοσμένης κατάστασης, από την οποία δεν θα μπορεί ο ερμηνευτής να ξεφύγει πλήρως. Έτσι, ο κατανοών «δεν μπορεί να αναστοχαστεί εκτός της ιστορικοεπιδραστικής εμπλοκής του με την ερμηνευτική του κατάσταση»<sup>362</sup>, άρα, αδυνατεί να «βγει έξω» από την κατάστασή του και να ασκήσει κριτική από αυτό το εξωτερικό αρχιμήδειο σημείο. Το αναπόδραστο της ερμηνευτικής κατάστασης εννοεί πως η ιστορικότητά μας καθιστά αδύνατη τον πλήρη διαφωτισμό των προκαταλήψεών μας, καθώς, «[i]στορικός Είναι σημαίνει πως η αυτογνωσία κάποιου δεν μπορεί να είναι πλήρης»<sup>363</sup>. Η πλήρης εξωτερική διαφυγή από την παράδοση είναι αδύνατη. Πάντα η τελευταία θα ασκεί κάποια ισχύ στην κρίση μας, με συνέπεια η σύντηξη των οριζόντων να μην μπορεί να θεωρηθεί ως αποφυγή του δικού μας ορίζοντα.

Από τη στιγμή που δεν μπορούμε να αποφύγουμε τον ορίζοντά μας, το μόνο που μένει να κάνουμε είναι να ενσωματώνουμε τον ορίζοντα του άλλου, με σκοπό να βρούμε μια κοινή αλήθεια. Έτσι, και πάλι, ο άλλος, ως εξωτερικός στο δικό μας σχήμα, είναι η μόνη διαφυγή της κατάστασής μας. Η κατανόηση, στοχεύοντας διαρκώς στη συμφωνία, λύνει τη διαφωνία με την επίτευξή της. Η σύντηξη των οριζόντων δηλώνει ακριβώς την αέναη ένταξη του άλλου σε μας, που εξασφαλίζει τη δική μας αλήθεια. Ο

---

362 Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 240.

363 Στο ίδιο, 307.

ορίζοντας κινείται και «αλλάζει για το πρόσωπο που κινείται»<sup>364</sup>, επειδή προϋποτίθεται ο άλλος με τον οποίο θα συμφωνήσουμε και θα διευρύνουμε την αντίληψή μας.

Η ιδέα της περατότητας ως θεμελιώδους συνθήκης της ιστορικότητας του όντος μας δεν φαίνεται, αντιθέτως, να απασχολεί τον Dworkin. Επιπλέον, κατά τον ίδιο, «πρέπει να δίνουμε τέτοια επιχειρήματα στους άλλους, που δεν μοιράζονται τις απόψεις μας, που να μπορούμε να τα δίνουμε με καλή πίστη και να παύουμε να διαφωνούμε όταν δεν υπάρχει άλλο κατάλληλο να δώσουμε επιχείρημα. Δεν εννοώ πως αυτό μόνο μπορούμε να κάνουμε, επειδή είμαστε πλάσματα με περιορισμένη πρόσβαση στην αληθινή πραγματικότητα ή με αναγκαία περιορισμένους ορίζοντες [parochial viewpoints]. Απλώς εννοώ πως δεν μπορούμε να δώσουμε νόημα στην ιδέα πως υπάρχει κάτι άλλο να κάνουμε για να αποφασίσουμε αν οι κρίσεις μας είναι 'πράγματι' αληθείς»<sup>365</sup>. Η καλή πίστη, επομένως, επιτάσσει τη λύση της διαφωνίας κάποια στιγμή, όταν δεν βρίσκεται κάτι άλλο να πούμε. Όταν, δηλαδή, έχει δοθεί το καλύτερο επιχείρημα, η διαφωνία πρέπει να παύει. Η μια και ορθή απάντηση διαθέτει κάποιο πέρας, επομένως, η ερμηνεία πρέπει να διαθέτει οριστικό χαρακτήρα. Ο λόγος είναι πως η δικαιολόγηση, ως έργο του αναστοχαστικού υποκειμένου, δεν έχει ανάγκη τον άλλον, ο οποίος μπορεί να εξαρτήσει την ερμηνεία σε μια αέναη πορεία τροποποιήσεων.

Ο Dworkin, βέβαια, δεν αρνείται το γεγονός του πάντα μη οριστικού χαρακτήρα της αναστοχαστικής εξισορρόπησης των ερμηνευτικών κρίσεων. Η δικαιολόγηση είναι έργο που δεν μπορεί να τελειώσει. Όμως, η ερμηνεία πρέπει, επίσης, κάποια στιγμή να παύσει. «Αλλά τότε πρέπει μια δικαιολόγηση να σταματήσει, επειδή δεν έχει τίποτε άλλο να πει; [...] Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι: πρέπει να σταματήσει όταν θα βρει τον εαυτό της, αν ποτέ τον βρει. [...] Αν οργάνωνες όλες τις

---

364 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 310.

365 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, 172.

