

COLECȚIA

ATHENAEUM

SEMN ȘI INTERPRETARE O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică

Colecția ATHENAEUM

Coperta: Liliana BOLBOACĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale CODOBAN, AUREL

Semn și interpretare / Aurel Codoban.

144 p.; 14,7x20,5 cm. - (Athenaeum)

ISBN 973-35-1081-5

821.135.1-96

Cluj-Napoca: Dacia, 2001

© Copyright Editura Dacia, 2000

Str. Ospătăriei nr. 4, RO-3400, Cluj-Napoca Tel./fax: 064/42-96-75

Redactor: Felicia SCHLEZAK și Vasi CIUBOTARIU Tehnoredactor: Flavia Măria ȚIMPEA Comanda nr. 4234

AUREL CODOBAN

SEMN ȘI INTERPRETARE

O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică

EDITURA DACIA Cluj-Napoca, 2001

Introducere

>3'

■>h.

1. Noua epistemă: tematizarea comunicării

Prezentarea marilor tematizări și soluții ale filosofiei occidentale nu este în această introducere atât istorică, cât epistemică. Ea nu are ca scop decât să ne aducă pe calea cea mai scurtă la starea de azi a filosofiei. De cel mai mare ajutor în schematizarea epistemică a istoriei filosofiei occidentale, în funcție de marile socluri tematice, marile probleme și marile soluții, este ceea ce s-a numit trilema lui Gorgias. Trilema, dilema cu trei alternative a celebrului sofist grec, poate fi formulată astfel: *mai întâi, nu există nimic; apoi, chiar dacă ar exista, nu putem cunoaște; în fine, chiar dacă putem cunoaște, nu putem comunica.*

În intenția ei primă, trilema reprezintă o negație succesivă a „ceea ce este” (*to on*), a cunoașterii și a comunicării, adică o negație completă a realității. În sensul ei general însă, trilema lui Gorgias ne apare astăzi, peste intenția ei primă de negare integrală, și ca o justă arpentare a istoriei problematicei filosofiei occidentale. Trilema pare să fi anticipat chiar succesiunea marilor tematizări din istoria filosofiei. Căci, în istoria ei, filosofia occidentală s-a comportat de parcă prin problematica ei ar fi încercat, rând pe rând, să răspundă adversativ alternativelor trilemei: ba există ceva, ba putem cunoaște, ba putem comunica. Mai întâi filosofia greacă, care a tematizat „ceea ce este”, pare că vrea să susțină: ba există ceva ce merită cu adevărat numele de „ceea ce este” și anume temeiul, *arhe*, pe scurt, principiul. Apoi filosofia modernă, care a tematizat cunoașterea, afirmă: ba putem cunoaște, și dă prioritatea cuvenită ideii.

În fine, filosofia actuală care tematizează comunicarea pare să ne spună: ba putem comunica, dar singura realitate este semnul. Desigur, cele trei socluri epistemice nu se succed fără a afecta major problematica filosofiei. „Ceea ce este” din prima filosofie devine realul din cea de-a doua etapă a filosofiei, respectiv semnificabilul din cea de-a treia; ultimele două etape sunt critice, produc critici ale cunoașterii, respectiv, comunicării ca moduri de ieșire din prima naivitate ontologică. În cele trei etape ale istoriei filosofiei occidentale apar trei instanțe conceptuale supreme: *lucrul*, în filosofia veche, *ideea*, în filosofia modernă, *semnul*, în filosofia actuală.

Tematizarea dezvoltată de filosofia occidentală până târziu, la sfârșitul Evului Mediu, s-a opus negației cuprinse în prima alternativă a trilemei lui Gorgias, încercând să demonstreze nu atât că există ceva, lucru de care, în limitele normalității, tiu se îndoiește nimeni, ci că în ceea ce există este ceva ce merită numele de realitate. Adică ceva consistent, nu superfluu, ceva persistent, nu trecător, ceva care se conservă dincolo de toate transformările posibile, ceva în care aceste transformări își au originea și sfârșitul. De ce renunță filosofia modernă la căutarea acestei realități absolute, care, ea singură, dă

semnificație existenței noastre? De fapt, filosofia modernă nu renunță la această căutare - filosofia este angajată în această căutare și nu poate renunța la ea fără a renunța la sine -, ci își schimbă numai calea prin care o caută. Schimbarea marilor tematizări ale filosofiei are tocmai această semnificație, a schimbării căilor pe care filosofia încearcă să ajungă la absolut. Schimbarea tematizării intervine aici întrucât, o dată cu modernitatea, filosofia descoperă că ceea ce este real este relativ la ceea ce poate fi cunoscut. Pentru a lămurii sensul acestei relativizări putem recurge la experiența noastră comună: ceea ce nu cunoaștem nu există pentru noi; ceea ce nu cunoaștem nu are realitate.

Până să ajungă la formulări clare și clasice, cum sunt cele ale lui Berkeley, pentru care „a fi înseamnă a fi perceput”, sau Kant, pentru care cunoașterea este de fapt construirea lumii, această tematizare a avut nevoie de timp. Instalarea și ascensiunea ei în cultura occidentală este concomitentă cu instalarea științelor moderne, a cunoașterii științifice moderne. Tot așa cum filosofia lui Socrate și a marilor socratici, Platon și Aristotel, se afla în fața dilemei eleatismului sau heraclitismului, marea filosofie germană, forma deplină a filosofiei moderne se află în fața dilemei raționalismului și empirismului. La fel ca atunci, marile poziții de gândire ale filosofiei moderne, ale lui Kant și Hegel, s-au născut din efortul sintezei. Tematizarea comunicării este caracteristica actualiei etape a istoriei filosofiei occidentale, cea pe care o trăim noi acum. Prima tematizare filosofică, cea a existenței, susținea că în această lume a schimbărilor, a inconsistenței, există ceva real, ceva consistent și persistent, succesul, de fapt și de drept, al sacrului, absolutul, temeiul, principiul. Cea de a doua tematizare, cea a cunoașterii, reducea realul la ceea ce este cunoscut conform formulei: a fi înseamnă a fi cunoscut. Sensul celei de-a treia tematizări, a comunicării, reduce realul la ceea ce poate fi comunicat sau semnatificat, sau la limbaj: nu există decât ceea ce este exprimat, comunicat, semnatificat. În raport cu prima tematizare, care este propriu-zis ontologică, celelalte două sunt punctele de plecare pentru cele două criticisme filosofice: cel al cunoașterii și cel al comunicării. Ontologia inițială este subțiată, diluată, dar practic extinsă de către cele două criticisme, care nu se recunosc ca și ontologii. O dată cu a treia tematizare, ceea ce există devine coextensiv cu limba, cu comunicabilul. Lumea devine propriu-zis lumea semnificațiilor. Omul trăiește în lume sau, mai precis, are o lume nu un mediu, cum este cazul animalului, numai pentru că există limba. Ceea ce înseamnă că întreaga viață a omului este nu numai strâns legată de semnificații, ci chiar imposibilă fără semnificații. Pentru filosofia actuală care tematizează comunicarea nu există decât semnul; „ceea ce este” sau ceea ce putem cunoaște (realul) reducându-se la ceea ce putem comunica sau semnifica.

Această tematizare o putem regăsi în cele trei tendințe încă vii în filosofia occidentală: filosofia analitică anglo-saxonă, filosofia Ființei, a lui Martin Heidegger, filosofia germană în care își are originea atât existențialismul francez, cât și hermeneutica filosofică, dar care este mult mai mult decât atât, și, în fine, filosofia franceză a limbii, structuralismul francez, semiologia structuralistă. Desigur, formele în circulație ale filosofiei nu se reduc la acestea în cuprinsul lumii noastre. Dar celelalte forme au încetat practic să fie vii și nu sunt decât supraviețuiri erudite sau academic universitare a ceea ce era altădată filosofia. Între aceste trei tendințe vii ale filosofiei occidentale, filosofia analitică este de fapt cea mai apropiată de formula anterioară a ei, de tematizarea cunoașterii. Cealaltă denumire a ei, de filosofie anglo-saxonă, își datorează numele răspândirii ei predilecte în mediile culturale de limbă engleză. Pozițiile reprezentanților ei, care analizează fie limbajul științei -ca Russell, Carnap, Hempel - fie limbajul cotidian - ca Ryle, Austin, Strawson, Moore - sunt bine sintetizate filosofic în persoana și gândirea lui Ludwig Wittgenstein. În această filosofie analitică lumea este lumea limbajului numai întrucât această lume este alcătuită din propoziții logice. Această filosofie elaborează o metodă de analiză logică a limbajului. Cu pozițiile acestei filosofii suntem încă cu un picior în vechea tematizare și limba nu-și are încă momentul ei de adevărată și absolută autonomie. Rămân celelalte două orientări, semiologia și hermeneutica-deocamdată, neunite de vreo sinteză filosofică - să jaloneze câmpul problematic al raționalității semnificante, tot așa cum făceau eleatismul sau heracliteismul -pe care le sintetizează filosofia lui Platon - cu tematizarea a „ceea ce este”, sau raționalismul și empirismul - pe care le-a sintetizat criticismul lui Kant - cu tematizarea cunoașterii.

2. Raționalitate și semn

„Stăpânul al cărui oracol este la Delphi nu spune și nu ascunde: el semnifică”

Heraclit

Limitele și direcțiile evoluției *logos-ului* în gândirea occidentală sunt înscrise în ruajul situației

antropologice a omului. Într-adevăr, el este prins între polul cuvântului și al gestului sau, mai general, între demers

și discurs. Mutația ontologică ce a dus la apariția omului, concomitentă cu apariția limbii, a deplasat tot ceea ce este omul spre cuvânt, adică spre semnificare. Chiar și operaționalitatea adaptativă a hominidelor a fost mutată în sfera semnificării, gesturile transformându-se în semnificanți. Starea primă de religiozitate pe care o postulează Mircea Eliade are toate caracteristicile acestei situații în semnificare a tot ceea ce constituie umanul. Experiența religioasă a înregistrat și a păstrat acest moment prim al apariției omului, moment în care totul semnifică. În distincțiile dintre manifestarea sacrului preponderent ca și hierofanie, respectiv, preponderent ca și cratofanie și în liniile pe care le deschid în prelungirea lor cele două - simbol religios și mit, prima, gândire magică și ritual, a doua -, regăsim polaritatea primă a cuvântului și gestului, a demersului și a discursului, precum și ridicarea gestului operațional la nivelul semnificării cuvântului.

Dialectica sacrului și profanului în Occident a dat câștig de cauză operaționalului, sau, cum spune un postmodern ca Jacques Derrida, fonocentrismului și logocentrismului. Ceea ce un logos gândit mitic drept cauză primă ne propunea ca inteligibilitate semnificantă a lumii în temeiul responsabilității a fost înlocuit de inteligibilitatea pe care logica, limbaj al operaționalității umane, o propunea în temeiul determinării, a jocului cauzelor și efectelor, a diferenței dintre esență și aparență, suprafață și profunzime, origine și descendență, creator și creatură. Dacă ni se cere acum să ne reamintim de logos-ul vechilor greci, o putem face numai întrebându-ne care este „logos-ul” lumii noastre, ce anume asigură lumii noastre astăzi inteligibilitatea atâta, câtă o are.

Oameni ai modernității târzii, știm astăzi că istoria este plurală. Știința dominantă a modernității, discursul cunoașterii susținut instituțional, nu este decât una din vocile posibile și reale în istorie.

Alături de ea, alături de discursul oficial al cunoașterii, așa cum a fost el formulat de instituțiile iluminismului, roiesc discursurile paralele, subversive, ale astrologiei și alchimiei, ale artei memorării și divinației, discursurile excesului de interpretare ale iubirii și geloziei, în general ceea ce raționalismul celei de-a doua tematizări a numit vocile imaginarului. Ceea

ce a fost inițiat programatic de iluminism a devenit realitate mai ales pentru epoca de după filosofia kantiană, pentru atât de pozitivistul secol trecut. Desigur și pozitivitatea sa a fost anturată de cunoașteri pentru care inteligibilitatea lumii se construia altfel decât prin modelul logic al determinismului cauzal. Ocultismele, ezoterismele și teozofia secolului trecut aparțin și ele contramodelului unei cunoașteri susținute de semnificare și bazată pe interpretare.

Dar o astfel de inteligibilitate nu a rămas exclusiv de cealaltă parte a baricadei în raport cu discursul oficial al științei. Deja prima jumătate a secolului nostru cunoaște o răsturnare remarcabilă de poziții în istoria cunoașterii științifice. Iată ce ne spune Claude Levi-Strauss, unul dintre cei mai mari antropologi ai secolului nostru, despre consecințele difuzării studiilor psihanalitice în Franța, între 1920-1930: „Datorită lor am înțeles că antinomiile statice în jurul cărora ni se sugera să ne construim disertațiile filosofice și, mai târziu, lecțiile- rațional și irațional, intelectual și afectiv, logică și prelogică se reduceau la un simplu joc gratuit. Exista, în primul rând, dincolo de rațional, o categorie mai importantă și mai temeinică, aceea a semnificativului, expresia cea mai înaltă a raționalului, dar pe care profesorii noștri (meditând mai mult la *Eseul asupra datelor imediate ale conștiinței*, decât la *Cursul de lingvistică generală* al lui F. de Saussure) nici măcar nu-l menționau. Apoi, opera lui Freud îmi revela faptul că aceste opoziții nu erau cu adevărat antinomice, de vreme ce tocmai comportamentele, în aparență cele mai afective, operațiile cele mai puțin raționale, manifestările declarate prelogice sunt de fapt cele mai semnificative.” (*Tropice triste*, Ed. Științifică, București, 1968, p. 60)

În epistema epocii noastre, care a dus foarte departe operaționalitatea, mutând logica în matematică, în așa fel încât știința a devenit mai degrabă demers decât discurs, mai degrabă ceva de făcut decât ceva de rostit, semnificativul oferă o posibilitate maximă de înțelegere a lumii, cea mai largă posibilitate de comprehensiune a realului. Desigur, primul exemplu îl oferă chiar Freud. Miza filosofică a proiectului psihanalitic este de a arăta că dacă ceea ce face bolnavul psihic e analizat ca semnificativ, nu

10

ca operațional, atunci comportamentul patologic aberant devine profund semnificativ. Această miză este cât se poate de transparentă în interpretarea viselor. Amploarea acestei mize devine clară de îndată ce observăm că același exemplu poate fi oferit și de Eliade care, dacă nu este chiar un adversar al lui Freud, reprezintă o poziție de gândire destul de diferită. Pentru el comportamentul omului religios

arhaic precum și superstițiile omului modern care par aberante pozitivismului lui Frazer și Muller devin inteligibile de îndată ce sunt interpretate din perspectiva semnificativului.

Dar în psihopatologie sau în filosofia religiilor apar de fapt identificările și excluziunile pe care s-a bazat cultura occidentală pentru a-și construi identitatea. Grecii s-au identificat ca greci excluzând barbarii, creștinii excluzând păgânii, iar omul modernității i-a exclus pe omul primitiv, arhaic și pe bolnavul psihic, pe lângă exclușii anteriori, copilul și femeia. Temeiul acestor excluzeri a fost inteligibilitatea pe care grecii o întemeiau pe limbă, creștinii pe credință iar modernii pe logică. Raționalitatea întemeiată pe semnificativ e mai amplă decât toate celelalte, anterioare. Se poate deja constata efectul ei în lărgirea tructibilității, a comunicabilității culturii actuale în dialogul ei cu culturile arhaice, exotice, sau cu subculturile care o constituie.

Ce este această raționalitate pentru care semnificativul este cea mai înaltă categorie, această raționalitate pe care am denumit-o semnificantă? Raționalitatea definește domeniul exercitării rațiunii. La rândul ei rațiunea trimite la gândirea abstractă, discursivă, la facultatea logică a spiritului uman caracterizată de inferențe explicite, adică de raționament. Raționalismul, curentul istoric din teoria cunoașterii, exagerează tocmai rolul acestei facultăți. El stabilește ca sursa cunoașterii este gândirea logică, rațională, activitatea intelectuală opusă și superioară cunoașterii empirice, experimentale sau sensibile.

Dar numai în contextul primei tematizări filosofia crede că putem cunoaște lumea așa cum este ea, desigur și atunci limitat de opoziția *transcendentă* (esență) - *lumea sensibilă* (aparență). Pentru a doua tematizare, lumea este dată prin cunoaștere, respectiv cunoașterea devine

11

construcția lumii ca realitate. Noi nu percepem și nu gândim lumea așa cum e ea, ci numai construind-o; noi nu putem cunoaște „lucrul în sine”, conștiința noastră poate doar „construi”, prin experiență, obiectul. Ceea ce vedem cu ochii noștri și ceea ce auzim cu urechile noastre nu există cu adevărat. Nu există culori în natură, ci doar radiații electromagnetice, cu lungimi de undă diferite; nu există sunete în natură, ci numai vibrații cu anumite frecvențe. Culorile, ca și sunetele, există doar în mintea noastră, în a doua tematizare, în care *logos-ul* a devenit logică, raționalitatea definește principiul de construcție al realului, conform cu derivabilitatea, respectiv calculabilitatea a ceea ce este real pornind de la principii și utilizând reguli valabile. Inteligibilitatea realului, felul în care înțelegem realul depinde de modul în care l-am construit. Omul este cel care conferă raționalitate lumii, nu invers, dar autonomia activității spiritului e susținută de o coincidență principială cu realul. Apoi, omul conferă raționalitate lumii prin ceea ce poate face, deci această inteligibilitate legată de gest este una operațională. Desigur, putem deduce în mai multe feluri realitatea. Dar în spatele tuturor raționamentelor noastre se ascunde, de fapt, determinarea causală, nomologică. Dacă derivăm rațional ceva, o facem printr-o deducție în cele din urmă causală. Chiar și raționalitatea teleologică, axiologică, valorică conduce la o coerență cauză-efect, prin adecvarea mijloacelor la scopuri.

Este semnificativul invocată de Levi-Strauss compatibil cu aceste conotații ale raționalității? Putem adică găsi un alt *logos* de tăria logicii din cea de a doua tematizare, care să confere lumii o inteligibilitate semnificantă? Pentru început vom spune că în discursurile oamenilor există și alte figuri decât cele logice, ale raționamentelor: tropii retoricii. Puzderia figurilor retoricii se poate restrânge la două forme fundamentale: metafora și metonimia. Să ne reamintim că, în *Traumdeutung*, Freud descoperise trei procedee ale construcției visului: 1. *înscenarea*, punerea pulsionilor în scena onirică; 2. *condensarea*, suprapunerea în aceeași figură a mai multor personaje reale; 3. *deplasarea*, reprezentarea întregului prin părți sau mutarea de la o figură la alta a anumitor caracteristici. în

12

două aspecte ale travaliului visului, Jacques Lacan nu ezită să recunoască, făcând explicită referire la Quintilian, figurile retorice: metafora și metonimia. Tot la metaforă și metonimie sunt reductibile cele două axe ale limbajului: paradigma și sintagma. După Jakobson, aceste două axe se structurează pe două tipuri de afazie (tulburări de limbaj): afazie sintagmatică - afazie paradigmatică.

Importanța și tăria discursivă a metaforei și metonimiei, a figurilor retorice, ne sunt suficiente pentru a pune în paralel cu facultatea gândirii logice din planul tematizării cunoașterii, o facultate a limbajului mai profundă, pentru că, dacă nu figurile retoricii, măcar categoriile gramaticii sunt mai profunde, ireductibile și prealabile categoriilor logicii. Oricum, limbajul primează cunoașterii: copilul învață mai întâi să vorbească și felul cum își reprezintă el lumea este îndatorat ordinii prime a semnificațiilor sau,

cum s-a spus, „structurilor antropologice ale imaginarului”. Dar chiar omul adult este obligat să trăiască, adică să decidă înainte de a putea cunoaște în sensul strict, operațional și modern al acestui termen. Or, cum poate el decide înainte de cunoașterea operațională, decât pe temeiul semnificării și a analogiilor pe care aceasta le susține?

Desigur, în temeiul ordinii prime date de articularea semnelor limbii. Despre această ordine primă vorbește Levi-Strauss ca despre „gândirea sălbatică”, iar Foucault ca despre episteme prealabile Epocii Clasice, modernității. Este o ordine care poate fi percepută în taxonomiile, simbolismele și analogiile premoderne, în magia simpatetică și alchimie, și care supraviețuiește astăzi în astrologie, medicină naturistă, ezoterisme și ocultisme, în ceea ce pe scurt ar putea fi numit „semioză hermetică”. Până la Renaștere, dar și în Renaștere chiar, cunoașterea științifică este încă ceva de domeniul interpretării simbolurilor. Adică este alchimie, astrologie sau zoologie a animalelor fantastice. De ce? Pentru că în acest fel de cunoaștere, faptul este interpretat din perspectiva simbolurilor, a semnificațiilor. Dacă au loc fenomene astronomice - conjuncții planetare sau eclipse - aspectele cantitative și exacte sunt mai puțin importante

13

decât confruntările simbolice, de semnificații, care au loc: iubirea sau ura, fidelitatea sau trădarea, binele și răul. Iar planetele, la rândul lor, implică ordinea elementelor chimice, clasificate și ele simbolic: fierul este legat de Marte, plumbul, de Saturn, argintul, de Lună, aurul, de Soare, mercurul, de Mercur etc. Orice reacție chimică, consideră alchimia, implică planetele asociate și are semnificația unor procese sufletești. Legătura planetelor și elementelor chimice cu plantele și animalele este foarte vagă, e adevărat, dar și aici domnește tot o ordine simbolică. Această ordine simbolică este cea care întemeiază ceea ce azi numim medicină alternativă: anghinarea vindecă bolile de ficat, pentru că are un gust amar, ca respectivul organ, seva viței de vie, primăvara, vindecă bolile de ochi, pentru că boabele de struguri au forma globilor oculari etc. Tot astfel, animalele fabuloase erau confirmate în existența lor de rațiuni simbolice: cameleonul există din rațiunea simbolică de a oferi o imagine în regnul animal a celor care își schimbă opțiunile și convingerile în funcție de context; alți monștri există pentru că au fost menționați în Biblie etc. Până la epoca modernă cunoașterea științifică este o chestiune de hermeneutică, de interpretare a semnificațiilor și de deducție simbolică. Ceea ce modernitatea, după Kant, numește cunoaștere, doar cizelează această ordine primă, o face mai adecvată, mai analitică și mai pertinentă. Nu există o instalare progresivă a unui sistem semnificam. Apariția limbii marchează o discontinuitate. Animalele trăiesc în mediu; omul trăiește în lume. Mediul se constituie la nivelul stimulilor și indicilor, a semnalelor și simptomelor, pe când lumea nu poate apărea decât la nivelul semnelor. Omul apare concomitent cu lumea sa și ambele sunt ocazionate de mutația ontologică produsă de apariția limbii. Pentru că un sistem semnificam cum este limba trebuie dat cu totul dintr-o dată, apariția lui înseamnă trecerea de la stadiul în care nimic nu avea semnificație la stadiul în care totul semnifică.

Spre deosebire de semnificare, cunoașterea se elaborează lent și progresiv. Există un decalaj între momentul când Universul începe dintr-o dată să semnifice, Lumea devine dintr-o dată semnificativă, devine adică

14

Lume, și momentele succesive ale unei cunoașteri care o aproximează din ce în ce mai bine. Lumea a semnificat cu mult înainte ca oamenii să înceapă să cunoască ceea ce ea semnifică și a semnificat de la început tot ceea ce omenirea poate să se aștepte să cunoască. Între limbajul care apare, ca sistem semnificant, tot dintr-o dată și Lumea care îl precede, legăturile se constituie simultan și solidar. Cunoașterea este mai puțin și altceva decât această solidaritate: identificarea anumitor aspecte ale semnificantului (Lumea) cu anumite aspecte ale semnificatului (Limbajul), adică punerea în legătură a părților care prezintă între ele raporturi de convență reciprocă.

Procesul cunoașterii, spre deosebire de cel al semnificării, este treptat, lent și progresiv. El constă în a atribui nume și calități, în a rectifica decupaje, a proceda la regrupări, a defini apartenențe și a descoperi surse noi în sânul unei totalități închise și complementare cu ea însăși. Einstein descrie foarte sugestiv acest proces al cunoașterii drept miracolul coincidenței unor produse ale limbajului matematic, ecuațiile, cu anumite domenii ale realității descoperite de fizicieni. Mai întâi matematicienii scriu, la fel cum scriu poezii versurile și cu totul separat de fizicieni, ecuațiile, apoi fizicienii descoperă că ele au un referent, și astfel apar noile domenii ale teoriilor fizicii.

Pentru prima tematizare filosofică, a „ceea ce este”, semnul este un lucru printre lucruri, iar logos-ul

articulează în același plan semnificații și forțe. Pentru a doua tematizare realitatea este produsul cunoașterii, semnele sunt nume mai adecvate sau mai puțin adecvate, pentru lucruri, iar logos-ul este logica, ce articulează lumea, în cele din urmă, numai din forțe. A treia tematizare aduce o nouă mutație: lumea este dată prin comunicare, prin semnificare și lucrul este numai un semn printre semne. Semnul este primordial pentru că lumea nu există decât în măsura în care există limba, iar cunoașterea este relativă la comunicare pentru că ordinea comunicării este prealabilă cunoașterii. Logos-ul lumii noastre este inteligibilitatea semnificantă, întemeiată de limbă, de existența sistemelor semnificante. El se întemeiază pe

15

codaj-decodaj, metaforă-metonymie, analogii arhetipale și diferențe pertinente și totul este dat în simultaneitate. Se neagă astfel ontologia profunzimii și originii tot așa cum criticismul kantian negase mai vechea ontologie a transcendenței. Se estompează opozițiile: esențial și neesențial (aparent), exterior și interior, calități primare și calități secundare, profunzime și suprafață, abstract și sensibil, origine și descendență, centru și periferie. Pentru că limba, sistemul semnificant, este de la început intersubiectivitate, comunicarea are efectul obiectivității al cunoașterii. Subiectul se estompează, dispăre, pentru că se estompează, dispăre obiectul-obstacol din fața lui. Întrucât nu există altă origine decât un alt sistem semnificant, nu există descendență, ci numai transformări și nu mai poate funcționa modelul istoric tradițional.

Datele realului sunt simultan esențiale și aparentiale, totul este original și copie, profunzime și suprafață. Lumea devine nu o fabulă, o poveste, cum ne anunțase Nietzsche - vremea marilor narațiuni a trecut, replică acum postmodernismul - ci o suprafață semnificantă. În epistemele de până la Renaștere, lumea este text. Înțelesul acestei metafore din vremurile în care omul împrumuta semnificațiilor carnea și sângele său este că semnele sunt și forțe. Acum Textul este Lumea și sensul metaforei este că lucrurile, forțele au numai o consistență de semne. Este adevărat că logos-ul care fixează norma inteligibilității lumii noastre s-a întors din nou la semne dar el se joacă acum cu semnificații dezamorsate.

16

MS

I. Semiologie

3. Situs-ul epistemic al semiologiei

(Delimitarea obiectului și problematicii; programul)

Chiar dacă o istorie mitologizantă a oricărei discipline teoretice tinde să îi găsească origini absolute, trebuie să spunem clar că o semiologie așa cum este ea înțeleasă astăzi își are originea în tematizarea contemporană cu noi a comunicării. Succesiunea tematizărilor sau epistemelor gândirii occidentale - «ceea ce este», cunoașterea, comunicarea - distribuie într-un mod categoric disciplinele și problematizările. Pentru că problema semnului, ca și problema limbajului, n-a fost, fără îndoială, niciodată o problemă printre altele: care e locul, dacă inițial nu al semiologiei, măcar al problemelor semnului? Ce tematizări i-au fost favorabile sau au ocultat-o? Ce discipline au găzduit-o, au refuzat-o ori au contestat-o?

Stoicii formulează în Occident prima semiologie. Constituită între logică și gramatică, ea se situează de partea logicii. Aici rămâne situată pentru Sextus Empiricus, neoplatonicieni, preafericitul Augustin, logicienii și scolasticii medievali, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Vico, Condillac, Diderot, logica matematică ș.a. între toate aceste poziții de gândire, aparent, creștinismul ar fi trebuit să ofere semnului un loc privilegiat. Există oare, ca posibilitate măcar, în filosofia creștină un alt loc al semnului? Tocmai calitatea de lucru a semnului împiedică constituirea lui ca obiect epistemic autonom. Ordinea existenței, a gândirii și a rostirii fac una, nu sunt despărțite.

17

O dată cu a doua tematizare, a cunoașterii, *ceea ce este* devine relativ la *ceea ce cunoaștem*. Adică ceea ce nu cunoaștem nu există în mod real pentru noi. Există aici deja două ordini distincte: ordinea a „ceea ce este” pe de o parte, și ordinea gândirii și rostirii, pe de alta. Ordinea a „ceea ce este” nu mai poate fi direct accesată, dacă nu cumva, așa cum crede Kant, nu poate fi deloc accesată, fiind „lucrul în sine”. Ordinea cunoașterii și ordinea comunicării nu sunt distincte: Kant acoperă comunicarea prin cunoaștere. Hegel este cel care, ca și critic din interior al lui Kant, regretă puținul loc acordat semnului în propriul sistem și presimte parcă viitoarea lui carieră teoretică. După ce este ocultată complet de

cunoaștere în filosofia kantiană, locul modern al problemelor semnului, ca loc prezumtiv al semiologiei, este, cu alternanțe, de partea teoriei cunoașterii sau psihologiei. Când și cum devine semiologia teorie și generală și centrală? O dată cu cea de-a treia tematizare care este cea a comunicării. Acum, „ceea ce este” și ceea ce cunoaștem ca realitate este relativ la comunicare: ceea ce nu comunicăm nu există! Acum cele trei ordine ale realității - „ceea ce este” cunoașterea și comunicarea - se răstoarnă, invers decât în prima tematizare, făcând ca totul să fie una din perspectiva comunicării însă. Pentru a putea răspunde la întrebarea: cum devine semiologia o teorie generală și centrală în noua tematizare trebuie să putem indica ce anume face din semn un obiect teoretic predominant și proeminent. Nu cultural, adică nu atât în practicile de semnificare, deși și aceasta este o problemă importantă, ci teoretic, adică sub ce axiome și în calitate de care problemă. Există două axiome care fac din semn, în principiu, un obiect sui generis:

a) *pansemia* - totul e semn; sau: orice are o semnificație - sau, cel puțin, poate avea;

b) *polisemia* - orice semn (obiect) poate avea mai multe semnificații (unicitatea existenței nu determină unicitatea semnificației).

Cele două axiome fundamentale sunt urmate de o întrebare la fel de fundamentală: Ce este atunci semnul? Formulată, desigur, nu metafizic, ci pozitiv: care este mecanismul semnificării?

Cum se concretizează aceste axiome în primele două teorii efective ale semnului, în semiotica lui C. S. Peirce și în semiologia lui F. de Saussure? La C. S. Peirce toată gândirea este - se exprimă prin - semn. Pansemia este mai clar afirmată în ideea că lumea nu se compune din două feluri de lucruri : din semne și non-semne, din lucruri cu semnificație și lucruri fără semnificație. Nu există adică obiecte lipsite de semnificație. *Dai semnificație* la Peirce înseamnă *cognoscibilitate*. Polisemia, a doua axiomă, este mai puțin evidentă. Semiotica sa este o teorie a cunoașterii care se situează de partea logicii. Formulele prin care o definește sunt: 1. cea mai generală știință; 2. logică a comunicării. Or, referențialitatea ocupă un loc important în semiologiile situate de partea logicii, iar polisemia e redusă pe măsura acestui rol crescut al referențialității. Definiția semnului este foarte abstractă: semnul este ceva ce stă în locul a altceva și este înțeles de cineva. Triada care rezultă din această definiție distinge între semn, relația semnului cu obiectul și relația semnului cu interpretantul. Tipologia semnelor, asupra căreia nu insistăm aici, este mult diferită de ceea ce în mod comun ne-ar lăsa să înțelegem denumirile : semne iconice, indici, simboluri.

La F. de Saussure, care este lingvist și se interesează în primul rând, dacă nu exclusiv, de limbă, pansemia este evidentă pentru că limba este un sistem de semne unde totul semnifică. Diferit de semiotica peirceană, unde lumea semnifică prin cunoaștere, în acest caz lumea semnifică prin limbă. Limba acoperă totul; ea este, de fapt, lumea. Semnificația în acest caz se leagă mult mai firesc de comunicabilitate. La fel în ceea ce privește axioma polisemiei: în limbă orice unitate poate avea mai multe semnificații. Marea schimbare intervine în definirea semnului. Semnul este constituit ca o diadă, din semnificam și semnificat. Relația dintre semnificant și semnificat este arbitrară, imotivată. Ei sunt uniți prin forța sistemului. Semnul devine o pură diferență.

Semiotica lui Peirce și semiologia lui Saussure au rămas multă vreme în imersiune culturală: nepublicate, dar cunoscute și transmise prin discipoli. Ch. W. Morris continuă pe Peirce de la care preia și numele de

19

semiotică dat teoriei semnelor. Dar o face în contextul teoretic schimbat, față de Peirce, al behaviorismului. Consecința este că la el comportamentul și nu cunoașterea fundează semnificația. Și programul se modifică, extinzându-se : semiotica permite o reinterpretare a disciplinelor numite în mod curent Logică, Matematică și Lingvistică. Logica s-a vrut un Organon al științelor, dar s-a dovedit incapabilă să-și asume acest rol. Semiotica nu este numai o știință printre altele, ci Organonul sau instrumentul tuturor științelor. Dezvoltarea semioticii este o etapă a procesului de unificare a științelor care tratează în întregime sau parțial despre semne; această dezvoltare va contribui de asemenea să umple golul dintre științele biologice pe de o parte și științele psihologice și sociale pe de alta, și să explicitizeze relația dintre științele numite «formale» și științele numite «empirice». În semiotică Morris distinge între: *semantică* - care studiază relația semnului cu semnificația sa, expresiile formale și designatele lor, tratează sensul expresiilor și include teoria adevărului și deducțiilor logice; *sintaxă* - care studiază relația dintre semne (expresii) și dă regulile de formare ale acestora; și *pragmatică* - care studiază relația dintre semne și utilizatorii lor și cuprinde științe cum sunt „fiziologia limbilor”, psihologia, etnologia etc.

Structuralismul francez în schimb - Claude Levi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan, Lucien Goldmann, Pierre Francastel, Louis Althusser - îl continuă pe Saussure. Pentru ei lumea și omul nu există decât trecute prin limbaj. Toate celelalte realități sunt date numai o dată cu limba și prin limbă. Lingvistica este, uneori, mai mult chiar decât semiologia, disciplina pilot, iar comunicarea devine paradigma teoretico-metodologică pentru semnificare. Prin reducerea semnului la sistem (de fapt, se va vedea, la structură chiar), apare o contragere analitică a semanticii la sintactic și ignorarea aspectului pragmatic. Semiologia structuralistă accentuează mult pe autoînchiderea referențială a sistemelor semnificante, ceea ce generalizează cazul literaturii, sau artei la toate celelalte sisteme semnificante. Totuși, în aceste semiologii calitatea de semn, de sistem semnificant și autonomia limbii este mai pregnantă ca oriunde altundeva.

20

Pentru că în semiologia structuralismului francez, semnul are cea mai mare autonomie față de alte entități și pentru că aici își găsește maxima pregnanță în epoca noastră, programul ei este maximal și cel mai important. Obiectele de cercetare, obiectivele și autosituările teoretico-metodologice ale acestei semiologii le reprezintă cel mai bine pe ale semiologiei în general. Obiectul semiologiei nu este numai semnul în general, ci, inevitabil, ceea ce îl face posibil: sistemele de semne. Adică semiologia structuralistă se interesează de:

a) sisteme semnificante: mitul, literatura etc.

b) mai general, ceea ce tradițional defineam drept cultură, pentru că este compusă din sisteme semnificante. Dar dincolo de limitările logice ale culturii, spre civilizație, întrucât nu se face distincție de natură între sisteme semnificante, cum sunt cele de înrudire, bucătăria, arhitectura, moda și literatura, pictura, mitul, tragedia etc.

c) mai extins, dilatând granițele civilizației până la acelea ale societății și chiar dincolo, în plină extindere spre natură, în care regăsește cultura (ca în codul genetic, spre exemplu).

În formularea conștiinței de sine epistemice, semiologia pare să ezite între a se defini ca:

- disciplină printre altele sau hiperteorie;

- teorie sau metodă;

- teorie/metodă preluabilă în fiecare domeniu sau interdisciplinaritate; Puncte de plecare axiomatice și deschideri problematice pe care le

oferă sunt multiple. Axioma filosofică constitutivă pe care se sprijină această abordare este ideea că semnificativul este cea mai înaltă categorie a raționalului (mai înaltă decât logicul). Terenul de constituire, după cum se va vedea chiar în interiorul semiologiei structuraliste, în tensiunea dintre structuralismul clasic saussurean și cel genetic, piagetian, este între comportament și comunicare (limbă). S-a mers până la a se spune, în maniera filosofiei naturii, că locul pe o hartă a creierului a semnificației este între centrul comportamentului și cel al limbajului. Oricum, devine sigură constatarea că situația antropologică a omului este polarizată între

21

gest și cuvânt. Problema majoră care apare este constituirea semnificației în raport cu cunoașterea și comunicarea, pentru că atât tematizarea cunoașterii cât și tematizarea comunicării au produs numai criticisme și n-au reinstalat ontologia, cum se sperase.

În fine, mai apare și o problemă terminologică: *semiotică* sau *semiologiei Semiotică* este termenul grec, utilizat în variantele apropiate de logică și teoria cunoașterii și de circulație mai ales în mediul anglo-saxon. Termenul este utilizat apoi și pentru a defini o parte a semiologiei, care, alături de lingvistică, studiază domeniul complementar, al semnelor non-verbale. *Semiologia generală*, folosită ca termen mai ales în Franța, ar cuprinde atunci lingvistica și semiotica. Înclinăm spre acest termen ca un omagiu pentru F. de Saussure, cu toate că *semiologie* se numește și disciplina științifică medicală a semnelor bolii.

