

Ce este un text?

Acest eseu va fi consacrat, în esență, dezbaterii între două atitudini fundamentale care pot fi luate față de un text. Aceste două atitudini au fost rezumate în epoca lui Wilhelm Dilthey, la sfârșitul secolului trecut, prin cele două cuvinte: „explicație“ și „interpretare“. Dilthey numea explicație modelul de inteligibilitate împrumutat din științele naturii și extins asupra științelor istorice de către școlile pozitivistice; el făcea din interpretare o formă derivată a comprehensiunii, în care vedea atitudinea fundamentală a științelor spiritului, singura capabilă să respecte diferența esențială dintre aceste științe și științele naturii. Îmi propun aici să examinez destinul acestei opoziții în lumina conflictelor dintre unele școli contemporane. În fapt, noțiunea de explicație s-a deplasat; ea nu mai provine din științele naturii, ci din modelele specifice lingvistice. În ce privește noțiunea de interpretare, ea a suferit în hermeneutica modernă transformări profunde care o distanțează de noțiunea psihologică de comprehensiune, în sensul lui Dilthey. Aș vrea să explorez tocmai această nouă punere a problemei, poate mai puțin antinomică și mai fertilă. Dar înainte de a aborda conceptele noi ale explicației și comprehensiunii, aș vrea să zăbovesc asupra unei întrebări preliminare care domină în realitate întreaga desfășurare a investigației noastre. Iată întrebarea: ce este un text?

I. CE ESTE UN TEXT?

Numim text orice discurs fixat prin scriere. Potrivit acestei definiții, fixarea prin scriere este constitutivă textului însuși. Dar ce anume este fixat prin scriere? Am spus: orice discurs. Aceasta

vrea oare să spună că discursul a trebuit să fie mai întâi pronunțat fizic sau mental, că orice scriere a fost mai întâi, cel puțin cu titlu potențial, o vorbire? Pe scurt, care este raportul textului cu vorbirea?

Am fi tentați mai întâi să spunem că orice scriere se adaugă la o vorbire anterioară. Într-adevăr, dacă prin vorbire înțelegem, împreună cu Ferdinand de Saussure, realizarea limbii într-un eveniment de discurs, producerea unui discurs singular de către un locutor singular, atunci orice text este în raport cu limba în aceeași poziție de efectuare ca și vorbirea. În afară de aceasta, scrierea este, ca instituție, posterioară vorbirii, ale cărei articulări apărute deja în oralitate par destinate a le fixa printr-un grafism liniar; atenția aproape exclusivă acordată scrierilor fonetice pare a confirma faptul că scrierea este o vorbire fixată, că inscripția, fie ea grafism sau înregistrare, este o inscripție a vorbirii, inscripție care îi asigură vorbirii durată, prin intermediul caracterului durabil al gravării.

Anterioritatea psihologică și sociologică a vorbirii asupra scrierii nu este contestată. Ne putem însă întreba dacă apariția tîrzie a scrierii nu a provocat o schimbare radicală în raportul nostru cu enunțurile înseși ale discursului nostru. Să ne întoarcem la definiție: textul este un discurs fixat prin scriere. Scrierea fixează așadar un discurs care fără îndoială ar fi putut să fie rostit, dar care este scris tocmai pentru că nu este spus. Fixarea prin scriere survine în locul vorbirii, adică în locul unde s-ar fi putut naște vorbirea. Ne putem atunci întreba dacă textul nu este cu adevărat text atunci cînd nu se limitează să transcrie o vorbire anterioară, ci înscrie direct în literă ceea ce vrea să spună discursul.