[ερμηνευτικές] σου πεποιθήσεις σε ένα ιδεατά επιδραστικό φίλτρο που θα εμπεριέκλειε τη βούλησή σου, θα έφτιαχνε ένα μεγάλο, διασυνδεδεμένο και αλληλεξαρτώμενο σύστημα αρχών και ιδεών. Θα μπορούσες να αμυνθείς υπέρ κάθε μέρους του δικτύου μόνο με το να παραπέμφεις σε κάποιο άλλο μέρος, έως του σημείου που θα είχες καταφέρει να δικαιολογήσεις όλα τα μέρη με τους όρους των υπολοίπων. [...] Η αλήθεια κάθε αληθούς [ερμηνευτικής] κρίσης συνίσταται στην αλήθεια ενός άπειρου αριθμού άλλων [ερμηνευτικών] κρίσεων. Και η αλήθεια της θα παρείχε μέρος αυτού που συνιστά την αλήθεια όλων των άλλων»<sup>366</sup>. Είναι δυνατή, επομένως, η διαμόρφωση του ολικού σχήματος κατά έναν τόσο συνεκτικό τρόπο, ώστε η περαιτέρω τροποποίησή του επιμέρους να είναι αχρείαστη, καθώς ελάχιστα τροποποιεί και το όλον.

Η συμφωνία στον Dworkin, επομένως, παίζει εντελώς διαφορετικό ρόλο σε σχέση με τη συμφωνία στον Gadamer. Δεν έχει την τάση αυτόματης επαναφοράς της – την πραγματική πειθώ του επιχειρήματος – στα πλαίσια μιας αέναης σύντηξης οριζόντων. Αντιθέτως, επικρατεί προερμηνευτικά με σκοπό την ταυτοποίηση του κοινού αντικειμένου ερμηνείας, οπότε την αποφυγή του σχετικισμού. Και η διαφωνία μπορεί να διατηρηθεί, έχοντας δοθεί η μια και ορθή απάντηση. Έτσι, η συμφωνία επί της έννοιας της πρακτικής προϋποτίθεται για να στοχεύει η εκάστοτε ερμηνευτική πρόταση στο αυτό αντικείμενο. Οπότε, αν ο ερμηνευτής χρησιμοποιεί την ίδια έννοια με κάποια, εξωτερική της δικής του, κοινότητα, τότε μπορεί αυτόνομα να κρίνει ως εσφαλμένη την ερμηνεία της ξένης κοινότητας, καθώς μιλάνε για το ίδιο πράγμα, δίχως να αναγκαστεί να απορροφήσει στοιχεία της. Μπορεί να την κρίνει, όμως, ακόμη κι αν δεν μιλάνε για το ίδιο πράγμα. Στην περίπτωση π.χ. της έννοιας της δικαιοσύνης, μπορείς να κρίνεις την πράξη κάποιου ως άδικη, ακόμη κι αν δεν διαθέτει μια έννοια δικαιοσύνης, καθώς

---

366 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 117.

«το να πράττεις άδिका δεν προϋποθέτει να διαθέτεις την έννοια της δικαιοσύνης»<sup>367</sup>. Η συμφωνία μεταξύ των «συνομιλητών» δεν προϋποτίθεται απαραίτητως για την εύρεση της αλήθειας. Η μία και ορθή απάντηση, επομένως, είναι ανεξάρτητη της συμφωνίας. Και πάλι, όπως φαίνεται, η μια και ορθή απάντηση δεν προϋποθέτει τον άλλον ούτε για την αποδοχή της, ούτε για την εκφορά της.

---

367 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 171.

## Συμπεράσματα

Τι είναι η ερμηνευτική αλήθεια, επομένως, για τους δύο στοχαστές;

Παρατηρήσαμε πως η αλήθεια στον Gadamer αποτελεί συμφωνία του λόγου με το πράγμα. Το πράγμα, ή θεματικό αντικείμενο, μένει απροσδιόριστο, από τη στιγμή που δεν έχει τεθεί ακόμη μια ερώτηση που να το ανοίγει. Άπαξ και τεθεί, τα επιχειρήματα που θα απαντούν σε αυτήν έχουν την τάση να το προσδιορίσουν. Το απαύγασμα που αφήνει ο διαρκής προσδιορισμός του πράγματος μέσα από το λόγο – και μάλιστα τον καλύτερο – δίνει την αλήθεια του. Η προκατάληψη, επομένως, αντιπροσωπεύει την αφηρημένη, ανεπεξέργαστη, πρώτη αντίληψη του πράγματος. Από τον παραπάνω χαρακτήρα της προκύπτει, από τη μια, η πρωταρχική της συμβολή στην κατανόηση του πράγματος και στην εύρεση της αλήθειας του· μέσα από το πρίσμα της προκατάληψης, και μόνο, μπορούμε να δούμε το πράγμα. Από την άλλη, όμως, ο χαρακτήρας του ανεπεξέργαστου της προκατάληψης καθιστά αναγκαία την επεξεργασία της. Η πρώτη αλήθεια πρέπει να δώσει τη θέση της σε μια πληρέστερη, μέχρι την καθιέρωση της ενότητας του νοήματος. Η διαδικασία αυτή περιγράφηκε παραπάνω (1.1) με τους όρους του ερμηνευτικού κύκλου. Η αλήθεια θα προκύψει μέσα από τη σύγκρουση του λόγου με τον άλλον, δηλαδή μέσα από τη διαρκή διαμόρφωση νέων ερωτήσεων που θα επιδιώκουν την απάντησή τους σε μια κυκλική κίνηση. Όταν θα αποκτηθεί, η αλήθεια που θα έχει προκύψει από την επεξεργασία μιας προκατάληψης, θα συνιστά μια νέα μορφή διανοητικής ελευθερίας – μια νέα ανοικτότητα – που θα ανοίγει διαρκώς σε νέες βελτιωμένες αλήθειες, καθώς θα δημιουργεί νέες ερωτήσεις σε μια αέναη σύντηξη με τον άλλον. Ο κύκλος δεν είναι κάτι άλλο από την απάντηση ερωτήσεων μέσω των καλύτερων επιχειρημάτων.