4. Principiul arbitrarității semnului lingvistic

Semiologia, structuralismul francez și chiar filosofia celei de a doua jumătăți a secolului nostru sunt enorm îndatorate lingvistului Ferdinand de Saussure, care, ca profesor, și-a ținut cursurile la Geneva, la granița dintre secolele XIX și XX. Problema pe care și-o pune Saussure la începutul teoriei sale lingvistice este aceea de a identifica semnul lingvistic, adică cuvântul, pe o altă cale decât cea formală, adoptată de lingviști, sau cea a conținutului, preferată de filosofi. Pentru Saussure cuvântul nu este nici numai formă - sunet al vorbirii sau înregistrare scrisă -, după cum nici numai noțiune, idee. Adică

semnul nu poate fi perceput nici ca simplu semnificat, nici ca simplu semnificant. Semnul lingvistic, cuvântul, presupune o legătură între „ imaginea acustică”, sunetele vorbirii, semnificantul și „conceptul”, noțiunea, ideea pe care aceste sunete o trezesc în mintea noastră de cunoscători ai limbii respective, adică semnificatul. Cu aceasta nu suntem decât în pragul descoperirii lui Saussure, pentru că

22

analiza semnului și distingerea constituenților s-a mai făcut. Descoperirea lui Saussure este că în relația dintre semnificant și semnificat nu există nici o urmă de motivare. Relația dintre semnificant și semnificat este imotivată, sau, pentru a relua altă expresie a lui Saussure, legătura dintre semnificant și semnificat este arbitrară: „Legătura care unește semnificantul de semnificat este arbitrară, sau, pentru că noi înțelegem prin semn totalul rezultând din asocierea unui semnificant cu un semnificat, putem spune mai simplu: semnul lingvistic este arbitrar”. (24/1, p. 100). Ceea ce înseamnă, concret, că, în absența cuvintelor, gândirea noastră nu este decât o „masă amorfă și indistinctă”, „o nebuloasă unde nimic nu este necesarmente delimitat”. La rândul lor, sunetele vorbirii, semnificantul, nu oferă entități circumscrise dinainte. Substanța fonică este și ea o materie plastică ce se divizează la modul său în părți distincte, pentru a furniza semnificanții de care gândirea are nevoie.

Prin urmare, rolul caracteristic al limbii față de gândire nu este acela de a crea un mijloc fonic pentru expresia ideilor pre-existente, ci de a servi ca intermediar între gândire și sunete în astfel de condiții încât unirea lor ajunge necesar la delimitări reciproce de unități. Unirea aceasta dintre gândire și materia fonică este asemănătoare contactului aerului cu suprafața apei, din care se nasc vălurilele: schimbarea presiunii atmosferice produce undulații la suprafața apei care rezultă tocmai din îmbinarea aerului și apei ca a semnificantului și semnificatului în semn. Sau, la fel de bine, limba poate fi comparată cu o foaie de hârtie, care nu poate fi decupată pe o parte fără a o decupa în același timp pe cealaltă.

Ideea saussureană a arbitrarității semnului lingvistic nu numai că neagă existența unei motivări, a unei legături naturale între „ imaginea acustică” și „conceptul” care constituie cuvântul, respectiv între semnificantul și semnificatul care constituie semnul, dar și formulează pozitiv ideea unui nou tip de legătură. Legătura dintre semnificant și semnificat este arbitrară pentru că semnul lingvistic funcționează în sistemul limbii numai ca pură diferență. Arbitrar și diferențial sunt două calități corelative. Adică relația dintre semnificant și semnificat este

23

arbitrară, pentru că în limbă contează numai faptul că un semnificant este diferit de ceilalți semnificând din preajma sa, tot astfel cum un semnificat este diferit de alți semnificați din proximitatea sa. Un semnificant și un semnificat sunt legați într-un semn numai pentru că ei diferă de ceilalți care îi înconjoară. În limba concepută din perspectiva lingvisticii sincronice, ca sistem, nu există decât diferențe, fără termeni pozitivi. Limba nu comportă nici idei nici sunete care ar preexista sistemului lingvistic, ci numai diferențe conceptuale și diferențe fonice ieșite din acest sistem. Întrucât semnele lingvistice se constituie prin unirea arbitrară a unui semnificant cu un semnificat; dacă între lanțurile paralele ale acestor termeni putem vorbi despre diferențe, între semnele lingvistice este mai potrivit să vorbim despre raporturi de opoziție: întregul mecanism al limbii: „se bazează pe opoziții de acest fel și pe diferențele fonice și conceptuale pe care le implică”. (24/1, p. 167).

Prin urmare, problema pe care și-o pune și o rezolvă Ferdinand de Saussure într-un mod nelipsit nici el de o oarecare ambiguitate este cea a raportului convențional și arbitrar sau natural și motivat între semn și ceea ce semnifică acesta. Soluția arbitrarității semnului lingvistic care îi permite lui Saussure să treacă de la o semiologie a programelor și definițiilor generale la una efectivă separă totodată lingvistica sa de lingvistica unor comparațiști cum sunt Franz Bopp și August Schleicher și, în general, de lingvistica istorică. Saussure fundează arbitrarul semnului lingvistic pe un principiu cu totul altul decât acela al convenției, pe principiul semiologic al caracterului pur diferențiator al semnului în planurile semnificantului și semnificatului, principiu ce rezultă din rolul său exclusiv în comunicare. Comunicarea este fixată ca funcție primă a limbajului și încetează să fie considerată ca rezultatul deturnării limbajului spre scopuri care nu sunt fundamentale ale sale. Ca principiu semiologic al arbitrarității semnului lingvistic, funcția constitutivă a comunicării se opune și legării limbii de reprezentare ca, spre exemplu, în *Gramatica de la Port-Royal*: limba este mai întâi comunicare și comunicarea nu trece prin reprezentare. Constituit pe seama funcției esențiale de comunicare a

24

limbii, arbitrariul (imotivarea) semnului lingvistic se întemeiază în cele din urmă pe calitatea de sistem de semne a limbii, care conține ansamblul semnificațiilor pe de o parte și ansamblul semnificațiilor pe de alta, legăturile între cele două fețe ale planului semnelor nefiind de conceput decât sub forma relațiilor structurale.

Pe această cale el ajunge la epocala idee a sistemului, la ideea că elementul presupune sistemul, nu poate exista și nu poate fi detectat fără existența și cunoașterea sistemului, sau la ideea că limba nu poate fi construită prin asamblajul unor elemente preexistente, prin ordonarea unui inventar dat unitate cu unitate și că descoperirea elementelor și a sistemului devine o sarcină unitară. Devine clar că limba este un sistem ai cărui termeni sunt solidari și care se bazează pe raporturi de opoziție, în limbă nu există concepte date dinainte, după cum nu există nici „imagini acustice”, înșiriri de sunete articulate, ci numai valori care emană din sistem. Apare astfel ideea sistemului limbii, respectiv ideea că limba nu poate fi construită prin asamblajul unor elemente preexistente, ci că, dimpotrivă, trebuie să pornim de la întregul solidar pentru a obține prin analiză elementele pe care acesta le cuprinde.

Rezultă din ideea de sistem o autonomizare a obiectului și metodelor care ridică lingvistica la statutul de adevărată știință. Și nu numai lingvistica - Saussure se referă fără să aprofundeze întotdeauna și la semiologie susținând cu fermitate arbitrariul semnului în general: „când semiologia va fi organizată, ea va trebui să se întrebe dacă modurile de expresie care se bazează pe semne în întregime naturale - ca pantomima - îi revin de drept. Presupunând că ea le va accepta, prin aceasta obiectul ei nu va fi altul decât ansamblul sistemelor fondate pe arbitraritatea semnului. Într-adevăr, orice mijloc de expresie acceptat într-o societate se bazează pe un obicei colectiv sau, ceea ce revine la aceeași, pe convenție. Semnele de politețe, spre exemplu, dotate adesea cu o anume expresivitate naturală (dacă ne gândim la chinezii care-și salută împăratul prosternându-se de nouă ori până la pământ), nu sunt mai puțin fixate printr-o regulă; această regulă este cea care obligă la folosirea lor; nu valoarea lor intrinsecă.” (24/1, p. 100).

25

5. Consecințe filosofice ale principiului arbitrarității semnului lingvistic

Din această înțelegere a limbii ca sistem „unde totul se leagă”, rezultă o autonomizare a obiectului și metodelor lingvisticii, care face din ea o adevărată disciplină științifică, aparținând domeniului general al semiologiei. Dar ideea saussureană de sistem al limbii depășește cu mult fondarea lingvisticii și semiologiei și are profunde implicații filosofice. Observând ponderat și din exterior situația, trebuie să concedem măcar că Saussure deschide o nouă regiune ontologică, cea a semnului, a comunicării, a limbii. Dacă până la sfârșitul secolului al XIX-lea, lingviștii au crezut că limba este expresia sau reprezentarea gândirii și că singura ordine posibilă între cuvinte este ordinea lucrurilor, concepția saussureană a limbii ca sistem contestă atât aristotelismul lingvistic - pentru care limba este reprezentarea lumii - cât și doctrinele acelor psihologi și filosofi pentru care limba este o simplă nomenclatură, pentru a impune ideea unei ordini distincte. Originalitatea ideii saussureene, potrivit căreia nu numai elementele, ci și organizarea este arbitrară, constă în faptul că instituie în lume obiecte noi, necunoscute și chiar imprevizibile înaintea ordinii care le constituie. Această nouă regiune a existenței - dacă admitem limbajul prudent al omologiilor regionale - este alături de Lucru și Idee, Semnul, alături de Realitate și Cunoaștere, Comunicarea, alături de Lume și Conștiință, Limba.

Garanția că ne aflăm în preajma unei noi perspective filosofice ne-o oferă noul tip de totalitate astfel propus. Caracteristicile ce singularizează acest sistem al limbii se pot desprinde de îndată ce ne fixăm atenția asupra situației diferite a elementelor în diferitele sisteme. Situația elementelor în sistem poate fi apreciată în funcție de două coordonate: autonomia elementelor în raport cu sistemul și consistența, importanța lor în raport cu sistemul. Spre exemplu, pot exista sisteme ale căror elemente pot exista libere, în afara sistemului. Acesta este cazul particulelor elementare - electron, proton, neutron -, față de sistemul

alcătuit de atom, care, cu proprietăți într-o oarecare măsură constante, pot exista libere, în afara

sistemului. După Saussure, limba este un sistem ale cărui elemente nu pot exista liber, în afara sistemului. Al doilea exemplu se referă la consistența prezenței elementelor în sistem. Planetele, ca elemente ale sistemului planetar, nu au o importanță egală în sistemul planetar. Sistemul planetar își organizează structura în funcție de masele diferite ale stelei centrale și ale diferitelor planete. Pe când, după lingvistica structuralistă, în sistemul limbii, elementele sunt perfect egale în importanța lor. Diferit de toate celelalte tipuri de elemente, semnul presupune existența sistemului, nu poate exista singur și nu poate fi depistat fără existența și cunoașterea sistemului. Ordinea pe care o instalează limba este, deci, una cu totul singulară și specifică: întrucât semnele sunt produsul sistemului și nu au nici o altă consistență și realitate în afara lui, teoretic, între sistem și structură se stabilește o echivalență și din cele trei aspecte -element, structură, sistem -, numai structura are realitate, ca formă pură și absolută a Ordinii. Datorită acestei preeminențe a structurii s-a și numit acest curent filosofic, ce pornește de la lingvistica lui Saussure, structuralism.

Tipul de totalitate caracteristic primei tematizări, a existenței, este totalitatea asimetrică. Totalitatea asimetrică modelează înțelegerea realității astfel: dacă ceea ce există alcătuiește un întreg, atunci în acest întreg vor exista aspecte esențiale și aspecte neesențiale, calități primare și calități secundare, elemente mai importante și elemente mai puțin importante, părți mai tari și părți mai slabe. Acest tip de totalitate pare să domnească peste ordinea lucrurilor și să impună gândirea acestei ordini în maniera cauzalității tranzitive: *ceva* (cauza) - esențial, primar, important, tare -trimite *ceva* din el în *altceva* (efectul) - care, ca receptor, este inevitabil neesențial, secundar, mai puțin important, slab. Cel de-al doilea tip de totalitate, totalitatea sintetică, se leagă de cea de a doua tematizare, a cunoașterii, și apare în filosofia germană. Acest tip de totalitate este specific spiritualului, ideății, logicului și caracteristica sa rezidă în aceea că fiecare

26

27

element al sistemului reflectă sau conține totalitatea. (Analogia cea mai potrivită pentru a înțelege această ciudată proprietate trimite la fotografiile holografice, obținute cu laserul pe plăci special preparate, ale căror cioburi, atunci când plăcile se sparg, reproduc totuși imaginea inițială în întregime). Cel de-al treilea tip de totalitate, totalitatea paritetică, este specific limbii sau, în general, sistemelor de semne, semnelor. În această totalitate, elementele nu au nici o altă existență decât cea care decurge din ansamblu, nici un fel de proprietate decât cea pe care le-o acordă sistemul și sunt perfect egale între ele în ceea ce privește acțiunea lor asupra întregului. Acest tip de totalitate, în care valorile sunt pur poziționale și instituite de sistem, pune în evidență mai mult - decât o făceau celelalte două - relațiile, structura, ca formă pură, absolută, a Ordinii.

Cum ne putem reprezenta în perspectiva acestei semiologii comunicarea? Din această nouă teorie a semnelor se degajă o cu totul altă concepție asupra comunicării decât cea care avusese curs în cadrul celorlalte tematizări, a ceea ce există și a cunoașterii. Procesul care are loc atunci când doi oameni comunică devine foarte asemănător unui joc. Să ne imaginăm că doi jucători stau în două camere fără să se poată vedea unul pe celălalt, dar putând să se audă. Fiecare are în față un glob terestru pe care se află trasate liniile imaginare ale meridianelor și paralelelor. Unul din jucători îi transmite celuilalt longitudinea și latitudinea unui punct anumit de pe hartă, iar celălalt jucător descoperă în acel loc o localitate, un vârf de munte sau o groapă marină. Apoi al doilea jucător anunță o longitudine și o latitudine și primul descoperă respectivele puncte geografice. Într-o formulare târzie a structuralismului lingvistic, la fel se petrec lucrurile și atunci când comunicăm. În conștiința noastră există, similar globului terestru, care este un model la scară redusă al pământului, un model la scara stărilor noastre de conștiință al întregii lumi. Pe acest model al lumii, limba trasează meridianele și paralelele imaginare ale unei ordini pure în raport cu care stabilim longitudinile și latitudinile stărilor noastre de conștiință. Atunci când comunicăm, noi nu ne

transmitem unii altora stări de conștiință sau idei, ci ne dăm reciproc indicații asupra locului aproximativ unde este situată starea noastră de conștiință, semnificația pe care o vizăm. Interlocutorul

nostru o caută pe harta din conștiința sa a lumii, o caută adică în lumea sa. Ceea ce explică multe neînțelegeri: lumile noastre, conturul uscatului și mărilor, vârfurilor și prăpăstiilor, sunt asemănătoare, dar nu identice și la fel stau lucrurile și cu meridianele și paralelele imaginare instalate de ordinea limbii.

Cealaltă față a acestei concepții asupra limbii este clarificată de noua înțelegere a relațiilor dintre semnificare și desemnare. Celelalte două tematizări anterioare vedeau în limbă instrumentul unei desemnări. În perspectiva accentului tematic pe ceea ce este sau pe ceea ce putem cunoaște, limba apare numai ca instrumentul lipsit de autonomie al desemnării unor lucruri deja date sau al unor obiecte constituite în experiență. În noua perspectivă limba este însă cu totul altceva: semnificații, semnele materiale ale limbii, servesc în primul rând la fixarea semnificațiilor și numai după aceea și împreună cu semnificațiile pot fi folosite la desemnarea lucrurilor sau obiectelor exterioare. Limba nu produce semne pentru semnificații existente deja; altfel, ar fi inexplicabilă lipsa de distincție între semnificațiile din limbă și semnificațiile lucrurilor precum și faptul că în limbă există semnificații pentru lucruri care nu există în realitate. Deci drumul nu duce de la lucruri la limbă, ci invers: existența lucrurilor trebuie constatată mai întâi ca existență a semnificațiilor în limbă, înainte de a ne întreba dacă astfel de fiinduri -cărora le pot corespunde semnificațiile date în limbă - există sau nu în lumea experienței fizice. Prin urmare noua tematizare răstoarnă raportul dintre semnificare și desemnare: sistemul limbii este cel care produce semnificarea, iar desemnarea, cât și comunicarea în general, sunt posibilități care rezultă și sunt deschise de semnificare. Prioritatea semnificării față de desemnare susține autonomia limbii față de existență și cunoaștere și contestă ideea potrivit căreia limba ar fi un simplu instrument.

28

29

6. Sursele lingvistice ale semiologiilor structuraliste

Evoluția ulterioară a lingvisticii structurale nu a adus numai extinderi, creșteri și dezvoltări concepției saussureene. Concepția asupra semnului lingvistic, spre exemplu, a cunoscut mai degrabă o evoluție într-o direcție cam oblică față de orientarea inițială, saussureană: O. Jespersen, R. Jakobson, E. Benveniste ș.a. au amendat arbitrarietatea absolută a semnului lingvistic; A. Martinet a îmbogățit-o prin principiul dublei articulări; abia fonologii - N. S. Trubețkoy, R. Jakobson, A. Martinet - au făcut-o operațională și au aplicat-o sistematic într-un domeniu precis delimitat.

De anumite antinomii și paradoxuri ale concepției sale chiar Saussure a fost dramatic conștient și, foarte probabil, ele l-au împiedicat să-și publice teoria într-o formă definitivă: definim termenii prin raporturi, dar raporturile nu pot fi definite decât după definirea termenilor; definițiile unității și sistemului lingvistic, care sunt o încercare de rezolvare a problemei identității sincronice, nu explică pe ce bază se pot efectua identificările diacronice, care sunt o variantă mai complicată a primelor identități. Faptul că termenii unui sistem lingvistic nu pot fi reperați fără a li se atribui în același timp o anumită organizare nu este suficient pentru a defini tipul de relații pe care se fondează această organizare. De altfel nici Saussure nu a recurs la astfel de relații când a tratat segmentarea și identificarea unităților lingvistice, ci a recurs la principii de clasament destul de diferite - proporția seriilor de pe o parte, limitarea reciprocă a elementelor pe de alta - și nu a reușit să ofere o altă concretizare sau o altă noțiune operațională a ideii de sistem în afara „seriei asociative care este paradigma, ansamblul cuvintelor care datorită asemănării limitează un semn și sunt prin urmare indispensabile determinării sale". Cu toate acestea și cu toate că limbajul în care și-a formulat Saussure ideea de sistem a fost într-un anumit retard față de uriașa descoperire ontologică și epistemologică pe care aceasta o presupune, el a deschis o nouă regiune a existenței, un nou continent cunoașterii. Căci ideea de sistem immanent,

30

închis și formal al limbii și separarea stării de sistem, care este o stare de echilibru, de istoria schimbărilor care l-au produs se află nu numai la originea structuralismului lingvistic, dar și a structuralismului francez care dă realitate proiectului unei semiologii generale și de asemenea la originea multora din ideile filosofice ale celei de-a doua jumătăți a secolului nostru.

Fonologia, ramură a lingvisticii și școală post-saussureană care a realizat prima ideile maestrului la un nivel acceptabil de realitate și operaționalitate, preia nu numai ideea de sistem - pe care îl și traduce prin structură - ci și definiția implicită pe care Saussure o dă limbii. Felul cum tratează Saussure limba face din ea un instrument transindividual, social, utilizat de indivizi pentru a transmite informații,

adică face din ea un cod, caracter accentuat suplimentar de distincția dintre limbă și vorbire. Caracterul de cod al limbii a servit școlii fonologice pentru a-și delimita cu mult profit obiectul, căci scoate din limba propriu-zisă, atribuindu-le vorbirii, toate faptele de limbă care nu servesc comunicării și sunt non-pertinente. Explicarea caracterului de cod al limbii o detașează pe aceasta o dată mai mult și mai net de reprezentare, pentru a o situa în domeniul diferit al semnificării.

Aplicând această definiție a limbii domeniului lor, școala fonologică - ai cărei reprezentanți au fost: R. Jakobson, S. Karcevsky și N. S. Trubețkoy - decelează între toate manifestările fonice ocazionate de vorbire numai pe cele care contribuie la orientarea auditoriului spre semnificația vizată de locutor, adică numai diferențele fonice care au valoare informativă. Delimitat și redus astfel la diferențele distributive, obiectul cercetării fonologilor evidențiază o organizare riguroasă, indiscefnabilă în materia fonică brută. Se poate vorbi despre un spațiu fonologie comportând un număr destul de mic de dimensiuni - spre exemplu: poziția buzelor la pronunțare, gradul de deschidere, nazalizare, diferențe de lungimi etc. -, unde fiecare ocurență fonică este reperată cu ajutorul unui număr egal de coordonate. Clasificarea fonologică ce rezultă ne prezintă o ordine autonomă mereu specifică limbajului respectiv pentru că dimensiunile alese nu au

31

alt rol decât unul distinctiv iar fiecare limbă, recurgând la un mic număr de trăsături distinctive, nu se servește de același tip de diferențe fonice. Pentru această ordine, sistemul și elementele sunt indisociabile: definind fonemul ca ansamblul ocurențelor fonice situate în același punct al spațiului fonologie, nu se poate identifica un fonem particular fără a-l clasa în același timp în raport cu altele. Organizarea fonică evidențiată de cercetările școlii fonologice posedă deci tocmai caracterele prin care Saussure a gândit ideea de sistem, realizate la un nivel mai precis și mai operativ. Tot școala fonologică a propus și termenul de structură, pe care Saussure nu l-a folosit: acest termen a apărut în lingvistică - la primul *Congres al filologilor slavi de la Praga, 1929* - într-un manifest al cărui principali inspiratori au fost Jakobson, Karcevsky și Trubețkoy, pentru a desemna relațiile din interiorul unui sistem, dependența reciprocă a două sau mai multe trăsături ale unei limbi.

Insuccesul lui Saussure în a face din principiul său, al „limitării negative”, al rolului de pură diferență a semnificantului, un criteriu de clasificare efectiv utilizabil se datorează complexității singurelor unități care îl interesează, semnificanții, limitați la rândul lor de un mare număr de alți semnificanți vecini. El n-a putut astfel stabili niciodată sistemul veritabil, căci paradigmele, seriile asociative prin care a făcut real sistemul lingvistic, devin în continuare imposibil de comparat și clasat. Invers, succesul școlii fonologice, așa cum îl explică Oswald Ducrot, rezidă în aceea că ea a aplicat principiul pertinentei, confîn cu cel al limitării negative, la un număr mic de elemente fonice nonsemnificative. Desigur pertinenta, distinctivitatea care face atâtea servicii fonologilor, este rezultatul aplicării până la capăt a concepției saussureene a limbii ca instrument de comunicare, iar dependențele pe care ajung să le descopere și structurile pe care le evidențiază au fost anticipate de noțiunea saussureană a sistemului.

Principiul de pertinență al școlii fonologice este aplicabil și în alte zone sau niveluri ale limbii, nu numai ocurențelor fonematice. El poate fi astfel aplicat universului semantic al limbilor sau poate fi utilizat la studiul

32

codurilor. În acest caz o metodă similară cu a fonologilor ne permite să descoperim în universul semantic al limbii axe semantice - spre exemplu: axa culorilor, a poziției obiectului asupra căruia se exercită acțiunea exprimată de verb, a modalității (autorizația sau ordin), conjugării ș.a. -și pe ele atâtea poziții câte praguri semnificative a căror trecere implică schimbarea enunțului. Cu toate acestea, semantica structurală, aplicarea metodelor structuralismului lingvistic la nivelul universului semantic al limbilor, nu poate fi o simplă transpoziție a fonologiei. Căci, dacă metoda fonologică este aplicabilă studiului codurilor, care sunt semantic închise, ea nu mai este aplicabilă cu același succes și totalității unei limbi studiate: spre deosebire de coduri, limbile sunt semantic deschise. Astfel că, dacă în interiorul codurilor criteriul pertinentei comunicative permite, ca în fonologie, alegeri și eliminări, el nu mai poate funcționa astfel în interiorul universului semantic al limbilor, unde, fiind obligat să accepte orice diferență de sens ca punct de plecare pentru o axă semantică, funcționează nu ca principiu de excludere, ci ca principiu de toleranță.

Dificultatea de a aplica la toate nivelurile limbii, îndeosebi la cel semantic, metodele fonologiei, care dau curs de o manieră operațională principiilor și ideilor saussureene, explică cel puțin parțial evoluția

lingvisticii structurale spre o nouă metamorfoză a ideii de structură paralelă cu o nouă definiere a limbii. Întrucât primele regularități non-fonetice întâlnite în studiul unui text lingvistic sunt categoriile gramaticale, s-a încercat realizarea unei analize structurale a nivelului semantic impunând în descrierea semnificatului un cadru sintactic bine determinat. Teoria glossematică (de la *glossem*: unitate ireductibilă și invariantă a limbii) a danezului Louis Hjelmslev definește pur lingvistic categoriile gramaticii, constituind o a treia etapă în evoluția structuralismului lingvistic. Pentru un hjelmslevian, limba nu mai este atât un sistem, ca la Saussure, sau un cod servind comunicației, ca la fonologi, cât o combinatorică. Obiectul lingvisticii devine cel de a descoperi regulile combinării, anumite posibilități și imposibilități de grupare, și, din această perspectivă, conceptele gramaticii tradiționale - articol, substantiv, adjectiv, verb etc.

33

- pot fi redefinite pur lingvistic. Glossematica pornește de la definirea enunțului drept cea mai mică unitate de semnificație susceptibilă de a constitui singură, fără alte asocieri, un discurs și continuă prin a defini noțiunile gramaticale prin rolul lor în constituirea enunțului. Aceste categorii sunt caracterizate de proprietăți combinatorii care n-au sens în afara limbajului. Cu toate că a adoptat în analizele sale mulți termeni noi, care pot stârni confuzie, glossematica se bazează pe o idee simplă și de bun simț: principiul saussurean potrivit căruia organizarea internă a unei limbi este un dat original și nu copia unei ordini care îi este străină. Glossematica transformă profund ideea de structură lingvistică, apropiind-o de structura și de combinatorica matematică. Din această nouă definiere a structurii rezultă un accent mai hotărât pe ordinea proprie limbii: pentru Saussure fiecare limbă analizează în maniera sa substanța, fie fonică, fie semantică la care se aplică. Pentru fonologi - cum este Martinet - orice limbaj se identifică cu o anumită analiză a realității, reprezintă un fel particular de a organiza lumea. Pentru Hjelmslev, limba ordonează lucrurile proiectând asupra lor o ordine care îi este proprie și care se poate descrie anterior oricărei aplicări.

Generalitatea teoriei lui Hjelmslev o face aplicabilă mult dincolo de teritoriile lingvisticii pentru a analiza orice sistem de semne, orice semiotică, ca pe o limbă prin asimilarea fenomenelor denotației și conotației. Într-adevăr, ceea ce la Saussure era planul semnificanților devine la Hjelmslev planul expresiei iar ce era planul semnificațiilor devine planul conținutului. În fiecare din cele două planuri lingvistul danez distinge apoi două straturi: forma, care poate fi descrisă exhaustiv, simplu și corect de către lingvistică, fără a recurge la vreo premisă extralingvistică și substanța, ansamblul aspectelor fenomenelor lingvistice care nu pot fi descrise fără a recurge la premise extralingvistice. Solidaritatea imotivată între semnificat și semnificant, care caracterizează semnul la Saussure, devine astfel solidaritate între forma conținutului și forma expresiei și este caracterizată de faptul că o substituție într-un plan cere una și aceeași schimbare și în planul opus. Și, fie că alegem perspectiva funcției-semn,

34

fie că o alegem pe aceea a sistemului, adică a semioticii respective, substanța, fie din planul expresiei, fie din planul conținutului, rămâne substanță și pentru o altă formă din planul expresiei sau conținutului altui sistem de semnificare. Formalizată și, deci, mai clară; această aserțiune arată astfel: fie E planul expresiei, C planul conținutului, R relația dintre ele; sistemul de semnificare sau semiotica, cum spune Hjelmslev, se scrie astfel: ERC. Cele două cazuri pot fi scrise astfel: dacă substanța din planul conținutului unui sistem devine substanță pentru forma din planul expresiei altui sistem avem: (ERC)RC, adică o semiotică conotativă, un sistem de semnificare al cărui plan de expresie este el însuși constituit dintr-un sistem de semnificare. Iar dacă substanța din planul conținutului unui sistem devine substanță pentru forma conținutului unui sistem, adică ER(ERC): dacă primul sistem devine planul de conținut, semnificatul sistemului secund, avem o semiotică denotativă. Sau, pentru a fi explicit și concreți: cazul semioticii conotative este cazul literaturii, iar cazul semioticii denotative este cazul dicționarului.

Semiologia saussureană, care este virtuală în sublinierea primordialității comunicării ca funcție a limbii și în refuzul de a întemeia semnele lingvistice pe legătura cu reprezentarea, în afirmarea arbitrarității (imotivării) semnului lingvistic și în constituirea lui ca semn pe seama sistemului limbii, nu este însă realizată în generalitatea ei convenabilă existând încă numai în forma uneia dintre disciplinele care ar trebui să i se subordoneze, în forma lingvisticii structuraliste post-saussureene. Rămânând structuralismului francez sarcina de a o realiza efectiv.

71 Semnul și sistemele semnificante

¹⁵ Ceea ce era implicit la Saussure, care nici nu este propriu-zis un filosof, ci un lingvist, a devenit explicit lingvistic în școlile lingvistice structuraliste ulterioare - Școala de la Praga și Școala de la Copenhaga -

35

și a fost dezvoltat filosofic de către reprezentanții structuralismului francez. Dacă Saussure se declara numai lingvist așteptând viitoarea constituire a unei semiologii generale, structuraliștii francezi se plasează pe teritoriul acestei semiologii generale din care fac o întreagă filosofie. Folosind lingvistica saussureană ca pe o adevărată disciplină pilot, structuraliștii au impus ideea pansemiei - totul este semn, orice are / poate avea semnificație - și a polisemiei - orice semn poate avea mai multe semnificații (unicitatea existenței nu determină unicitatea semnificației) - și au făcut din semiologie o hiperteorie și o metodă interdisciplinară. O dată cu ei apare clar și conștient afirmată în toate consecințele sale această a treia tematizare filosofică, a comunicării.

Pornind de la ideea că lumea omului există numai trecută prin limbaj, semiologii structuraliști încep prin a analiza sistemele semnificante - în primul rând literatura și miturile - și, în general, cultura ca ansamblu al sistemelor semnificante, dar concep cultura ca nediferențiată de civilizație și coextensivă societății. Până la urmă, în această perspectivă și natura este de fapt o idee culturală și întreaga lume nu este decât o lume de semne, un imens text. Un text care, conform principiului autoînchiderii referențiale și intertextualității, nu trimite decât la sine și la nimic altceva. Principalii reprezentanți ai acestui curent de gândire care a dominat - și chiar a terorizat - întreaga filosofie occidentală în deceniile 6 și 7 ale secolului nostru sunt antropologul Claude Levi-Strauss - care a analizat ca sisteme semnificante sistemele de înrudire, miturile, ritualurile, bucătăria și, în general, culturile arhaice -, teoreticianul literar Roland Barthes -care a scris eseuri foarte interesante despre literatură, miturile societății moderne și modă -, filosoful Michel Foucault - care a cercetat „epistemele” ca mari forme ale ordinii cunoașterii -, neo-psihianalistul Jacques Lacan -pentru care inconștientul este structurat ca un limbaj - și epistemologul științelor socio-umane Louis Althusser- care a teoretizat procesul practicii teoretice. Alături de această majoră grupare a structuralismului a mai funcționat, ca o grupare secundară, parțial inspirată și de psihologul Jean Piaget, o tendință pe care reprezentanții ei, sociologul literaturii, Lucien

Goldmann, și sociologul artei, Pierre Francastel, au numit-o „structuralism genetic” pentru a semnala opoziția față de formalismul și statismul primei grupări și care a acordat atenție și comportamentului ca sursă de semnificații.

Cea mai importantă trăsătură comună a structuralismului de orientare lingvistică este afirmarea naturii de limbaj a formelor și manifestărilor culturale. Prin această identificare, forme și manifestări ale culturii cum sunt fenomenul înrudirii în societățile arhaice, miturile, ritualul, bucătăria, codurile de politețe, literatura, moda ș.a. devin domeniul analizelor unei semiologii a cărei paradigmă de sistem semnificam este limbajul uman. Sau invers, limbajul devine, după cum spune Levi-Strauss, faptul cultural prin excelență.

Luată în sens general această apropiere între limbaj și formele și manifestările culturii este tradițională și aproape un loc comun. Într-adevăr, ideea că operele culturale ne spun ceva, ne vorbesc, este la fel de veche ca și textul scris. Mai mult, de la Renaștere încoace și mai ales în cadrul Romantismului, s-a spus că ele exprimă pe creatorul lor și lumea acestuia. Această linie teoretică continuă tradiția oralității, care personifică textul, făcându-l să ni se adreseze și să ne vorbească așa cum ar face o persoană. În consecință, interesul teoretic și analitic s-a îndreptat asupra a ceea ce ne spun textele - în sensul conținutului mesajului - și asupra a cum spun ceea ce au de spus forma, stilul. Identificarea structuralistă paradigmatică a limbii cu formele și manifestările culturii pentru a face din acestea sisteme semnificante nu are acest sens. Într-adevăr, comparând structuralismul semiologic cu tradiția oralității nu putem înregistra decât o profundă discontinuitate, o ruptură. Ca tradiție trebuie să vedem în structuralism rezultatul a ceea ce McLuhan a numit alfabetizare, rezultatul impunerii, o dată cu generalizarea tipăriturilor, textului scris față de oralitate. Semiologia structuralistă nu se mai concentrează asupra textului pentru a asculta ce spune acesta, ci pentru a vedea cum se constituie. Iar în această modalitate semiologică de constituire a textelor, forma, care nu mai reprezintă o anumită manieră sau stil de a spune ceva, ci condiția

36

37

posibilității de a spune, osatura spunerii, este totodată și într-un sens mai general decât era mesajul,

conținut.

Dar nici luată în sens strict, identificarea limbajului cu formele și manifestările culturale nu este favorabilă înțelegerii structuralismului. Urmarea acestei identificări ar fi identificarea structuralismului francez cu lingvistica structurală. Și este adevărat că o parte a structuralismului francez a invocat cu insistență lingvistica structurală în calitate de paradigmă teoretică și metodologică absolută în timp ce un prim moment al exegezei a subliniat exagerat continuitatea și legăturile dintre ele. Dar cealaltă fracțiune, structuralismul genetic, își manifestă dezinteresul, dacă nu chiar adversitatea față de paradigma lingvisticii structurale, iar un al doilea moment al analizei, mai prudent și mai atent decât primul, a pus sub semnul îndoielii și a semnalat precaritatea contactului inițial al lingvisticii structuraliste cu structuralismul „de orientare lingvistică”.

Astfel că identificarea formelor și manifestărilor culturii cu limba trebuie acceptată numai în sensul unei analogii fertile. Structuralismul poate fi înțeles ca o realizare a proiectului semiologic saussureean întrucât, la fel ca fonologii din școala pragheză sau glossematicianul Hjelmslev, el aplică idei și procedee în spiritul concepției lui Saussure unui al treilea nivel al limbii, alături de cel fonetic și sintactic, nivelul semantic. Cu precizările suplimentare că este mai puțin importantă explicita, implicita sau chiar contestata referire la concepția lui Saussure, decât aderența la spiritul ei și că nivelul semantic trebuie situat acolo unde și există efectiv: în cultură. Sensul acestei analogii între limbă și sistemele semnificante, între modelul lingvisticii structurale și realitatea semiologiei structuraliste poate fi foarte bine înțeles de îndată ce ne raportăm la ideea centrală a concepției lui Saussure: principiul arbitrarității semnului. Dacă Saussure impunea sistemul limbii pornind de la arbitrarul (imotivarea) semnului lingvistic, semiologii structuraliști procedează invers. Ei instituie pur și simplu prin postulare și prin analogie cu limba caracterul de sisteme semnificante al formelor și manifestărilor culturii și îl verifică apoi prin demonstrarea caracterului arbitrar, deci caracterului de semn în accepție

38

saussureană, al elementelor fiecărui sistem analizat. Principiul arbitrarității semnului semiologic devine, din axiomă, corolar al existenței sistemului semnificant, manifestarea efectului de sistem semnificant care-și instituie elementele și, prin urmare, cheia de control a existenței sau prezenței unui sistem semnificant. încetând să mai fie punctul de plecare al demonstrării prezenței sistemului, el devine punctul de sosire al analogiei cu limbajul, prima implicație și efectul prin excelență al existenței sistemului semnificant, nivelul prim și obligatoriu al manifestării structuralismului și deci reperul prim și necesar al manifestării atitudinii structuraliste.