Funcția lecturii în raport cu scrierea ar putea întări ideea unui raport direct între voința-de-zicere a enunțului și scriere. Într-adevăr, scrierea cheamă lectura potrivit unui raport care ne va permite îndată să introducem conceptul de interpretare. Să spunem deocamdată că cititorul ține locul interlocutorului, după cum, simetric, scrierea ține locul locuțiunii și al locutorului. Raportul între scriere și citire nu este un caz particular al raportului între a vorbi și a răspunde. Nu este un raport de interlocuțiune; nu este o situație de dialog. Nu este de ajuns să spui că lectura este un dialog cu autorul prin intermediul operei sale; trebuie spus că raportul cititorului cu cartea este de o cu totul altă natură; dialogul este un schimb de întrebări și răspunsuri; nu

există un schimb de acest gen între scriitor și cititor; scriitorul nu răspunde cititorului; cartea separă mai degrabă actul scrierii și actul citirii în doi versanți care nu comunică; cititorul este absent din scriere; scriitorul este absent din lectură. Textul produce astfel o dublă ocultare a cititorului și a scriitorului; el se substituie deci relației de dialog care leagă nemijlocit vocea unuia de auzul celuilalt.

Această substituie a lecturii în chiar locul unde dialogul nu are loc este atît de vădită încît, atunci cînd ni se întîmplă să înfîlmim pe un autor și să-i vorbim (de exemplu, despre cartea lui), avem sentimentul unei bulversări profunde a aceluia raport atît de special pe care îl avem cu autorul în și prin opera lui. Îmi place să spun uneori că a citi o carte înseamnă a-l considera pe autorul ei ca deja mort și cartea ca postumă. Într-adevăr, raportul cu cartea devine complet și oarecum intact abia după moartea autorului; acesta nu mai poate răspunde, nu-ți rămîne decît să-i citești opera.

Această diferență între actul lecturii și actul dialogului confirmă ipoteza noastră potrivit căreia scrierea este o efectuare comparabilă cu vorbirea, paralelă vorbirii, o efectuare care o substituie și într-un fel o interceptează. Tocmai de aceea am putut afirma că scrierea captează discursul ca intenție de rostire și că ea este o inscripție directă a acestei intenții, chiar dacă, în ordine istorică și psihologică, scrierea a început prin transcrierea grafică a semnelor vorbirii. Această eliberare a scrierii care o substituie vorbirii constituie actul de naștere al textului.

Dar ce se întîmplă cu enunțul însuși atunci cînd în loc să fie pronunțat este direct înscris? S-a insistat mereu asupra celei mai izbitoare trăsături: scrierea conservă discursul și face din el o arhivă disponibilă pentru memoria individuală și colectivă. Se adaugă și faptul că linearizarea simbolurilor permite o traducere analitică și distinctivă a tuturor trăsăturilor succesive și discrete ale limbajului și îi sporește astfel eficacitatea. Dar nu numai atît. Conservarea și eficacitatea sporite nu caracterizează încă decît transcrierea limbajului oral în semne grafice. Eliberarea textului față de oralitate atrage după sine o adevărată bulversare atît a raporturilor dintre limbaj și lume, cît și a raportului dintre limbaj și diversele subiectivități implicate, a autorului și a cititorului. Distingînd lectura de dialog am marcat ceva din această a doua

bulversare; ar trebui mers și mai departe, dar plecînd de această dată de la bulversarea care privește raportul referențial al limbajului cu lumea atunci cînd textul ia locul vorbirii.

Ce înțelegem prin raport referențial sau prin funcție referențială? Faptul că, adresîndu-se unui alt locutor, subiectul discursului spune ceva despre ceva; acest ceva despre care vorbește este referentul discursului său; această funcție referențială are drept purtător fraza care este prima și cea mai simplă unitate a discursului; ea se caracterizează prin intenționalitatea de a spune ceva adevărat sau ceva real. Cel puțin în discursul declarativ. Această funcție referențială este atât de importantă încît compensează într-un fel o altă trăsătură a limbajului, aceea de a separa semnele de lucruri; prin funcția referențială, limbajul „varsă iarăși în univers“ (cum spune Gustave Guillaume) acele semne pe care funcția simbolică, la nașterea ei, le-a evacuat din lucruri. Orice discurs este astfel legat într-un anumit grad de lume. Dacă nu s-ar vorbi despre lume, despre ce s-ar vorbi?