Για τον Dworkin, από την άλλη, η αλήθεια είναι εφικτή στην ερμηνεία μέσα από τη στήριξη των κρίσεων σε στέρεα θεμέλια. Οι προτάσεις επιδιώκουν την ερμηνεία τους – θέτουν μια ερώτηση που απαιτεί την απάντησή της και μέσα από αυτήν τον προσδιορισμό τους. Παραπάνω περιγράφηκε (1.2) η έννοια ή η πρόταση ως τύπος που ουσιαστικοποιείται από την ερμηνεία, δηλαδή την αντίληψη ή το θεμέλιο. Δόθηκε γι αυτό η τυπική δομή της πρότασης που συγκεντρώνει τη συμφωνία των ερμηνευτών όσον αφορά την αποδοχή της έννοιας ή των παραδειγματικών περιπτώσεών της. Η αντίληψη – το θεμέλιο – δεν είναι άλλο από την ερμηνεία της αξίας που υπηρετεί μια πρακτική, την έννοια της οποίας ο ερμηνευτής διαθέτει, καθώς και τα παραδειγματικά και μη δεδομένα της. Το θεμέλιο προσδιορίζει την πρόταση και παρέχει κριτήρια της αλήθειας της, όπως και κριτήρια εφαρμογής της. Η άποψη πως υπάρχουν ισχυρότερα και ασθενέστερα θεμέλια δηλώνει πως είμαστε ικανοί να επιχειρηματολογήσουμε για αυτά και να λύσουμε τη διαφωνία μας μέσα από το βέλτιστο επιχείρημα, αυτό που θα θεμελιώνει – θα δικαιολογεί – καλύτερα το τυπικό στοιχείο της πρακτικής που θέτει την ερώτηση. Ο προσδιορισμός του ερμηνευτικού αντικειμένου προκύπτει από το θεμέλιο που αποδεχόμαστε και, επομένως, υπάρχουν καλύτεροι και χειρότεροι προσδιορισμοί.

Γιατί, λοιπόν, να μην πούμε πως οι δύο φιλόσοφοι μοιράζονται πολλά κοινά ως προς την ιδιαίτερη «μέθοδο» θεμελίωσης των ερμηνευτικών κρίσεων; Ξεκινήσαμε διαπιστώνοντας μια διαφορά. Η επιχειρηματολογική θεμελίωση των ερμηνευτικών κρίσεων, η οποία διατρέχει το έργο αμφοτέρων, παρέχει ένα ισχυρό επιχείρημα, όμως, υπέρ της βαθιάς συμφωνίας τους. Κατά τον Gadamer η απόφαση είναι αδύνατη να προσδιορίσει από μόνη της το πράγμα, δίχως την ανακατασκευή της ερώτησης που τη στηρίζει. Η απόφαση γίνεται κατανοητή μόνο ως απάντηση στην ερώτησή της μέσα από το επιχείρημα. Και μάλιστα, το καλύτερο επιχείρημα, αυτό που καταφέρνει να επικρατήσει των αντεπιχειρημάτων, και το οποίο προσδιορίζει το πράγμα. Κατά τον Dworkin, η πρόταση διεκδικείται να ουσιαστικοποιηθεί από τις ανταγωνιστικές ερμηνείες της. Από τη στιγμή που ανοίγεται στη διαμάχη των

ερμηνειών και δεν υιοθετείται ένα θεμέλιο με ορισμένη έκταση, δεν υπάρχει η δυνατότητα να εμφανιστεί κάποια περίπτωση στην οποία το ζήτημα της εφαρμογής της ή της αλήθειας της να μένει απροσδιόριστο. Το επιχείρημα που θα επικρατήσει της διαμάχης θα προσδιορίζει και την πρόταση – θα παρέχει τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία καθίσταται η τελευταία αληθής.