Încă mai evidentă devine importanța principiului arbitrarității semnului semiologic pentru definirea structuralismului francez ca filosofie a culturii dacă înregistrăm mutația pe care o aduce în statutul cultural al semnului. Până la semiologia structuralistă este extrem de frecventă considerarea formelor și manifestărilor culturii ca „simbolice” și a operelor culturale ca simboluri sau colecții de simboluri pentru fenomene ale lumii sau pentru stări și sentimente umane și morale. Ca semn, din perspectiva căruia este interpretată cultura, simbolul este însă total diferit și chiar antinomic față de conceptul de semn al semiologiei structuraliste. Simbolul poate fi o formă a semnului numai într-o semiologie caracterizată de „atomism” - potrivit căruia fiecare semn semnifică individual, pe contul său, ceva anume -, de substanțialism - potrivit căruia această semnificație are ca substanță conținutul său, conceptul, reprezentarea - și de istorism -potrivit căruia semnul funcționează ca un acumulator istoric de semnificații și eliberarea sensului său este operă de interpretare. Principiul arbitrarității semnului conduce însă la o semiologie radical diferită, a cărei schimbare poate fi măsurată punct cu punct prin comparație cu cealaltă, anterioară. Astfel „atomismul” este înlocuit de integralism - potrivit căruia semnul nu poate semnifica nimic singur și nici nu poate exista ca semn izolat, pentru că existența sa și capacitatea de a semnifica este determinată de existența sistemului semnificant; substanțialismul este înlocuit de re-laționism - potrivit căruia semnificația este produsul diferențelor și

39

opozițiilor și nu al unor conținuturi indistinct și pentru sine prezente; iar istorismul este substituit de sincronism - pentru care efectul de sistem rezidă în sustragerea elementelor sale de sub acțiunea perturbatoare exterioară, în păstrarea echilibrului și în conservarea semnificației inițiale. Prin urmare structuralismul francez reduce statutul simbolului la acela de semn. Această contragere a simbolului la

semn este una din urmările concrete majore ale principiului arbitrarității semnului și este prezentă peste tot în structuralismul francez, chiar și acolo unde acest principiu nu este invocat. De aceea am putea considera ca marcă a structuralismului repudierea simbolului și transferarea sarcinilor sale de semnificare semnelor incluse în sistemele lor semnificante. Că această trăsătură reprezintă o marcă unitară a structuralismului ne-o dovedește generalizarea ei în pozițiile structuraliste radicale până la a contrage la semn nu numai simbolul ci și indicele, simptomul, semnalul, pe de o parte, noțiunile și conceptele pe de alta.

Arbitraritatea semnului și sistemele de înrudire, miturile, ritualul, bucătăria (la Levi-Strauss); literatura, miturile societății burgheze, moda (la Barthes) ca sisteme semnificante.

Ceea ce-și propune Levi-Strauss în prima sa carte - *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949 - este de a demonstra că regulile mariajului, nomenclatura, privilegiile și interdicțiile înrudirii în societățile arhaice sunt aspecte indisociabile ale aceleiași realități, care este structura sistemului considerat. Punctul de plecare al demersurilor sale este prohibirea incestului, o regulă care, singură între toate regulile sociale, posedă un caracter de universalitate. Explicația „naturală” a prohibirii incestului nu rezistă, căci omul arhaic nu poate avea în vedere avantajele genetice ale interdicției, iar unele căsătorii între veri sunt permise, și explicația culturală nu este suficientă, căci cum ar putea da seamă o serie de cauze mereu particulare de un fenomen universal? Ajutat de teoria reciprocității a lui Marcel Mauss, Levi-Strauss descoperă cheia sociologică a interdicției fundamentale a societăților arhaice, văzând în prohibirea incestului aspectul negativ al regulii pozitive a exogamiei. El poate astfel reduce extraordinara diversitate a regulilor înrudirii și mariajului la câteva tipuri de schimb de femei între clanuri sau linii de înrudire și descoperă că aceste reguli servesc tocmai asigurării comunicării femeilor între grupe, după cum regulile economice servesc la a asigura comunicarea de bunuri și servicii, iar regulile lingvistice la comunicarea de mesaje. Aproximarea dintre schimbul de femei și schimbul de bunuri și de servicii și, îndeosebi, cel de mesaje, și includerea etnologiei într-o teorie generală a comunicației nu este una superficială sau simplă analogică. El constituie demersul fundamental grație căruia se împlinește trecerea de la Natură la Cultură întrucât pune în joc transformarea unui stimul natural într-un semn de valoare socială. În domeniul schimbului, cel al femeilor este fundamental pentru că femeile nu sunt în primul rând un semn de valoare socială, ci un stimul natural al singurului instinct a cărui satisfacere poate fi diferită: singurul deci prin care, în actul schimbului și prin a percepția reciprocității, se poate opera trecerea de la stimul la semn și defini trecerea de la natură la cultură, desfășurată într-o instituție.

Stabilind asemănarea formală între situația etnologului (sociologului) și cea a lingvistului fonolog, Levi-Strauss afirmă că „sistemul de înrudire este un limbaj” întrucât «ca și fonemele, termenii de înrudire sunt elemente de semnificație; ca și acelea, ele nu capătă această semnificație decât cu condiția de a se integra în sisteme; „sistemele de înrudire” ca și „sistemele fonologice” sunt elaborate la nivelul gândirii inconștiente; în sfârșit, recurența unor forme de înrudire, reguli de căsătorie, atitudini prescrise în același fel între anumite tipuri de rude etc. în regiuni îndepărtate ale lumii și în societăți profund diferite ne face să credem că într-un caz ca și în celălalt fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale». Concluzia lui era că sistemele de înrudire oferă terenul privilegiat pe care eforturile antropologului le pot întâlni pe cele ale științei „sociale celei mai dezvoltate, adică lingvistica”: „în spatele contingentei superficiale și a diversității incoerente aparent a regulilor mariajului, noi am degajat, în *Les Structures*, un mic număr de principii simple, prin intervenția cărora un ansamblu foarte complex de uzaje și

40

41

obiceiuri, absurde (și judecate în general astfel) la prima vedere, este redus la un sistem semnificant”. (15/1, p. 18)

Un al doilea obiect al antropologiei structurale îl constituie mitul. Mitul este și el un limbaj, dar un limbaj constituit pe seama altui limbaj, care lucrează la un nivel foarte ridicat și la care sensul reușește să decoleze de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit. Miturile sunt unul din ocupanții majori și polari ai câmpului studiilor structurale „care include patru familii de ocupanți majori, care sunt ființele matematice, limbile naturale, operele muzicale și miturile. Entitățile matematice constă în structuri în stare pură și libere de orice încarnare. Ele întrețin astfel un raport de corelație și opoziție cu faptele de limbă, care, cum ne învață Saussure, nu există decât dublu încarnate în sunet și în sens și se nasc chiar la intersecția lor. Această axă o dată trasată, cu ființele matematice și lingvistice la cei doi poli, se

înțelege imediat că alte familii ocupă, în raport cu ea, poziții simetrice la polii unei noi axe transversale față de prima. În cazul muzicii, structura, într-un fel dezlipită de sens, aderă la sunet; în cazul mitologiei, structura dezlipită de sunet aderă la sens." (16/ I, p. 578) Situarea sistemelor mitologice printre sistemele semnificative, stabilirea unei omologii între acest sistem și sistemul limbii pentru care structura este cea care constituie elementele și este esențială pentru sistem, însoțită de contestarea interpretării miturilor ca explicații ale fenomenelor, ori ca glosă moralizatoare a condiției umane, schimbă nivelul analizei: etnologul occidental era obișnuit să considere un anumit mit în singularitatea conținutului său și să procedeze prin analogie cu consumatorul operei de artă. Or, nivelul analizei trebuie să se situeze în sistemul care-l face posibil și care este un ansamblu vast de mituri. Importante nu mai sunt referințele presupuse sau speculate ale unui singur mit, receptat în conținutul său, ci operațiile logice majore, inconștiente, care caracterizează un întreg corpus de mituri: numai ele sunt semnificative semiologic, antropologic, sociologic etc.

Opunându-se substanțialismului universalist sau funcționalismului empirist, Claude Levi-Strauss nu încearcă să învieze slaba lumină pe

42

care contextul social al societăților arhaice o aruncă asupra miturilor, ci le studiază independent de condițiile existenței și comunicării lor, ca pe un cod, așa cum școala fonologică a structuralismului lingvistic concepe limba. Pe această cale, miturile relevă un sistem universal, umanul în generalitatea sa: ele permit degajarea anumitor moduri de operare a spiritului uman, atât de constante în cursul secolelor și atât de general răspândite în spații imense, încât pot fi ținute ca fundamentale și se poate încerca regăsirea lor în alte societăți și în alte domenii ale vieții sociale, unde nu se presupunea că intervin, și a căror natură la rândul ei se va găsi clarificată. (16/1, p. 571)

Cu toată diferența de nivel de constituire în raport cu mitul - gesturi față de limbaj - ritualul este, după Claude Levi-Strauss, și el un sistem semnificant de tipul limbajului. Între mit și ritual există o corespondență ordonată, dar nu în sensul în care s-a crezut, că fie mitul este proiecția ideologică a unui ritual, destinat să-i servească acestuia de fundament, fie ritualul este un fel de ilustrare a mitului sub formă de tablouri în acțiune. Mitul și ritualul au finalități opuse: ceea ce o societate o spune sub forma mitului, cea vecină o spune sub forma ritualului și invers. Raportul dintre ele trebuie căutat în planul unei dialectici a sintagmei și paradigmei, a metonimiei și metaforei, a discontinuului și continuului, dar numai după ce, în prealabil, și unul și altul au fost reduse la elementele lor structurale.

Alăturarea bucătăriei unei societăți, sistemelor de înrudire, sistemelor mitologice și ritualului devine posibilă pentru că aceste sisteme sunt considerate toate din aceeași perspectivă, ca structuri care sunt expresii parțiale, dar privilegiate, ale totalității care este o anumită societate ale cărei proprietăți formale prezintă între ele analogii sau raporturi dialectice exprimabile sub formă de transformări. Astfel, bucătăria devine comparabilă cu sistemul limbii, căci, ca și limba, „bucătăria unei societăți este analizabilă în elementele sale constitutive, care ar putea fi denumite în acest caz «gusteme» și care sunt organizate după anumite structuri de opoziție și corelație". (18/1, p. 106)

43

Pentru a compara bucătăria franceză cu cea engleză sunt suficiente trei opoziții: endogen/exogen (materii prime naționale sau exotice), central/ periferic (baza mesei și adaosurile) și accentuat/neaccentuat (gust savuros sau insipid). Care este în aceste coordonate, similare celor ale ocurenței fonemice din teoriile și analizele fonologilor, locul bucătăriei engleze? Aceasta compune felurile principale ale mesei din produse naționale preparate insipid și le completează cu preparate pe bază exotică, în care diferențele sunt puternic accentuate. Prin comparație, bucătăria franceză nu ține seama de opoziția endogen/exogen și nici de central/periferic, combinând peste tot gusteme la fel de accentuate. Pentru comparația cu alte bucătării: chineză, germană etc, trebuie să introducem și alte opoziții: acru/dulce, preparare maximă/preparare minimă, friptură/fiertură precum și incompatibilitățile conștiente, care posedă în grupul social valoare normativă: aliment încălzitor - aliment răcoritor etc. Degajarea acestor structuri elementare, regăsirea lor prin transformări în alte domenii ale aceleiași societăți sau ale diferitelor societăți ne conduce la descoperirea atitudinilor inconștiente ale societăților analizate. „Astfel se poate spera să se descopere, pentru fiecare caz particular, cum bucătăria unei societăți este un limbaj în care ea, cel puțin, traduce inconștient structura sa, dacă, fără a o ști, ea nu-și trădează și dezvăluie contradicțiile sale." (18/1, p. 411) Invocarea, mai mult exemplificatoare ori savuroasă, a ritualului sau a bucătăriei, alături de sistemele de înrudire și sistemele mitologice, are menirea să arate că această semiologie structuralistă rezidă în

atribuirea caracterului de sisteme semnificante acestora prin analogie cu limbajul, și în accentul pe structura de cod a sistemelor considerate.

Semiologia structuralistă a fost cea care a constituit coloana vertebrală a gândirii lui Roland Barthes, căci influențele care vin să se intersecteze fertil în spațiul teoretic al criticii literare pe care o reprezintă, au fost foarte numeroase - psihanaliza lui Bachelard, existențialismul sartrian, estetica marxistă, a lui Brecht, psihanaliza lui Freud, lingvistica

lui Hjelmslev ș.a. - și tot atât de versatile ca și inconstanta sa poziție, într-o definiție din 1953, Roland Barthes postulează autoînchidere semnificantă a literaturii - care „trebuie să semnaleză ceva diferit de conținutul și forma sa individuală, ceva care este propria ei închidere, tocmai cea prin care se impune ca Literatură” - pentru a putea pune în evidență existența unei realități formale, diferite de limbă și stil, scriitura. Dacă limba, care aparține colectivității, și stilul, care este legat de tipul psiho-temperamental, reprezintă pentru scriitor o natură, ceva dat, deoarece nu le poate alege, scriitura, care este manifestarea închiderii Literaturii, a existenței ei ca sistem semnificam, este o „alegere a ariei sociale în sânul căreia scriitorul decide să situeze Natura limbajului său”. (3/1, p. 14 și 15) Sub influențele tot mai intense și conjugate ale lingvisticii hjelmsleviene și ale psihanalizei lui Lacan, Roland Barthes va ajunge în *Sade, Fourier, Loyola* (1971) să gândească scriitura tot mai epurată de aspectele etice sau de angajare, în aceeași măsură în care autorul devine în teoria sa tot mai mult un subiect decentrat și divizat. Existența unor Semne ale Literaturii face posibilă o teorie semiologică a literaturii, care în opoziție cu istoria literară, este o „știință a literaturii (sau scriiturii)” care nu impune operei literare un „sens plin” în numele căruia repudierea sau renunțarea la alte sensuri ar fi îndreptățită, ci caută „sensul gol” care le susține pe toate celelalte. Ceea ce caută Barthes nu este conținutul, semnificațiile individuale ale textului literar, ci structura sistemului care le face posibile, nu „mesajul”; ci „codul” care îl face posibil, calitatea de sistem semnificam similar sistemului limbii.

Autoînchiderea semnificantă a literaturii, caracterul ei de sistem semnificam, care pretinde, după Barthes, deplasarea studiului de la semnificațiile sau „mesajele” individuale ale operei la condițiile care le fac posibile, își are și ea corolarul în arbitraritatea semnului semiologic. Desigur, nouă, care, în contextul experienței individuale a contactului cu opera literară, investim simbolurile (semnele) literare cu valoare referențială, o atare concepție ne poate apărea mai șocantă în cazul literaturii, obiect al propriei noastre culturi, decât în cazul mitului, obiect

44

45

al unei culturi exotice. Totuși ea se înscrie perfect coerent într-o îndelungată linie de evoluție a istoriei și criticii literare. Secolului al XIX-lea, când literatura a fost considerată în funcție de pozițiile gânditorilor drept „ogîndire”, „reflectare” sau „expresie” a unei realități sufletești, morale, filosofice, psihologice, social-istorice, iar semnificatul a fost identificat cu referentul, i-a urmat secolul nostru, în care avangarda a practicat separarea semnificatului de referent. Impresionismul critic a autonomizat semnificatul operei literare, iar „formaliștii ruși” și „new criticismul anglo-saxon”, care preced „noua critică” a semiologiei structuraliste franceze, separând și ei semnificatul de referent, l-au studiat împreună cu semnificatul său, prin analiza organizării interne a textului. Roland Barthes, făcând din literatură, prin analogie cu limbajul, un sistem semnificam, adică afirmând arbitrarul semnelor literaturii, imotivarea lor în raport cu referentul, ajunge la o concluzie paralelă cu cea a lui Levi-Strauss pentru mit: literatura nu reprezintă realul, ci îl semnifică.

În *Mythologiques* (1957), Roland Barthes analizează și el mitul, dar nu în context arhaic, ci într-o „societate burgheză anonimă”, care își manifestă prezența ideologică în music-hall, teatru, afișe, jucării, artă culinară, reclamă, convenții etc. Dar și pentru Barthes mitul se construiește peste sistemul limbii. Mitul „este un sistem semiologic secund. Ceea ce este semn în primul sistem (adică totalul asociativ al unui concept și al unei imagini), devine simphi semnificant în al doilea”. (2/1, p. 199) Principiul funcționării mitului în societățile moderne și contemporane este că „el transformă istoria în natură”. Pentru lectorul mitului „totul se petrece ca și când imaginea ar provoca natural conceptul, ca și când semnificantul ar fonda semnificatul”. „În fapt, ceea ce permite lectorului să consume inocent mitul este că el nu vede în acesta un sistem semiologic, ci un sistem inductiv: acolo unde nu există decât o echivalență, el vede un fel de proces causal: semnificantul și semnificatul au în ochii săi raporturi de natură.” (2/1, p. 217; vezi și: p. 215-216)

În fine, unul dintre cele mai interesante sisteme semnificante pe care le analizează Roland Barthes este Moda. Obiectul analizat nu este,

desigur, Moda „reală”, ci Moda scrisă, adică veșmântul feminin așa cum apare descris în jurnalele de modă. Metoda este prin urmare semiologică și nu semiotică, întrucât se aplică unui limbaj, constituit din două planuri - limbă + veșmânt la Modă -, nu unor obiecte. În analiza sistemului semnificativ al Modei, Roland Barthes utilizează lingvistica lui Hjelmslev, care, așa cum atrăgeam atenția într-un paragraf anterior, face posibilă cercetarea semiologică a unor sisteme duble, de acest tip, unde unul constituie planul conținutului sau planul expresiei celuilalt, adică a unor sisteme în raport de denotație sau conotație unul cu celălalt, ori în raporturi de limbaj obiect și metalimbaj. Totuși cazul Modei este mai complicat: dacă mesajele limbajului articulat sunt în mod normal saturate prin două sisteme - denotație-conotație -, Moda introduce un al treilea sistem „natural”, constituit printr-un cod extralingvistic, a cărui substanță este obiectul sau imaginea. Ansamblul Modei, ca și al altor sisteme de acest tip, prezintă două articulații diferite: una, prin trecerea de la codul „real” (de obiecte) la sistemul denotant al limbii; cealaltă face trecerea de la sistemul denotant la sistemul conotant al limbii. Adică limba apare ca un metalimbaj, ca un sistem terminologic, în raport cu veșmântul feminin, și acest dublu sistem este reluat ca semnificativ într-un al treilea și ultim sistem, pe care Barthes îl numește „retoric”. Ca în *Mythologiques* sau în analiza literaturii, ne aflăm și aici pe linia studiului semiologic al conotației în care un prim mesaj, sau mesajul literal, servește de suport unui sens secund, de ordin, în general, afectiv sau ideologic. Cu toate că aceste conotații funcționează social, nu trebuie să ne lăsăm înșelați: răspunzând în 1961 chestionarului revistei *Tel Quel*, Barthes a atras atenția că Moda, ca și Literatura, sunt „sisteme homeostatice”, adică sisteme a căror funcție nu este aceea de a comunica un semnificat obiectiv, exterior și preexistând sistemului, ci că ele - și îndeosebi Literatura - sunt sisteme semnificative și intransitive, analizabile intrinsec. Ceea ce era mai mult sau mai puțin semiologic în analiza literaturii sau a miturilor „societății burgheze” devine explicit o dată cu *Elements de semiologie* (1965). În descendență saussureană și în perspectivă,

46

47

semiologia are ca obiect toate sistemele de semne, oricare ar fi substanța sau limitele acestor sisteme, imaginile, gesturile; sunetele melodice, obiectele și complexe din aceste substanțe - prezente în rituri, protocoale și spectacole - care constituie, dacă nu «limbajuri», cel puțin sisteme semnificative. Semiologia este adusă în actualitate de dezvoltarea comunicațiilor de masă. Ea este chemată să răspundă astfel unei transformări în comunicare și în semnificația diferitelor coduri cu profunde implicații sociale. O dată cu trecerea semiologiei de la studiul unor coduri de interes restrâns (semnale maritime, alfabetul morse, coduri rutiere), la altele, mai complicate, ea întâlnește limbajul; imaginile sunt explicate, însoțite de, sau ilustrează un mesaj lingvistic. Obiectele: veșminte, alimente, mobilier, nu acced la statutul de sistem, dacă nu trec prin medierea limbii; semnificația lor nu există în afara limbajului. Această idee specifică semiologiei lui Roland Barthes îl conduce la o teză care răstoarnă raportul stabilit de Saussure între lingvistică și semiologie: nu lingvistica este o parte a unei semiologii generale, ci, invers, semiologia devine o parte a lingvisticii, și anume, aceea care are ca obiect marile unități transfractice ale discursului și sistemele semnificative cu semnificație translingvistică, cum sunt veșmântul (moda), alimentația (bucătăria), automobilul, mobila, sistemele de comunicare în masă - cinema, televiziune, publicitate - și arhitectura.

Pentru Levi-Strauss și Barthes postularea identității de natură dintre sistemele semnificative, pe care le interoghează, și limbaj se manifestă pozitiv în consecința arbitrarității semnului semiologic. Este acceptabilă această arbitraritate și pentru Goldmann? Afirmată explicit, ideea arbitrarității semnului semiologic nu este prezentă în concepția lui Lucien Goldmann. Ea este prezentă însă în conținutul și implicațiile ei sub un alt nume: acela al coerenței semnificative, al coerenței interne, caracteristică operelor culturale valoroase. Aplicând cazului particular și privilegiat al comportamentului uman, care este opera literară, conceptul de structură coerentă și semnificativă, Lucien Goldmann ajunge din motive metodologice - necesitatea de a aplica unitar metoda atât operelor filosofice cât și celor literare - și ontologice - din perspectiva conceptului de structură, coerența este mai structurală decât semnificația: coerența este modul de manifestare a structurii, semnificația, numai un aspect parțial, dintr-un anumit domeniu - să situeze în prim planul demersurilor sale mai mult coerența decât semnificația. Or, „coerența internă” a operei culturale presupune existența „unui ansamblu de relații necesare între diferitele elemente care le constituie și, la cele mai importante dintre ele, între conținut și formă, astfel că e nu numai imposibil de a studia într-

un mod valabil anumite elemente ale operei în afara ansamblului din care fac parte și care, el singur, le determină natura și semnificația obiectivă, dar posibilitatea de a înțelege necesitatea fiecărui element în raport cu structura semnificativă globală constituie ghidul cel mai sigur al cercetătorului". (13/1, p. 99.) Adică această „coerență internă” sau „coerență semnificativă” se manifestă la fel ca arbitrarul semnului semiologic: face ca elementul să fie lipsit de consistență în afara sistemului semnificant unde funcționează, ca semnificarea să rezulte nu din relația semnificantului cu referentul, ci din aceea dintre semnificanți, dintre semne în cadrul sistemului.

Din această concepție asupra semnului decurg apoi mutațiile teoretice și metodologice prin care se constituie, în raport cu sociologia tradițională a literaturii/culturii, sociologia goldmanniană. Cea mai importantă și imediată fiind aceea a schimbării nivelului relațiilor operei literare cu conștiința socială: sociologia goldmanniană caută corespondența între creația și conștiința socială nu la nivelul conținuturilor, ci la acela al categoriilor care le structurează atât pe una cât și pe cealaltă și mai ales la nivelul coerenței lor, spre deosebire de o sociologie tradițională, care le căuta la nivelul elementelor și al conținutului.

Cu alte cuvinte, relațiile cu referentul, fie realitatea social-istorică, fie conștiința socială, nu se mai situează la nivelul elementar, al semnelor, ci la acela al ansamblului lor, al totalității operei sau al sistemului de

48

49

semne. Indiferent care sunt apoi relațiile sistemului semnificant cu realitatea, indiferent dacă ordinea specifică pe care o reprezintă sistemul de semnificare a unei viziuni asupra lumii este paralelă sau analogă cu ordinea realității - a realității social-istorice sau a conștiinței sociale - la nivelul semnificației produse, ea rămâne specifică la nivelul intern, al producerii semnificării. Mai mult chiar, și raportarea la conștiința socială este destul de mult mediată prin construcția viziunii asupra lumii printr-o mișcare de dublă abstractizare față de conștiința reală, în direcția conștiinței posibile, pe de o parte, și a conștiinței adecvate, pe de alta, ceea ce ridică destule probleme comparării celor două ordini specifice și le situează la o depărtare suficient de mare pentru a le conserva specificitatea.

Și cealaltă mutație a sociologiei goldmanniene a literaturii în raport cu sociologia tradițională concordă cu una din consecințele arbitrarității semnului semiologic. Într-adevăr, ghidul metodologic al coerenței semnificative îngăduie comutarea lecturii sociologice de la nivelul literaturii minore, caracterizate de o transpunere directă a realității sociale în conținutul operei, la acela al capodoperelor, caracterizate de o puternică transpunere imaginară. Cu aceasta se vedește că, sub aspectul conținutului, semnul nu are nici la Goldmann vreo importanță, căci compararea unor „universuri cu conținuturi în întregime diferite”, cum ar fi cel al unui „basm fantastic” și al unui „roman realist” sunt perfect posibile și îndreptățite de prezența coerenței interne a operelor, care lipsește de consistență substanța semnificantului căci face perfect egale între ele nu numai astfel de opere, ci chiar și operele literare, constituite din „imagini verbale”, cu operele filosofice, constituite din „concepte”. Chiar dacă subsumate unei viziuni asupra lumii, operele culturale - literare, dramatice, filosofice, teologice etc. - constituie corpusuri unde se manifestă un sistem semnificant *sui generis* și unde coerența semnificativă vine să înlocuiască principiul arbitrarității semnului, pentru a evidenția principiul de constituire al unui sistem de natura limbajului, căci, în calitate de sistem, se caracterizează ca și acesta prin lipsa de referință, de consistență semnificativă și de motivare substanțială a elementelor sale, care sunt semne de anumite tipuri.

La rândul său, sociolog al „realității figurative”, Pierre Francastel este aproape de pozițiile lui Goldmann, împărțindu-l cu acesta structuralismul genetic al cărui reprezentant în psihologie și epistemologie genetică a fost Jean Piaget. Mult mai conștient decât Goldmann de necesitatea unei semiologii, ceea ce îl apropie de structuralismul de orientare lingvistică, o realizează, ca și acesta, în contextul mai larg al unei sociologii, lăsându-se inspirat de teoria piagetiană structuralist genetică asupra comportamentului și luând ca punct de plecare comportamentul, nu limba. În mare parte atitudinile sale sunt dictate de o vigoasă afirmare a specificului artelor plastice, față de alte sisteme semnificante, inclusiv, dacă nu chiar în primul rând, față de limbaj. De aceea el ține să construiască o semiologie distinctă de lingvistică și de semiologia de inspirație lingvistică, și să o construiască pornind de jos în sus, în absența paradigmei lingvisticii structurale, care să-i servească de punct de plecare deductiv.

La fel ca la Goldmann, și la Francastel principiul arbitrarității semnului semiologic apare sub o formă

metamorfozată, în urma acțiunii specificului proiectului semiologic, domeniului diferit de cel al structuralismului de orientare lingvistică al lui Levi-Strauss și Barthes. Dar totodată la Francastel el apare mult mai net și mai tranșant structuralist în spiritul acestei arbitrarității a semnului semiologic, în categoria de figurativ. Categoria de figurativ pe care o impune sociologia francasteliană a artei nu se referă la felul - unul din cele posibile - în care este tratat subiectul unui tablou. Diferit accepțiunii din critica de artă clasică, Francastel, opune figurativul, nu „non-figurativității” artei abstracte, ci prejudecăților destul de răspândite, după care tabloul nu este decât redarea unui fragment din lumea înconjurătoare sau ilustrarea unei noțiuni formate la capătul unei alte activități decât cea plastică, și care nu acordă artelor plastice alt rang decât acela al unei abilități de redare prin tehnică a unei viziuni „naturale”, imuabilă omului, sau altă valoare decât cea simbolică, „exprimată prin conținutul lor abstract”.

50

51

Numitorul comun al acestor prejudecăți este ideea că artele plastice ar avea un caracter simbolic referențial în raport cu diferitele realități. După Francastel, „simbolic înseamnă substituit, echivalență, aluzie, semn convențional care poate fi și arbitrar, al unui lucru”, pe când „figurativ implică existența anumitor relații de structură sau dispoziție între sistemul de semne care reprezintă obiectul și obiectul reprezentat”. (9/1, p. 17-18)

Sategoria de figurativ amorsează deci o mutație importantă în înțelegerea limbajului plastic, similară cu cea produsă în sociologia goldmanniană a literaturii prin coerență semnificativă, întrucât de la semnul plastic - simbol referențial, a cărui semnificație este dată de referentul său, se trece la ideea unui semn plastic care își primește semnificația din existența sistemului semnificant, în urma locului lui în sistem. „Limbajul plastic” încetează de a mai fi o colecție de semne-simboluri cu referent exterior, pentru a deveni un sistem semnificant; el nu mai reprezintă lumea, ci o semnifică. Dacă pentru teoria tradițională a artelor plastice legătura dintre realitate și semnul plastic, gândit ca simbol, se purta la nivelul conținuturilor în genul relației de la cauză la efect, pentru sociologia structuralistă a artei lumea își găsește expresie în semnele plastice numai la nivelul structurilor, a sistemelor de semnificare, iar relația este de semnificare.

Categoria francasteliană de figurativ, prin expresia sa referire la semnele plastice și prin conținutul ideatic foarte apropiat de acela al principiului arbitrarității semnului semiologic din structuralismul de orientare lingvistică, apare astfel ca mai structuralistă decât cea de coerență semnificativă, căci este mai explicit semiologică decât aceasta, amândouă atrăgându-ne în cele din urmă atenția asupra caracterului semiologic de tip deosebit al celor două doctrine de sociologia artei, respectiv al literaturii. Totodată însă, ea atrage atenția asupra „limbajului plastic” și pe această cale ajunge să se opună structuralismului de orientare lingvistică. Căci ansamblurile de semne plastice, sistemele semnificative plastice nu „reprezintă câtuși de puțin un caz aplicat al unei semiologii generale” și rarele încercări făcute în această direcție „s-au soldat cu eșecuri pentru că întotdeauna autorii lor au urmat tocmai calea comparației, străduindu-se să transfere legile și valorile de la un sistem la altul. Or trebuie făcut totul pentru a construi o teorie a „semnului figurativ, comparabilă cu cele pe care le posedăm pentru alte categorii de limbaje”, o semiologie a cărei paradigmă să nu mai fie lingvistica structurală.

8. Tehnici și procedee ale lecturii semiologice

Lectura este una din modalitățile receptării culturale. Ea a fost impusă de lungul proces de generalizare a alfabetizării, a tehnicilor scrisului și cititului, a evoluției mijloacelor de imprimare și difuzare în masă a imprimatelor în societățile industriale. Aici se operează transformarea Spectatorului în Lector, ceea ce înseamnă, în receptarea poeziei spre exemplu, că textele poetice nu se mai recită cu voce tare și nici nu se mai ascultă, ci se citesc cu ochii, fiecare pentru sine și în sinea lui. Semiologia structuralistă face din această formă a receptării un procedeu unic. Neobișnuită este aici numai întârzierea cu care se produce această transformare, căci ea survine tocmai când Galaxia Gutenberg declină sau intră în coliziune cu Galaxia Marconi.

Ca tip de receptare, lectura se adresează unui obiect textual lipsit de profunzime sau de transcendență, și care nu poate reclama și nu se cuvine să primească empatie sau „trăire”. Pe axele activ - pasiv și intelectual - emoțional, ale grilei receptării, lectura semiologică structuralistă se înscrie ca o formă hiperactivă și hiperintelectuală. Hiperactivă, pentru că promotorii acestui tip de lectură fac din ea o „re-scriere” a textului. Lectorul semiologic repetă în plan paralel operațiile autorului - desigur,

incomparabil mai conștient, mai lucid decât acesta - până când ajunge „adevăratul” producător al textului. Desigur, aceste operații de producere a textului sunt pur intelectuale, reci, nu implică participare sau „trăire”, empatie sau emoționalitate.

52

53

Ca procedeu al receptării, lectura semiologică apare ca un cod al decodării. Ea este o operațiune pur semiologică cu semnele. Paradoxul apare de îndată ce constatăm că acest mod ultraspecializat și sofisticat al receptării, rezervat semiologului, devine modelul uzajului și finalitatea producerii culturii. Chiar și la acest nivel foarte general și introductiv devine clar faptul că lectura semiologică se adresează mecanismului textului, ruajului mașinii textuale, pe când interpretarea hermeneutică, indiferent în ce direcție se îndreaptă, funcționării acestui mecanism.

După cum s-a văzut, proiectul saussurean poate fi realizat numai dacă privim sistemul limbii fie doar fonologie, așa cum face școala fonologică, fie doar sintactic, așa cum face școala glossematică hjelmsle-viană, fie numai semantic. În lipsa unei școli structuralist-lingvistice aplicată nivelului semantic al limbii, pentru analiza lui au fost extinse principiile și procedeele celorlalte două.

Structuralismul francez își propune să realizeze partea semiologică a proiectului saussurean. El procedează similar într-un domeniu trans- sau extralingvistic: analizează sisteme semnificante de natura limbii - adică sisteme în care consistența semnifi-cantă a elementelor-semne este produsă nu de conținutul lor, ci exclusiv de structură - pentru a pune în evidență structurile lor la nivelul semantic. Pentru a observa procedeele și tehnicile lecturii semiologice, să apelăm la exemple care rezumă în forma lor pură analizele structuraliste aplicate. Să preluăm de la Levi-Strauss însuși exemplul didactic al analizei miturilor: el caută și izolează mai întâi marile unități constitutive ale miturilor, mitemele, care au natura unei relații și constau în atribuirea unui predicat la un subiect. Aceste relații se află la nivelul istoriei povestite de mit, deci la un nivel mai ridicat decât acela al semantemelor limbajului, la nivelul frazei. Următoarea fază este descoperirea unor relații similare în una sau alta dintre aceste unități succesive și constituirea unor pachete de relații, a unor coloane. Mitul ajunge astfel să se organizeze în coloane și linii, ca o partitură muzicală construită atât după o ordine verticală, cât

54

și după una orizontală, într-o continuitate spațială aproximativă, adică nu lipsită de intermitențe, de goluri. Povestirea mitului urmează ordinea liniilor, de la stânga la dreapta și de sus în jos. Înțelegerea mitului, și evidențierea structurii lui conduce și ea lectura de la stânga la dreapta, dar de la coloană la coloană, tratate fiecare ca un întreg.

Pentru mitul lui Edip, pe seama căruia Levi-Strauss își exemplifică metoda, el stabilește patru coloane. Trăsătura comună a relațiilor din prima coloană - Cadmus o caută pe Europa, sora sa, răpită de Zeus; Edip se căsătorește cu Iocasta, mama sa; Antigona îl îngroapă pe Polynice, fratele ei, violând interdicția - constă în raporturi de înrudire supraestimate. A doua coloană - Spartanii se extermină între ei; Edip îl ucide pe tatăl său, Laios; Eteocle îl ucide pe fratele său, Polynice - exprimă aceeași relație cu sens invers, însă: raporturi de înrudire subestimate sau devalorizate. A treia coloană se referă la monștri și distrugerea lor - Cadmus ucide dragonul, monstru htonian, care trebuia distrus pentru ca oamenii să se poată naște pe pământ; Edip ucide Sfinxul, care se străduiește, prin enigme care privesc natura omului, să răpească viața victimelor sale omenești - al doilea termen îl reproduce pe primul, care se referă la autohtonía omului. Întrucât cei doi monștri sunt învinși de oameni, trăsătura comună a coloanei a treia constă, de fapt, în negarea autohtoniei omului. Coloana a patra conține trei nume: Labdacos („șchiop”), tatăl lui Laios, Laios („strâmb”), tatăl lui Edip și Edip („picior umflat”) a căror semnificație ipotetică invocă, după cum s-a văzut, dificultatea de a merge bine, pe care Levi-Strauss o interpretează ca o evocare mitologică a oamenilor în momentul emergenței, ca niște ființe incapabile să meargă, sau care au un mers stângaci. Trăsătura comună a coloanei a patra ar putea fi, deci, persistența autohtoniei umane.

Comparând relația dintre prima coloană și a doua cu cea dintre a treia și a patra, analiza structurală a mitului lui Edip evidențiază imposibilitatea în care se află o societate care crede în autohtonía omului - în conformitate cu modelul mitic vegetal al omului - de a trece de la această teorie la recunoașterea faptului că fiecare din noi este realmente

născut din unirea unui bărbat cu o femeie. Structura mitului ne apare ca un fel de instrument logic care ne demonstrează că două relații contradictorii între ele sunt identice în măsura în care fiecare se află în contradicție cu sine. În cazul mitului lui Edip acest „instrument logic” permite să se arunce o punte

între problema inițială: „dacă omul se naște dintr-o singură ființă sau din două?” și problema derivată, formulabilă astfel: „o ființă se naște din aceeași ființă sau din alta?”. „în modul acesta se desprinde o corelație: supraestimarea înrudirii de sânge se află față de subestimarea ei în același raport ca efortul de a scăpa de autohtonie față de imposibilitatea de a reuși acest lucru. Experiența poate dezminți teoria, viața socială însă verifică cosmologia în măsura în care și una și cealaltă dau la iveală aceeași structură contradictorie.” (18/1, p. 261)

Această primă formulare a structurii are însă numai o valoare aproximativă întrucât mitul „se compune din ansamblul variantelor sale”, în acest ansamblu, versiunea autentică sau originală nu este privilegiată, ci mirul este luat cu toate motivele și adaosurile - în acest caz: sinuciderea Iocastei și orbirea voluntară a lui Edip - precum și în ansamblul versiunilor sale - nu numai cea a lui Sofocle, ci și cea a lui Freud, nu numai versiunile tebane, ci și cele ateniene.