Atunci însă cînd textul ia locul vorbirii se împlinse ceva important. În schimbul propriu vorbirii nu numai locutorii sînt prezenți, dar și situația, ambianța, mediul circumstanțial al discursului. Tocmai în raport cu acest mediu circumstanțial discursul este pe deplin semnificant; trimiterea la realitate este în cele din urmă trimitere la această realitate, care poate fi arătată „în jurul“ locutorilor, „în jurul“ instanței de discurs însăși, dacă se poate spune; de altfel, limbajul este bine înzestrat pentru asigurarea acestei ancorări; demonstrativele, adverbele de timp și de loc, pronumele personale, timpurile verbului și, în genere, toți indicatorii „deictici“ sau „ostensivi“ servesc la ancorarea discursului în realitatea circumstanțială care înconjură instanța de discurs. Astfel, în vorbirea vie, sensul *ideal* a ceea ce se spune se mlădiază după referința *reală*, adică după lucrul *despre care* se vorbește; această referință reală tinde, la limită, să se confunde cu o desemnare ostensivă unde vorbirea se unește cu gestul de a arăta, de a face să se vadă. Sensul se stinge în referință și aceasta în arătare.

Altfel stau lucrurile cînd textul ia locul vorbirii. Mișcarea referinței în direcția desemnării ostensive este interceptată o dată cu întreruperea dialogului de către text. Spun bine: interceptată, iar nu suprimată; tocmai în acest punct mă despart de ceea ce numesc de acum înainte ideologia textului absolut, care procedează, printr-o ipostaziere nepotrivită, la o trecere la limită

nepermisă, pe baza remarcilor juste pe care le-am făcut. Textul nu este lipsit de referință; este tocmai sarcina lecturii, ca interpretare, să efectueze referința. Cel puțin în această suspendare în care referința este amînată, textul este oarecum „în aer“, în afara lumii sau fără lume; grație acestei obliterări a raportului cu lumea, fiecare text este liber să intre în raport cu toate celelalte texte care vin să ia locul realității circumstanțiale pe care o arată vorbirea vie.

Acest raport intertextual generează, prin estomparea lumii despre care se vorbește, cvasi-lumea textelor sau *literatura*.

De această natură este bulversarea care afectează discursul însuși, atunci cînd mișcarea referinței în direcția desemnării ostensive este interceptată de către text. Cuvintele nu mai pălesc în fața lucrurilor; cuvintele scrise devin cuvinte pentru ele însele.

Această ocultare a lumii circumstanțiale de către cvasi-lumea textelor poate fi atât de completă încît lumea însăși, într-o civilizație a scrierii, încetează de a fi ceea ce poate fi arătat vorbind și se reduce la acel soi de „aură“ pe care o desfășoară operele. Vorbim astfel de lumea greacă, de lumea bizantină. Această lume poate fi zisă imaginară, în sensul că este *prezentificată* prin scris, în chiar locul unde lumea era *prezentată* prin vorbire; dar acest imaginar este el însuși o creație a literaturii, este un imaginar literar.

Această bulversare a raportului dintre text și lumea lui este cheia celeilalte bulversări despre care am vorbit deja, aceea care afectează raportul textului cu subiectivitățile autorului și cititorului. Credem că știm ce este autorul unui text pentru că îi derivăm noțiunea din cea a locutorului vorbirii; subiectul vorbirii, spune Benveniste, este cel care se desemnează pe sine spunînd „eu“. Atunci cînd textul ia locul vorbirii, nu mai există propriuzis locutor, cel puțin în sensul unei autodesemnări imediate și directe a celui care vorbește în instanța de discurs; acestei proximități a subiectului vorbitor cu propria sa vorbire i se substituie un raport complex al autorului cu textul care permite să spunem că autorul este instituit de către text, că el însuși se află în spațiul de semnificație trasat și înscris de scriitură; textul este chiar locul unde survine autorul. Dar survine el altfel decît ca prim cititor? Distanțarea autorului prin propriul său text este deja un fenomen de primă lectură care pune dintr-o dată ansamblul problemelor privind raporturile dintre explicație și interpretare cu care ne vom confrunta; aceste raporturi se nasc cu prilejul lecturii.