Προφανώς, η ιδέα της επιχειρηματολογικής θεμελίωσης της ερμηνευτικής αλήθειας καθιστά, επομένως, ικανή την ερμηνεία να καλύπτει κάθε ζήτημα που ανάγεται στην επικράτειά της. Η ερμηνεία διαθέτει, έτσι, την αξίωση της καθολικής πρόσβασης στην αλήθεια των ζητημάτων που αφορούν τον άνθρωπο. Στον Gadamer, αυτό δηλώνεται με την ιδιότητα της γλώσσας να μπορεί να μιλήσει για το σύνολο του πράγματος με ποικίλους τρόπους, κάτι που περιγράφηκε ως *Sachlichkeit* της γλώσσας. Αν ακολουθούσαμε τη μονόσημη συμβολική της επιστήμης, θα χάναμε την καθολική πρόσβαση στον κόσμο και ορισμένα ζητήματα θα μένανε απροσδιόριστα. Στον Dworkin, η αποδοχή ενός κοινού θεμελίου εκ μέρους των ερμηνευτών θα είχε το αντίστοιχο αποτέλεσμα να περιορίζει το χώρο των ζητημάτων που είναι δυνατά να επιδέχονται το κατηγορήμα της αλήθειας. Αντίθετα, με τη χαλάρωση των θεμελίων και την απελευθέρωσή τους στη διαμάχη είναι πάντοτε δυνατό να δοθεί η μία και ορθή απάντηση, αν βρεθεί και το ορθό θεμέλιο που να τη στηρίζει.

Επομένως, ο αντίπαλος αμφοτέρων είναι κοινός: ο μονόλογος. Η μονοσημία και η οριστική εξήγηση των ερμηνευτικών αντικειμένων μέσα από την επιστήμη ή τη σημασιολογική ανάλυση, που δεν συλλαμβάνουν το ενδεχόμενο του αντεπιχειρήματος· ο δογματισμός ευδοκιμεί. Η ιδέα πως η πρόταση ή η απόφασή διαθέτει προϋποθέσεις (ερωτήσεις – θεμέλια), που δεν κατονομάζει, καθιστά το νόημά της ευαίσθητο σε αυτές. Επομένως, αν θέλουμε να κατανοήσουμε το νόημά της πρέπει να βρούμε το λόγο που τη στηρίζει. Ο λόγος αυτός, για αμφότερους τους στοχαστές, είναι ο λόγος που πείθει τον ερμηνευτή, όχι μια κοινή σύμβαση που παγιώνει οριστικά το νόημα και δεν αφήνει την ερμηνεία να εκδιπλωθεί

αξιώνοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τη βεβαιότητα που προκύπτει όταν τα πράγματα είναι σαφώς οριοθετημένα. Μια τέτοια βεβαιότητα δεν θα κατάφερνε να δώσει απαντήσεις στα ζητήματα που εκφεύγουν της οριστικής παγίωσης του νόηματος του ερμηνευτικού αντικειμένου μέσω του κοινά αποδεκτού λόγου. Ο λόγος που θα παγιώσει το νόημα εν τέλει, για τους στοχαστές που μελετούμε, είναι αυτός που θα επικρατήσει του διαλόγου – το καλύτερο επιχείρημα.

Όπως παρατηρήσαμε (2.1), η μονολογική θεμελίωση της αλήθειας συνδέεται με την καρτεσιανή αντίληψη της ως βεβαιότητα. Για να είναι μια πρόταση αληθής πρέπει να αποδειχθεί ως τέτοια. Η διαλογική θεμελίωση της ερμηνευτικής αλήθειας συνιστά την αντιπρόταση στην καρτεσιανή σκέψη και συνδέει πλέον την αλήθεια με την πειστικότητα, και όχι πια τη βεβαιότητα, του επιχειρήματος. Η ερμηνευτική αλήθεια δεν συνδέεται με τη βεβαιότητα, καθώς δεν απορρέει από την αβεβαιότητα η απροσδιοριστία, αλλά η τελευταία απαιτεί έναν ουσιαστικό λόγο για να συνιστά την ορθή απάντηση στα ερμηνευτικά ζητήματα. Αν ο σκεπτικιστής μπει στο διάλογο θα αναγκαστεί να προτείνει επιχειρήματα, τα οποία θα αξιολογηθούν σύμφωνα με την πειστικότητά τους (Dworkin). Επιπλέον, η αλήθεια ως βεβαιότητα στο χώρο της ερμηνείας δεν συνιστά ούτε ένα άξιο επιστημολογικό και κανονιστικό ιδεώδες, καθώς πάντα θα πρέπει να μπορούμε να μιλήσουμε για το πράγμα κατά τρόπο που να μην απαιτείται να αποδεικνύουμε τα λεγόμενά μας, αν θέλουμε να έχουμε πλήρη πρόσβαση σε αυτό (Gadamer).