Pentru fiecare versiune rezultă un tablou similar celui de mai sus, care permite comparația fiecărui element cu elementul corespunzător al altor tablouri și se ajunge astfel la o serie care adaugă celor două dimensiuni - linii și coloane - încă o dimensiune: din față în spate, sau invers. Bineînțeles, tablourile nu vor fi identice, însă abaterile diferențiale se află între ele în corelații semnificative, care permit ca ansamblul lor să fie supus unor operații logice prin simplificări succesive și să se ajungă în cele din urmă la legea structurală a mitului considerat. Seria în care se ordonează astfel toate variantele cunoscute ale unui mit formează un grup de permutări în care variantele așezate la cele două extremități prezintă una față de cealaltă o structură simetrică și inversată. Acestea sunt înfățișările, din ce în ce mai abstracte, ale structurii mitului: de la tabelul care îl organizează pe linii și pe coloane, pentru a stabili o relație între

coloane, la dimensiunea suplimentară care o adaugă acesteia variațiile mitului, transformările structurii sale și, în fine, la legea generală, formulabilă matematic, a ansamblului variantelor mitului ca grup de permutări. Numai la acest ultim nivel, definită matematic, structura mitului devine comparabilă cu tipul de structură a sistemelor de înrudire pe care Levi-Strauss l-a denumit schimb generalizat.

Prima caracteristică a acestei lecturi structural-semiologice a mitului este faptul că ea se poartă la nivelul semantic. Mitețele, marile unități constitutive ale mitului, sunt identificate semantic, pentru că se constituie peste nivelul semantic al limbii și cu ajutorul semantemelor acesteia; coloanele, pachetele de relații, au și ele o identitate semantică; în fine, relațiile care se stabilesc între pachetele de relații nu sunt mai puțin semnificative, până la a li se da o formă matematică. Ceea ce dovedește că lectura structurală a miturilor, așa cum o practică efectiv Levi-Strauss, nu face decât să descrie spațiul semantic al miturilor. Și nici nu poate fi altfel, pentru că nu are alt mijloc de a identifica elementele decât cel semantic. Procedul de lectură folosit se bazează pe prima organizare a sistemului limbii, furnizată de însuși Saussure: paradigme și sintagme. La nivelul mitului primesc o neașteptată consistență și utilitate două din categoriile saussureene, paradigmele, prin care părintele lingvisticii structurale încercase să dea formă ideii de sistem al limbii, și sintagmele, care subîntind vorbirea: de fapt ele sunt coloanele și liniile analizei lui Levi-Strauss. Desigur, paradigmele și sintagmele au fost preluate de școlile ulterioare ale lingvisticii structurale și ele sunt prezente și în axele fonologilor, care definesc ocurențele fonematice, ca și în distribuțiile sintagmatice, reluate paradigmatic, ale glossematicienilor. Totodată ele au primit o accepțiune mai largă evoluând și spre retorică și psihiatrie, ca în studiul lui Roman Jakobson, *Două aspecte ale limbajului și două tipuri de afazie* (1956), unde acesta precizează că „dezvoltarea unui discurs se poate face pe direcția a două linii semantice diferite: o temă aduce o alta fie prin similaritate, fie prin contiguitate. Ar fi fără îndoială mai bine să vorbim de proces metaforic în primul caz și de proces

56

57

metonimic în al doilea, pentru că ele își găsesc expresia cea mai adecvată, una în metaforă, alta în metonimie”. (14/1, p. 61) Lectura semiologică a lui Levi-Strauss nu numai că se arată interesată de acest cuplu, dar, pornind de la paradigme și sintagme, și interpretează întreaga mitologie din perspectiva dezvoltărilor lingvistico-retorice ale acestui cuplu: metafora și metonimia. Metafora este totalitatea născută o dată cu emergența gândirii simbolice, sistemul care n-a fost încă „spus”, iar metonimia, funcția sa care tinde să-l spună, până la a-l aduce, ca discurs al său, cât mai aproape de univocitate și a face din el un discurs al științei. Dacă metonimia ține de ordinul evenimentului, iar metafora de ordinul structurii, atunci trecerea de la metaforă la metonimie este o lege a gândirii mitice: „transformarea unei metafore se încheie într-o metonimie”. (17/1, p. 147 și p. 256)

Al doilea aspect ce decurge din practica lecturii semiologice privește constituția obiectelor la care se aplică. Dacă raportăm structura mitului la distincția saussureană clasică și omniprezentă în structuralism ca una din axele sale teoretice, dintre limbaj și vorbire, dintre cod și mesaj, dintre sincronie și diacronie, mitul apare ca o ființă de limbaj situată între limbaj și vorbire: „Față de limbă de o parte și față de vorbire de cealaltă parte, poziția lui ar fi într-adevăr analogă aceleia a cristalului ca obiect intermediar între un agregat statistic de molecule și structura moleculară însăși”. (18/1, p. 278) Claude Levi-Strauss leagă această structură în folii a mitului de procedeul repetării din literatura orală și îi limitează răspândirea, singularizând situarea mitului între limbaj și vorbire, între diacronie și sincronie. Ea este însă mult mai răspândită, universală am putea spune pentru obiectele de studiu ale structuralismului francez, constituite mereu peste nivelul frazei, peste și cu planul semantemelor limbajului. Datorită acestei situații între limbaj și vorbire a mitului și a altor obiecte structurale, ele sunt țesute de o ordine intermediară, între cea virtuală a sistemului, și cea actuală a rostirii, între cod și mesaj.

Cu tot stilul înclinat mai degrabă spre expresivitate decât spre sistematizare, spre paradox mai mult decât spre un raționament urmat

pas cu pas, cu tot „diletantismul” său structuralist opus didacticismului, este evident că structuralismul lui Roland Barthes este foarte apropiat de cel levi-straussian. Desigur, procedeele și tehnicile lecturii semiologice sunt mai mult sugerate decât explicate și rămân cel mai adesea, ca aspecte mai puțin savuroase, în afara discursului său. Ceea ce rămâne evident este similaritatea de efect, similaritatea a ceea ce produc ele, la fel cu cele ale lui Levi-Strauss. Astfel, în studiul său *Despre Racine*, el urmează algoritmul degajat mai sus al analizei structurale, cu diferența, care facilitează mult analiza și îi permite de la început să minimalizeze demersurile numeroase și fastidioase care intervin în cazul unor obiecte exotice față de cultura noastră, că, pentru tragedie, care este una din formele culturale tradiționale, clasice, poate porni ipotetic de la cuplul categorial: scena, spațiul tragediei și eroul tragic. În cadrul acestui cuplu categorial, de o parte și de alta se constituie apoi categoriile mai specificate, care funcționează așa cum funcționau și coloanele în analiza levi-straussiană a mitului. Aceste coloane sunt: Camera și Anti-Camera precum și Spațiul exterior (moarte, fugă, eveniment) în paralel cu „populația” tragediei, care situează eroul tragic - Hoarda (figurile și actele „hoardei primitive”: tatăl, proprietar absolut al vieții fiilor; femeile, mame, surori și în același timp iubite; frații, mereu dușmani, pentru că își dispută moștenirea tatălui, care, nefiind mort și îngropat, vine să-i pedepsească; „în fine, fiul sfâșiat până la moarte între spaima pe care tatăl său i-o inspiră și necesitatea de a-l distruge”). (1/L p. 32-39) Structura tragediilor raciniene poate fi evidențiată cu ușurință pornind de aici: „în hoarda primitivă raporturile umane se înscriu în două categorii principale: relații de apetență și relații de autoritate; acestea se afirmă ca obsesii raciniene”. (1/1, p. 39) Este suficient apoi pentru Barthes să expliciteze și să exemplifice, invocând în aceste coloane elementele, unitățile semantice similare, din diferite piese raciniene, pentru a obține raportul esențial, legea tragediei raciniene, care „este un raport de autoritate, rolul dragostei fiind de a-l dezvălui. Acest raport este de o asemenea generalitate, atât

58

59
de formal s-ar putea spune, încât n-aș ezita să-l reprezint sub forma unei duble ecuații:

», *A este atotputernic asupra lui B. A îl iubește pe B, care nu-l iubește.*

Dar ceea ce trebuie bine subliniat este că raportul de autoritate înglobează raportul erotic”. (1/1, p. 54) Diferența dintre Levi-Strauss și Barthes, nu lipsită de importanță teoretică și metodologică, rămâne totuși la nivelul lecturii semiologice structurale superficială: ea este, așa cum spuneam, rezultatul faptului că Barthes pornește de la un dat mult mai elaborat și este într-o poziție de receptare incomparabil mai bună decât a lui Levi-Strauss, deoarece tragedia este o formă culturală incomparabil mai elaborată estetic, filosofic, istoric, psihanalitic, decât mitul și, suplimentar, ea aparține unui trecut nu prea îndepărtat al culturii noastre, cu care s-a rămas în comunicare semantică, de interpretare instaurativă sau de hermeneutică, ceea ce nu este cazul cu miturile sud-americe. În acest din urmă caz scurtimea demersurilor, caracterul imediat, nelaborios al evidențierii structurii decurge pe de o parte din intențiile preponderent artistico-literare față de cele „științifice”, pe de alta din natura obiectului considerat.

Nici măcar diferența, mai notabilă, cauzată de absența unui grup de permutări, prin care se încheie analiza structuralistă a miturilor, nu este altfel explicabilă: dacă putem numi permutări diferențele semnificative sub care Barthes redescoperă structura evidențiată de ele în piesele raciniene, acestea nu

duc cu siguranță la structuri simetric inverse. Și acest aspect al analizei ține tot de natura specifică a tragediei ca gen cultural: Barthes consideră că tragedia combate mitul, că spre deosebire de mit, care după cum arată Levi-Strauss, pleacă de la contradicții și tinde progresiv spre medierea lor, tragedia imobilizează contradicțiile, refuză mijlocirea și ține conflictul deschis: „tragedia este mitul eșecului mitului”, ea „face din spectacolul eșecului o depășire a eșecului și din patima nemijlocitului o mijlocire”, ea „rămâne un spectacol, adică un acord cu lumea”. (1/1, p. 92) Totodată însă, dezinteresul pentru formularea

unui grup de permutări trebuie pus în legătură nu numai cu natura specifică a obiectului literar, ci și, poate îndeosebi, cu doctrina barthiană a inevitabilei medieri a sensului prin limbă, a preponderenței lingvisticii asupra semiologiei, pentru că ea conduce la un nivel omogen al obiectelor studiate, fără a mai necesita intervenția limbajului matematic formalizant.

O diferență mai importantă la nivelul lecturii semiologice structurale între pozițiile celor doi structuraliști de orientare lingvistică pare să intervină prin interesul teoretic și tentativele de analiză efectivă a conotațiilor întreprinsă de Roland Barthes în *Mythologie* (1957), *L'Empire des Signes* (1970) și în *S/Z* (1970). Și, într-adevăr, analiza conotațiilor ar putea reprezenta încă mai mult, și mai general, o depășire a limitelor analizei structuralismului de orientare lingvistică mulțumit să descrie structura spațiului semantic al operelor culturale, spre evidențierea polisemiei acesteia, a semnificațiilor multiple, individuale și colective, conștiente, inconștiente și non-conștiente, imaginare sau ideologice, care se întretes în textura ei unică. Cea mai riguroasă dintre aceste tentative este analiza conotațiilor nuvelei *Sarazine* a lui Balzac, din *S/Z*: fiecare unitate a textului este analizată în funcție de cinci coduri - codul acțiunilor, codul hermeneutic, codul cultural sau de referință, codul semnelor sau semnificațiilor conotației, codul simbolic -, care funcționează într-un fel ca și coloanele în analiza mitului la Levi-Strauss, numai că aici lipsesc liniile. Intenția lecturii semiologice a lui Barthes depășește cadrele primei generații structuraliste, anticipând criticile lui Derrida: „Dacă nu se caută să se structureze fiecare cod, nici cele cinci coduri între ele, aceasta este deliberat, pentru a asuma multivalența textului, reversibilitatea sa parțială. Este vorba, într-adevăr, nu de a manifesta o structură, ci, pe cât este posibil, de a produce o structurare”. (4/1, p. 27)

Dar ea rămâne în fapt tot o descriere semantică a nuvelei lui Balzac de către un critic sensibil la evoluția științelor socio-umane în contextul culturii franceze a celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea. Există chiar o formulă sintetică mai generală a acestui spațiu, implicită în analizele lui Roland Barthes, dar care evidențiată de Levi-Strauss într-o

60

61

scrisoare dovedește că semiologul și criticul structuralist francez nu și-a părăsit categoriile cu care lucrase și înainte, instrumentele sale obișnuite: întregul spațiu semantic al nuvelei așa cum este înregistrat în cele cinci coduri evidențiază structura unei extinderi sau generalizări a castrării, a stingerii dorinței. Iată deci că și în analiza conotației rămân în funcțiune și sunt puse la lucru, deși nu intenționat și poate nu perfect conștient, aceleași instrumente care provin din conceptualizările unei psihanalize antropologizate, folosite și anterior, pentru analiza teatrului racinian.

Definiția structurii semnificative, pe care, pe urmele lui Piaget, o propune Lucien Goldmann este similară cu cea a structuralismului lingvistic: o „serie de regularități care fac ca, într-un ansamblu, transformarea unui element să antreneze în mod necesar transformări complementare ale altor elemente în așa fel încât ele să păstreze o semnificație globală”. (12/1, p. 87) La fel ca în cazul structuralismului semiologic de orientare lingvistică, această structură semnificativă se manifestă prin coerența internă a operelor și are un efect similar arbitrarității semnului, căci numai ansamblul din care fac parte determină natura și semnificația obiectivă a elementelor și oferă posibilitatea de a înțelege necesitatea fiecăruia dintre ele.

Ceea ce pare să introducă diferența majoră între pozițiile goldmanniene și structuralismul de orientare lingvistică sunt viziunile asupra lumii care se manifestă prin structurile coerente și semnificative ale operelor culturale - literare, filosofice, teologice - și care, ca semnificație globală, conduc analizele structurale în cazul sociologiei structuralist-genetice. Exemplele de astfel de viziuni asupra lumii, pe care ni le oferă Goldmann sunt: raționalismul, empirismul, viziunea tragică, gândirea dialectică. Nu ne oprim aici nici asupra aspectului de instrumente ale istoricului filosofiei, pe care îl au aceste concepte, nici asupra caracterului lor de model, căci ceea ce ne interesează este procedeul analizei structurale pe care îl conduc. Să revenim pentru aceasta asupra viziunii

tragice, singura care este analizată în profunzime de Goldmann: mai întâi să spunem că ea este o noțiune cu sferă destul de largă și cuprinde tragedia greacă, a destinului, tragedia lui Shakespeare, a iluziilor, și tragedia lui Racine, jansenistă, a refuzului. Numai la cea din urmă, la viziunea tragică specifică jansenismului, a Dumnezeului ascuns, situată în opoziție istorică cu empirismul și raționalismul, se oprește Goldmann pentru a o analiza structural în operele lui Pascal și Racine. În această analiză, el este condus de ideea că „interdependența elementelor constitutive ale unei opere nu face altceva decât să exprime în domeniul său propriu interdependența, în cadrul uneia și aceleiași viziuni asupra lumii, a răspunsurilor la diferitele probleme fundamentale puse de relațiile interumane și de relațiile dintre oameni și natură”. (13/1, p. 100-101)

Viziunea tragică jansenistă asupra lumii se constituie prin interdependența dintre răspunsul adus de individualismul raționalist înțelegerii lumii, ca definitivă, de neschimbat și clară, și refuzul, pe de altă parte, de a accepta această lume ca singura șansă și singura perspectivă a omului. Există o tensiune între primul răspuns al individualismului raționalist și exigența opusă a unei noi scări de valori, credința într-un ansamblu de valori care transcend individul, ceea ce și face ca împotriva acceptării inițiale a primului răspuns pentru această viziune, lumea să fie în cele din urmă totuși ambiguă și confuză. Mai succint, problema viziunii tragice asupra lumii poate fi formulată astfel: se poate spera la o reintegrare în acest spațiu rațional a valorilor morale supraindividuale? Ar putea omul regăsi pe Dumnezeu - adică comunitatea și universul - înlocuite de raționalism?

Structura conștiinței tragice janseniste este după Goldmann aceasta: 1. Dumnezeu este prezent și absent în același timp; 2. lumea are și nu are sens (da și nu în același timp); 3. omul este caracterizat de exigența absolută și exclusivă de realizare a valorilor irealizabile și de corolarul ei, „totul sau nimic”, absența treptelor sau nuanțelor, absența totală a relativității. Evident, categoriile puse în evidență de Goldmann și relațiile dintre ele sunt în egală măsură semantice ca și în cazul lui Levi-Strauss și Barthes:

62

ele reprezintă foarte bine coloanele analizei structurale a miturilor sau a tragediei raciniene, iar relațiile dintre ele, relațiile stabilite între respectivele coloane, structura adică. Diferența începe, așa cum anticipasem, numai în aceea că Goldmann enunță de la început semnificația globală pe care o caută și o crede existentă la nivelul structurilor comportamentului și conștiinței colective și, prin urmare, pentru el, categoriile semantice prin care o descrie sunt parțial explicit date, parțial implicite, pe când pentru Levi-Strauss și Barthes ele par să fie degajate prin analiză structurală.

Prin urmare, diferența dintre pozițiile goldmanniene și cele ale structuralismului de orientare lingvistică nu ține de natura analizei structurale - ambele explorează un spațiu semantic, structurile evidențiate definesc relații în acest spațiu -, ci de gradul de elaborare al datului analizei, de orientarea ei și de factura personală a demersurilor ce o constituie, întrucât viziunea asupra lumii, care se manifestă ca semnificație globală a unui grup de opere culturale și ca structură a unei anumite conștiințe colective, este mai elaborată și mai evidentă de la începutul analizei la nivelul acestora, spre deosebire de cea a structuraliștilor de orientare lingvistică, ea nu mai trebuie să își producă atât reperele cât și obiectul, ci numai să le verifice. În fond aceasta este și intenția, orientarea analizelor goldmanniene: el caută prin intermediul viziunilor asupra lumii subiectul cultural colectiv, la care poate raporta respectivele opere culturale și prin care le poate spori și asigura inteligibilitatea. Tot de aici derivă poate și factura analizelor: ele caută, mai degrabă decât să schimbe o perspectivă sau să impună o semnificație nouă, să precizeze și să acrediteze una. De aceea el se poate mulțumi să repereze și să exemplifice categoriile și relațiile structurale ale unei anumite viziuni asupra lumii, în timp ce structuraliștii de orientare lingvistică trebuie să facă totul și suficient de riguros pentru a descoperi o structură semnificativă și a o impune.

La rândul său, recunoscând ca fundal teoretic al concepției sale de sociologia artei gândirea lui Piaget, Pierre Francastel fixează totodată ca prim obiectiv al lucrării sale, *Figura și Locul* (1967), acela de a pune

„capăt scandalosei situații născute dintr-un tratat ca acela de altminteri valoros, semnat de Jean Piaget (*Introduction à l'Épistémologie génétique*, Paris, 1950): autorul recunoaște - lucru extrem de contestabil - autonomia specifică a gândirii economice și politice, în timp ce ignoră pur și simplu acele moduri de comunicare pe care le reprezintă artele figurative și muzica, fără de care nici nu ar putea exista societăți omenești, în orice caz nu în forma în care s-au constituit ele. Nu ne putem împiedica să credem că schema generală a structurilor spiritului este alterată ca urmare a unei atât de simțitoare

lacune". (10/1, p. 60) Impunerea ideii de structură se bazează tot pe teoria lui Piaget, pe caracterul structurat și structuram al comportamentului uman, în primul rând cel al artistului, care își produce tabloul „selecționând dintr-un ansamblu de semne, linii și suprafețe colorate, anumite elemente de percepție, care devin tot atâtea elemente de reper în memorie”, și al spectatorului care, la rândul său, „nu le poate atribui un înțeles decât în măsura în care determină o ordine intențională de relație”. Dacă la început ochiul este reținut de anumite elemente, care îl trimit la forme și noțiuni cunoscute, este nevoie totuși „ca aceste elemente să se reunească într-o ordine reperabilă și în același timp susceptibilă de o anumită stabilitate pentru ca lectura, înțelegerea să devină posibile”. (10/1, p. 37)

Ceea ce ne împiedică, o dată fixat acest punct de plecare comun în structuralismul genetic, să unificăm pozițiile lui Goldmann și Francastel și să le măsurăm apropierea de cele ale structuralismului de orientare lingvistică, este turnura particulară pe care o ia concepția și demersul sociologului „realității figurative”. O problemă similară ne puseseră și anumite aspecte ale concepției lui Levi-Strauss și Barthes: primul accepta existența unor sisteme semnificante neconstituite pe seama limbii, ca sistem semnificam prim, al doilea considera că sensul există numai prin intermediul limbajului și că orice sistem semnificam uman este constituit numai în relație cu limba, dar ambii își elaborau analizele după aceleași modele, saussureene, fonologice sau glossematice, ale structuralismului lingvistic. Fixat asupra literaturii și filosofiei, Goldmann se preocupă de

64

65

sisteme de semne constituite pe seama semnificațiilor limbajului. Francastel însă își propune pe de o parte să afirme și să impună specificul ireductibil al artelor figurative ca sisteme de semne, pe de alta să le analizeze cu mijloacele unei semiologii nu mai puțin specifice, deci nelingvistice. Prin urmare între reprezentanții structuralismului francez, indiferent dacă de orientare lingvistică sau genetică, numai Pierre Francastel impune și analizează efectiv sisteme de semne care nu se constituie pe seama limbajului ca sistem prim sau secund și care pretind procedee și mijloace de analiză, pe care lingvistica structurală nu le poate, principial, inspira.

Paradoxul este că nici în aceste condiții el nu poate scăpa de puterea limbajului, care continuă să fie singurul sistem semnificant perfect analitic, față de celelalte sisteme semnificante care sunt sintetice, și singurul sistem semnificant perfect adaptat funcției sale de comunicare (tocmai datorită forței sale analitice, care rezultă între altele și din aceea că nu are nici o semnificație globală), față de celelalte care sunt esențialmente mijloace de semnificare. Adică Francastel este obligat să analizeze și să comunice rezultatele analizei în termenii unui sistem distinct, să facă o „traducere”. El distinge, la fel ca și ceilalți structuraliști, indiferent de orientare, în sistemul de semnificare al artelor figurative trei niveluri: 1. *nivelul semnelor* - nivelul identificării semnelor elementare, care ne trimite la fragmente dezmembrate ale experienței noastre și care materializează selecția intențională a elementelor simple de reconstrucție a vizibilului în opera plastică. 2. *Nivelul structurilor* - nivelul inteljecției principiilor ordonatoare a configurațiilor materiale și mentale, care dau un înțeles operelor considerate; sau: structurile care determină dispoziția acestor elemente ale primului nivel în interiorul câmpului figurativ și în spiritul provocat de imaginea vizuală - din care rezultă semnificațiile. 3. *Nivelul „Ordinii”*, rațiunea care determină principiile generale potrivit cărora se leagă și se combină semnele selective și structurile asociative în care se statornicește experiența; sau: nivelul prin intermediul căruia activitatea figurativă se înscrie printre facultățile spiritului. În aceste condiții „ordinea figurativă”, rațiunea unui sistem de semnificare determinat istoric, câștigă mult în claritate față de structurile care sunt pur plastice și pe care lectura le traduce analizându-le și comunicându-le. Urmarea este dificultatea suplimentară față de cazul lui Goldmann de a pune în paralel lectura francasteliană cu cea a structuralismului de orientare lingvistică și, mai întâi, cu cea goldmanniană.

Cu toate dificultățile datorate complexității situației, respectiva unitate cu pozițiile goldmanniene și analogia cu cele ale structuralismului de orientare lingvistică, există și poate fi evidențiată. Astfel, Ordinea vizuală reprezintă spațiul semantic al unui sistem figurativ într-o perioadă istorică dată și este analogă viziunii asupra lumii din sociologia goldmanniană. Lectura francasteliană are în vedere spațiul plastic, culoarea, figura, locul în care și între care evidențiază relații structurale caracteristice la fel ca și categoriile semantice sau coloanele lecturilor structuraliștilor de orientare lingvistică. Lectura structurii Ordinii vizuale a quattrocento-ului se bazează îndeosebi pe categoriile figurii și locului, care materializează pictural configurația tabloului. Ea reprezintă o mutație față de Ordinea vizuală

medievală, a cărei structură elaborată pornind de la obiectul figurativ străbate domeniile percepțului, miticului și imaginarului, conform formulei căii anagogice a simbolului (per materialia ad imaterialia). Structura Ordinii vizuale a quattrocento-ului se manifestă prin respingerea căii anagogice a simbolului deschis spre supranatural și este evidentă în corelații de tipul celor dintre „ritual și voința individuală, dintre statornicia universului și eveniment, dintre destin și acțiune”, pe care le impune străbătând domeniile percepțului, realului și imaginarului, după o ordine unde timpurilor cedează întâietatea locurilor. Angajată într-o explicare a modalităților și principiilor acțiunii în perspectivă umană, nu într-o justificare în raport cu valorile absolute, pictura Quattrocento-ului conferă tangibilitate unui univers în care omul nu mai este o creatură aruncată de demiurg într-un cadru imuabil și anticipează doctrina celor două adevăruri formulată de Cusanus abia spre sfârșitul secolului.

Împărțită între cele două fracțiuni, de orientare genetică și de orientare lingvistică, lectura semiologică structuralistă se vădește a fi, cu

66

67

toate diferențele și tentativele centrifuge care și ele constituie o structură, unitară. Obiectul lecturii semiologice îl constituie sistemele de semne, construite cu ajutorul sistemului limbii sau, uneori, dar foarte rar și în mod relativ, în afara lui. Lectura semiologica evoluează în spațiul semantic al unor astfel de sisteme, este orientată de către categorii semantice și pune în evidență relații de natură semantică. Temeiul lecturii semiologice structuraliste atât în ceea ce privește concepția cât și procedeele și metoda ei este ideea saussureană a arbitrarității semnului lingvistic și semiologic, prezentă atât ca atare, cât și sub forme metamorfozate „coerență semnificativă”, „figurativ”. Procedeele ei sunt cele ale paradigmatelor și sintagmelor, opozițiilor și pertinentei fonologilor, semioticilor conotației și denotației, sau cele mai difuze, dar cu punct de plecare dat, ale coerenței semnificative și figurativului. Evidențiată cu mai mult sau mai puțin formalism, structura se prezintă mereu ca un grup de relații între elementele respectivului sistem semnificativ, prin care ea le conferă semnificația pe care o au. În ceea ce privește diferențele, sursa lor este prezentă și în punctul de plecare al celor două fracțiuni ale semiologiei structuraliste: în privilegierea limbajului, pentru structuralismul de orientare lingvistică, respectiv a comportamentului uman, pentru structuralismul de orientare genetică. Dar structuralismul de orientare lingvistică se îndepărtează totuși în analizele sale efective de structuralismul lingvistic, tot așa cum, plecați de pe baza gândirii piagetiene, structuraliștii genetici se îndepărtează și se autonomizează suficient cu ea. Cu aceasta, cele două direcții, care într-un alt plan funcționează ca surse de diferențe și tendințe centrifuge, în acest plan desemnează limitele unui teritoriu care definește unitatea structuralismului francez: acest teritoriu constituit între limbă și comportament, între structurile lingvistice și structurile logice, între comunicare și cunoaștere este teritoriul semnificării. Sistemele care îl populează cu structurile lor sunt diferite atât de cele ale limbajului cât și de cele ale comportamentului, atât de comunicare cât și de cunoaștere; ele sunt sisteme de semne și structuri semiologice.

68

9. Semn și epistemă: o semiologie a cunoașterii

Dacă în decursul celei de-a doua tematizări, comunicarea sau semnificarea erau contrase până la indistinție în cunoaștere, o dată cu cea de-a treia tematizare survine operația inversă. Acum gândirea este interogată din perspectiva puterii organizatoare a limbajului, cunoașterea este analizată dinspre comunicare. Desigur astfel de tentative s-au putut petrece și în afara acestei tematizări. Am putea spune că filosofia culturii a încercat să abordeze cunoașterea dinspre semnificație. În aceste cazuri discursul științei a fost asimilat culturii literar-artistică din perspectiva viziunilor asupra lumii sau stilului. Cu semiologia structuralistă lucrurile stau cu totul altfel pentru că semnificația semnelor nu se mai produce în spațiul cunoașterii, ci în acela al comunicării, și o facultate sau o funcție, cea a cunoașterii, este comparată cu o altă facultate sau funcție, cea a comunicării, pentru a fi contrasă la aceasta. Dacă în sfera largă a culturii, lectura semiologică ajunge să contragă, pe temeiul principiului arbitrarității semnului, simbolul la semn, aici se operează o reducere similară, dar a conceptului, a noțiunii sau categoriei, la semn. Dacă dorim, putem vedea în această manieră a lecturii semiologice o revanșă a discursului cultural-artistic asupra celui al științei, dar este mai corect să reținem de aici unitatea culturii regăsită din perspectiva comunicării.

Astăzi, după ce valul modei structuraliste a trecut deja, Michel Foucault continuă să rămână ca un gânditor de primă mărime. Teoria lui asupra cunoașterii ne poate servi la o mai bună înțelegere a

tematizării filosofice a comunicării, întrucât reflectă felul cum este regândită cunoașterea, care a făcut obiectul anterioarei tematizări filosofice, din perspectivă semiologică. Lucrarea care se află în centrul operei lui Foucault este *Les Mots et Les Choses* (1966) (*Cuvintele și lucrurile*) și în ea gândirea este interogată din perspectiva puterii organizatoare a limbajului. Ordinea pe care o caută Foucault se află în zona mediană a unei culturi, între ordinele empirice și teoretizările lor, și mai profund decât ele. Or, acesta este chiar locul ordinii semnelor, căci numai aceasta este mai teoretică

69

decât ordinea empirică și totodată mai empirică decât ordinea teoretică. Corespunzător ordinii în fiecare cultură, în fiecare epocă culturală, există o anumită „epistemă”. Epistema definește spațiul general al cunoașterii, dispunerea cunoașterilor științifice și a obiectelor acestora. Este cea care, repartizând lucrurile, le oferă cunoașterii. Ea pune în evidență condițiile de posibilitate ale cunoștințelor și teoriilor științifice, fundalul care a permis apariția anumitor obiecte ale științelor și a respectivelor științe. Epistemele nu sunt nici forme de cunoaștere, nici tipuri de raționalitate, nici viziuni asupra lumii, ci sisteme de relații care se stabilesc între ceea ce este planul realității și planul cunoașterii științifice și între științe într-o epocă dată.

Aceste episteme sunt, la urma urmei, niște arhetipuri conceptuale a căror formă pură o regăsim cel mai clar în teoriile asupra semnelor din epocile respective, în ceea ce este modelul teoretic al semnului. Foucault demonstrează că în funcție de acest model teoretic al semnului se stabilesc termenii, domeniile și constituenții cunoașterii, se articulează relațiile dintre ei și sensul în care se derulează aceste relații. Schimbarea tipului de articulare a semnului, schimbarea modelului teoretic de semn, schimbă domeniile realului redistribuindu-le, și schimbă astfel domeniile cunoașterii, relațiile din interiorul domeniilor și dintre domenii, tot așa cum se întâmplă în interiorul paradigmei saussureene când apar semnificații noi.

În epistema Renașterii, teoria semnului implică trei elemente distincte: ceea ce este marcat, ceea ce este marcant și ceea ce permite a se vedea în unul marca celuilalt, asemănarea. Dar cum asemănarea este la fel de mult forma semnelor cât și conținutul lor, cele trei elemente distincte ale acestei distribuții se rezolvă într-o figură unică. Semnul este ternar, logica se bazează pe similitudini, pe asemănări în lanț sau prin vecinătate. Științele sunt științe ale semnului și procedeele lor derivă direct din cele ale semnului: relația pe care o urmăresc este similitudinea și termenii ei sunt considerați ca un fel de repetiție. Reperajul urmează o asemănare superficială, care servește de marcă pentru una mai ascunsă: cunoașterea este descifrare. Datorită importanței acordate asemănării, cunoașterea nu poate urma decât firul asemănărilor dintre lucruri și, în consecință, nu poate descoperi nimic nou. Lumea este un imens text, lucrul este semn și invers, textul, cartea este o lume pentru că și cuvintele au consistența lucrurilor, sunt lucruri. Simbolul acestei episteme care a durat până la sfârșitul secolului al XVI-lea ar putea fi sfera euclidiană.

În epistema clasică a secolului al XVII-lea, semnul încetează să mai fie un lucru printre lucruri. Între semn (cuvânt) și lucru, între reprezentant și reprezentat, distanța crește: cuvintele și lucrurile se despart numai pentru ca limbajul și cunoașterea să se reunească. O dată cu aceasta din ternar semnul devine binar, și sistemele de semne, limbajele, dublează lumea. Organizarea binară îi pretinde semnului să fie totodată autoreprezentativ, adică manifestarea funcției sale - cum sunt desenul, harta, tabelul - și instrument al Ordinii în raportul cu un obiect. La întrebarea: *Cum să recunoaștem dacă un semn desemnează bine ceea ce semnifică?*, epistema secolului al XVII-lea răspunde făcând o teorie a reprezentării. Asemănătorul, care a fost multă vreme categoria fundamentală a cunoașterii, este înlocuit de analiză, deoarece în fiecare punct trebuie fixate identitățile și diferențele și pentru aceasta stabilite elementele simple și compunerea lor progresivă în termeni complecși. Trecerea de la ideea simplă și evidentă la ideea complexă, care nu este dinainte cunoscută, se face prin experiență, analiză și clasificare. Trăvialul cunoașterii se realizează prin analiză, clasificare și tabele. De data aceasta, ordinea nu mai trimite la un text universal interpretabil, ci la o *mathesis universalis* atât a cantității, cât și a calității, astfel că domenii unde nu există nici mecanisme, nici matematizare pot foarte bine să apară pe acest fundament: gramatica generală, istoria naturală, „analiza bogățiilor” (economia). Epistema clasică a secolului al XVII-lea se poate defini cel mai general prin sistemul unui *mathesis*, al unei taxonomii și al unei analize genetice. Științele poartă în ele proiectul unei puneri în ordine exhaustive. Problema gândirii clasice este cea a raportului dintre nume și ordine, a descoperirii unei nomenclaturi care să fie și ordine. Sistemul unitar anterior al semiologiei și hermeneuticii se disociază, adică nu se mai suprapune

într-un al treilea element al asemănării. Simbolul cunoașterii clasice este tabelul sau planul cu două dimensiuni.

Epistema modernă, a secolului al XIX-lea, rămâne la o formulă teoretică binară a semnului, sinteza câștigă pondere față de analiză, iar cunoașterea devine o căutare a ordinii în profunzime. Istoria înlocuiește oarecum Ordinea spațială, nu cu sensul de constatare a unei suite de fapte, ci de condiție de posibilitate a unor empiricități noi. Ceea ce se schimbă este raportul acestui semn, constituit binar, cu reprezentarea, întrebarea esențială pentru Renaștere, unde semnul era ternar, a fost: cum știm dacă un semn desemnează bine ceea ce semnifică? Când semnul s-a articulat binar, întrebarea a devenit: cum poate fi legat un semn de ceea ce semnifică? Răspunsul Epocii clasice a fost formulat în teoria reprezentării. Epistema secolului al XIX-lea răspunde prin teoria sensului și semnificării. Într-un fel, se revine la ideea Renașterii, potrivit căreia ființele poartă la suprafața lor, într-un loc vizibil, semnul a ceea ce ar fi mai esențial în ele. Adică apare din nou ideea unui semn vizibil, care trimite spre o profunzime ascunsă. Dar această profunzime nu mai este, ca în Renaștere, omogenă cu suprafața, deci nu mai putem trece de la o mică la o mare asemănare, ci trebuie să găsim, pornind de la semnele vizibile, o arhitectură internă și invizibilă, o organizare complexă și ierarhizată. Ruptura cu epistema Epocii clasice constă în aceea că reprezentarea nu se mai poate citi fără referință la condițiile care îi sunt exterioare: continuității tabelului clasic i se substituie pretutindeni profunzimea organizărilor. Studiul funcțiilor (biologice) se substituie celui al caracterelor de clasat (istorie naturală), interogarea asupra producției se substituie la cea asupra bogățiilor, ancheta asupra limbilor (filologie) se substituie analizei discursului, „ceea ce revine la a spune că dincolo de fața semnului care ne este dat se produce un dezechilibru: viața, munca, limbajul, în fine, omul sunt obiecte ultime, nu simetrice unui semnificant, inferate pornind de la un țesut de semne insuficient". (25/1, p. 351). Această schimbare se repercutează și în metodele cunoașterii: procedurile de descifrare marchează eterogenitatea organizării

într-un semnificat profund și reperatele sale superficiale; sinteza câștigă loc față de analiză: unor indici săraci la suprafață le corespunde constituirea în profunzime a unor principii complexe de organizare*. Este deci evident că semnul oferă structura epistemelor, întrucât stabilește termenii, domeniile și constituenții, relațiile dintre ei și sensul în care trebuie abordate aceste relații și termeni, metodele și procedeele unei cunoașteri asimilate unei lecturi semiologice. Mai precis nu semnul însuși, ci modelul său teoretic, paradigma sa, teoria semnului specifică fiecărei epoci, fiecărei episteme. Această interpretare se susține prin cele vecine ale lui Levi-Strauss și Althusser. „Gândirea sălbatică” despre care vorbește Levi-Strauss este de fapt Epistema Renașterii regăsită în sistemul cunoașterii omului arhaic, iar „tăieturile epistemice” care marchează nașterea noilor științe în epistemologia lui Althusser, explicitează apariția formațiunilor discursive. Arheologia cunoașterii a lui Foucault este orientată semiologic pentru că avem aici de-a face cu o lectură care tratează discursul nu ca document, adică semn al altui lucru, ci ca monument, în volumul său propriu, așa cum, conform proiectului saussurean, face structuralismul cu sistemele semnificante. Lectura arheologică foucaultiană nu este interpretativă, alegorică sau hermeneutică. La fel ca întreaga semiologie structuralistă, ea nu caută în spatele discursului un alt discurs, ascuns. Ea nu este istorie a ideilor, pentru că nu caută tranziția care leagă între ele discursurile, nici epistemologie, pentru că se dezinteresează de valoarea de adevăr.