Απορρίπτοντας το μοντέλο της καρτεσιανής βεβαιότητας, οι δύο στοχαστές επαναφέρουν, όπως είδαμε, μια αριστοτελική σκέψη που ξεχάστηκε από τη νεώτερη φιλοσοφία περί της μεθόδου. Συγκεκριμένα, κατά το φιλόσοφο, είναι ένδειξη αστόχαστου λογισμού να «απαιτεί κάποιος «από τον ρήτορα αποδείξεις», όπως και το να απαιτεί «από το μαθηματικό πιθανολογήσεις». Ισχυριστήκαμε πως η σύνδεση της ερμηνευτικής αλήθειας με την πειστικότητα του επιχειρήματος που τη στηρίζει συνάπτεται τόσο στον Αριστοτέλη, όσο και στους δύο στοχαστές, με την ιδιαιτερότητα του αντικειμένου της

ερμηνευτικής μελέτης. Η ενδεχομενικότητα της κατασκευής του καθιστά αδύνατη την εκ των προτέρων παγίωσή του, επομένως καθιστά αναγκαίο τον πάντοτε εκ νέου προσδιορισμό του μέσα από το διάλογο και το επιχείρημα. Η ερμηνεία είναι πάντοτε πρακτική επιστήμη και αφορά μεταβλητά και ενδεχομένως άλλως έχειν αντικείμενα. Το επιχείρημα δεν μπορεί, επομένως, να είναι βέβαιο· η βεβαιότητα αρμόζει στα αιώνια και αμετάβλητα όντα, που δεν αλλάζουν ποτέ. Αντίθετα, το ερμηνευτικό αντικείμενο ως μεταβλητό είναι πάντοτε ικανό να μας εκπλήξει και να απορρίψει τις προηγούμενες βεβαιότητές μας. Ο τρόπος να το αρπάξουμε είναι ο διάλογος και όχι ο μονόλογος των αποδείξεων.

Η διαλεκτική πρέπει από κάπου να ξεκινήσει. Για τον Αριστοτέλη ξεκινά από τα ήμιν γνώριμα και οδηγείται στις αρχές. Νομίζουμε πως η διαλεκτική αυτή πορεία είναι γνωστή στους Gadamer και Dworkin. Στον πρώτο, η κατανόηση ξεκινά όταν κάτι μας απευθύνεται. Το αντικείμενο της ερμηνευτικής μελέτης, η παράδοση που διέρχεται στο φως μέσω της γλώσσας, αποτελεί το σημείο εκκίνησης της κατανοητικής διαδικασίας. Η ερμηνεία είναι η εφαρμογή του στην παρούσα κατάσταση του ερμηνευτή, η απάντηση της ερώτησης που θέτει το δεδομένο εκ μέρους του ερμηνευτή κατά τη διαδικασία του κύκλου. Στον Dworkin το ερμηνευτικό αντικείμενο είναι η αποδεκτή κατά την προερμηνευτική συμφωνία της ερμηνευτικής κοινότητας πρόταση που επιδιώκει την απάντηση του ερμηνευτή. Η ερμηνευτική πρόταση δεν είναι άλλη από την ερμηνεία του τελευταίου, τη δικαιολόγηση του αυτού ερμηνευτικού αντικειμένου που θα μεταβάλλει το νόημα του μεθερμηνευτικά, με συνέπεια την παρακαταθήκη του στους μεταγενέστερους. Έτσι, το αντικείμενο μεταβάλλεται από το ίδιο το υποκείμενο στην ιστορική πορεία μιας πρακτικής ή μιας παράδοσης. Η ερμηνευτική κρίση δεν είναι άχρονη για κανέναν από τους δύο φιλοσόφους, αλλά πάντα σχετίζεται με το παρόν ιστορικό στάδιο της ιστορίας. Ούτε η μια ορθή απάντηση, ούτε η σύντηξη των οριζόντων δεν αξιώνουν την απροϋπόθετη για το μέλλον ισχύ τους, όπως συνέβαινε στην παραδοσιακή ερμηνευτική, που ενδιαφέρεται να αποκτήσει πρόσβαση στις υποτιθέμενα αμετάβλητες καταστάσεις ενός κυρίαρχου δημιουργικού υποκειμένου.

Από τη στιγμή που ο δημιουργός του ερμηνευτικού αντικειμένου είναι, ως συνέπεια του κύκλου της κατανόησης, ο ίδιος ο ερμηνευτής, το αντικείμενο δεν διαθέτει το status ενός γυμνού γεγονότος που είμαστε ικανοί να το γνωρίσουμε και να αντιστοιχίσουμε την ερμηνευτική μας κρίση με αυτό δίχως να το έχουμε εκ των προτέρων ερμηνεύσει. Πέραν από την καρτεσιανή διάκριση του υποκειμένου από το αντικείμενο, οι Gadamer και Dworkin βλέπουν μια διαπλοκή των δύο όρων που αποβαίνει στην κατάργησή της. Η αντικειμενικότητα δεν είναι πλέον σημαντική ή εφικτή ή, εν πάση περιπτώσει, δεν μπορεί να προβληθεί, με τους όρους της παραδοσιακής αντίληψης περί διαχωρισμού, ως κριτική της ερμηνείας που εκκινεί από τις προκαταλήψεις (Gadamer) ή πεποιθήσεις (Dworkin) του ερμηνευτικού υποκειμένου. Από τη στιγμή που εμείς οι ίδιοι νοηματοδοτούμε τα δεδομένα και δεν υπάρχουν αυτά σε μια εκτός της ερμηνείας πραγματικότητα, η ερμηνεία θα είναι πάντα με μια τετριμμένη έννοια «υποκειμενική». Το «πρόβλημα» του κύκλου χάνει το νόημά του.