Cunoașterea poate fi astfel privită ca semnificare iar științele ca discursuri. La fel cum lectura semiologică structuralistă caută condițiile de posibilitate ale semnificării sau comunicării, Foucault analizează formațiunile discursive pentru a evidenția condițiile de posibilitate ale enunțurilor. Foucault schițează aceste trei episteme pentru a face de fapt o arheologie a științelor umane, pentru a descoperi condițiile care au făcut posibilă apariția acestor științe și a obiectului lor, omul (evident, ca obiect de cunoaștere). Concluzia lui a părut, în momentul apariției cărții, deosebit de tragică și simptomească și a făcut să curgă multă cerneală în jurul

f

ir

acuzațiilor ce i s-au adus, de „antiumanism teoretic”. Pentru că el anunță că, o dată cu structuralismul, a venit epoca unei episteme pentru care omul dispăre așa cum se șterge sub noul val o imagine desenată pe nisipul plajii. Desigur, Foucault nu vorbește despre om ca ființă, ci despre om ca și obiect de cercetare științifică și despre apariția științelor care vizează acest nou obiect în contextul epistemei moderne, respectiv despre dispariția acestui obiect de cercetare științifică și despre dispariția anumitor științe care îi erau atribuite și care îl investigau în manieră modernă. Omul este fața unei realități a cărui revers este limbajul și el nu s-a putut constitui ca obiect al științelor umane decât între două moduri de a fi ale limbajului, în contextul tematizării cunoașterii. Acum, când o dată cu noua tematizare a comunicării, limbajul își reface unitatea, când structuraliștii pot spune că nu „omul vorbește limbajul, ci că omul este vorbit de către limbaj”, este timpul ca omul, ca obiect al științelor umane, să se dizolve, să dispară, împotriva interminabilelor discuții pe tema antiumanismului structuralist, este astăzi evident că Foucault a avut dreptate. Dizolvarea imaginii clasice a omului ca subiect conștient și autonom este fapt împlinit în filosofii și teoriile modernității târzii.

II. Hermeneutică

10. Situs-ul epistemic al hermeneuticii

Cea de-a treia tematizare filosofică, cea a comunicării, este cea care schimbă locul hermeneuticii de la o disciplină filosofică auxiliară la una de prim plan, respectiv conferă interpretării un rang prim între procesele intelectivei acestei lumi de semne. Desigur, hermeneutica și interpretarea n-au așteptat cea de-a treia tematizare pentru a exista. Interpretarea funcționează foarte bine, ba chiar cu o larghețe mai mare, în cadrul primei tematizări, când semnele sunt lucruri. Mai degrabă semiologia are nevoie de o tematizare care îi spune că lucrurile sunt semne. Oricum, ea este cea care profită de tematizarea comunicării pentru a trece înaintea hermeneuticii, tot așa cum lectura trece înaintea interpretării. Este o mișcare interesantă pentru că anunță instalarea noii tensiuni din cea de-a treia tematizare. Într-adevăr, semiologia și hermeneutica, anatomia și fiziologia semenelor, se separă una de cealaltă la sfârșitul Renașterii, care este pragul modernității și debutul tematizării cunoașterii. Era nevoie la debutul celei de-a treia tematizări, a comunicării, de o inversare a pozițiilor și rolurilor înainte de a se instala o tensiune între semiologie și hermeneutică, ca mai înainte între eleatism și heraclitism sau între raționalism și empirism.

În ordinea modernității, prezența conștiinței, instalată de cogito-ul cartezian, ne plasează într-un solipsism ipotetic din care ne scoate în primul rând dorința. Ea dă consistență unei realități exterioare eului, dar similară cu eul: Altul, Celălalt, altul decât mine, dar un alt eu însumi.

74

75

Prezența celui alt, realitatea lui, este obiectivată și garantată prin dorință. O altă formă de ieșire din solipsismul postulat filosofic și din sinea conștiinței proprii, mediată de voință, produce realitatea persoanei proprii, în fine, a treia ieșire din acest solipsism spre realitate se petrece prin percepție și memorie, respectiv spațiu și timp, și conduce la constituirea obiectului. Relația cu Altul (Celălalt) este una de tip EU-TU, așa cum este, până la urmă și relația cu sine în constituirea propriei persoane; relația cu obiectul este una de tip EU-EL. Înțelegerea și interpretarea se bazează pe tipul de relație *eu-altul*, adică *eu-tu*, dialogul fiind instruit de dorință. Este eronată coborârea persoanei umane la nivelul relației *eu-el*, relație reificantă, obiectuală. Așatun e un exces de interpretare, pentru noi și acum, ridicarea obiectelor la nivelul relației *eu-tu*. Perspectiva relației „eu-tu” vede în celălalt numai suflet; cea a relației „eu-el” vede în celălalt numai corp. Natura putea conta ca obiect al interpretării, ca un imens text, numai atunci când în spatele ei era Dumnezeu.

Ce este în acest context interpretarea? Ea își găsește temeiul în relația *eu-celălalt*, relația dialogală de tipul eu-tu, relație instruită, mașinată de dorință. Întrucât interpretarea se află pe linia deschisă de dorință, care duce de la *Altul* (Celălalt), la *Limbă și comunicare*, *Sens și Cultură* și explicitează semnificațiile și sensul, ea se înscrie în raționalitatea semnificantă. În schimb opusul ei, explicarea pe care o întreprinde cunoașterea științifică, și care lămurește relația *cauză-efect*, trimite la raționalitatea

operațională. Hermeneutica creditează ceea ce interpretează cu conștiință - chiar și obiectul este considerat un Altul printr-un fel de „animism” care îl înzestreaază cu profunzimea conștiinței - pe când știința disecă chiar și omul ca pe un obiect.

Rădăcinile termenului de hermeneutică se află în verbul „hermeneuein” (gr.), care se referă la substantivul „hermeneus”. Conform lui Heidegger, printr-un joc al gândului putem asocia „hermeneutica” cu zeul Hermes, fiu al lui Zeus și al Pleiadei Maya, cu rol de a media între oameni și zei, ca purtător al veștii sortii. În mitologia greacă, Hermes apare drept zeu al comerțului (schimbul, pentru cei vechi, e sinonim cu comunicarea), al călătoriilor, ceea ce la un nivel simbolic trimite la „a transmite”, „a traduce” și „a interpreta” (voința zeilor).¹ Explicit, hermeneutica apare în titlul părții a doua a Organonului lui Aristotel - *Peri hermeneias* -, pe care Boethius o echivalează în latină cu: *De interpretatione*. Nu acesta este sensul actual al hermeneuticii, pentru că interpretare înseamnă aici analiză a gândului prin expresie, comunicare verbală prin intermediul judecății. În accepțiune curentă, hermeneutica este teoria explicitării, interpretării și înțelegerii; ea are principii, categorii, reguli și proceduri. Ea e teoria comprehensiunii, opusă demersului scientist. Dacă explicația științifică e legată de raportul cauzal, aici procedura e una de semnificare, mai apropiată de „artă” (tehne,

¹ „Cel mai iubitor de oameni” dintre zei; puterea lui este abilitatea: nu atât forță sau înțelepciune, cât mai ales rapiditate și o perfectă cunoaștere a tuturor secretelor; „maestrul ocaziei potrivite”, niciodată în încurcătură. Cu voce plină, meșter al vorbirii ascunse. De la el vine câștigul, atât cel calculat cu inteligență, cât și cel neașteptat (un obiect valoros găsit la marginea drumului), o descoperire neașteptată. A câștiga și a pierde pe negândite constituie un tot care trebuie acceptat în totalitate (câștigul nu e posibil fără pierdere): ceea ce se întâmplă vine din cer și nu obligă la nimic; „e plăcere lipsită de răspundere”. Păstor, dar și călăuză, în activitatea erotică el călăuzește spre câștigul minunat, dar și spre despărțire. Ca însoțitor funerar conduce și în sus și în jos. Spirit al nopții; clipa de întuneric magică - tăcerea ciudată ce întrerupe conversația vie. Cel ce e treaz noaptea - mama tuturor tainelor - în natură sau pândește pe străzile orașului înțelege altfel lumea, într-o nesiguranță ciudată; nu face diferențe între lucrurile fără viață și ființe. A fost numit adesea „cel Viclean”, „înșelător”, „Atotpriceput”; era patronul tâlharilor și al hoților, „al tuturor aceluia ce știu să-și creeze un avantaj prin fapte ascunse” (când fură vitele lui Apollo, o face răsucindu-le urmele). Este servitorul zeilor olimpici: face focul, taie lemne de foc, tranșează carnea, toarnă vinul; nu-l interesează prea mult normele demnității și mândriei. Elemente magice preistorice, care rămân apanajul lui Hermes, coiful și încălțările înaripate, contribuie la considerarea lui ulterioară ca mare vrăjitor și patronul magiei. Monumentul său - o grămadă de pietre la marginea drumului, unde din pietate trecătorii aruncau la trecere câte o piatră; numele - „cel de pe grămada de pietre”; pe această grămadă de pietre se înalță o coloană, cu semnificație falică, legată de procreare, (după: Walter F. Otto, *Zeii Greciei*. „Imaginea divinității în spiritualitatea greacă”, București, Humanitas, 1995)

76

77

producere). Deși nu este o metodă în sensul celor ale cunoașterii științifice moderne, ea nu renunță la rigoare sau disciplină, deși frecvent este numită, desigur și din considerație, „artă a interpretării” sau a înțelegerii. În sistemul disciplinelor filosofice contemporane ea se atașază de ontologia umanului, de logică și metodologie, de teoria modernă a limbajelor, de retorică, poetică, stilistică. Avem de-a face atât cu o disciplină, cât și cu o modalitate, o procedură, ca și cunoaștere care dirijează acțiunea. Pentru Gadamer, hermeneutica este filosofie, iar ca filosofie - filosofie practică; în hermeneutică se continuă tradițiile filosofiei practice.

Hermeneutica în general, mai difuză și mai puțin pretențioasă, se adresează în egală măsură textelor-monument, operelor și capodoperelor, cât și comportamentului uman cu totul cotidian (Helmut Seifert, Ineichen). Ea se interesează de tot ceea ce presupune act de înțelegere și nu doar de ceea ce e comprehensiune culturală. Domeniul ei se întinde: de la oracole (și ceea ce fac țigăncile - ghicitul în cărți, în cafea etc. - e interpretare!), până la traducerea poetică ori interpretarea juridică. Poate fi chiar etimologie a numelor istorice de oameni, străzi, orașe, discipline! Hermeneutica ne spun povestea din spatele cuvântului, narațiunea care susține semnificația cuvântului și îi conferă un sens, tot așa cum mitul povestește simbolul și îi asigură circulația.

Actul hermeneuticii presupune o implicare existențială căci înțelegerea schimbă conștiința celui ce înțelege. În această schimbare a conștiinței, înțelegerea se vedește ca fiind cu totul altceva decât un proces cognitiv. Teoriile și formulele științifice se memorează și se aplică operațional, „mecanic”. Hermeneutica este implicată existențial, adică vital și „artistic”. Această artă a înțelegerii nu este o cunoaștere ce rămâne neutră, în afara noastră, în afara cercului existenței noastre. Ceea ce interpretăm și reușim să înțelegem ne schimbă viața.

Dar înțelegerea este solicitată de ceea ce ne este străin sau ne-a devenit străin: Celălalt/Altul, Sacrul, Ființa, Iubirea, Moartea. (Tăcerea, lipsa aparentă de comunicare e semnul alterității și de aceea ea solicită mai ales hermeneutica. Tăcerea apare ca dificultate a semiologiei.

Discursul e jalonat de pauze între semne, tăcerea nefiind nici semn, nici pauză între semne în înțelesul semiologic. Dacă semnele reclamă lectură, tăcerea reclamă cu siguranță interpretare.) Hermeneutica vizează un proces de interpretare asemănător celui al traducerii. Ea e caracterizată de orientarea spre sens, de punerea lui în evidență, de traducerea lui dintr-un plan în altul, de transmiterea lui altcuiva decât i-a fost menit explicit. Comunicarea apare astfel nu doar ca un simplu act de transmitere a unui mesaj, a unei informații, ci mai degrabă ca și comuniune, ca și accedere spre celălalt, spre al tentate. Marele merit al hermeneuticii este de a face din ceva străin ceva familiar: adică nu îl dizolvă în critică, nu îl reproduce doar, ci îl explicitează în propriul orizont, dându-i o valoare nouă. Deși suntem dependenți de celălalt în construirea conștiinței de sine, ignorăm mereu punctul de vedere al celui alt. Sarcina hermeneuticii este, deci, de a ne apropia de perspectiva celui alt în descoperirea adevărului. În acest proces de mișcare finită continuă a gândirii în acordarea valabilității altuia în raport cu noi constă forța rațiunii interpretative (Gadamer). A te apropia de celălalt nu înseamnă deci a-l dizolva în critică sau a-l reproduce mimetic, ci mai curând a-l explicita într-o nouă lumină, a-ți găsi propriul adevăr prin medierea alterității.

Hermeneutica traduce planul eului în planul Altuia și invers. Ea poate chiar aduce tot ceea ce e în cunoașterea științifică, într-un întreg al lumii care nu poate fi înțeles ca atare decât în perspectiva Altuia. Dacă unitatea lumii se bazează pe eu, rezultă că eul îi împrumută trăsături; hermeneutica este obligată la conștientizarea faptului că experiența lumii înseamnă împrumutarea trăsăturilor eului obiectului sau celui alt. Hermeneutica trebuie deci să fie autocritică, trebuie să-și cunoască mereu limitele și orizonturile înțelegerii, căci altfel cade în păcatul iluziei.

Reflecția hermeneuticii operează astfel o autocritică a conștiinței care transpune toate abstracțiile ei, chiar și cunoștințele științifice în experiența umană referitoare la lume ca întreg. Filosofia e o astfel de prelucrare hermeneutică ce topește totalitățile structurale elaborate de

79

analiza semantică în continuul traducerii și înțelegerii în cadrul căruia noi ne plasăm și ființăm. A înțelege înseamnă a putea povesti ideile, așa cum face mitul cu simbolurile, motivându-le. Din acest punct de vedere, filosofia e hermeneutică.

În raport cu subiectul, hermeneutica poate căuta sensul arheologic, în maniera psihanalizei, în geneza subiectului; îl poate căuta teleologic, în maniera fenomenologiei hegeliene sau îl poate căuta eshatologic, în maniera unei hermeneutici religioase (Ricoeur). Originea sensului poate fi plasată înapoia sau înaintea subiectului. În ambele cazuri, rădăcina ontologică a înțelegerii rămâne aceeași: dependența sinelui de existență. Ceea ce diferă este atitudinea demistificatoare, necreditantă, a celei dintâi față de atitudinea instaurativă, remitizantă a celei de-a doua.

11. Principii, concepte și reguli ale hermeneuticii

Pentru hermeneutica celei de-a treia tematizări, comprehensiunea, înțelegerea, ține esențialmente de limbaj. Totuși nici măcar această hermeneutică nu poate rămâne, cum face semiologia structuralistă, la ordinea pură a limbii. Limba are secundar și calitatea unui mediu expresiv: prin urmare ea nu își este suficientă sieși și există întotdeauna în corelație cu altceva și pentru altceva. Punctul de plecare al hermeneuticii îl reprezintă o suprapunere tacită *limbă-gândire*, dar pentru hermeneutică, limba nu e prezentă niciodată singură; există mereu un dublu ce se suprapune mai mult sau mai puțin exact peste limbă: gândirea. Doar prin ambele instanțe (gând și rostire) se poate realiza înțelegerea. Consecința este că hermeneutica, în raport cu semiotica, este o disciplină mai slabă. Disciplinele „tari” sunt cele cu un singur principiu, monadice și monarhice. Corolarul este că disciplinele slabe, cum este și hermeneutica, sunt „democratice”.

Din presupuziția că limba este izomorfă cu gândirea (gândirea și realitatea sunt izomorfe cu limba) deducem că sensul nu ține doar de structura semantic-sintactică a textului, ci și de interpret și de raportul acestuia cu textul: există o supradeterminare istorică a sensului. Dacă sensul ține și de relația interpret-text și dacă interpretul e fixat într-un context istoric, atunci sensul va ține și de determinările istorice ale textului. Comprehensiunea umană este ireductibil istorică și lingvistică.

Caracteristica omului este intersubiectivitatea, iar formula prin excelență a acesteia este limba. Cel ce interpretează nu e un „eu”, ci un „noi” (prin determinare intersubiectivă a omului ce există prin Altul). Așadar, limba are valoare de comunicare, dar și de mediere, de inter-relaționare. De aceea, întotdeauna textul poate trece dincolo de el însuși, trimite dincolo de el însuși. Se realizează astfel în hermeneutică

o dublă înțelegere: o înțelegere a textului și o înțelegere de sine. Pentru hermeneutică, textul trimite dincolo de el însuși: a) prin ceea ce nu spune, dar aduce la iveală; b) prin ceea ce ascunde prin vorbire (Gadamer). Semiologia structuralistă pune în evidență prima calitate de obiect a textului. Modelul unui discurs-obiect este discursul artistic. Discursul științific are o transparență suficientă să se transforme într-un mediu de comunicare, într-un geam sau vitrină care ne lasă să vedem direct realitatea. Modelul textului interpretabil este discursul artistic ornamentat, care obligă privirea să se oprească asupra lui la fel ca asupra unui vitraliu. Presupoziția hermeneuticii este că dincolo de acest text-vitraliu există ceva de căutat, ceva ce ne este anunțat în desenul și culorile vitraliului, ca și în lumina ce le susține. Din punctul de vedere al hermeneuticii, discursul trimite dincolo de el însuși, din cel al semiologiei textul e ca un vitraliu care te împiedică să vezi lumea de dincolo de el.

Triada conceptelor hermeneuticii: explicitare, interpretare, comprehensiune (înțelegere) funcționează în mod tradițional prin prezumția că orice hermeneut ajunge să înțeleagă doar după ce în prealabil a explicat și interpretat semnele. Hermeneutica a fost definită astfel teoria interpretării comprehensive, a înțelegerii care conduce la înțelegere. O dată cu

81

Heidegger însă, întreprinderea hermeneutică este refundamentată, căci comprehensiunea nu mai este urmarea exegezei, ci este fundamentul oricărei interpretări sau explicitări. Comprehensiunea este modul de a ființa al interpretului (Dasein), fenomenul general uman cel mai important, pentru că nu este un simplu proces de gândire, ci implică sentimentul, voința etc, pe scurt întreaga viață umană. Nici între conceptele de interpretare și explicitare nu există o clară delimitare. În muzică, de pildă, a explicat notele muzicale din partitură înseamnă în același timp a interpreta o piesă muzicală. Conținuturile conceptelor hermeneuticii: explicitare, interpretare, comprehensiune și raporturile care se stabilesc între ele sunt variabile în cursul istoriei Occidentului și nu pot fi înțelese în afara ei. Logica pretinde de la dis<țursuri să fie o înșiruire continuă de raționamente. Hermeneutica interpretează însă orice fel de text, gest sau act uman, ca și cum acesta ar răspunde la o întrebare care îi conferă sensuri proprii. Astfel, a căuta sensul unei scrieri înseamnă a găsi mai întâi întrebarea potrivită la care aceasta răspunde. Orice text valabil, semnificativ, răspunde la o astfel de întrebare. Când creăm un text trebuie să avem o întrebare bine pusă la care să răspundem bine. Un exemplu edificator ar fi cel al lui Parsifal, care pune întrebarea esențială: „Unde este Graalul?” și, brusc, toate lucrurile degradate anterior își recapătă sensul și viața plină de sens. Într-o perspectivă istorică plurală (nu lineară), orice mare civilizație este un răspuns bun în raport cu o provocare (în raport cu o întrebare). Scopul hermeneutic este desoperirea întrebării la care răspunde textul, ceea ce implică contextul (locul și momentul), pretextul (ocurența, J ocazionalitatea răspunsului) și subtextul (deci ceea ce textul, purtând cu sine, nu are în intenționalitatea comunicării). Textul se află într-un context datorită unui pretext și acoperă mereu un subtext pe care-l poartă cu sine. Regula secundară ce decurge de aici este cea a cunoștințelor prealabile contextuale (gramaticale, istorice, estetice, psihologice) pe care trebuie să le avem pentru a putea interpreta.

82

Regula esențială rămâne cea filologică, a înțelegerii părților prin întreg și a întregului prin părți: este regula cercului hermeneutic. Așadar, trebuie să înțelegem întregul pornind de la părți și să înțelegem părțile raportându-ne la întreg. Schleiermacher propune mai întâi o privire de ansamblu asupra textului, urmată de tatonarea corelațiilor dintre părți și de evidențierea dificultăților, a punctelor nodale ale textului. Trebuie stabilite pasajele importante ale compoziției, raporturile dintre ele și relațiile lor cu întregul textului. În acest proces, unitățile textului se înțeleg pornind de la conexiunea lor cu celelalte, de la dispoziția lor în text și de la caracterul lor de argument în raport cu scopul propus. Părțile textului trebuie stabilite în raport cu funcția lor textuală. Scopul mai sus menționat este tocmai întrebarea la care textul răspunde; astfel, trebuie descoperit mai întâi modul în care textul răspunde la această întrebare. Dacă, în schimb, invocăm textul ca întreg, apar aspectele textuale necesare pentru o bună înțelegere globală a textului și pentru situarea lui în contextul psihologic, istoric și cultural din care emană.

Hermeneutica nu e un rețetar și nici o disciplină tehnică. Heidegger exclude ideea tehnicității din înțelegere. Dincolo de aceste reguli, totul depinde de interpret, de viața lui și de felul cum îi interpretează pe ceilalți prin prisma propriei sale existențe și determinări. Viața este mereu prematură și nu se supune unei tehnici apriorice. Ea este presupusă ca stare prealabilă de înțelegere care permite interpretarea și explicitarea. Viața este un material confuz, presupus de cercul hermeneuticii și

clarificat

în mișcarea acestui cerc.

Evoluția hermeneuticii cuprinde o serie de epoci, episteme, tematizări sau, pur și simplu, etape. În etapa gramatical-retorică (până la Renaștere) limba este privită ca și izomorfă realității, iar teoria adevărului este „teoria adevărului corespondență” (Aristotel). Există un sens al textului la care trebuie să ajungem străbătând ambiguitățile limbii și urmărind sensurile figurate. Această hermeneutică apare în contextul grec, și continuă apoi în cel alexandrin, fiind produsul unei rupturi legată de o secularizare manifestată prin declinul tradiției. Ea apare atunci când

83

poemele homerice sau hesiodice deveniseră greu inteligibile prin trecerea timpului și pierderea contextului istoric și lingvistic. Este o hermeneutică retorică și gramaticală. Culminația ei este hermeneutica biblică, iar „contrafigura” este hermetismul. Formele ei sunt mai ales *hermeneutica filologică* - care este o analiză de text bazată mai ales pe figurile retorice -; *hermeneutica juridică* - care este interpretarea unor legi cutumiare, bazate pe obicei, pentru a fi folosite în noi situații - și *hermeneutica religioasă* - care este fie interpretarea divinatorie (vise, oracole, ghicitori pline de sens), fie interpretarea de texte sacre tradiționale.

Pentru etapa psihologico-istorică a hermeneuticii, limba este o nomenclatură, un sistem de nume date realității și există o relație de adecvare între nume și ceea ce el denumește. Teoria adevărului este „teoria adevărului coerentă”: o corectă folosire a algoritmilor gândirii duce, cu siguranță, la adevăr dacă are ca punct de plecare o axiomă adevărată (Descartes, Kant). Această hermeneutică se bazează pe principiul filosofiei moderne: subiectul construiește lumea în cunoaștere. În spatele textului trebuie descoperite intenția gândului (sufletească, psihologică) și contextul ei istoric. Această etapă hermeneutică aparține contextului Reformei. Ruptura care intervine este dublă: ruptura de tradiția catolică, în ordine religioasă, și ruptura dintre om și natură în ordinea culturii și civilizației occidentale. Dilthey încearcă să restabilească legătura dintre om și natură printr-o epistemologie hermeneutică a științelor spiritului. Hermeneutica psihologico-istorică este o metodă specifică științelor spiritului, adică disciplinelor socio-umane. Contrafigura în această etapă o fac hermeneuticele negative, rabinice, ale măștrilor bănuielii - Nietzsche, Marx, Freud -, care nu creditează conștiința și simbolul.

Etapa filosofică, cea contemporană, este cea de-a treia etapă din evoluția teoriei interpretării. Pentru cea de-a treia tematizare, limba este preeminentă, fie că ea este realitatea, pura ordine a semnelor, ordinea prin excelență, cum crede semiologia, fie că este mediul comprehensiunii ce precedă orice fel de interpretare, cum consideră hermeneutica. Dacă pentru primele două etape se poate vorbi de o teorie a adevărului

„corespondență”, respectiv de una a adevărului „coerentă”, în cadrul hermeneuticii filosofice se afirmă, în trenă heideggeriană, o teorie a adevărului „semnificație” (sens): un adevăr este cu atât mai adevărat cu cât are o semnificație mai universală, cu cât semnificația lui acoperă sau subsumează alte adevăruri (semnificații). Hermeneutica existențială (filosofică) așează înțelegerea înainte de interpretare. Înțelegerea este relația noastră cu Ființa, înțelegerea implică Ființa, și abia de aici urmează interpretarea. Contrafigura în această etapă o face semiologia (semiotica).

12. Etapa filologico-retorică a hermeneuticii

Contextul general al hermeneuticii filologico-retorice este contextul primei tematizări din istoria filosofiei occidentale. Semnul este lucru printre lucruri, are atât demnitate, cât și densitate ontologică. În acest context, problema care se pune este aceea a caracterului natural sau convențional al limbii. Semiologia și hermeneutica nu sunt încă nici clar definite, nici separate și nu au universalitatea logicii. Interpretarea crede în existența unui sens al textului la care se poate ajunge lămurind diferitele neclarități și ambiguități și urmărind sensurile figurate. Sarcina ei este de a dezvălui sensul original al textelor importante ale culturii clasice: literatura, textele juridice (pentru a da o aplicație actuală unor legi cutumiare), Scriptura. Metodele hermeneuticii sunt inițial cele filologic-gramaticale, la care se adaugă cele retorice. Trăvialul hermeneutic, în urma căruia se realizează înțelegerea, este de ordinul exegezei și are efectul explicitării și interpretării. Nevoia de interpretare se leagă de momentele unei pierderi de sens original, de o criză a sensului concomitentă cu momentele secularizării, ale dialecticii sacralului și profanului. Primul moment al pierderii de sens se subdivide în cel grec - în care hermeneutica restaurativă este solicitată de declinul tradiției care, de altfel, îngăduie nașterea filosofiei - și cel alexandrin, care, prin extinderea lumii grecești, aduce o nouă pierdere de

sens a textului homeric. Al doilea moment este cel al nașterii creștinismului. Hermeneutica biblică, preluând metodele filologico-retorice, justifică Noul Testament prin prefigurarea lui în Vechiul Testament și prin continuitatea dintre ele: mesajul evangheliilor împlinește textele mai vechi iudaice. Hermeneutica este deci mereu angajată într-un proces de secularizare: momentul ei este cel secundar, al recuperării, aducerii în prezent a unui trecut mitic religios care e pe cale să fie înlocuit sau depășit de prezent. În raport cu aceste pierderi de sens, hermeneutica este restaurativă. Interpretarea are un sens extractiv cvasisubstanțial. Dar restaurarea sensului este adesea o producție mascată de sensuri și semnificații, de aceea hermeneutica restaurativă este, cel mai adesea și de fapt, instaurativă, poetică. Numai respectul, declarat sau afișat, pentru tradiție o face să apară ca restaurativă.

Semnificațiile și sensul se reconstituie prin exegeza textului și în temeiul analizei gramaticale și a celei retorice. Aceste procedee sunt acreditate inițial de practica sofistilor, care au relaxat legăturile logice riguroase ale silogismului și l-au infuzat cu procedee semantico-retorice. Semnificațiile ocultează relațiile logice, contururile logice ale diviziunii noțiunilor, îngăduind construirea sofismelor, a silogismelor intenționat eronate. Dar ei nu sunt conștienți decât de retorica pe care o folosesc. Nici Platon nu vorbește despre hermeneutică în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Totuși el are în vedere interpretarea pe care o situează între cel ce se lasă inspirat de zei și transmite un mesaj încă neclar, și ascultătorul, care reconstituie acest mesaj, clarificându-l. La Aristotel întâlnim pentru prima dată termenul de „(Peri) hermeneas” în „De interpretatione”, care, sub nume latin, este partea a II-a a „Organon”-ului. Pentru Aristotel, hermeneutică nu înseamnă deci că gândul poate fi interpretat prin analiza expresiei.

Nici în momentul stoic, hermeneutica nu e prezentă, deși se recurge la interpretarea mitului, considerat a fi o alegorie. Stoicii nu mai acceptă sensul literal, pentru că interpretarea literală a mitului ar duce la impietate față de divinitate. Ei caută dincolo de sensul direct al expresiei alte sensuri.

Această metodă de explicitare a textelor este alegorică. Termenul de „alegorie” vine din grecescul *ala agoreo* (de la *agora*, loc de adunare, piață publică). Alegoria este o figură retorică, un trop: a spune ceva făcând aluzie la cu totul altceva, a spune ceva altfel, ceea ce duce la prezența a cel puțin două sensuri - un sens obișnuit, comun și unul spiritual.

În context creștin, părinții bisericii au nevoie nu numai de o recuperare a sensului, dar și de o edificare a acestuia. Hermeneutica devine o metodă productivă de sens. Cel care folosește primul metoda alegorică în textul biblic este Philon din Alexandria. Pentru el, diferența dintre sensul literal și sensul alegoric e similară diferenței dintre corp și suflet: corpul este semnificația literală, sufletul este spiritul invizibil depus în cuvânt. Sensul alegoric, ascuns, este destinat, ca la orfici, celor aleși: numai ei pot întrevădea invizibilul pornind de la indici vizibili infimi. Pornind de la Philon, Origene elaborează teoria celor trei sensuri ale Sfintei Scripturi, care pregătește calea pentru teoria celor patru sensuri. În elaborarea acestei formule a alegoriei, Origene se sprijină atât pe un verset din Cartea Proverbelor din Vechiul Testament, cât și pe doctrina platoniciană care distinge în om corpul, sufletul și spiritul. Spre exemplu, cuvântul „Paște” înseamnă: 1. În sensul literal, efectiv, corespunzător „corpului”: sărbătoare iudaică; 2. În sensul corespunzător „sufletului”: Hristos ca miel pascal, ca jertfă; 3. În sensul corespunzător „spiritului”: masa comună a sufletelor cu îngerii.

Suplimentar față de Philon, Origene caută prefigurările lui Hristos în Vechiul Testament, care nu puteau fi considerate ca atare înainte de apariția lui Mesia și care se numesc „typoi”. Această orientare, care s-a numit, mult mai târziu, tipologie, îl îndeamnă să considere că Scriptura trebuie înțeleasă în primul rând în sens spiritual. Extinderea metodei și la Noul Testament, la Evanghelii, și excesul folosirii ei se află, poate, printre motivele care fac ca Origene să fie unul din rarii Părinți ai Bisericii necanonizați.

Fericitul Augustin vede în Scriptură un text în care se poate găsi, prin hermeneutică, tot ceea ce este necesar în materie de credință, morală

etc. Textul Scripturii nu ascunde, nu sustrage divinul înțelegerii oamenilor, de vreme ce îl pot înțelege și cei săraci și needucați, și copiii, dar nici nu îl arată în chip evident. Fericitul Augustin consideră că Dumnezeu nu-și ascunde înțelepciunea (învățătura) în retorică pentru a-i îndepărta pe cei doritori de

cunoaștere, închizând calea doar superficialilor. Rezerva lui față de metoda lui Origene se referă la pluralitatea și excesul sensurilor interpretării. El limitează cercetarea hermeneutică la pasajele obscure ale Scripturii, fiind parcimonios cu interpretarea alegorică.

Regulile pe care le stabilește Augustin constituie nucleul hermeneuticii biblice. Hermeneutica biblică are exigențe spirituale față de interpretul textelor: credința, predispoziția meditativă, starea de suflet deosebită, umilința sau modestia, într-un cuvânt, sfințenia vieții, pentru a feri interpretul de rătăcirii și îndrăzneală. Cerințele intelectuale sunt mai precise: o bună cunoaștere a ansamblului Scripturii, de la care poate veni o lămurire a pasajelor obscure. Apoi, cunoașterea limbii de origine a textului: „oricât de bună ar fi traducerea, în anumite puncte trebuie să recurgem la original”. Oricum, pluralitatea traducerilor și interpretărilor ajută mai bine înțelegerii. Cunoașterea contextului istoric unde a apărut textul este, de asemenea, un suport necesar înțelegerii. Mult mai tehnică este regula de a interpreta pasajele obscure ale Scripturii prin pasajele paralele, mai clare. În fine, la cunoașterea limbilor de origine a textelor se adaugă cunoașterea figurilor retoricii, cel puțin a celor mai importanți tropi și stiluri.

La Fericitul Augustin apare cu claritate forma creștină a ceea ce este principiul hermeneuticii: distincția și corelația obligatorie dintre gând și expresie. El distinge, la fel ca stoicii, între un logos interior, gândirea, și un logos exterior, rostirea. Mai nuanțat, distincția se face aici între un limbaj interior, „al inimii”, și unul exterior: încarnarea spiritualului în corporal este, ca întotdeauna, imperfectă. Înțelesul este mijlocit de cuvinte vorbite sau scrise. Pentru hermeneutica biblică înțelesul adevărat revine cugetării, expresia putând fi variabilă. Creștinii sunt cei care introduc privilegiul cugetării în raport cu expresia: punctul de plecare al definiției omului ca ființă rațională este de proveniență creștină; vechii greci defineau omul ca pe un animal locvace. Pentru hermeneutica biblică, înțelesul adevărat e gândul, cugetarea, nu vorbele. De aceea, „a cerceta și a cerne materialul verbal” al textului pentru „a scoate cugetarea limpede” este sarcina hermeneutului creștin. Aici avem de a face cu subevaluarea limbii în beneficiul gândirii, caracteristică diferențiată principală a hermeneuticii față de semiologie.

De la sensul dublu al lui Philon din Alexandria, literal și spiritual, hermeneutica biblică trece, prin celălalt alexandrin, Origene, la teoria celor trei sensuri, literal, psihic și spiritual, iar apoi la teoria celor patru sensuri, a lui Ioan Casian: 1. *literal* (semnificația comună a cuvântului); 2. *alegoric* (ce este de crezut), 3. *moral* (ce este de făcut); 4. *anagogic* (ne indică spre ce să tindem). Toma din Aquino păstrează pentru practica interpretativă curentă distincția simplă între sensul literal și cel spiritual și afirmă că sensul spiritual poate fi adâncit în direcția anagogică, morală și alegorică.

Filosofii de tradiție greacă au protestat împotriva acestei proliferări a sensurilor. Filosoful neoplatonic Porfiro le reproșează Sfinților Părinți faptul că creștinii au transformat cuvintele simple ale lui Moise în enigme. La rândul ei, școala din Antiohia, creștină și ea - cel mai cunoscut reprezentant este Ioan Hrisostomul -, a refuzat tendința excesiv alegorizantă a școlii din Alexandria, optând pentru o interpretare riguros filologică și istorică, spre o exegeză sobră. Sensul literal este cel de la care se pornește în interpretare și care aparține tuturor textelor. Este sensul propriu, pe care îl oferă cuvintele prin ele însele, fără figuri retorice sau de stil. Este „gradul zero al scriiturii” peste care se constituie sensurile „improprii”, metaforice, pe care cuvintele le lasă să se întrevadă. Orientarea sobră din aceste hermeneutici biblice a impus o privilegiere a sensului literal, pentru că pluralitatea sensurilor produce ușor erezii. În hermeneutica biblică funcționează întâietatea sensului literal. Singura excepție valabilă apare dacă o astfel de interpretare cuprinde o vădită contradicție sau absurditate. Origene este însă cel care s-a abătut de la

89

această exigență, opinând că un interpret poate găsi într-un text mai mult decât a pus în el autorul. Totuși, pentru hermeneutica biblică, sensul; esențial rămâne cel literal, exigență de principiu care o opune categoric; hermetismului.

Hermeneutica biblică clasică e un instrument cu rol pragmatic, servind apologeticii, dogmaticii și predicatorului, nu numai în aflarea sensurilor, ci chiar și în expunerea lor limitată. Ea intră astfel într-o relație rigidă, supravegheată de teologie, cu obiectul său: a înțelege pentru a crede și a crede pentru a înțelege. Creștinismul obligă hermeneutica să fie: doar exegeză, Părinții Bisericii văzând o necesitate a hermeneuticii numai în direcția înțelegerii Scripturilor. Ea este disciplina ajutoare în studiul Cărilor Sfinte (al „textelor de mare preț”). Pentru hermeneutica creștină, a interpreta înseamnă

a traduce: interpretând, traducem dintr-un limbaj în altul. Exegeza e ceva mai mult decât traducerea: lămurirea cuprinsului j printr-o expunere mai amănunțită: se adaugă traducerii sensuri istorice < sau morale. Interpretarea are limite precise - interpretul e numai mijlocitor \ al expresiei, iar nu arbitru al sensului. Sarcina interpretării nu e decât! interpretarea sensului și nu aplicațiile sau implicațiile acestui sens (adică j nu edificarea credincioșilor sau rezolvarea problemelor de dogmatică), j Din punctul de vedere al hermeneuticii biblice, textul conține doar o parte j din revelație, așa încât trebuie susținut de o tradiție orală, a cărei I păstrătoare este biserica, pe cale pozitivă (prin concilii și sinoade care j stabilesc limitele interpretării) sau negativă (respingând ereziile). Sfinții j Părinți ajung în acest fel la o unanimitate de interpretare asupra unui loc¹ j sau fapt biblic.