Επομένως, γιατί είναι τόσο ευεπηρεάστη η γκανταμεριανή φιλοσοφία από την κριτική του σχετικισμού; Τι θωρακίζει τον Dworkin από τις βολές του σχετικιστή, που δεν διαθέτει ο Gadamer, δεδομένου του ότι αμφότεροι αποδέχονται ένα διαρκώς ιστορικά μεταβαλλόμενο αντικείμενο και απορρίπτουν ένα επιστημολογικό και κανονιστικό ιδεώδες «αντικειμενικότητας»;

Ισχυριστήκαμε (2.2) πως ο σχετικισμός που κατηγορείται στον Gadamer μπορεί να προκύπτει από τη στάση του απέναντι στα δεδομένα. Η κριτική του Stanley Fish στον Dworkin, πως συλλαμβάνει τα δεδομένα ως εξωτερικά του σχήματος του ερμηνευτή, ως εκ τούτου απαιτεί το ταίριασμα της ερμηνείας με αυτά, καθίσταται άστοχη όταν αναφέρεται στην ντουορκινιανή σύλληψη της ερμηνείας. Δεν μπορεί να κατηγορηθεί ο ερμηνευτής πως δεν αντιστοιχεί την ερμηνεία του με τα δεδομένα, καθώς η οντότητά τους απορροφάται από το σχήμα του. Το μόνο που μπορεί κάποιος να του προσάψει είναι η ανεύθυνη στάση του, όσον αφορά τη διαμόρφωση του σχήματος. Το τελευταίο, σε έναν υπεύθυνο

ερμηνευτή, μπορεί να περιλαμβάνει μόνον αντιλήψεις που ειλικρινά αποδέχεται ο ίδιος (αυθεντικότητα) και που αποδέχεται με συνέπεια, δίχως να αναιρεί η μια την άλλη (συνεκτικότητα του σχήματος). Έτσι, ο ερμηνευτής μπορεί να αποφύγει αναστοχαστικά την επίδραση και της ίδιας της παράδοσής του, αν φτιάξει το σχήμα του με υπευθυνότητα. Δηλαδή, μπορεί, ακόμη κι αν βρίσκεται υπό το κράτος μιας κοινότητας που διαθέτει εσφαλμένες πεποιθήσεις, να απορρίψει τις πεποιθήσεις αυτές με το να τις φιλτράρει μέσα από τη συνέχειά τους με τις λοιπές πεποιθήσεις του. Αν φτιάξω σε ένα ιδανικό συνεκτικό όλον το σχήμα μου, τότε η φαυλότητα ορισμένων πεποιθήσεών μου θα αναδειχθεί, όχι μέσω της σύγκρουσης με ένα εξωτερικό δεδομένο, αλλά μέσω της σύγκρουσής τους με άλλες πεποιθήσεις που αποδέχομαι αυθεντικά. Η αντικειμενικότητα που επιτάσσει ο Dworkin έγκειται στην αναστοχαστική εξισορρόπηση των πεποιθήσεων, η οποία γίνεται από το ίδιο το υποκείμενο του ερμηνευτή, καθώς τα δεδομένα αδυνατούν να το βοηθήσουν. Αφού δεν προϋποτίθεται ο εξωτερικός στο δικό μου σχήμα άλλος, είμαι ικανός να εξισορροπήσω μόνος τις αντιλήψεις μου, καθώς και να επιλέξω μόνος την αυθεντικότητά τους – τον τρόπο με τον οποίο θέλω να ζήσω. Δεν με αναγκάζει η παράδοσή μου ή η παράδοση με την οποία θα συνδεθώ (ο άλλος).

Η φιλοσοφία του Gadamer, αντιθέτως, διαλαμβάνει μια τέτοια εξωτερική ισχύ του δεδομένου. Το τελευταίο πάντα είναι εξωτερικό, εφ' όσον μας αντιστέκεται, και πάντα γίνεται εσωτερικό, όταν συντήκεται ο ορίζοντάς μας με τον δικό του. Ο άλλος μας πείθει, καθώς συντρέχει υπέρ αυτού το ισχυρό τεκμήριο της πρόληψης της τελειότητας, οπότε επιβάλλει – είτε το θέλουμε, είτε όχι – την αλήθεια του. Δεν πειθόμαστε, δε, με τη δική μας δραστηριότητα, αλλά με τη δραστηριότητα του πράγματος, όταν το εμφανές ταρασσει τον ορίζοντά μας με τρόπο που αναστέλλεται τόσο η προκατάληψή μας, όσο, όμως, και η κρίση μας. Έτσι, η σύντηξη των οριζόντων προσφέρει μια αλήθεια πάντα σχετική προς τον άλλον. Το ότι δεν μπορούμε να αποφύγουμε πλήρως την ιστορική επίδραση της παράδοσής μας – το ότι δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από την προκατάληψή μας με τρόπο, ώστε να μην την ξαναβρίσκουμε καθόλου

– προκύπτει από το γεγονός ότι ποτέ η τροποποίηση της προκατάληψής μας δεν είναι *δική μας υπόθεση*. Πάντα προϋποθέτει τον άλλον που θα μας μιλήσει. Έτσι, μιλήσαμε (2.2) για την ιδέα ενός απόλυτου ορίζοντα, ο οποίος θα βρίσκει την απόλυτη – μη σχετική αλήθεια. Ένας τέτοιος ορίζοντας, ισχυριστήκαμε, δεν θα μπορούσε να βρεθεί, καθώς πάντα, κατά τον Gadamer υπάρχει κάποιος που θα τον διατάρασσε.

Θέλουμε να δώσουμε ένα παράδειγμα από τη λογοτεχνία που θα διαφώτιζε τη διαφορά των Gadamer και Dworkin ως προς την άποψή τους για τα όρια του αναστοχασμού και την επίδραση του άλλου στην εύρεση της ερμηνευτικής αλήθειας. Η δυστοπική κοινωνία που περιγράφει ο Aldous Huxley στον *Θαυμαστό Καινούργιο Κόσμο* δεν αφήνει ικανοποιημένους δύο ήρωες του βιβλίου. Ο Άγριος αμφιβάλλει επειδή βρίσκει το κείμενο του Σαίξπηρ. Ο Helmholtz Watson καλλιεργεί τις αμφιβολίες του επειδή ο βίος του στη δυστοπία δεν του αρκεί και διαπιστώνει τη σαθρότητά της. Νομίζουμε πως ο Gadamer θα αμφέβαλλε για την αλήθεια του Watson, αλλά θα αποδεχόταν την αλήθεια του Αγρίου. Αντίστροφα, νομίζουμε, ο Dworkin θα μπορούσε να φέρει σαν παράδειγμα τον Watson για να δείξει πως ο αναστοχασμός είναι ικανός δίχως απαραίτητα εφόδια να νικήσει τη διαστρεβλωτική επίδραση της παράδοσης που σε φτιάχνει. Δεν είναι απαραίτητο για τον δεύτερο να εμφανιστεί ο άλλος, που να διαθέτει και να μεταδίδει την αλήθεια.

Επομένως, μπορούμε να δούμε την αλήθεια ως πειστικότητα του επιχειρήματος μέσα από τη σύντηξη των οριζόντων και τη μια και ορθή απάντηση με όρους συμφωνίας των μερών. Η συμφωνία που επιζητά η καθεμιά είναι απαραίτητη συνθήκη της αλήθειας. Η συμφωνία, όμως, επιτελεί διαφορετικό ρόλο στους δύο στοχαστές. Ο Gadamer υποθέτει μια συμφωνία μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, που έχει ήδη επιδράσει στο παρόν του ερμηνευτή. Αυτή συνιστά τη σύντηξη των οριζόντων των μερών της κατανοητικής διαδικασίας και επιδιώκεται πάντα: είναι το μέτρο της κοινής αλήθειας. Οπότε λύνει τη

διαφωνία, τη σύγκρουση (Anstoß) μέσα από την επίτευξή της, η οποία σημαίνει ένταξη του άλλου που πριν ήταν εξωτερικός στον ορίζοντα του ερμηνευτή. Η συμφωνία είναι πάντα πραγματική, με την έννοια ότι το καλύτερο επιχείρημα, που συντήκει τους ορίζοντες των μερών, πείθει πάντοτε. Από την άλλη, ο Dworkin βλέπει τη συμφωνία σε ένα προγενέστερο επίπεδο της ερμηνείας, ως συμφωνία των μελών της ερμηνευτικής κοινότητας πάνω στην έννοια, τα δεδομένα της πρακτικής και τα παραδείγματα. Αυτή, όμως, απαιτείται απλώς για να ταιριάζει η ερμηνεία στο ίδιο αντικείμενο με τις λοιπές. Από τη στιγμή που εξυπηρετεί το σκοπό αυτό παύει να είναι αναγκαία και ξεκινά η διαφωνία. Η τελευταία αφορά τη διαφωνία των ερμηνευτών στο επίπεδο της δικαιολόγησης. Η διαμάχη των ερμηνειών, όμως, δεν στοχεύει στη συμφωνία, αλλά στην υπερίσχυση κάποιας, επειδή θεμελιώνει, δικαιολογεί καλύτερα το αντικείμενο της προερμηνευτικής συμφωνίας. Η μια ορθή απάντηση, επομένως, πρέπει να πείθει τους ορθολογικούς, επειδή βασίζεται σε καλύτερους λόγους. Γι αυτό και μπορεί να μην πείθει όσους την ακούνε ή, ακόμη, να μην εκφέρεται καν.

Αν είναι η παραπάνω μια εύλογη ερμηνεία, καθώς και αν η διαφορά των στοχαστών ανάγεται εν τέλει στην αντίληψη του καθενός περί της περατότητας του ερμηνευτή, τότε πρέπει να υποθέσουμε πως η αλήθεια της ερμηνείας κατά τον Gadamer, απαιτώντας την πραγματική αποδοχή του επιχειρήματος σε μια σύντηξη οριζόντων, καθίσταται πράγματι σχετική από τα μέρη. Η μια και ορθή απάντηση, από την άλλη, μπορεί να είναι μεν μη σχετική των μερών, αλλά μοιάζει υπερβατική, οπότε μπορούμε να αναρωτηθούμε εύλογα το νόημά της. Μάλλον μια απόλυτη αλήθεια καθιστά αναγκαία την απόρριψη της περατότητάς μας.