13. Variante ale hermeneuticii filologico-retorice și contrafigura ei, hermetismul

Variante ale hermeneuticii biblice, religioase, sunt hermeneuticele de tip cabalist, maniheist și islamist. Hermeneuticele cabalistă și islamică j reprezintă o alternativă religioasă, iar hermeneutica maniheană reprezintă o variantă eretică la hermeneutica creștină biblică.

Cabala e forma iudaică cifrată de interpretare a Vechiului Testament, respectiv a Torei, o hermeneutică a literei ce încearcă să recupereze poziția adamică de stăpânire a lumii, obținută prin numirea a ceea ce este. Metoda de interpretare se bazează esențialmente pe exigența cunoașterii limbii ebraice, deoarece fiecărei litere din alfabet îi corespunde un număr, în ordine crescătoare. Trei reguli ghidează demersul interpretativ al Cabalei:

- u 1. *Gematria* e apropierea semantică a două cuvinte care au aceeași
- ui valoare numerică.
- a; 2. *Notariconul* construiește noi semnificații folosind literele inițiale
- ,if sau finale ale diferitelor cuvinte ale unei fraze.
- "/. Spre exemplu, din cuvântul *gan-eden* (grădina raiului) se extrag,
- urmând sugestiile literelor semnificațiile: *goubh* (corp), *nephesch*
- %/ (suflet), *etsem* (os), *netsam* (eternitate).
- "ic 3. *Themura* presupune înlocuirea literei unui cuvânt prin alta pentru
- i a obține combinații alfabetic semnificative numite *Tsiruphim*.
- j' (vezi I/II)

Perspectiva maniheană constituie o deviere interpretativă eretică față de hermeneutica biblică. În contextul evoluției creștine este vorba de o direcție gnostică, centrată pe dualism - ideea că Binele și Răul au forțe egale. Considerând că Iisus a abolit Vechiul Testament, exegeza maniheană se preocupă exclusiv de Noul Testament, conducându-se după reguli de interpretare ale episcopului manihean Faustus. Potrivit acestei viziuni, Noul Testament nu are statut de scriitură canonică deoarece este opera apostolilor și discipolilor lui Iisus, nu opera Lui directă. Lectura sa nu e suficientă pentru mântuire, ea semnifică salvarea, dar nu o cauzează. Critica maniheană vizează așa-numitele anomalii și inconsecvențe ale

90

91

textului, datorate remaniierilor scriitorilor. Pentru a fi considerat veritabil, fiecare verset trebuie supus unei interpretări originare în textele lui Pavel, având ca autorități exegetice esențiale pe Iisus, Pavel și propriul lor conducător, Mani.

Adimantes, unul dintre conducătorii maniheeni, formulează câteva reguli practice de interpretare: 1. Orice scriitor are o manieră de a gândi și o intenție proprie; 2. Autorul ce nu a fost martor direct la evenimente nu e creditabil. În această privință, cele trei Evanghelii sunt diferite, căci nici un evanghelist nu a fost martor la interogatoriul luat lui Iisus de Pilat; 3. Pentru a fi creditat, autorul care a fost martor direct trebuie confirmat de un alt autor-martor. În absența credibilității autorului, contextul social și narativ al scrierii poate ajuta la identificarea sensului unui verset ce poate părea ambiguu; 4. Existența unei contradicții teologice este justificată fie printr-o evoluție, fie prin contribuția a doi autori diferiți, cel principal și cel ce introduce sensul contradictoriu; 5. Când un evanghelist povestește un eveniment personal la persoana a treia sunt șanse să nu fie el autorul; 6. Apariția aceluiași verset în două contexte diferite este semn că autorii au lucrat asupra textului; 7. Contextul istoric determină sensul unui verset polemic.

Din aceste reguli se poate deduce care e corpusul de texte și care e partea sacră valabilă din Noul Testament. Este vorba despre: Marcu 1,1, Prologul Evangheliei după Ioan, predicile lui Iisus din

Evanghelia după Matei, crucificarea după Luca și unele epistole pauline (9+4). Toate acestea diferă de Noul Testament, reprezentând produsul interpretativ al unei erezii. (vezi 6/II)

Exegeza islamică, aplicată Coranului, consideră că acesta, ca orice carte revelată, se lămurește pe sine prin sine. Adică textele sau pasajele obscure sunt lămurite prin altele, mai clare. Dacă acestea lipsesc, se poate apela la autoritatea profetului, a tovarășilor săi sau la acordul unanim al comunității islamice. Doar rațiunea musulmană poate decide dacă sensul

92

aparent este și cel adevărat, deoarece faptele istorice nu prevalează asupra sensului revelat. Exegeza islamică are propriile ei reguli practice de interpretare: 1. Sensul literal este cel adevărat dacă nu e negat în mod expres; 2. Cuvântul nu e gândit doar în sens lingvistic, accentul cade pe frază, pe propoziție, pe ceea ce aduce sensul peste nivelul cuvântului; 3. Ambiguitatea e negată prin faptul că în folosire determinată cuvântul nu poate avea în același timp două sensuri; 4. Pentru înțelegerea cuvintelor vechi pot fi utilizate textele poetice, chiar și cele pre-islamice; 5. Orice frază trebuie interpretată în context, marile părți ale textului grupate în jurul învățăturilor doctrinare majore determină înțelegerea sensului; 6. Orice repetare din Coran e intenționată; 7. Nu e permisă nici o interpretare care ar leza frumusețea literară a Coranului, (vezi 6/II)

Hermetismul este o interpretare vădit diferită, chiar contrară hermeneuticii biblice. Etimologic, denumirea de *hermetism* derivă din numele lui Hermes Trismegistus, personaj divin, deținător și revelator al cunoașterii supreme.¹ Definit de Eco prin termenul de *semioză hermetică*, hermetismul este acea practică interpretativă a lumii și a textelor care funcționează prin identificarea raporturilor de simpatie ce leagă reciproc

¹ La sfârșitul perioadei elenistice, Hermes Trismegistus pare a fi inspiratorul unei serii de lucrări eterogene eteronome, date cu aproximație în intervalul dintre secolele III î.Hr. - III d.Hr. Sunt pe de o parte tratate scurte grecești, numite *Poimandres* în care *nous-u* are funcția de a revela cunoașterea lui Hermes (*Kore Kosmon IFecioara lumii*), expune creația lumii ca pe o creație alchimică *Tabula smaragdina* etc. Toate acestea sunt mituri, narațiuni ce conțin o devoțiune populară arhaică și o filosofie mistică (gen Plotin, gnoza, doctrine orientale). Se întrepătrund aici esoterism, religia misterior și gnoză. Însă în ciuda coincidenței de simboluri, hermetismul rămâne autonom față de creștinism, nefiind în același timp străin de anumite societăți inițiatice secrete (rosacrucieni, francmasoni etc). Se păstrează totodată scrieri de astrologie, medicină homeopată, botanică, structurate toate, ca fâgaș al gândirii, pe mituri de creație alchimică a lumii, mituri ale căderii, ale regenerării omului ca suflet, ale iminenței apocalipsului. Reprezentanți: Albert cel Mare, Roger Bacon, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Jakob Bohme, Paracelsus, G. Bruno (cu a sa mnemotehnică), Goethe, Papus. (vezi 2/II)

93

micro- și macrocosmosul. Regula esențială a interpretării hermetice este principiul asemănării: „Ceea ce e jos e la fel cu ceea ce e sus și tot ceea ce e sus e la fel cu ceea ce e jos”. Principiul asemănării poate fi formulat în mai multe ipostaze: *convenența* (connivență, ajustare), *sympatheia* (identitatea accidentelor în substanțe distincte), *emulatio* (paralelism al atributelor în substanțe sau ființe distincte), *signatura* (imaginea într-o înfățișare, a ceva invizibil și ascuns), *analogia* (identitatea raporturilor între două sau mai multe substanțe distincte) (vezi 7/II). Acest principiu al asemănării servește tuturor taxonomiilor (clasificărilor), mnemotehnicilor (analogiile pe care se bazează memorizarea), magia simpatetică a afinităților electivă (se dau ceaiuri amare pentru bolile de ficat, deoarece ficatul este amar, și se dă seva viței de vie pentru bolile de ochi, deoarece strugurele rotund seamănă cu un ochi), astrologia (destinul omului este legat de constelațiile din momentul nașterii) etc.

Există în hermetism o dialectică a ocultării și revelației, a lui *a ști* și *a spune*, care funcționează după anumite legi ale păstrării și revelării secretului. Hermes poate revela și arăta, dar și ascunde sau obscuriza lucrurile, pentru ca generațiile următoare să continue căutarea. Nici un text hermetic nu spune totul, ci și ascunde, acoperă. Tradiția creștină reprezintă o corelare a interpretării cu viața comunității, pe când tradiția hermetică este transmiterea unei învățături de tip inițiativ, esoteric, ocult. Tradiția creștină funcționează după un acord între semnificații și sensuri, pe de o parte, și viață, pe de altă parte, după formula care cere să dai Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu. Dogmele stabilesc limite ale interpretării, cenzurând „delir de interpretare” eretic, adică periculos pentru viața pământească a comunităților. După cădere, Dumnezeu a menit omului o viață terestră plină de normali tate, în cuprinsul căreia să poată obține mântuirea. Interpretarea hermetică însă nu cunoaște limite: orice poate însemna orice, indiferent dacă se opune sau nu vieții terestre normale. Salvarea hermetică este, de obicei, în răspărul vieții omenești normale și „pline de cumișenie”.

94

Creștinismului e accesibil tuturor. Hermeneutica biblică acceptă o ontologie a misterelor, a ceea ce e

greu de pătruns în interpretare pentru mintea noastră. Hermetismul este o ontologie a secretului, adică ocultare, ascundere în comunicare. Nu știm nu pentru că mintea noastră nu poate ontologic pătrunde, ci numai pentru că nu ni s-a comunicat, pentru că ni s-a ascuns, pentru că este un secret. Cel mai bun exemplu de secret este cel al textului alchimic, care „se prezintă totodată ca dezvăluirea unui secret și ocultarea acestuia”. Ca orice experiență inițiativă, textul alchimic se face că zice ceva despre care spune că este indicibil. Textul alchimic relevă un secret celui care-l cunoaște deja și-l poate identifica sub suprafața discursului, prin simboluri alchimice. „Ca toate secretele puternice și fascinante, secretul alchimic conferă puteri celui care pretinde că îl deține căci, de fapt, el este inaccesibil. Inaccesibil și totalmente impenetrabil, pentru că este necunoscut chiar celui care afirmă că îl posedă. Forța unui secret rezidă în faptul de a fi mereu anunțat, dar niciodată enunțat. Dacă ar fi enunțat, și-ar pierde fascinația. Puterea celui ce enunță un secret adevărat este de a poseda un secret vid.” (8/1, p. 104-105) Un text este un univers deschis, unde interpretul poate descoperi infinite conexiuni. Limbajul nu servește la sesizarea unui sens unic și preexistent; el reflectă inadecvarea gândirii, și a fi în lume înseamnă a-ți da seama că e imposibil să identifici un sens transcendent. Interpretul hermetic încetează să presupună că propria intenție de lectură se suprapune peste cea a autorului, care e inaccesibilă și pierdută. Hermetismul pornește deci de la presupuziția că limbajul vorbește despre ceva, vorbind în realitate despre opusul acelui ceva - orice poate însemna orice: ceea ce ți se spune poate însemna contrariul. Orice text univoc e rezultatul unui demiurg rău. Cuvintele evocă nespusul pe care îl maschează. Adevăratul sens al unui text este vidul său.

*r

14. Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii (Schleiermacher, Dilthey)

Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii aparține contextului religios, istoric și cultural al Reformei. Ruptura care intervine o dată cu acest context este tot dublă: ruptura de tradiția catolică, în ordine religioasă, și ruptura dintre om și natură în ordinea culturii și civilizației occidentale. Hermeneutica reformei, prin F. Schleiermacher, tinde să refacă relația cu fondul creștin prim al Scripturii, conform imperativului lui Luther, „Sola Scriptura”. El dezvoltă o hermeneutică religioasă, biblică, pe care să devină conștientă de universalitatea ei. W. Dilthey încearcă să restabilească legătura dintre om și natură printr-o epistemologie hermeneutică a științelor spiritului. Hermeneutica psihologico-istorică devine astfel o metodă specifică științelor spiritului, adică disciplinelor socio-umane. Hermeneutica psihologico-istorică se bazează pe principiul filosofiei moderne potrivit căruia subiectul este cel care construiește lumea în cunoaștere. Noua etapă a hermeneuticii este posibilă datorită criticismului kantian. Într-adevăr, Kant este cel care afirmă că subiectul produce lumea în cunoaștere, susținând teoretic intuițiile romantismului. O dată cu criticismul, lumea nu se mai poate raporta la principiul ontologic al vechii filosofii - formă, materie -, ci este produsul gnoseologic al subiectului. Succedând lui Kant, Hegel nu-l contrazice decât pentru a adăuga cunoașterii o dimensiune istorică: cunoașterea nu rămâne indefinit egală cu sine, ci evoluează în timp, adică parcurge anumite etape istorice. Făcând apoi din Ideea absolută subiectul lumii, Hegel sporește șansele efective ale hermeneuticii întrucât face din istorie locul construcției în cunoaștere a lumii. Istoria apare în dimensiunea ei înnoitoare și cunoașterea însăși devine istorică. Pentru etapa psihologico-istorică a hermeneuticii limba este o nomenclatură, un sistem de nume date realității și există o relație de adecvare între nume și ceea ce el denumește. Teoria adevărului este „teoria adevărului coerentă”: o corectă folosire a algoritmilor gândirii duce la

96

adevăr dacă are ca punct de plecare o axiomă și efectuează „pași logici” necontradictorii. (Descartes, Kant). Cunoașterea este suprapusă, fără distincție sau rest, limbajului, iar filosofia limbii este resorbită în teoria cunoașterii. Subiectul conștient este punctul de plecare și punctul de sosire al oricărei cunoașteri, și, în consecință, și al interpretării.

Hermeneutica devine o hermeneutică psihologico-istorică pentru că se centreează pe subiect și pe orizontul istoric al conștiinței acestuia. Sarcina ei este de a descoperi în spatele textului intenția conștiinței într-un context istoric concret. Dimensiunile hermeneutice ale interpretării sunt trăirea sufletească și orizontul istoric concret. Critica, libertatea și conștiința, creatorul de geniu și creația sa sunt cuvintele cheie ale situației hermeneutice. De aceea hermeneutica mai poate fi numită și romantică: ea se acordă în stil cu epoca respectivă, supralicitând subiectivitatea în spontaneitatea ei psihologică și istorică. Contrafigura acestei hermeneutici apare atunci când este contestată conștiința, atotputernicia subiectului conștient și liber, care se autofondează: o dată cu hermeneuticele negative,

rabinice, ale măștrilor bănuiei - Nietzsche, Marx, Freud -, care nu creditează simbolul. Numele cele mai importante de care se leagă această etapă a hermeneuticii sunt Schleiermacher și Dilthey. Dacă, înainte, hermeneutica filologico-retorică apela numai la text și la contextul său istoric pentru a recupera sensul, o dată cu Schleiermacher și Dilthey se reface sensul, invocând subiectivitatea autorului, individualitatea lui creatoare situată într-un anumit moment istoric. În ordine cronologică, Schleiermacher și Dilthey sunt precedați de F. Ast și F. Schlegel, respectiv A. Boeckh și J. G. Droysen. Ast publică în 1808 cartea *Liniile de bază ale gramaticii hermeneutice critice*, în care situează epistemic, hermeneutica între gramatică și critica de text. El reia doctrina tradițională a scopus-ului - a intenției autorului -, dar o îmbogățește printr-o precizare nouă: orice idee trebuie înțeleasă în lumina totalității de spirit căreia îi aparține. Recursul la aceste „totalități de spirit” provine de la filosofia lui Schelling și Hegel. De aceea, totalitatea ultimă la care ne putem raporta pentru a înțelege

97

opera este totalitatea spiritului universal. Tot la Ast apare pentru prima dată explicit formulat, „cercul hermeneutic”: „legea de bază a oricărei înțelegeri și cunoașteri constă în a găsi spiritul întregului pornind de la părți și a înțelege părțile prin întreg”.

O dată cu Schlegel - colaborator al lui Schleiermacher, ale cărui scrieri au rămas nepublicate până în secolul nostru - apare ideea cu totul modernă că subiectul este amenințat de „nicht-verstehen” (de neînțelegere), înțelegerea este mai degrabă excepția, în timp ce neînțelegerea este situația obișnuită. În vechea hermeneutică, filologico-retorică, înțelegerea era considerată situația obișnuită iar neînțelegerea excepția. La Schlegel neînțelegerea este principială întrucât noutatea nu poate fi tradusă în limbajul comun fără a o deforma. Or, genialitatea romantică presupune noutatea, care nu poate fi înțeleasă prin traducere în limbajul comun.

Schleiermacher¹ este fondatorul hermeneuticii moderne, ca teorie a comprehensiunii. Încă din 1819 Schleiermacher vorbește despre o artă a interpretării, al cărei prim demers este sesizarea legilor universale ale fenomenului comprehensiunii. Hermeneutica poate deveni teoretică și pentru că Schleiermacher o situează deasupra interpretărilor particulare din diferite domenii specifice. Ierarhizând generalul și particularul interpretării, el concepe hermeneutica teologică ca o aplicare particulară a teoriei generale a comprehensiunii. Arta de a înțelege se separă, o dată cu el, de expunerea a ceea ce este înțeles, care rămâne în sarcina retoricii. Hermeneutica anterioară își asuma și sarcina expunerii interpretărilor pe care le descoperise.

Sarcina hermeneuticii rămâne înțelegerea discursului pornind de la limbaj: „fiecare act de înțelegere se vrea o inversare a actului de discurs în virtutea căruia e adusă la conștiință gândirea ce se află la baza” între 1805 și 1809 scrie un text ce include prima sa concepție despre hermeneutică; în 1829 prezintă două discursuri despre hermeneutică unde apare prima schiță a unei formulări rigurose filosofice a problemei comprehensiunii. Restul rămâne la el, ca și la alți contemporani ai săi, nepublicat și adesea numai schițat. La fel ca în cazul semiologiei, și hermeneutica își recuperează trecutul reconstruindu-l.

98

l

discursului”. Tot ceea ce trebuie presupus în hermeneutică este limbajul. Limba poate fi apoi considerată din două perspective: fie ca totalitate a uzajului unei comunități, ca sintaxă transindividuală, fie ca mijloc de a exprima sufletul individual, ca uzaj individual creator al limbii. În funcție de cei doi versanți ai limbajului, hermeneutica distribuie sarcini diferite interpretării. În primul caz interpretarea este gramaticală și obiectivă, pentru că raportează o expresie la cadrul lingvistic general. În cel de-al doilea caz, ceea ce are de făcut interpretarea este să descopere uzajul individual al limbajului. Aici interpretarea e tehnică întrucât este obligată să urmărească virtuozitatea individuală a unui autor în exprimarea stărilor sale sufletești sau a gândurilor sale¹.

Mai târziu Schleiermacher va numi această interpretare psihologică, nu tehnică: accentul cade tot mai mult pe faptul că discursul este o creație ideatică. Regulile interpretării gramaticale nu sunt suficiente: textul reprezintă un moment al vieții autorului, deci interpretul trebuie să reproducă în conștiința sa starea psihică ce a dat naștere operei, el trebuie să recreeze o stare interioară, de suflet. Receptivitatea pentru psihicul autorului este cea care asigură înțelegerea. O înțelegere psihologică poate interveni numai dacă între interpret și autor există o afinitate psihologică profundă. Din principiul platonician hermetic conform căruia asemănătorul este cunoscut de asemănător, Schleiermacher face principiul interpretării psihologice, bazat pe identificare și intropatie sau empatie. În ceea ce privește regulile tehnice ale hermeneuticii, Schleiermacher se mulțumește să reia pentru partea gramaticală procedeele

vechii hermeneutici filologico-retorice, iar pentru partea tehnic-psihologică să vorbească despre „divinație”, prin care înțelege pur și simplu „ghicirea” a ceea ce autorul a vrut să spună. Întrucât din punct de vedere psihologic hermeneutica e o reconstrucție, sarcina ei e „de a înțelege discursul mai întâi la fel de bine,

¹ Psihologic, putem înțelege și ceea ce e nesemnificativ lingvistic; astfel o greșeală gramaticală poate fi explicată psihologic.

99
apoi mai bine decât autorul său”. Aici apare ceea ce ar putea fi considerat un exces romantic: problema lui „besser verstehen”, a înțelege mai bine. Pentru romantici, creația este mai presus decât autorul și interpretul ei. Scopul acestei hermeneutici este de a înțelege autorul mai bine decât s-a înțeles el pe sine prin reluări repetate ale interpretării. Ceea ce părea la o primă vedere infatuare și lipsă de modestie ajunge astfel să trimită la ideea pe care colegul lui Schleiermacher de proiect, Schlegel, a formulat-o primul: problema gravă a lui „nicht-verstehen”, a neînțelegerii. Contestând universalitatea prealabilă a înțelegerii din mai vechea hermeneutică, hermeneutica romantică ne spune că neînțelegerea nu se risipește niciodată și că de aceea hermeneutica nu trebuie să acționeze numai în părțile în care par să existe neînțelegeri, ci încă de la începutul fiecărui proces de interpretare. Împotriva neînțelegerii și a lipsei unui adevăr absolut cert pe care să ne sprijinim, Schleiermacher crede că e nevoie de o artă a înțelegerii mutuale și a dialogului, care poate fi hermeneutica. Schleiermacher admite ca și criteriu al adevărului acordul intersubiectiv, un acord diferit de ceea ce este acordul între idee și realitate, sau cel dintre idee și idee: adevărul este ceea ce noi stabilim că este adevărul. Dialogul, ca sursă a înțelegerii, ne pune mereu în legătură cu „altul”; există mereu în contextul dialogului un „tu”, o relație *eu-tu*, *eu* și *altul meu*, un „altul”, evident, ireductibil la mine, pe care nu-l pot înțelege reducându-l la mine, decât ratându-i, cum spunea Schlegel, specificitatea. Constituția unei hermeneutici filosofice e deci intim legată de ceea ce este neînțelegerea și prezența ireductibilă a celuilalt, a altuia. (Marie-Dominique Richard, „La methode exegetique de Schleiermacher dans son application au platonisme”. (8/1)

, ni

W. Dilthey reia poziția lui Schleiermacher prin intermediul a doi predecesori: A. Boeckh și J. G. Droysen, contribuind esențial la afirmarea unei filosofii moderne a istoriei și a culturii. Predecesor al lui Dilthey, Boeckh este cel care susține ideea unei critici filologice a cunoașterii și culturii. Dar, deși filologia este soluția de a ieși din criticismul kantian, ea

100

nu produce nimic în cunoaștere, deoarece este „o cunoaștere a ceea ce a fost deja cunoscut”. Astfel, celor două tipuri de interpretare consacrate de Schleiermacher, interpretarea gramaticală generică și cea psihologic individuală, Boeckh le adaugă interpretarea istorică, relaționând manifestarea particulară cu condițiile istorice. Pentru Droysen, modul de cunoaștere specific al științelor istorice este încercarea de a regăsi în expresie ceea ce autorul a vrut să exprime în ea la respectivul moment istoric. Înțelegerea istorică este similară cu înțelegerea cuiva cu care dialogăm. Ceea ce căutăm noi să înțelegem vizează ceea ce ne-a rămas din trecut. Reconstituirea istoriei ne oferă noi puncte de plecare, dar în același timp ceea ce este accesibil cunoașterii noastre nu este un început sau un sfârșit al istoriei ci doar, eventual, o direcție.

Interesul demersului hermeneutic al lui Dilthey este dimensiunea istorică pe care el o dă înțelegerii. Credinței în posibilitatea înțelegerii nedeterminată istoric a operei de artă, filosoful german îi opune concepția prin care orice manifestare particulară trebuie înțeleasă pornind de la contextul epocii sale. Consecința acestei concepții este relativismul înțelegerii istorice, deoarece fiecare epocă trebuie explicată după criteriile sale. Dar hermeneutica istorică, prin descoperirea și asumarea unei conștiințe istorice, facilitează surmontarea acestui relativism al înțelegerii istorice. Epoca prezentă poate fructifica astfel toate fluctuațiile interpretărilor anterioare, ea fiind privilegiată în raport cu trecutul istoric.

Dilthey continuă kantianismul sub forma unei critici a rațiunii istorice, adică a capacității omului de a se cunoaște pe sine, societatea și istoria. Hermeneutica lui istorică repară ruptura comunitate-natură refăcând legătura dintre științele naturii și științele spiritului, mai precis, ridicându-le pe cele din urmă la rangul de științe. Științele naturii se bazează pe relația causală și recurg la explicație după legi. Creațiile spiritului presupun însă scopuri și valori conforme cu structura vieții sufletești. În consecință, științele socio-umane se bazează pe comprehensiune, care are loc după semnificații și sensuri.

Reconstrucția metodologico-filosofică a acestor științe cere înlocuirea conceptului de valabilitate al

neokantienilor

101

cu cel de semnificație, a conștiinței transcendente cu o „conștiință de sine reflexivă”, a cartezianului „eu gândesc” cu „devenirea interioară”. Corespunzător diferențierii între adevărul logic și semnificație, filosoful german impune și distincția între „explicație” și „comprehensiune”. Comprehensiunea devine astfel tema centrală a metodologiei și teoriei științelor spiritului. Pentru Schleiermacher, hermeneutica este instrumentul universal al spiritului; la Dilthey ea devine „mediul universal al conștiinței istorice”. Ca obiect, științele spiritului se ocupă cu studiarea trăirilor unor stări sufletești, care s-au exprimat în manifestări de viață și pot fi astfel înțelese. Formula hermeneuticii istorice are la baza tripleta: trăire, expresie, înțelegere. Viața e o experiență imediată, anterioară reflecției și gândirii: „accesul la lume este dat numai pornind de la viață”; „nu ajungem la nici un sens în viață pornind de la lume”. Dar viața este istorie, iar istoria e vie: „sensul și semnificația se nasc abia în om și în istoria sa”, căci omul este ființă istorică, nu individ izolat. Cu aceste puncte de plecare, Dilthey poate extinde comprehensiunea, pe care Schleiermacher o rezervase pentru ceea ce este formulat cu ajutorul limbajului, dincolo de aceste limite, spre toate formele de manifestare ale vieții umane.

Pentru Dilthey, comprehensiunea (Verstehen) este un „proces de deducere a stării interioare din expresiile sale obiective”. Comprehensiunea este procesul prin care noi cunoaștem un „interior” cu ajutorul semnelor percepute din exterior de către simțurile noastre. În acest proces un „interior” sesizează direct un altul, având acces la starea de suflet în ansamblul ei. Comprehensiunea este o desfășurare de viață psihică prin care, pornind de la manifestările exterioare ale vieții sufletești, ajungem la cunoașterea lor. Condiția comprehensiunii o reprezintă natura umană universală, pentru că nimic nu se poate produce între manifestările vieții care să-i fie străin. Diferențele individuale pot fi doar diferențe de formă, de treaptă sau de limite ale comprehensiunii. Comprehensiunea este universal umană, altfel operele artistice nu ar putea fi înțelese atât de ușor și direct de toată lumea. Ea este posibilă datorită faptului că individualitatea interpretului și individualitatea autorului sunt înrudite: ele nu pot fi însă nici identice și nici incompatibile.

Comprehensiunea tehnic-artistică a manifestărilor de viață fixate scriptic o numim interpretare, explicitare. Pentru că orice creație are și o parte inconștientă, o explicitare sau o interpretare bine condusă poate da seama și de această parte. Astfel se impune și la Dilthey, pe o cale diferită însă, idealul hermeneuticii romantice de a înțelege autorul mai bine decât s-a înțeles el pe sine.

15. Contrafigura hermeneuticii psihologico-istorice: hermeneuticele negative ale „maeștrilor bănuiei”

Hermeneuticele psihologico-istorice sunt hermeneutici pozitive, instaurative, care creditează simbolul și cred în posibilitatea recuperării sensului. Aceste hermeneutici sunt productive și funcționează ca niște poetici. Pentru ele omul este figura conștiinței edificate, prezente la sine și înzestrată cu libertate de voință. O dată cu Schopenhauer însă, principiul rațional al filosofiei germane este înlocuit de voință, un principiu irațional sau inconștient. O dată cu aceasta apar hermeneuticele negative, rabinice pentru care instanța textului (discursului) se schimbă de la conștient la inconștient. Se operează totodată o trecere de la text (discurs) la comportament, ca loc al semnificării și sensului (ceea ce spui n-are nici o semnificație, abia dacă ceea ce faci începe să aibă una).

Maeștrii bănuiei sunt Marx, Freud și Nietzsche. Toți trei suspectează iluziile conștiinței, caută să descifreze sensul adevărat și să elibereze conștiința. Chiar dacă cele trei metode de decodaj și reprezentare a procesului de codificare se sprijină și se verifică unele pe altele, ele sunt distincte. Marx, Nietzsche și Freud sunt greșit interpretați în scolastica epigonilor: economism și conștiință reflex (Lenin), biologism și apologie a violenței (naziști), psihiatrie à l'américaine și pansexualism simplist. Cea mai bună critică a acestor hermeneutici negative o putem face folosind

102

103

cele spuse de Hegel, apropo de viziunea morală a lumii și de conștiința care judecă. Această conștiință este denigrantă și ipocrită și trebuie să-și recunoască propria finitudine și egalitatea cu conștiința judecată pentru ca iertarea păcatelor să fie posibilă ca o cunoaștere de sine care te împacă cu lumea și cu ceilalți.

Interpretarea pozitivă a hermeneuticii psihologico-istorice este corodată de prezența inconștientului individual (Freud) și colectiv (Marx) sau a inconștientului „voințe de putere” (Nietzsche). Conștiința este

discreditată: în spatele conștiinței stă regizoral, inconștientul. Conștiința este doar o fantoșă: Marx - oamenii fac istoria fără să știe ce fac; Nietzsche - voința de putere stă în spatele conștiinței; Freud - conștiința este doar vârful iceberg-ului, nefiind responsabilă de semnificații sau de sens. Conștiința justifică, raționalizează decizii luate de altcineva. Împreună cu discreditarea conștiinței intervine și o discreditare a simbolului. Hermeneuticile rabinice, negative, „maestrii bănuielii” nu acordă simbolului decât un adevăr deplasat. Nietzsche, Freud și Marx fac din cultură și simbol un epifenomen. Desigur, simbolul există, dar el spune altceva decât pare să spună: voința de putere (Nietzsche), lupta de clasă (Marx) sau pulsunile inconștientului (Freud).

Hermeneuticile negative, rabinice practică, ca și hermetismul, o ontologie a secretului. O hermeneutică pozitivă concepe textul ca fiind făcut în mod onest și autorul ca spunând ce vrea să spună. Obstacolele, în acest caz, provin numai din distanța în timp sau spațiu față de originea textului sau din alteritate. Hermeneuticile negative caută ceea ce e ascuns în spatele oricărui discurs, text sau eveniment și au obsesia complotului. Suspiciunea este acceptată ca un procedeu îndreptățit de interpretare. În consecință, regulile de interpretare sunt reguli ale suspiciunii.

Pentru Marx, simbolul aparține falsei conștiințe, ideologiei, și adevărul lui nu poate fi obținut decât printr-o lectură care să-l răstoarne, să-l repună cu picioarele pe pământ. Marx postulează o relație între existență și conștiință prin care limitele experienței devin limitele gândirii, Clasa socială dispune de o conștiință de clasă pe măsura rolului ei social.

104

Sucesiunea formelor conștiinței sociale pentru o clasă angajată în mișcarea istoriei este: utopie, viziune asupra lumii, ideologie. Metafora edificiului social - bază, structură, suprastructură - situează conștiința socială - respectiv cultura - în limitele unei construcții sociale. Toate aceste postulate respectă principiul hermeneutic al relației între gândire și expresie, limitând doar gândirea prin apartenența ei la o anumită structură socială și moment istoric. Reperul interpretării este întotdeauna interesul de clasă.

Sensul mișcării istorice este hermeneutic: universalizarea valorilor, impunerea valorilor celor mai universale față de cele mai puțin universale. Valoarea care succede istoria înglobează valoarea anterioară și o explicitează. De aceea, principiul de interpretare este faptul că anatomia omului este o cheie pentru anatomia maimuței. „Hermeneutica” marxistă este o hermeneutică istorică, care așteaptă, hegelian, de la istorie, după deturul prin societățile divizate în clase sociale antagoniste o transparentizare apocaliptică a semnificațiilor și sensurilor.

Dacă aplicarea acestor reguli la politică, drept și filosofie pare mai simplă, locul cel mai dificil de testare este etalarea tendințelor ideologice ale artei. Devenită sociologie a artei, această hermeneutică se vede confruntată cu numeroase probleme: Cum ajunge autorul să producă o operă cu semnificație de clasă? Cum ajunge personalitatea de extracție socială diferită să reprezinte o anumită clasă socială, alta decât crede el? De ce continuă să ne intereseze arta după ce momentul ei istoric a trecut? După hermeneutica psihoanalitică a lui Freud discursul inconștientului introduce prin „contrabandă” conținuturi pe care cenzura conștiinței le-ar bloca altfel. Factor de substituție inconștient, nu adevăr, cultura este privită ca o alternativă la nevroză. Esența simbolizării este o comparație în care primul membru al comparației este refutat. Ceea ce astăzi este corelat simbolic, probabil în timpurile străvechi era unit conceptual și verbal (Jung). În vise apare această formă de expresie arhaică disparată.

■.,

Hermeneutica freudiană ține seama de structura aparatului psihic. Interpretarea viselor este cea mai bună paradigmă pentru interpretările

105

hermeneuticii psihoanalitice. Interpretarea invocă chiar o posibilă rezistență la adevăr a celui analizat. Metoda se verifică prin coerența sensului descoperit și eliberează bolnavul atunci când acesta își însușește sensul. Tehnica analizei este un travaliu maieutic în raport cu sensul pentru că este o luptă cu rezistențele conștiinței psihoanalizate. Interpretarea și înțelegerea nu sunt decât o parte a travaliului. Pentru învingerea rezistențelor, Freud recomandă utilizarea iubirii de transfer fără a o satisface. „Nietzsche este în sensul profund al termenului un hermeneut. Locul unde trebuie să căutăm relația lui autentică cu hermeneutica este problema adevărului. Până la Nietzsche, filosofia și-a atribuit cu aroganță cunoașterea și adevărul. Cea cu care a culminat modernitatea, marea filosofie germană anterioară lui, se poate în întregime rezuma în autodefinirea ei ca „știință absolută”, ca și cunoașterea a „adevărului absolut”. La rândul ei, gândirea lui Nietzsche, cu care începe poate modernitatea târzie, se

poate condensa în intenția lui de a distruge credința în adevăr, pentru că, după el, în sens tradițional, adevărul nu poate exista. Desigur, prin faptul că obține această idee invocând teoretic „voința de putere”, el se ratașază altor gânditori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea care împarte gloria debutului gândirii modernității târzii. Poate chiar că originea ideii „voinței de putere” ca și toată metafizica voinței a lui Schelling și Schopenhauer trebuie căutată în ideea creștină a „voinței divine” și în definiția augustiniană a omului. Dar nimeni până la el nu a avut această convingere că „noi nu posedăm adevărul”.

Și poate chiar mai mult decât această convingere, pe care în formulă generală am mai putea-o regăsi și la alți gânditori, consecința ei: totul nu este atunci decât o interpretare și lumea devine o poveste. Chiar așa caracterizează Nietzsche în *Gdtzendammerung* dezvoltarea și concluzia metafizicii occidentale din perspectiva problemei: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. În acest fel, începuturile și evoluția filosofiei occidentale, care distinge între o lume adevărată și o lume a aparențelor, coincid cu istoria celei mai lungi erori. Ca și pentru Heidegger, pentru

106

Nietzsche, istoria erorii, care este metafizica occidentală, începe cu Platon. O dată cu „lumea Ideilor”, Platon introduce distincția între lumea „adevărată”, a esențelor, și lumea „aparențelor”. Credința creștină a adoptat teologic, prin Sfinții Părinți, filosofia greacă, îndeosebi neo-platonismul. În acest fel, teoria „lumii Ideilor” ca și credința creștină în „împărăția lui Dumnezeu” se suprapun și devin o doctrină a lumii supra-sensibile, adevărate, lumea esențelor situată în transcendență sau în spatele „lumii sensibile”, a aparențelor. Etapele evoluției filosofiei occidentale estompează consistența acestei lumi adevărate până la Nietzsche / Zarathustra, care o dată cu lumea „adevărată” se debarasează și de lumea „aparențelor”.

Nucleul tare și cu adevărat filosofic al gândirii lui Nietzsche rezidă în această negare a „lumii adevărate” a esențelor, a „lucrului în sine”, pe scurt a adevărului ca punct absolut de plecare sau de sosire. Nietzsche nu acceptă existența nici unui eveniment în sine, absolut. Nu există decât un ansamblu de fenomene care, interpretate și structurate de către o ființă a cărei caracteristică este interpretarea, constituie lumea. Opus lui Parmenide, după care nu se poate gândi decât ceea ce este, Nietzsche crede că ceea ce putem gândi nu este decât o poveste, așa cum la noi o înțelege Noica (cu: n-ar fi dacă nu s-ar povesti !).

Cu aceasta, lumea nu mai este decât un text și nimic mai mult decât un text care permite nenumărate interpretări, fără să admită nici o interpretare absolut adevărată. Lumea pentru care nu mai există adevăr unic drept criteriu devine o fabulă, o poveste spusă din diferite perspective. Așa cum totul este ficțiune, narațiune, totul este perspectivă. Nu există mijloc de a ieși din perspectiva noastră particulară, ficțiunea fiind chiar esența acestei perspective. Singurul fel în care poți ieși din perspectiva evaluărilor curente este, ca filosof, să recurgi la actul violent al „creației de valori” și să impui noi criterii de interpretare în loc să le codifici pe cele vechi. Adică singurul fel de a ieși din povestea lumii este să o spui altfel, după măsura ta.