Τέλος, ελπίζουμε πως από τα παραπάνω αναφύεται μια κανονιστική επιταγή προς τον ερμηνευτή του δικαίου. Οι στοχαστές που εξετάστηκαν, καθώς θεμελιώνουν την αλήθεια στο διάλογο των επιχειρημάτων, θα προέβαλλαν ισχυρές αντιρρήσεις απέναντι στην αντίληψη της νομικής ερμηνείας

(αν πιστεύουμε ακόμη πως ο νόμος υπόκειται σε ερμηνεία!) ως διακρίβωσης της ιστορικής βούλησης ενός κυρίαρχου νομοθέτη. Επιπλέον, θα ήταν αδύνατο να διαθέτουμε καθολική πρόσβαση στην νομική αλήθεια ακολουθώντας περιορισμένου εύρους θεμέλια που παρέχουν υποτιθέμενα επιστημονικές θεωρήσεις του δικαίου προτείνοντας την απορρόφηση εκ μέρους του μεθόδων άσχετων προς αυτό. Η αλήθεια των νομικών αποφάσεων – προτάσεων δεν θα μπορούσε, επομένως, παρά να θεμελιώνεται σε επιχειρήματα. Το status των επιχειρημάτων αυτών και η δύναμη πειθώς τους θα είναι, βέβαια, διαφορετικό, ανάλογα με τη θέση του κάθε στοχαστή. Η νομική επιστήμη, όμως, δεν παύει να είναι μια ερμηνευτική δραστηριότητα και μια πρακτική επιστήμη. Οφείλουμε να έχουμε την τόλμη και την υπευθυνότητα, επομένως, να ανοιχτούμε στο διάλογο επιχειρηματολογώντας. Αλλά, κυρίως, να μας αφήνουν να το κάνουμε αυτό...

## Βιβλιογραφία

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, διαθέσιμο στο: [https://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC\\_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1](https://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1)

David O. Brink, “Legal Interpretation, Objectivity, and Morality”, Brian Leiter, *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 12-65

Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1984

[René] Descartes, *Λόγος Περί της Μεθόδου: Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, Αθήνα: Παπαζήση, 1976

René Descartes, *Στοχασμοί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2014

Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977

Wilhelm Dilthey, *Η Γένεση της Ερμηνευτικής*, Αθήνα: Ροές, 2010

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977

Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985

Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986

Ronald Dworkin, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου*, Αθήνα: Ευρασία, 2011

Ronald Dworkin, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια: Καλύτερα να το πιστέψετε», *Ισοπολιτεία* 1, Δεκ., 1997, 15-91

Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011

István Fehér, "Prejudice and Pre-Understanding", Niall Keane & Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Malden: Blackwell, 2016, 280-286

Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Blackwell, 1960

Günter Figal, "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's hermeneutic ontology of language", Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 102-125

Stanley Fish, *Is there a Text in the Class: The authority of interpretive communities*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980

Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies*, London: Duke University Press, 1989

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10, Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 1, 1990

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10, Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen-Register* 2, 1993

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London/New York: Continuum, 2004

Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνειδήσεως*, Αθήνα: Ίνδικτος, 1998

Hans-Georg Gadamer, *Ο Λόγος στην Εποχή της Επιστήμης*, Αθήνα: Νήσος, 1997

W. B. Gallie, “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (March, 1956), 167-198

Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, Chesham: Acumen, 2003

Jean Grondin, “The Hermeneutical Circle”, Niall Keane & Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Malden: Blackwell, 2016, 299-305

Jürgen Habermas, “Zu Gadamer’s ‘Wahrheit und Methode’”, Jürgen Habermas, Dieter Heinrich, Jacob Tubes (hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Apel, V. Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, 45-56

H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1994

H. L. A. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review* 71, Feb., 1958, 593-629

Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος* 1, Αθήνα: Δωδώνη, 1978

Martin Heidegger, *Η προέλευση του Έργου Τέχνης*, Αθήνα: Δωδώνη, 1986

E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press

Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, Αθήνα: Ροές, 2002

Thomas Kuhn, *Η Δομή των Επιστημονικών Επανάστασεων*, Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα, 2008

C. G. Luckhardt, "Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's later philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research* 39, December, 1978, 240-252

Friedrich Nietzsche, *Ιστορία και Ζωή*, Αθήνα: Γνώση, 2010

Richard Palmer, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969

Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963

John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Αθήνα: Πόλις, 2001

Paul Ricoeur, *Du Texte à l' Action: Essais d' herméneutique 2*, Paris: Seuil, 1986

Richard Rorty, *Η Φιλοσοφία και ο Καθρέφτης της Φύσης*, Αθήνα: Κριτική, 2001

W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2001

Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Charles Taylor, "Understanding the Other: A gadamerian view of the conceptual schemes", Jeff Malpas, Ulrich Answard & Jens Kertscher, *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002, 279-297

Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, Αθήνα: Παπαζήση, 1977