107

Ca filosof, Nietzsche este un hermeneut în aceeași măsură în care este filosof, pentru că, o dată cu el, începe o ontologie hermeneutică. Totodată el este hermeneutul modern care a împins atât de departe granița interpretării încât hermeneutica lui este una din primele hermeneutici negative. Pentru hermeneutica tradițională, clasică, sarcina interpretării este de a restabili sensul inițial, original și adevărat al gândirii. Gândirea se pierde în expresie și interpretarea, urcând spre sursă, reface sensul adevărat. Hermeneutica lui Nietzsche este negativă întrucât nu mai crede într-un sens prim, adevărat, al gândirii față de expresie, - respectiv al „lumii adevărate”, al Ideilor față de „lumea sensibilă” - pe care interpretarea are a-l recupera. În cazul lui Nietzsche totul se mărginește la interpretare. Iar religia, filosofia, știința sau morala nu sunt decât formele acestei interpretări, care nu pot viza și nu pot depozita nici un adevăr, prim, absolut sau original.

Bineînțeles, aceste interpretări nu se dezlănțuie haotic, incoerent, așa cum absența adevărului ca valoare normativă ar putea lăsa să se înțeleagă. Intervine ceva care limitează interpretările, a cărui prezență o putem fixa printr-o comparație între Kant și Nietzsche. La Kant, cunoașterea își găsește locul între „lucrul în sine”, pe de o parte, și cadrele transcendentale ale intuiției sensibile și categoriile intelectului, pe de alta. Putem presupune interpretării un loc similar cunoașterii kantiene. Numai că Nietzsche neagă orice qpoziție între lumea adevărului și lumea sensibilității și desființează limita interpretării dinspre „lucrul în sine”. El nu păstrează nici cealaltă limită a interpretării, cadrele

transcendentale și apriorice ale subiectului, care în fixitatea lor ar putea garanta adevărul interpretării chiar în lipsa „lucrului în sine”. Aici apare substituția care pune în joc destinul interpretării nietzscheene: Nietzsche fixează ca limită a interpretărilor ceea ce el numește „voința de putere”. În numele ei formulează Nietzsche întrebarea: „Cine vorbește?”. „Cine?” devine întrebarea hermeneutică, pentru că sensul și valoarea unui lucru sau eveniment sunt date de forțele, respectiv voința, care se manifestă, exprimă sau ascund în ele. Dacă Nietzsche are dreptate și totul este interpretare, depinde cine o face și de unde vorbește.

108

Ce este această „voință de putere” care în locul adevărului limitează interpretarea? Interpretarea pe care o preferăm este cea a lui Vattimo: „voința de putere” sau „instinctul” trebuie înțelese în sensul voinței de conservare și înflorire a vieții, sau a unei evaluări inspirate din exigențele conservării unui gen de viață determinat. Acesta este sensul în care putem spune că Nietzsche caută rădăcinile instinctive ale moralei, religiei, științei, filosofiei, respectiv prezența interpretării în numele voinței de a trăi. Critica adevărului, așa cum o întreprinde Nietzsche, nu poate fi luată în serios decât dacă „voința de putere” sau „instinctul” nu se situează la rândul lor pe poziția unui adevăr ultim la care totul poate fi redus. Și într-adevăr, pentru Nietzsche, ele sunt numai un reflex al condițiilor anterioare de civilizație, produsul istoriei, nu rădăcina ei.

Acesta este punctul de la care gândirea lui Nietzsche și ceea ce a fost numit ateismul lui încep să se supună unei mai bune interpretări. De aici începe preludiul unei filosofii care revine la începuturi, la trunchiul viu pe care se afla ramura, astăzi moartă, a tradiției platoniciano-creștine. O dată eliminată dedublarea lumii și ipoteza unei ordini morale transcendente a ei, ea apare din nou așa cum este ea: „dincolo de bine și rău”, în „inocența devenirii” ei. Omul nu poate exista în afara totalității acestei lumi și nu există nimic exterior acestui întreg la care el s-ar putea raporta pentru a o evalua. Consecința ultimă este eliberarea omului de orice scop sau greșală, de orice teamă sau reproș și plasarea lui de drept în inocența existenței. Discursul lui Zarathustra, „cea de-a cincea Evanghelie”, este tentativa de a răsturna Supraomul trecutului, Dumnezeu-Om, care, după „moartea lui Dumnezeu”, nu face decât să se afunde în neantul nihilismului, și de a face omul asemenea cu caracterul universal al vieții.

Unul dintre cei mai buni exegeți nietzscheeni, Karl Lowith, observă că „O dată cu Nietzsche *A-teismul* secolului al XIX-lea se împlinește în recunoașterea lumii ca lume și încetează în același timp de a fi *a-Teism.*” Dar respingând categoric Dumnezeu creștin umanitar, a cărui existență nu poate fi demonstrată în raport cu calitatea unei lumi cum este cea a

109

noastră, și invocându-I pe Dionysos, Nietzsche nu reinstaurează un zeu antic, ci impune o „lume dionysiacă”, a cărei viață este voință de autoconservare și autoexaltare. Adică, în ordinea dialecticii sacrului și profanului, Nietzsche sacralizează pur și simplu viața. Viața este un fenomen complex, cu multiple fațete, marcat inevitabil de pluralitate. Sacralizarea ei implică inevitabil politeismul. Gândirea lui Nietzsche nu este atunci ateistă decât pentru că este împotriva monoteismului. De altfel el consideră explicit monoteismul cel mai mare pericol pentru umanitate și vede în politeism imaginea gândirii libere. Analizele noastre de mai sus verifică implicit această concluzie: dominația și absolutizarea conceptului și adevărului în filosofia modernă nu sunt decât supraviețuiri camuflate ale formulei religioase monoteiste. Combătându-le, afirmând absența adevărului unic și pluralitatea interpretărilor, Nietzsche critică implicit monoteismul creștin. Anunțând, la sfârșitul modernității clasice, „moartea lui Dumnezeu” se prea poate ca Nietzsche să nu fi anunțat atât domnia Supraomului, cât instalarea politeismului modernității târzii.

De vreme ce lumea esențelor și cea a aparențelor dispare, rămâne doar interpretarea, dar această interpretare nu duce la regăsirea lumii esențelor. Hermeneutica lui Nietzsche este o hermeneutică negativă și deschide calea spre alte hermeneutici negative pentru că nu mai crede într-un primat al gândirii, al adevărului și al conștiinței.

16. Etapa filosofică a hermeneuticii: Heidegger

Cu filosofia Ființei a lui Martin Heidegger, ne reîntoarcem la un moment din evoluția tematizării comunicării, a semnificării sau a limbii când tema nu era formulată până în ultimele sale concluzii.

Dar ne întoarcem totodată și într-o altă variantă a formulării acestei tematizări. Pentru că diferența dintre structuralismul francez și filosofia heideggeriană a Ființei este diferența dintre semiologie (sau semiotică) și hermeneutică

110

în conceperea limbii. Semiologia structuralistă, cu toate implicațiile ei filosofice sau teoretice, este rezultatul considerării stricte a limbii din perspectiva unică a funcției de comunicare. Putem spune fără să greșim că semiologia structuralistă este o semiologie a comunicării. Dar este posibilă și o semiologie diferită, pe care, puțin forțat, am putea-o numi semiologie a semnificării. În această accepțiune oarecum forțată și în opoziție cu semiologia structuralistă constituită exclusiv pe temeiul funcției de comunicare a limbii, hermeneutica ar putea fi considerată o semiologie a semnificării. Distanța naturală dintre semiologie și hermeneutică este distanța dintre conceperea limbii și textelor din perspectiva funcției de comunicare sau din perspectiva procesului de înțelegere. Efectul acestei distanțe poate fi bine sesizat dacă le confruntăm pe amândouă cu ființa stranie a tăcerii. O semiologie a tăcerii este o imposibilitate în termeni. Despre semnul care nu este, nu poți decât să taci. În schimb, o hermeneutică a tăcerii devine aproape obligatorie.

Semiologia are ca obiect semnul și vede în el un loc al diferențelor susținute de sistemul semnificant, de structură. Același obiect, hermeneutica îl definește ca simbol și caută în el asemănările care evidențiază arhetipul. La limită, semiologia poate apărea ca o hermeneutică negativă, care se mulțumește să reducă simbolul la semn. Celelalte hermeneutici negative reduc simbolul la ceva din afara limbii, din afara sistemelor semnificante: „maestrii suspiciunii”, Marx, Nietzsche și Freud, caută adevărul simbolului în relațiile de producție, în voința de putere sau în pulsunile erotice ale inconștientului. Așa se face că, în pofida a ceea ce le desparte, semiologia structuralistă și hermeneutica heideggeriană se află de aceeași parte a baricadei teoretice, de partea tematizării limbii. Pentru ambele, limba este o realitate autonomă, chiar o realitate primordială, numai că fiecare o privește de pe un alt versant. Pentru ambele, semnificativul este cea mai înaltă formă a raționalului. În toată amploarea ei, hermeneutica apare practic, la fel ca și semiologia, numai pe fundalul tematizării comunicării. Desigur, interesul pentru semne și pentru interpretarea lor este foarte vechi. Dar Antichitatea

11

clasică și mai ales patristica n-au produs decât reguli de interpretare disparate. După Renaștere și mai ales o dată cu Reforma se dezvoltă teorii hermeneutice sectoriale, teologice și juridice. Așa că în pragul secolului trecut, hermeneutica se prezintă încă drept o disciplină auxiliară în căutarea unor reguli riguroase, chiar științifice ale interpretării. Inițiatorii hermeneuticii moderne, Schleiermacher și Dilthey, la fel ca Peirce și Saussure, au publicat prea puțin. Este aici încă o paralelă între destinul modern al hermeneuticii și semiologiei: și teoriile hermeneutice sunt numai schițate și publicate după manuscrise postume.

Hermeneutica pe care o avem acum în vedere este însă o hermeneutică nouă, o hermeneutică filosofică. După ea, sensul textului și comprehensiunea implică Ființa. Soluția acestei filosofii hermeneutice la problema comunicării formulată în contextul tematizării limbajului este, succint formulată, aceasta: oamenii se înțeleg unii pe alții, înțeleg textele și semnificațiile din această lume în temeiul Ființei și a raportului lor privilegiat cu ea. Întrucât implică sensul Ființei și capacitatea comprehensivă a omului, această hermeneutică este de fapt o filosofie și anume filosofia Ființei ca prezență-absență, a lui Martin Heidegger. Ca disciplină metodologică a interpretării, într-o formă explicită și didactică, ea a fost dezvoltată și expusă de un discipol al lui Heidegger, Hans Georg Gadamer.

Punctul de plecare al filosofiei heideggeriene, așa cum se prezintă ea în *Sein und Zeit*, este omul. Statutul singular al omului rezidă în aceea că este singurul între fiinduri care este conștient de existența sa și de inevitabilitatea morții sale, care nu are esență proprie, întreaga lui esență rezidând în existența sa, care dorește mereu să fie altceva decât este și ajunge să fie mai mult proiect de a exista decât ființă. Acest punct de plecare este cel care a facilitat principala confuzie dintre filosofia lui Heidegger și existențialismul francez, pe care filosoful german, alături de sursele tradiționale - sfântul Augustin, Pascal, Kierkegaard -, l-a alimentat în mod evident. Numai că Heidegger nu pune în sine chestiunea omului, ci numai în vederea chestiunii Ființei. Omul este un fiind privilegiat, pentru care *a-și înțelege ființa deschide deja un acces spre Ființă*. Comprehensiunea Ființei este atributul determinant și faptul fundamental al existenței umane. Omul este un fiind care înțelege Ființa.

Heidegger numește modul propriu de a exista al omului, *Dasein*, ceea ce înseamnă literal „Ființa aici”. Analitica *Dasein-ului* ne arată mai întâi că omul este în lume, respectiv că omul nu este repliat pe sine, ci deschis spre altceva decât el însuși. „Ființa în lume” este existențialul fundamental, constituția esențială a omului, pentru că omul nu poate fi o subiectivitate izolată, ci numai legat de lume și înscris în ea. Fiind în lume, omul este în afara sa, după cum și semnifică etimologia cuvântului: *ek-sistență* - a se ține în afară, a ieși în afară de. Casa sau copacul, muntele sau Dumnezeu *sunt*, numai omul *există*, dacă înțelegem prin *existență* această capacitate a omului de a se ține în afară sa, de a se deschide extatic luminii Ființei. Legăturile etimologice dintre „ek-sistență” și „ek-staz” sunt o cheie pentru lămurirea acestei poziții, întrucât înțelegerea Ființei este asemenea unei iluminări religioase.

Dacă revenim la sensul dinamic al cuvântului *transcendență* - nu ordine statică superioară și suprapusă ordinii acestei lumi, ci efort de depășire - putem spune că omul este transcendență în imanență. De aceea omul este un „aici” al Ființei și chestionarea filosofică asupra Ființei nu poate începe decât cu o hermeneutică a fundului sau cu o analitică a existenței, cu o interpretare a existenței în funcție de Ființa care se manifestă. După cum se vede, elucidarea constituției ontologice a omului, a „ființei-aici”, nu este decât drumul care duce spre elaborarea chestiunii Ființei - mai precis: chestiunea fundamentală se poartă asupra sensului Ființei - problemă nu numai obscură în sine, dar și atât de rău pusă în evoluția metafizicii occidentale.

A doua transcendere pe care ne-o înfățișează analitica existenței, după cea care deschide individul spre lume, este cea care îl îndreaptă spre ceilalți oameni. Într-adevăr, nu există Eu decât în relație cu Celălalt, sau, ceea ce psihologiile cele mai lipsite de speculație teoretică ne-o confirmă, nu există *Ego* decât în relație cu *Alter*. Chiar când gândim în adâncul

113

sufletului nostru, în solitudinea minții noastre, încă suntem „cu alții” și Celălalt este și el prezent. *Mitsein* și *Auchsein*, „a fi cu” și „a fi de asemenea”, cei care co-există cu noi sau, pur și simplu, cei care sunt și ei alături de noi, sunt constituenții propriei noastre existențe, ceea ce Heidegger numește existențialele *Dasein-ului*.

În al treilea rând, omul este continuu îndreptat spre viitorul său și elaborează proiecte. Într-adevăr, noi suntem mereu înaintea noastră, proiectându-ne pe noi înșine în proiectele noastre. Omul este o ființă mereu orientată spre posibilități și de aceea noi suntem mereu îngrijorați. Noi acționăm mereu pentru ceva care este în viitor, ceea ce face ca omul să fie mereu grijă și temporalitate. De aceea, peiltru Heidegger conceptele cardinale nu sunt, ca în filosofia tradițională, Ființa și Gândirea, ci Ființa și Timpul. Timpul se prezintă ca mediere între om și Ființă în două sensuri: omul accede la Ființă trecând prin timp. El trebuie să se ridice la totalitatea existenței pentru a atinge Ființa. În acest sens, Ființa este proiectul pe care îl efectuează omul. În al doilea sens, Ființa este cea care, trecând prin timp, atinge omul. Ființa are nevoie de timp, pentru a ajunge la om și în acest sens omul este proiectul Ființei.

În al patrulea rând, suntem conștienți că viața noastră va avea un sfârșit, suntem conștienți de inevitabilitatea morții noastre. De la nașterea sa și în orice clipă omul este amenințat de moarte, căci este în orice clipă destul de bătrân pentru a muri. Continua reprezentare a posibilității morții produce în noi un sentiment de angoasă. Suplimentar, omul este ființa care pune în chestiune propria sa existență, care adică o pune în joc, ca miză, o supune pericolului. Din faptul că esența omului rezidă în existență, că existența omului este fără esență, urmează o continuă contestare a existenței sale. Aceasta este sursa angoasei care însoțește transcenderea dinspre aparență spre ființă a fiindului care suntem noi.

În fine, în al cincilea rând, omul este angajat în transcenderea de la o existență inautentică la o existență autentică. Astăzi, cel mai adesea, omul se află în rătăcire, decăzut de la fondul său, străin de Ființă. În plus, el este încurcat în multiplicitatea fiindului, nu mai este atent la Ființă, o

114

uită și, în final, o neagă. În relația omului cu lumea, intervine atenția îngrijorată față de lucruri și față de ceilalți. Omul riscă astfel să se piardă printre oameni și lucruri, să-și piardă eul autentic. Înstrăinat de sine însuși, el este înstrăinat și de fundamentul său. De aceea, el nu stăpânește fundurile pornind de la profunzimile Ființei, ci, devorat și aservit de ele, este lipsit de propria și libera sa desfășurare. Acoperit de către fiinduri, fondul Ființei îi rămâne obscur și abstract. Încă mai mult este omul aservit și devorat de ceilalți. Fiecare persoană (*der Einzelne*) este atât de prinsă în angrenajul altora - *altora* în

general, nu neapărat anumiți *alții* -, încât nu mai trăiește el însuși. În locul eului se instalează „se”-ul, „eu însumi” dispăre în „*jnan selbst*”. „Se”-ul, impersonalul colectiv, exercită o tiranie cu atât mai eficace cu cât este discretă. Omul care se determină pe sine din interior este înlocuit cu cel dirijat de opiniile colective din afară, și aceasta este valabil chiar și pentru non-conformist, care este dirijat prin instalarea lui în negație. Dictatura impersonalului colectiv generează mediocritatea. Orice superioritate este coborâtă pe tăcute și fiecare lasă pe „nimeni” să decidă pentru el, pentru că, dacă impersonalul colectiv decide, dacă „se”-ul decide, „nimeni” este cel care decide. Cufundată în coexistența (*Mitsein*) cu ceilalți oameni, existența omului nu poate fi decât risipire, divertisment și dizolvare în anonimatul colectivității. Noi ne aflăm în lume sub dominația impersonalului colectiv, cu prejudecățile, curiozitățile și preocupările sale frivole, care ne deturneză de la a medita sau reflecta asupra destinului nostru autentic.

Ceea ce ne smulge acestui impersonal colectiv și ne impune alternativa ineluctabilă de a fi în chip autentic noi înșine sau de a nu fi este sentimentul de a fi aruncat în lume fără justificare, de a fi abandonat în fața unor primejdii care ne amenință de pretutindeni și de nicăieri, cu singura certitudine de a nu mai fi. Sentimentul morții și angoasa care-l însoțește impulsionează trecerea de inautenticitate la autenticitate, stare în care omul este unit cu fundamentul său și îl trăiește. Neplăcutul sentiment al angoasei are la Heidegger un rol existențial deosebit: acela de a ne pune în contact cu neantul, pe fondul căruia se detașază tot ceea ce

115

este și în care tot ceea ce este este amenințat să se năruie în fiecare clipă. Totalitatea existenței omului se desfășoară după cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent și viitor. Dar, după fiecare din cele trei dimensiuni, omul este ținut sau fondat în neant. Ca și cum la cele trei întrebări: *unde mergem?*, *de unde venim?*, *cine suntem?*, răspunsul ar fi mereu unul și același: neantul. În raport cu viitorul, omul proiectează noi posibilități de realizat. Neantul apare întrucât viitorul este voalat și nimic nu ne garantează că aceste posibilități se vor realiza. Omul este plasat astfel în neantul care ad-vine, în neantul viitorului. Dar neantul apare și în raport cu trecutul: ca „ființa aici”, omul este mereu plasat în fața sa însăși, pur și simplu pentru că este *aici* și trebuie să fie *aici*, *de unde* rămânându-i obscur. Acesta este neantul originii sale. În fine, în prezent omul se pierde în relațiile sale cu ceilalți oameni, se pierde în vanități. Neantul care irumpe în prezent este neantul a ceea ce se întâmplă constant. Cel mai adesea, omul fuge de neant, i se refuză datorită impresiei că acesta îi răpește totul, că îl privează de certitudinile sale cotidiene. Această fugă îl livrează vârtejurilor lumii fiindului și îl condamnă la inautenticitate, smulgându-l clipă de clipă totalității existenței și lui însuși. În măsura în care i se expune deschis și îl asumă cu dârzenie, neantul îl salvează de la această cădere. Eliberarea omului de tirania fiindului este pe măsura puterii lui de îndurare față de neant, care îl smulge multiplului și îl deschide la unu. Acest unu nu se profilează până aici decât ca neant, dar un neant care face semne dincolo de el însuși. Trebuie suportată angoasa, ca stare fundamentală în care se manifestă neantul pentru că ea ne deschide totalității existenței și, astfel, autenticității. Astăzi atâția oameni fug de angoasă și neant căzând în inautenticitate. Heidegger recomandă, dimpotrivă, de a accede la autenticitate răbdând și traversând neantul: returul la Ființă se face ca traversare a neantului. Astfel încât, existențial, Heidegger ajunge să răstoarne dramatic formula filosofiei grecești presocratice, „din nimic nu apare nimic”, afirmând că „orice ființă, ca ființă, apare din neant”. Tentativa lui Heidegger, de a da realitate neantului, a fost apreciată ca originală de

116

L

mulți comentatori. Neantul nu coincide cu simplul nimic. „Neantul este vâlul Ființei” sau în neant noi reîntâlnim mereu Ființa într-o manieră voalată. Neantul este neantul fiindului. Ființa, altul oricărui fiind, este și ea ne-fiindul și, în acest sens, neantul. Neantul pe care îl invocă filosofic Heidegger este un neant activ, care aneantizează orice lucru și face să se clatine din temelii lumea care apare din el. El este fondul negativ al fiindului din care Ființa se detașază printr-un fel de ruptură. Ce este atunci Ființa? Heidegger ne învață că o veritabilă chestionare nu trebuie să fie agresivă. Cel

care întreabă, în acest caz, trebuie să se deschidă la ceea ce este chestionat și să devină locul permeabil revelației. Pentru a gândi Ființa în sens heideggerian, trebuie să o trăiești. Cel care se preocupă astfel de a răspunde la și de chestiunea Ființei este gânditorul, nu filosoful și încă mai puțin metafizicianul. A ști cum să chestionezi Ființa este a ști cum s-o aștepti, dacă este nevoie, chiar toată viața. Singur omul între fiinduri are privilegiul de a asculta și răspunde la chemarea Ființei. Destinul omului este de a face Ființa înțeleasă în lume, de a-i favoriza venirea sau de a o înstăpâni. De aceea el nu este „stăpânul fiindurilor”, ci „păstorul Ființei”. Ființa are nevoie de om chiar dacă în întâlnirea cu omul ea este esențialmente ascunsă. Aceasta este situația fundamentală a omului și ea durează cât istoria. Totodată îi este proprie - chiar exclusivă, pentru că lipsește celorlalte fiinduri - favoarea dezvăluirii Ființei. Ceea ce este un dar periculos, poate cel mai periculos dintre daruri. Pentru că Ființa în manifestarea sa însăși este ascunsă și retrasă, oamenii sfârșesc prin a nu-i mai da atenție, a o neglija, uita, chiar nega. Datorită acestei învăluiri a Ființei, omul este cel mai supus pericolului dintre toate fiindurile. Acestea se găsesc pe ele însele și se dezvoltă cu siguranță, pe când omul este supus incertitudinii, se poate pierde sau distruge.

Dacă nu ne îngăduie să concepem Ființa prin categorii, Heidegger nu ne propune nici să o gândim prin analogii sau prin substituiri figurată, ci prin efortul de pătrundere mentală și chiar fizică. Poate că cea mai bună comparație pe care ne-o putem îngădui este cea pe care ne-o oferă

117

exemplele lui Heidegger. Ființa fundurilor este ceva de ordinul ființei picturii sau muzicii: simțim în muzică sau în pictură ceva care ne atinge direct și care este chiar ceea ce este respectivul tablou sau respectiva piesă muzicală. Dar este altceva decât constituenții materiali ai tabloului sau ai cântecului: o evidență clară, dar impalpabilă; proximitatea învăluitoare, dar și un recul infinit.

La fel ca în teologia negativă, Heidegger încearcă să ne spună ce este Ființa prin opoziție la ceea ce nu este ea. Ființa se opune devenirii, fiind mai degrabă permanentă; Ființa se opune aparenței, fiind ceea ce este identic; Ființa se opune gândirii, fiind prezentă actuală; în fine, Ființa se opune la ceea ce nu mai trebuie să fie, ca și ceea ce este deja aici. Cele patru caracteristici ale Ființei - permanență, identitate, disponibilitate, prezentă, - ne prezintă una și aceeași caracteristică: prezența constantă (*Standige Anwesenheit*). Cele patru opoziții prin care Heidegger definește Ființa - devenirea, aparența, gândirea și ceea ce trebuie să fie - nu sunt însă ficțiuni, ci realități, forțe care se opun Ființei și care determină, domină și penetrează, în înlănțuirea lor multiplă, deja de mult timp existența noastră și o țin în confuzia Ființei. Dar atunci apare problema: în ce sens al cuvântului Ființă, cel care devine, cel aparent, gândirea și ceea ce trebuie să fie sunt ei fiinduri? Ființa, care prin intermediul celor patru opoziții părea să fie astfel circumscrisă, „trebuie transformată într-un cerc încercuitor”, fundamentul oricărui fiind. Dar, din momentul când Ființa este lărgită până la punctul de a cuprinde și ceea ce părea să i se opună, ea încetează să mai poată fi definită. Îmbrățișând propriile opoziții, devenirea, aparența, gândirea și ceea ce ar trebui să fie, Ființa se dispersează în multiplicitatea fiindurilor și ne scapă. Nouă nu ne mai rămân decât fiindurile, care, la rândul lor, devin ceva vag și vid.

Ființa este fundamentul fiindului. Al doilea înțeles al ontologiei fundamentale rezidă în luminarea Ființei ca fundament al fiindului. Fondând fiindul, Ființa este însă ea însăși fără fond, este „abis fără fund”, prăpastie (*Ab-grund*), cum spune Heidegger. Ființa însăși nu este ea însăși sau în ea însăși.

Ființa nu are un fond distinct de sine, în care să-și aibă

118

fundamentul său, cum este cazul fiindului. Ea nu este nici propriul fond sau *causa sui* (cauză de sine), cum este cazul substanței. Ea este nefondată atât ca temei, cât și ca motiv. De aceea Ființa nu poate fi interpretată ca o necesitate absolută, cum se face, în general, în filosofie cu principiul, ci trebuie înțeleasă ca joc, „un joc nobil, jocul cel mai nobil, liber de orice arbitrar”, care nu coincide cu hazardul, ci trimite la libertatea care guvernează tot. Ceva poate să fie sau să nu fie și în manifestarea Ființei în fiind se vedește nu necesitatea, ci libertatea jocului. Tot jocul, fără origine și fără limitări, era fundamentul și pentru filosofia lui Nietzsche. În raport cu omul, față de care este atât imanentă, cât și transcendentă, Ființa este destin. În destin, Ființa se desfășoară ca istorie, ceea ce desemnează timpul însuși ca orizont al ei. În definirea Ființei, jocul și destinul sunt inseparabile: jocul este mereu destin, după cum destinul este mereu joc.

Între Ființă și fiindul care este omul există o strânsă corelație vi tate. Adversa reciprocitate a Ființei și omului, conjuncția și disjuncția lor evidentă în jocul destinului a fost semnalată de Heidegger spre sfârșitul carierei sale de gânditor printr-un semn particular: în *Zur Seinsfrage*, Ființa apare barată cu o

cruce care exclude orice independență a ei de fiindul care este omul. Omul și Ființa sunt atât de strâns legați, încât trebuie, în final, evitat pluralul. Paradoxul este că, cu toată identitatea, diferența ontologică își păstrează valoarea, astfel că Ființa rămâne fondul omului, fără a-i fi egală. De ce, atunci, atâta risipă speculativă, de ce atâta poezie a gândirii pure dacă rezultatul pare atât de aproape de pozițiile umanismului tradițional? După cum chiar Heidegger a arătat expres, într-un text tradus în românește, *Scrisoare asupra umanismului*, termenul de *umanism* și-a pierdut sensul o dată cu uitarea Ființei. Această uitare rabate omul asupra lui însuși și face din el un centru care se fondează pe sine însuși și care se luminează pornind de la sine însuși. Astfel situația omului este falsificată, ceea ce privează umanismul de conținutul lui. De aceea el nici nu-și pune problema umanismului, ci pe cea a sensului Ființei. Pentru că aceasta este problema pe care filosofia heideggeriană își propune

119

să o rezolve: problema comunicării dintre fiindul cu totul privilegiat -dar și periclitat totodată -, care este omul, *Dasein-ul*, și Ființă. Căci, la urma urmei, nu atât Ființa - pe care nu o poate defini și o consideră chiar acategorială, deci de nedefinit logic - și cu atât mai puțin omul - care, decăzut și rătăcit de la Ființă, nu este nimic, sau este mai puțin decât nimicul - interesează gândirea heideggeriană, cât relația dintre cei doi. Relație care ar fi greșit să o gândim în termenii axiologici, ai valorii, sau ai umanismului tradițional și despre care nu putem spune decât că este autentică sau inautentică. Astfel interpretată, filosofia heideggeriană se înscrie în tematizarea filosofică a comunicării, caracteristică epocii noastre. Desigur, așa cum spuneam mai sus, această comunicare este gândită hermeneutic, nu semiologic. Relația dintre om și Ființă este un joc al interpretării, o hermeneutică existențială, și o provocare a destinului, o interpelare destinală. Și nu numai comunicarea, ci și limba este deosebit de prezentă. Ființa nu există practic nicăieri în felul în care existau principiile transcendente ale filosofiei tradiționale. Dacă ea are un alt loc privilegiat de prezență decât fiindul particular care este omul, acest loc este cu siguranță limba. Limba este adăpostul Ființei, ne spune Heidegger în a doua perioadă a carierei sale teoretice. Și sensul acestei afirmații este mai vast decât simpla situare a adevărului. Pentru că este vorba aici și despre un al treilea tip de adevăr, diferit de adevărul-corespondență aristotelian sau de adevărul-coerență kantian, și anume adevărul semnificație. În general, o dată cu refuzul de a reduce limba la un simplu instrument, ideea acestui tip de adevăr este prezentă în toate orientările care se împărtășesc din această tematizare. La Heidegger, acolo unde limba este însăși puterea de semnificare a Ființei, adevărul este gândit ca „scoatere din ascundere”. O scoatere din ascundere pe calea poeziei sau filosofiei, a gândirii poetice sau a gândirii existențiale autentice. În general, pentru a doua parte a evoluției filosofiei lui Heidegger, Ființa pare să se afle mai degrabă și mai sigur în poezie, - în marea poezie a lui Holderlin, Ștefan Georg, Trakl și Rilke - și în limbă, decât în fiindul care este omul. Se evidențiază aici

120

încă una din caracteristicile generale ale celei de-a treia tematizări: autonomia pe care o câștigă limba se însoțește, așa cum prevenise, de altfel, Foucault, cu o estompare pe măsură a chipului omului. Comunicarea dintre om și Ființă, de autenticitatea căreia se interesează toată gândirea heideggeriană, mai permite o comparare interpretativă. E adevărat, o interpretare oarecum forțată, pentru că filosofia heideggeriană nu o autorizează în nici un fel. Așa cum prevenisem de la început, această filosofie greu de interpretat și de expus devine mai transparentă de îndată ce invocăm experiența religioasă. Putem acum compara rezultatul ultim pe care l-am obținut, comunicarea autentică dintre om și Ființă, cu ceea ce este în experiența religioasă comunicarea omului cu Dumnezeu. Desigur, încăp aici numeroase corective, pe care afirmația lui Heidegger le concentrează într-o formulă splendidă: „Ne-am născut prea târziu pentru zei și prea devreme pentru Ființă...”. Dar nu este mai puțin adevărat că, pentru gânditorul dispus să interpreteze lirica modernă ca pe psalmi, refuzul de a gândi Ființa prin reducere la esență lasă numai o alternativă, dacă nu bună, cel puțin constructivă: de a o gândi ca Persoană. Desigur, Heidegger refuză onto-teologia și n-a revenit la grecii presocratici pentru a recurge apoi la soluții simple. Persoană, prin libertate și implicare destinală, Ființa heideggeriană rămâne totuși impersonală față de posibilele hierofanii care ar readuce-o la fiindul prezent.

Chiar și la Heidegger, hermeneutica este numai parțial vizibilă. Sein und Zeit absoarbe în întregime preocupările de la primele sale cursuri din anii '20. Apoi trecerea mai hotărâtă spre fenomenologie și turnura (Kehre) spre limbă pe care o ia gândirea sa după anii '30 acoperă și mai mult acele prime preocupări hermeneutice ale tânărului Heidegger. Desigur, hermeneutica rămâne osatura gândirii sale,

iar limbajul un alt cuvânt pentru hermeneutică. De aceea hermeneutica nu este la Heidegger o teorie a interpretării, ci chiar interpretarea. Hermeneutica face accesibil Dasein-ul propriului său Dasein în privința caracterului său de a fi. Dasein-ul își asigură pe calea hermeneuticii propria explicitare a propriei ființe. Dar totodată el se implică hermeneutic în mișcarea comprehensiunii.

121

Schimbarea pe care Heidegger o aduce în planul hermeneuticii, comparabilă cu arbitraritatea semnului a lui Saussure în planul semiologiei, este refuzul concepției epistemice asupra înțelegerii. Heidegger răstoarnă situația considerând, invers, cunoașterea drept secundară și ea izvorând dintr-o comprehensiune mai elementară care este departe de a fi strict cognitivă. Este ceea ce se numește pre-înțelegere sau pre-comprehensiune (Vorverständnis), adică structura de anticipare a înțelegerii: „situația existențială prealabilă circumscrisă cadrului pretenției de validitate a oricărei încercări de interpretare”. A înțelege un lucru înseamnă a te dovedi la înălțimea lui, a-l putea lua într-un anumit fel. Heidegger consideră aspectul implicit, „prelogic”, hermeneutic, prealabil celui apofatic, propozițional. El folosește termenul de hermeneutică pentru a caracteriza comprehensiunea antepredicativă, fără ca totuși să iasă, așa cum Husserl o făcea, în afara limbajului. *

În spiritul întregii sale gândiri, Heidegger nu vrea să ne lase să luăm drept simple și adevărate propozițiile cunoașterii științifice. El vrea să ne arate că nici discursul științei nu scapă înrădăcinării în structura griii (Sorge) Dasein-ului. Pentru că reprezentarea unui adevăr absolut pornește din refuzul fmitudinii congenitale a existenței noastre, iar căutarea unui fundament ultim și atemporal este o fugă iluzorie a omului din fața radicalei sale temporalități. Prin urmare, a căuta un adevăr ultim și universal înseamnă a construi înțelegerea pe modelul unei cunoașteri care nu poate fi niciodată realizată. Soluția existențială rezidă în acceptarea senină a fmitudinii. Soluția hermeneutică este acceptarea pre-judecății, a structurii de anticipare a judecăților noastre, ca aspect ontologic pozitiv al înțelegerii noastre. Consecința directă este refuzul istorismului construit pe modelul epistemic al științelor exacte. Consecința pozitivă mai generală este refuzul metodei pentru că nu pot exista propoziții enunțiative clare care să poată traduce suferința facticității și fmitudinii noastre.

A doua inversare se petrece în însăși structura demersului hermeneutic. Relația clasică dintre interpretare și înțelegere se răstoarnă: interpretarea devine explicitarea (Auslegung) înțelegerii. Dacă în vechea

122

hermeneutică explicitarea interpreta pentru a conduce la înțelegere, în hermeneutica heideggeriană înțelegerea este interpretată explicitant. Apare la acest punct urma unei moșteniri nietzscheene a întrebării: „cine vorbește?”, „cine interpretează?”. Ceea ce trebuie să pună în lumină interpretul este pre-comprehensiunea. Pentru a explicita corect un gest al altcuiva sau un text, trebuie să ne devină clară propria situație hermeneutică. Alteritatea a ceea ce este de lămurit poate apare numai dacă ne controlăm propriile prejudecăți.

Din această perspectivă este rezolvată problema cercului hermeneutic. În vechea hermeneutică cercul rezultă din mișcarea de du-te-vino între interpretare și înțelegere. La Heidegger mișcarea este, cum spuneam, inversă: de la înțelegere la interpretare. Rezultatul este că această figură, vicioasă logic, a blocat hermeneutica anterioară. După răsturnarea relației dintre explicitarea interpretantă și înțelegere, el nu mai poate fi considerat vicios. Problema hermeneutică nu este de a ieși din cerc, ci de a te angaja convenabil în el.

Prezentarea noastră a forțat puțin litera în numele spiritului gândirii lui Heidegger, pentru că în textele sale nu există nicăieri atâta hermeneutică explicită. După cum spuneam, și termenul este destul de rar. În scrisoarea din 05.01.1973 către Poggeler, Heidegger spune, nu fără o ușoară ironie, că hermeneutica filosofică e treaba lui Gadamer. Și într-adevăr, hermeneutica filosofică a secolului nostru, atâta câtă este în sens riguros, se află în câteva din lucrările lui Hans Georg Gadamer și Paul Ricoeur.

17. Etapa filosofică a hermeneuticii: Gadamer

Hermeneutica lui Gadamer se formează în trena filosofiei heideggeriene și în dialog și opoziție cu semiologii structuraliști. Abia în forma lor deplină și pe fundalul care le este propriu, acela al tematizării filosofice a comunicării, semiologia și hermeneutica se arată a fi, după

123

despărțirea lor în pragul modernității, în contrapozitie, în tensiune negatoare reciprocă.

Locul opoziției dintre semiologiile structuraliste și post-structuraliste și hermeneuticele heideggeriano-gadameriene este problema autoînchiderii referențiale. După semiologii structuraliști,

textul e autoreferențial sau intertextual: nu trimite decât la el însuși sau la alte texte. Pentru hermeneutică, cu toată autonomia și primordialitatea neinstrumentală a limbii, ea este însoțită mereu, ca de o umbră, în vechea hermeneutică, de gândire, în noua hermeneutică, de Ființă (așa cum o gândește Heidegger). La Gadamer orice text are, direct sau indirect, referențialitate: „Ființa e referința nesuprimabilă a oricărui text” și „conștiința referențialității refuză iluzia ficționalității absolute”. Dar ca și semiologii structuraliști, Gadamer afirmă că limba l-a făcut pe om și nu invers. Limba nu este un instrument pe care să-l folosim, (în definitiv, s-o recunoaștem, omul nu mai e definibil atât prin gândire, cât prin limbaj; suntem mai siguri că omul vorbește, decât că gândește: mai degrabă decât animal rațional, omul este un animal locvace.) Atât Heidegger, cât și Gadamer consideră că limba nu este un obiect opus subiectului, ci un orizont solidar cu subiectul în translație spre viitor, incluzând obiectivitatea în propria-i procesualitate. Relația *om-limbă* diferă de relația *subiect-obiect*. Limba nu e nici emergență a subiectivității: ea este o substanță coerent structurată a omului, care nu e centrată pe ego. Limba este fluxul efectiv al existenței umane.

Totodată, Gadamer este mai aproape de hermeneutica teologică decât Heidegger. Spre deosebire de Heidegger, el afirmă că limba este obiectivă în chip suplimentar și pentru că în spatele ei se succed generații care transmit o tradiție. Astfel, Gadamer reabilitează tradiția și autoritatea textelor transmise prin tradiție. Înainte de momentul culminant kantian al modernității, tradiția, cu conceptele ei de judecată, gust și simț comun, aparține cunoașterii. Kant este cel care contestă validitatea tradiției pentru a putea impune critica autonomizantă și libertatea de judecată a subiectului, indiferent de alte autorități decât raționamentul logic. Pentru Heidegger

124

lucrurile stau puțin altfel: limba ne preexistă, ne precede; ea fundamentează ontosul uman, reprezentând ontosul față de gândire, deoarece judecata este subiectivă, pe când prejudecata este ontos. Limba este prejudecata, înainte de oameni și de judecata lor. Limba este marea prejudecată istorică ce ne ajută să înțelegem. Judecata gândirii este subiectivă, în timp ce pre-judecata, limba care stă înaintea judecăților noastre, este „obiectivă”, înțelegerea devine consecința felului în care e concepută limba. Conceptul central al hermeneuticii, înțelegerea, este un proces comprehensiv, esențial, nepsihologic, nesubiectiv. Gadamer spune că „înțelegerea nu trebuie gândită ca o operație a subiectivității, ci ca o implicare în procesul tradiției, în care trecutul și prezentul se mijlocesc continuu”. Pentru hermeneutica anterioară, înțelegerea era fața interioară a explicației, era cunoașterea rezultată din substituirea cauzelor prin motive. Această atitudine era cvasicognitivă: natura acționează prin cauze (după rațiunea pură kantiană), iar omul acționează prin scopuri (după rațiunea practică kantiană); iar scopul e imaginea simetrică a cauzei. Pentru Gadamer, înțelegerea este un proces ontologic mijlocit de ontos-ul limbii și susținut de tradiție. Greutatea tradiției în hermeneutica lui Gadamer vine de la ideea că istoria acționează asupra noastră mai mult decât ne dăm seama și suntem dispuși să admitem. Omul este alcătuit în mai mare măsură din prejudecățile decât din judecățile sale. În ultimă instanță înțelegerea rămâne în temeiul heideggerian al Ființei.

În hermeneutica post-romantică a lui Dilthey, a înțelege însemna a cunoaște interioritatea cuiva, dincolo de semnele senzoriale și prin intermediul lor. El credea că, dincolo de orice deosebiri de epocă, cultură, clasă, rasă, este posibil să reconstituim trăirile altora: exegetul nu are decât să-și transpună experiența proprie de viață într-un mediu social-istoric reconstruit. Gadamer, inițial, îi urmează pe Schleiermacher și Dilthey, după care sarcina hermeneutului este de a înțelege autorul mai bine decât s-a înțeles el însuși pe sine. Apoi revine pentru a spune că hermeneutul înțelege opera într-un context superior prin generalitate și astfel depășește gradul de conștientizare al individualității creatoare.

125

Mersul istoriei este cel care raționalizează momentul anterior, oferind o perspectivă mai generală. Necesitatea acestui travaliu al istoriei în procesul hermeneutic este consecința finitudinii comprehensiunii noastre.

Eroarea hermeneuticilor clasice, istorico-psihologice, este de a crede că istoria poate fi oprită pentru a produce momentul unei cunoașteri nerelative, științifice. Chiar istoricitatea vieții subminează constituirea epistemologică a disciplinelor socio-umane. Gadamer acuză naivitatea pozitivistă a istorismului care poate crede că istoria își încetează efectele în urma apariției conștiinței istorice. De aceea cunoașterea și aplicarea nu sunt două momente distincte și succesive, ci un singur tot. Tot imposibilitatea hermeneuticii de a se sustrage istoriei face din ea o disciplină producătoare: în

mișcarea istoriei de câte ori înțelegem, „înțelegem altfel”.

Modelul procesului hermeneutic este dialogul (Gespräch). Interpretarea textului este Gespräch mit dem Text, coffee-vorbire, dialog cu textul. Sarcina hermeneuticii, spune Gadamer, se înțelege pe sine ca o intrare în vorbă cu textul. Această înțelegere este o experiență cu textul, de parcă textul sau tradiția ar fi persoane. Înțelegerea este experiență (Erfahrung, experiență, aflare) a persoanei, adică experiență cu textul sau tradiția ca și cum ar fi persoane, adică ar vorbi „de la sine ca un tu”. Gadamer se împotrivesc tratării textelor ca obiecte fie că perspectiva este științifică, fie estetică. Dialogul ca proces hermeneutic ne arată că înțelegerea înseamnă mai degrabă participare la o tradiție decât stăpânirea unui sens.

Dialogul e făcut din întrebări și răspunsuri nu din enunțuri, ca entități neutrale și autosuficiente. Interpretul se află în fața sarcinii de a descoperi întrebarea la care textul a oferit un răspuns. Se poate înțelege textul descoperind la ce întrebare a răspuns discursul sau gestul. Întrebarea se adresează nu numai textului, ci și tradiției. Noi nu emitem, ci suportăm întrebarea. Heidegger spunea că „întrebarea este pasivitatea noastră în expunere”. Întrebarea vine din negativitatea experienței noastre care contrazice tradiția, prejudecata, inerția ideologică. Descoperim mereu că

126

totul e altfel decât credeam. Tot astfel, răspunsul vine singur când îl meriți; totul e să fii pregătit pentru el pentru că înțelegerea este ontică.

Procesul hermeneutic se produce pe teren lingvistic. „Limba vine la rostire”, spune Gadamer. Limba este mediul universal în care înțelegerea se desfășoară de la sine iar subiectivitatea nu are ce căuta aici. Hermeneutica filosofică nu elaborează o tehnică; ea este o descriere fenomenologică a ontosului ca și condiție a înțelegerii.

În hermeneutica anterioară, intervalul dintre momentul interpretării și momentul producerii operei era anulat de interpretare și înțelegere. Distanța se rezolva prin empatie, prin transpunere în orizontul producerii operei sau evenimentului istoric. La Gadamer, intervalul are consistență. Hermeneutica trebuie să spună cum, împotriva acestui interval care separă situații și orizonturi, e posibilă înțelegerea. Hermeneutica veche îl reducea pe celălalt la noi înșine. La Gadamer există o procesualitate istorică ireversibilă, respectiv o diferență a celuilalt față de noi. Intervalul, distanțarea, sunt necesare pentru luciditatea noastră și pentru că procesele istorice sunt orientate și dobândesc semnificație prin efectele lor (Wirkungsgeschichte).

Transpunerea empatică, transcenderea propriului orizont sunt imposibile. Istoria este orientată ireversibil dinspre trecut spre prezent, devenind semnificantă prin contopirea orizonturilor. Cu ceea ce a filtrat intervalul, ne îmbogățim orizontul nostru prin orizontul celuilalt. Orizontul vechi este compatibil cu al nostru, întrucât suntem pe aceeași linie de tradiție. Tot ceea ce se petrece aici este ontic. Consecința afectează statutul de metodă a hermeneuticii: nu există reguli fundamentale pentru înțelegere care să fie universale prin inter- sau trans- subiectivitate. Chiar dacă formulăm astfel de reguli, ele nu duc la rezultatul dorit. Gadamer numește această reorientare a hermeneuticii de la metodologie la examinarea condițiilor și posibilității înțelegerii, „cotitura ontologică” a hermeneuticii sub conducerea limbajului (este titlul secțiunii a 111-a din *Warheit und Methode*).

”,■:,,

127

Cercul hermeneutic este o regulă ce se impune singură prin ceea ce se petrece de fapt: întregul este înțeles prin părțile sale constitutive, și invers, părțile sunt înțelese dinspre întreg. Problema este aceea a intrării în cerc: Heidegger și Gadamer au propus soluția preînțelegerii întregului fără prealabilă înțelegere a părților. Soluția lui Gadamer are în vedere preînțelegerea sprijinită de tradiție. Creditarea (anticiparea) perfecțiunii e un concept gadamerian suplimentar față de Heidegger: inteligibil e doar ceea ce prezintă o unitate perfectă de sens. Ipoteza este că atunci când interpretăm ceva presupunem că e ceva cu sens și adevărat atât în sine cât și în raport cu orizontul înțelegător. Putem anticipa asupra sensului citind, spre exemplu, titlul unei cărți.

Înțelegerea se mișcă circular, lărgind în cercuri concentrice unitatea sensului înțeles. În acest du-te-vino între întreg și părți, criteriul înțelegerii este acordul coerent al părților, amănuntelor, cu întregul și acordul întregului cu orizontul constituit al înțelegerii. Ceea ce se realizează prin interpretare este lărgirea în cercuri concentrice a unității sensului înțeles. Sensul inițial se poate corecta cu condiția ca sensul descoperit să se adauge tradiției (hermeneutica biblică spusese că în afara tradiției devii sectant). Pentru Gadamer, care înlocuiește implicit ceea ce este limba, la Heidegger, prin tradiție,

tradiția este mereu certă și definitivă, iar discontinuitățile absolute desființează înțelegerea. Înțelegerea urmează tradiția, eventual o reformulează în lumina efectelor ei istorice, dar n-o poate niciodată răsturna.

Hermeneutica filologico-retorică și cea istoric-psihologică văd în mișcarea circulară a interpretării un instrument formal. Heidegger și Gadamer spun că cercul este real, că se rotește dar și înaintează în timp. Mișcarea nu este numai formală, tehnică, instrumentală. Anticiparea de sens a comprehensiunii, care rezultă din apartenența noastră la o tradiție, deschide cercul spre viitor. Cercul nu mai este numai ciclicitate, ci descrie de fapt intersecția mișcării tradiției cu mișcarea interpretului. Pentru Gadamer, cercul nu e metodologic, el descriind un moment structural ontologic al înțelegerii.

128

iii*

I. Postmodernism

18. Deconstrucție, „hermeneutică slabă” și pragmatică discursivă

Cea mai sintetică și frecventă caracterizare a epocii actuale a culturii occidentale este aceea de postmodernă. Filosofia pare să se simtă la ea acasă în acest context și formele ei de manifestare sunt multiple. O întâlnim mai peste tot: în inima criticii literare și a manifestărilor artistice programatice, în nucleul metaforic al teoriilor științifice, în etica și dreptul ecologic, în dezbaterile politice și în marginea „teologiilor morții lui Dumnezeu”. Locurile unde se face auzit discursul filosofiei actuale sunt și ele diferite: de la învățământul universitar umanist până la presa cotidiană, radio și televiziune, unde chiar ziaristul poate apărea, în generalitatea meseriei lui, ca avatarul ultim, imaginea degradată și vulgarizată la extrem a filosofului, coborât de la absolut și inițiativ la cotidian și accesibil. Tot astfel, formele: de la cursul universitar, academizant ori vulgarizator, la tratatul sobru și profund, ori la textul ludic; de la articol sau interviu de cotidian la sporovăială de salon intelectual, într-o dezordonată încălcare a timpilor și spațiilor culturale. Chiar dacă, prin firea lucrurilor, actualitatea se lasă greu ordonată, ceea ce se poate imediat constata este persistența tematizării filosofice mai sus enunțată și analizată: cea a comunicării, a semnificării, a limbii. Diferențele ■I de formă apar numai atunci când se încearcă sinteze între două sau chiar I între cele trei tendințe principale ale filosofiei contemporane. În conținut, | diferența se situează între cei care continuă în formule sintetice \ postmoderne tentativa comună a celor două direcții analizate mai sus, de

[29

a dizolva subiectul, ideea filosofică produsă de epoca modernă, sau, dimpotrivă, de a-l reconstrui și regândi.

Tranșanță pentru problema postmodernității ar fi evidențierea unui model ontologic sau a unei variante a unui astfel de model, care să-i garanteze dacă nu autonomia, măcar diferența. Tematizarea existenței (a „ceea ce există”, a lui *îo on*) din epoca aurorală a filosofiei până în pragul celei moderne, a impus modelul platonician al transcendenței. Lumea sensibilă unde trăim noi este dublată de o lume inteligibilă, a Ideilor, situată spațial *deasupra* primeia. În ordinea realității - în sensul lui Eliade, pentru care realul este sacrul - lumea Ideilor este mai adevărată întrucât deține modelele esențiale ale copiilor sensibile multiple din lumea noastră. Modelul alternativ aristotelic al unei ontologii a individualului, care suprapune, prin cele patru cauze-temeiuri, esențele generale într-o existență individuală mai reală decât ele, nici nu este atât de antagonic pe cât s-ar părea, pentru că a lăsat neatinsă transcendența Demiurgului perfect în raport cu lumea, și a rămas o formulă secundă și recesivă în istoria filosofiei occidentale. Formula succintă a modelului ontologic pentru această epistemă este cea a transcendenței verticale, preluată de creștinism, ca relație între Dumnezeu și om.

Tematizarea modernă a cunoașterii impune, o dată cu criticismul kantian, un alt model ontologic, cel transcendent. Acest model nici nu este atât unul ontologic, cât al unei cunoașteri care construiește realul. Transcendența verticală este înlocuită cu un fel de transcendență slăbită sau deviată, redusă la orizontal: cu transcendentul. În filosofia kantiană, transcendentul nu mai poate în nici un caz avea semnificația ontologic-axiologică de „în afara și deasupra acestei lumi”. El desemnează ceea ce este anterior și permite construirea lumii în cunoaștere, respectiv constituirea obiectului în experiență.

Modelul ontologic al modernității, întemeiat pe transcendent, a cunoscut două variante distincte.

Prima păstrează modelul spațial al transcendenței verticale și îl face imanent distribuind cuplul categorial esență-aparență după metafora spațială a miezului și cojii. În acest caz, principiul este situat ca esență nu în afară

130

și deasupra, ci înăuntru și în centru, adică în profunzime. Cealaltă variantă este mult mai conformă sensului modernității pentru că rolul spațiului îl joacă aici timpul. Ceea ce se ascundea, pentru cei vechi, în spațiu, pentru cei moderni se ascunde în timp. Principiul devine, în virtutea anteriorității, origine, sau, printr-o simetrie spațializatoare a timpului, finalitate, *arhe* sau *telos*, punctul de plecare sau punctul de sosire al istoriei.

Dacă vrem să vedem în tematizarea comunicării linia de graniță dintre modernitatea care tematizase cunoașterea și postmodernitate, atunci trebuie să găsim modelul ontologic nou, impus de această tematizare. Or el este destul de clar trasat atât de către Heidegger, cât și de către structuraliști, precum și de către comentatorii mai mult sau mai puțin binevoitori ai ambelor orientări. Este vorba în primul rând despre excluderea oricărei transcendențe și despre refuzul oricărui model ontologic al originii sau profunzimii. Apoi, despre excluderea istoriei, care este categoria temporalității moderne a noutății care se învechește, depășită de noutatea mai nouă. Pentru că nici structuraliștii, nici heideggerienii nu exclud timpul înțeles fie ca desfășurare a combinatoricii, fie ca destinalitate (*Geschichte* ca *Geschick*). În fine, acest model ontologic nu se mai bazează pe o relație arhetipală între principiu și manifestările sale, adică pe analogie, ci pe diferență. Ceea ce rezultă este o ontologie a „suprafeței semnificante”, fără transcendență, nici măcar în forma slabă a profunzimii sau originii și articulată după principiul diferenței, nu al asemănării. Un astfel de model ontologic este în funcțiune în cele mai realizate formule ale gândirii filosofice postmoderne. Îndeosebi la acei gânditori francezi care, ca Derrida, Lyotard, Deleuze și Baudrillard, au reușit paradoxala sinteză hermeneutico-semiologică sau heideggeriano-structuralistă.

Evidențierea unui model ontologic specific este de natură a garanta consistența filosofică a postmodernității ca epocă, dar nu poate, din păcate, să dea și o măsură perfectă a distanțării de modernitate. Deplasarea de la o tematizare la alta poate apărea ca o aprofundare, pentru că, într-un registru mai general, cunoașterea este cazul particular al comunicării cu obiectul. Apoi, atât tematizarea cunoașterii, cât și cea a comunicării produc

131

criticisme, nu ontologii. Ceea ce este în plus comun aici este că ambele produse teoretice criticiste ale celor două tematizări folosesc energia existentă și fosilizată a modelului ontologic inițial. Ele funcționează numai prin deconstruirea, prima, a substanței sau formei în profitul subiectului, a doua, a acestui subiect în profitul unui limbaj la care lumea se reduce ca simplă suprafață semnificantă. Consecința lor este transformarea inițierii în joc și a teoriilor semnelor și interpretării în rețete pragmatice pentru eficiența comunicării.

Ideea din care gândirea filosofică postmodernă și-a făcut emblemă este pluralismul, adică eterogenia și eteronomia. Desigur, calea impunerii acestor concepte nu este una directă, de generalizare pur și simplu a experienței socio-culturale, ci una ocolită, a consonanțelor, rezonanțelor și sprijinului reciproc. Ea este implicită în formula saussureană care definește semnul ca pură diferență. Dezvoltată pe asemenea temeuri, care sunt cele ale arbitrarității semnului?? metoda semiologică structurală mizează pe diferențe, nu pe analogii, ca hermeneutica, și conduce spre o structură, nu spre un arhetip. Consecințele acestei metode au apărut cel mai clar în arheologia foucaultiană a științelor umane, în forma discontinuităților dintre episteme, care au drept consecință eterogenitatea și eteronomia cunoștințelor științifice. Dar poate că efectul ei teoretic n-ar fi fost atât de puternic fără intersectarea cu ideea diferenței ontologice heideggeriene.

Jean-Francois Lyotard este între primii gânditori, dacă nu chiar primul, care a folosit termenul de postmodernitate în manieră pozitivă. În *Raportul asupra cunoașterii în societățile cele mai dezvoltate* (1979), respectiv informatizate, pe care l-a scris pentru Consiliul Universităților de pe lângă guvernul provinciei Quebec, el își fixează ca problemă legitimarea - mai ales a enunțurilor științifice - și ca metodă perspectiva wittgensteiniană asupra enunțurilor ca jocuri de limbaj. Pentru că științele particulare nu-și pot explicita codul și nu se pot legitima singure, trebuie

132

căutat meta-discursul legitimator, care definește criteriile și convențiile în diferite practici ale cunoașterii. Cunoașterea științifică nu poate arăta că are dreptate fără a recurge la narațiune. Cea mai eclatantă și citată consecință a analizelor sale este aceea potrivit căreia „metanarațiunile” nu mai legitimează, în societatea postmodernă, cunoașterea. O dată cu modernitatea, marea povestire legitimatoare - speculativă sau despre emancipare - și-a pierdut credibilitatea. (Pierderea sensului, pe care mulți o deplâng în postmodernitate, este urmarea dispariției cunoașterii narative.) Cunoașterea

științifică este numai un joc de limbaj înzestrat cu reguli proprii, dar incapabil să reglementeze alte jocuri de limbaj, adică situat pe picior de egalitate cu alte discursuri.

Desigur, toate aceste idei nu depășesc mult nivelul teoretic structuralist anterior. Profund postmodernă este aici continuarea care poate fi rezumată astfel: cunoașterea științifică actuală sugerează ca model de legitimare cel al diferenței înțeleasă ca paralogie și cere ca accentul să fie pus de acum înainte pe dezacord, nu pe consens. Lyotard critică aici paradigma cunașterii moderne, care, o dată cu generalizarea, cu abstragerea din multiplicitate, devalorizează eterogenitatea. Postmodernismul refuză orice formă de meta-narațiune legitimatoare: „principiul unui metalimbaj universal este înlocuit de un principiu al pluralității sistemelor formale și axiomatice”. Ceea ce critică el nu este rațiunea în general, ci numai acea formă a ei care se bazează pe excluderea eterogenului. Iar ceea ce propune postmodernității este de a face eterogenitatea din nou valabilă discursiv prin intermediul filosofiei analitice a limbajului receptată prin structuralismul foucaultian.

Gilles Deleuze este între primii care, în plină epocă structuralistă (1968) în *Difference et repetition*, încearcă să gândească diferența netradițional, adică în afara categoriilor de negație și opoziție și dincolo de categoriile clasice ale identității, asemănării sau analogiei. Este adevărat că, în consonanță, de altfel, cu stilul de gândire, Deleuze nu va putea da o mai bună definiție acestei idei decât cea metaforică, formulată împreună cu Felix Guattari, aceea de „rizom”. Felul tradițional de a gândi identitatea

133

și diferența este cel al metaforei rădăcinii-arbore inversat, care desfășoară ierarhic-arborescent diferențele. (Să ne amintim aici de forma arborelui clasificărilor, al lui Porfir). „Rizomul” oferă o cu totul altă metaforă epistemică: cea a lipsei de diferență între rădăcină și mlădițe și a schimbului constant cu mediul său. Metafora epistemică a rizomului ne permite să gândim diferența împreună cu trecerile și legăturile pe care le implică. Diferența nu mai poate fi atât de rigidă pe cât fusese în tradiția clasică, iar unitatea nu mai poate să o absorbă fără a o elibera în același timp. Așa apare „formula magică” atunci, referențială astăzi, pentru postmodernitate, a egalității: „Pluralism = Monism”. Jacques Derrida s-a recunoscut la fel de puțin postmodernist ca și poststructuralist. Iar atunci când a discutat despre postmodernitate în legătură cu ideea apocaliptică a sfârșitului, nici nu i-a acordat un *după*, ci numai un *alături*, nici noutate, ci numai diferență. Totuși efortul lui de a depăși metafizica este la fel de evident postmodernist pe cât este de poststructuralist pentru că soluția este pluralitatea. O astfel de pluralitate principială, nu o multiplicitate superficială, caută Derrida atunci când pretinde o nouă scriitură care să vorbească în același timp mai multe limbi și să articuleze concomitent mai multe texte. În plus, el este de recunoscut ca atare și pentru că face ca totul să fie, dacă nu text, atunci cu siguranță „scriitură”. Căci nu numai gândirea, dar și scrierea și chiar construcția arhitecturală sunt moduri ale deschiderii drumurilor prin lume, o „scriere” a lumii. Peste tot aici, prin metafizică, metalimbaj și arhitectură, modernitatea și-a exercitat tendința spre o dominație absolută a multiplicității vieții, limbilor și populațiilor. Postmodernul este probabil constatarea sau experiența sfârșitului acestui plan de dominare. Semiologia clasică era încă legată de o metafizică a prezenței. Dar semnul reprezintă prezența în absența ei; îi ține locul. Derrida opune semiologiei clasice poziția lui Heidegger, pentru a respinge orice pre-existență a lucrurilor sau sensurilor în raport cu limbajul. Orice scris are un caracter inaugural, pentru că sensul se naște pe măsura înregistrării sale.

134

În text, pluralitatea nu derivă din intersectarea sau înlănțuirea consecințelor mai multor origini, ci din multitudinea de drumuri care-și păstrează distanța. Semnele trimit unele la altele și se deschid unele altora și trebuie să urmărim aceste trasee și întreteseri. În aceste condiții, sensul nu poate fi niciodată prezent, ci mereu amânat și împrăștiat pe multiple trasee. El nu se sustrage astfel, ci diferența (folosind un joc de vocale, Derrida scrie de fapt „diferanța”) și diseminarea sunt chiar modalitățile constituirii sensului. Sensul se dă numai prin această mișcare a diferenței. Diferența este originară și nu mai putem căuta nici o explicație în spatele ei. Ea nu are a face cu ideile de distribuire atomară sau de opoziție dialectică, ci este de căutat pe căile împrăștierii și încrucșării, în jocul urmelor, conotațiilor, ramificărilor și răsturnărilor. Această pluralitate nu este dezordine, sau pedeapsă a divinității (apropro de Turnul Babei, a cărui metaforă o utilizează pentru a apropia textualitatea arhitecturii de scriitură în general), ci consecință a limbii.

În strânsă conexiune cu diferența astfel înțeleasă s-a născut și singurul stil sau modalitate a gândirii, specifică postmodernismului: deconstrucția. Într-adevăr, dacă tot ceea ce spun sau scriu gânditorii

situați sau situabili în postmodernitate poate trece drept speculație sau teorie, ceea ce pot ei face, ceea ce cu un cuvânt tradițional pe care Derrida îl refuză, se numește „metodă”, devine cu adevărat important și definitiv. Și deconstrucția este până într-atât de specifică încât am putea atribui numele ei postmodernismului, numindu-l în formula lui cea mai pură și mai acută, deconstructivism. Deconstrucția este formula unei „hermeneutici slabe”, născută din întrețeserea hermeneuticii heideggeriano-gadameriene cu semiologiile structuraliste și în general cu hermeneuticele negative. Preluată din gândirea heideggeriană și trecută prin semiologia structuralistă, deconstrucția este o operație de desfacere a arhitecturii conceptual-semnificante a oricărui fel de text și, în primul rând, o dizolvare a opozițiilor bipolare ierarhizate valoric, pentru a obține arhiconcepte care reabilitează termenul slab.

135

Jean Baudrillard se situează ușor excentric față de tendința pe care am identificat-o drept emblematică pentru postmodernism. El afirmă pur și simplu că nu există diferență întrucât diferența este numai o condiție a indiferenței. Mai precis, teoria sa este o critică a diferenței, întrucât astăzi, în urma imploziei tuturor sensurilor, ea s-au transpus în universală indiferență. Constituirea diferențelor este, de la un anumit punct, mai puțin dialectică, cât contraproductivă. Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre, desigur în Occident, când formarea diferențelor este liberă. Creșterea nelimitată a multiplicității produce în același timp, prin posibilitățile pe care le deschide, o validare prin comparare a acestor diferențe, care se neutralizează reciproc și intră în consonanță, ajungând la indiferență. Cultura noastră a devenit o astfel de uriașă mașinărie a validării prin comparare a diferențelor pe care tot ea le-a produs, iar dialectica diferențierii se răstoarnă în indiferență.

Această dialectică ușor abstractă se clarifică dacă apelăm la teoria simulării, care exprimă cel mai bine poziția lui Baudrillard. În societățile pre-post-moderne valoarea de întrebuințare - cu funcție „referențială” - și valoarea de schimb - cu funcție comutativă și combinatorie - se află într-o relație echilibrată dialectică. Acum, prin generalizarea și intensificarea schimbului și comunicării, valoarea de schimb este favorizată. La fel semnul lingvistic: acum semnul scapă de orice obligație arhaică de a desemna ceva, fiind „liber pentru un joc structural sau combinatoriu ce succede rolului anterior al unei echivalențe determinate”. Semnul lingvistic poate fi reflectare a unei realități esențiale sau simulacru - când își găsește în sine principiul fondator și produce modele ale realului care nu au origine, nici realitate, ci hiperrealitate, ca hartă precede și dă naștere teritoriului.

În lumea occidentală de astăzi, unde realitatea este produsă prin comunicare, este imposibil să mai distingem între realitate și simulacru, înscenarea pentru a reanima ficțiunea realului este spectacolul de vârf al acestei lumi a simulării universale. Dar când toate opozițiile sunt aparente și, în consecință, toate acțiunile nu pot schimba starea generală, ci o pot numai confirma și potența, înseamnă că totul s-a petrecut deja, fără ca

136

ceva semnificativ să se petreacă și că ne aflăm în hipertelie. Prin urmare „hipertelie” înseamnă că ne aflăm dincolo de reprezentarea sfârșitului iar conținutul acestui sfârșit, soluția care s-a promis tuturor problemelor noastre, s-a petrecut deja, dar altfel de cum o așteptam. Cerul utopiilor s-a coborât pe pământ și nici o Judecată de Apoi nu va avea loc, pentru că fără să fim conștienți am depășit punctul acesta. De fapt nu atât în postmodernitate ne-am afla, după Baudrillard, cât în postistorie: istoria s-a terminat, nu mai există nici un orizont deschis și nici o inovație posibilă. Dacă Baudrillard dezvoltă preponderent moștenirea poststructuralistă, Gianni Vattimo, unul din cei mai interesanți gânditori italieni de astăzi, dezvoltă mai degrabă linia de perspectivă heideggeriană. El preferă să vorbească despre o „modernitate târzie” decât despre postmodernitate, și despre o „ontologie a declinului” care impunea gândirea slabă și „hermeneutica slabă”. Metafizica, „gândirea tare” care domină, impune, care se crede universală, atemporală și este agresiv egocentrică, intolerantă față de contradicții, presupune un „efort violent de omogenizare și universalizare”. Dar „pretenția de a avea o legătură cu valorile, dacă nu este guvernată de memorie, de nostalgie, de rugăciune, este o pretenție demonică”. În centrul teoriei lui Vattimo despre gândirea slabă se află noțiunile heideggeriene de *Andenken* (reamintire, regândire) și *Verwindung* (vindecare, convalescență, resemnare, acceptare). Un alt termen-cheie este *pietas*, semnul sub care se ordonează etica gândirii slabe. Gadamer sugerase o „slăbiciune metodică” proprie hermeneuticii: atenție și solitudine față de cerințele interne ale obiectului interpretării, respect pentru fragilitatea lui fundamentală, disponibilitate de a asculta ceea ce are acesta de spus înainte de a-i pune întrebări și efortul de a nu impune propria raționalitate sau

propriile convingeri. Pe poziții apropiate, dar în altă cheie stilistică, Umberto Eco recunoaște că, de vreme ce nu putem distruge trecutul - ceea ce ne-ar reduce la tăcere - el trebuie revăzut: cu ironie, bună dispoziție, nostalgie parodică și autoparodică, dar nu cu inocență.

137

La rândul lor, gânditorii americani, Richard Rorty, Seyla Benhabib, Hal Foster, Fredric Jameson și Andreas Huyssen, se află de partea filosofiei analitice și pragmatismului și, pe lângă etalarea eterogenității, acordă postmodernului și un pregnant rol critic, pe care îl înțeleg în dimensiunea lui pozitivă. Între toți, până la urmă gânditorii germani - cărora, în mod remarcabil le aparțin Manfred Frank și Gunter Figal -, Jiirgen Habermas, Albrecht Wellmer, Wolfgang Welsch și Peter Kemper manifestă cea mai mare diversitate a abordărilor, cedând diferit influențelor post-structuraliste, heideggerian-gadameriene sau filosofiei analitice.

Postmodernismul se arată a fi o sinteză mai extinsă decât lăsase să se vadă anterior. Într-un prim moment, cea mai vizibilă atitudine a fost deconstrucția. Sinteza operată aici recupera o semiologie a semnificării și o hermeneutică a discontinuității, pentru care intervalul dintre diferitele orizonturi istorice devenea de netrecut. Este cel mai net exemplu al unei lecturi a semnelor în temeiul imanenței disipate, a diferenței constitutive din sistemele semnificative, ce provine din semiologia structuralistă. Un al doilea tip de sinteză a interiorizat în hermeneutică refuzul structuralist al istoriei, al continuității tradiției. Asumarea discontinuității a condus la exercițiul de interpretare al „hermeneuticilor slabe”. Sinteza paradoxală care pare să se impună însă acum vine, neașteptat, dinspre filosofia analitică. Diferit de deconstructivismul semiologic și hermeneuticile slabe, care sunt opțiuni teoretice, apare soluția pragmaticei discursive care se interesează de utilizarea semnelor. Sinteza operată aici preia problematici și soluții atât din semiologie cât și din hermeneutică fără să se preocupe de complicațiile teoretice, interesându-se numai de eficiența pragmatică imediată la nivelul comunicării existențiale, interpersonale și mediatice, sau de comunicarea socială, politică ori chiar economică. E ca și cum, o dată cu noua epistemă, filosofia și-ar fi schimbat îndemnul inițial „Cunoaște-te pe tine însuși!” cu „Comunică bine cu tine însuși!”, ori ca și cum și-ar fi înlocuit imperativul categoric al moralității cu cel, încă mai categoric, al comunicării fără limite.

138

Bibliografie:

I. Semiologie

1. Barthes, Roland, *Despre Racine*, EpL, București, 1969
2. Barthes, Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1970
3. Barthes, Roland, *Le degre zero de l'ecriture*, Seuil, Paris, 1972
4. Barthes, Roland, *S/Z*, Seuil, Paris, 1976
5. Codoban, Aurel, *Structura semiologică a structuralismului. Critica unei semiologii pure și practice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984
6. Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean Marie, *Noul dicționar al științelor limbajului*, Editura Babei, București, 1996
7. Eco, Umberto, *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982
8. Eco, Umberto, *Les limites de l'interpretation*, Bernard Grasset, Paris, 1992
9. Francastel, Pierre, *Art et technique au XIXe et XXe siecles*, Les Editions du Minuit, Paris, 1956
10. Francastel, Pierre, *Figura și locul*, Ed. Univers, București, 1971
11. Frank, Manfred, *V/as ist Neostrukturalismus?*, Suhkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984
12. Goldmann, Lucien, *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, Paris, 1966
13. Goldmann, Lucien, *Sociologia literaturii*, Ed. Politică, București, 1972
14. Jakobson, Roman, *Essais de linguistique generale*, Les Editions de Minuit, Paris, 1963
15. Levi-Strauss, Claude, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Pion, Paris, 1964
16. Levi-Strauss, Claude, *Mythologiques 4. L'homme nu*, Pion, Paris, 1971

139

17. Levi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1970
18. Levi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978
19. Mauro, Tullio de, *Introducere în semantică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978
20. Miege, Bernard, *Gândirea comunicațională*, Ed. Cartea Românească, București, 1998
21. Mounin, Georges, *Introduction à la semiologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970
22. Roventă-Frumușani, Daniela, *Semiotică, Societate, Cultură*, Institutul European, Iași, 1999

23. Todorov, Tvetan, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, București, 1983
24. Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique generale*, Payot, Paris, 1969
25. ***, *Semnificație și comunicare în lumea contemporană*, Editura Politică, București, 1985
26. Wahl, Francois, *La philosophie entr&l'avant et l'apres du structuralisme*, în: *Qu'est-ce que le structuralisme?* Seuil, Paris, 1968

II. Hermeneutică

■ *A Jn.a ' ■-mit/ <-n*
1(,;?'"

1. Alexandrian, *Filosofia ocultă*, Humanitas, București, 1994
2. Bonardel, Françoise, *Hermetismul*, Ed. De Vest, Timișoara, 1992
3. Forget, Philippe, *Text und Interpretation, Deutsch - Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch + und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1984 , ^, «u.'-iv».
4. Frank, Manfred, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985
5. Gadamer, H-G., *Verite et methode. Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 1976
6. Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991
7. Hufnagel, Erwin, *Introducere în hermeneutică*, Ed. Univers, București, 1981
8. ***, *Les regles de Vinterpretation*, Cerf, Paris 1987
9. ***, *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967
10. Ricœur, Paul, *Metafora vie*, Ed. Univers , București, 1981
11. Ricœur, Paul, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, Ed. Echinoux, Cluj, 1999
12. Ricœur, Paul, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică (II)*, Ed. Echinoux, Cluj, 1999
13. Ricœur, Paul, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998
14. Riedel, Manfred, *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989
15. Poggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, K. Alber, 1983.

III. Postmodernism

1. Codoban, Aurel, *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992
2. Derrida, Jacques, *Scritura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998
140
141
3. Vattimo, Gianni; Rovati, Pier Aldo; *Gândirea slabă*, Pontica, Constanța, 1998
4. ***, *Pentru o teorie a textului*, Univers, București, 1980
5. Heinrich F. Plett, *Știința textului și analiza de text*, Editura Univers, București, 1983
6. ***, *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995

Cuprins

Introducere

1. Noua epistemă: tematizarea comunicării.....5
2. Raționalitate și semn.....8

I. Semiologie

3. Situs-ul epistemic al semiologiei (Delimitarea obiectului și problematicii; programul).....17
4. Principiul arbitrarității semnului lingvistic.....22
5. Consecințe filosofice ale principiului arbitrarității semnului lingvistic.....26
6. Sursele lingvistice ale semiologiilor structuraliste.....30
7. Semnul și sistemele semnificante.....35
8. Tehnici și procedee ale lecturii semiologice.....53
9. Semn și epistemă: o semiologie a cunoașterii.....69

II. Hermeneutică

10. Situs-ul epistemic al hermeneuticii.....75

11. Principii, concepte și reguli ale hermeneuticii.....	80
12. Etapa filologico-retorică a hermeneuticii.....	85
13. Variante ale hermeneuticii filologico-retorice și contrafigura ei, hermetismul.....	90
14. Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii (Schleiermacher, Dilthey).....	96
15. Contrafigura hermeneuticii psihologico-istorice: hermeneuticile negative ale „maștrilor bănuielii”.....	103
16. Etapa filosofică a hermeneuticii: Heidegger.....	110
17. Etapa filosofică a hermeneuticii: Gadamer.....	123
III. Postmodernism	
18. Deconstrucție, „hermeneutică slabă” și pragmatică discursivă.....	129
<i>Bibliografie</i>	139

142

•J^#!

■CM ifl o:

Tiparul executat la S.C. „ATID” S.R.L. Tel. 094-391 876

ROMÂNIA

551000