II. EXPLICAȚIE SAU COMPREHENSIVUNE?

Într-adevăr, tocmai în cadrul lecturii vom vedea îndată înfruntându-se cele două atitudini pe care le-am situat pentru început sub titlul dublu de explicație și de interpretare. Această dualitate o întâlnim mai întâi la Dilthey, care a și inventat-o. Aceste distincții constituiau la Dilthey o alternativă în care un termen trebuia să-l excludă pe celălalt: ori „explici“, în felul savantului naturalist, ori „interpretezi“, în felul istoricului. Această alternativă exclusivă va oferi baza de plecare a discuției care urmează. Îmi propun să arăt că noțiunea de text, așa cum am stabilit-o în prima parte a acestui eseu, reclamă o reînnoire a celor două noțiuni de explicație și interpretare și, prin intermediul acestei reînnoiri, o concepție mai puțin antinomică asupra raportului dintre ele. Să spunem îndată că discuția va fi deliberat orientată spre căutarea unei complementarități strânse și reciproce între explicație și interpretare.

Opoziția inițială, la Dilthey, nu este exact între explicație și interpretare, ci între explicație și comprehensiune, interpretarea fiind o sferă particulară a comprehensiunii. Trebuie deci plecat de la opoziția inițială. Această opoziție este exclusivă tocmai pentru că, la Dilthey, cei doi termeni desemnează două sfere ale realității pe care trebuie să le departajeze: sfera științelor naturii și sfera științelor spiritului. Regiunea naturii este aceea a obiectelor oferite observației științifice, supuse, începând cu Galilei, întreprinderii de matematizare, și cu John Stuart Mill, canoanelor logicii inductive. Regiunea spiritului este aceea a individualităților psihice în care fiecare psihism este capabil să se transpună. Comprehensiunea este o atare transpunere într-un psihism străin. Întrebarea dacă pot exista științe ale spiritului echivalează atunci cu întrebarea dacă este posibilă o cunoaștere științifică a indivizilor, dacă această înțelegere a singularului poate fi obiectivă în felul ei, dacă poate primi o validitate universală. Da, răspunde Dilthey, pentru că interiorul se oferă în semne exterioare care pot fi percepute și înțelese ca semne ale unui psihism străin: „Numim comprehensiune, spune el în faimosul articol din 1900 despre originea hermeneuticii, procesul prin care cunoaștem ceva de

natură psihică cu ajutorul unor semne sensibile prin care se manifestă¹. Interpretarea este o sferă particulară a acestei comprehensiuni. Avem, printre semnele psihismului străin, „manifestările fixate în mod durabil“, „mărturiile omenești păstrate prin scriere“, „monumentele scrise“. Interpretarea este așadar arta de a înțelege, aplicată unor asemenea manifestări, mărturii, monumente, al căror caracter distinctiv îl constituie scriitura.

În cadrul acestui cuplu comprehensiune-interpretare, comprehensiunea oferă fundamentul, adică cunoașterea prin intermediul semnelor a psihismului străin, iar interpretarea aduce gradul de obiectivare, grație fixării și conservării pe care scrierea o conferă semnelor.

Această distincție între explicație și comprehensiune pare la început clară; ea devine însă tot mai obscură din momentul în care ne interogăm asupra condițiilor de științificitate ale interpretării. Explicația a fost restrânsă la câmpul științelor naturale; renaște însă, în chiar natura lăuntrică a conceptului de interpretare, conflictul între caracterul intuitiv neverificabil pe care îl deține de la conceptul psihologizant de comprehensiune căruia i se subordonează, pe de o parte, și exigența de obiectivitate asociată noțiunii înseși de știință a spiritului, de cealaltă parte. Acest conflict între tendința psihologizantă a hermeneuticii și căutarea de către ea a unei logici a interpretării pune în discuție în cele din urmă raportul dintre comprehensiune și interpretare. Interpretarea nu este oare o specie a comprehensiunii care face să explodeze genul? Diferența specifică, adică fixarea prin scris, nu este mai importantă aici decât trăsătura comună tuturor semnelor, anume faptul de a conferi exterioritate a ceea ce este interior? Ce este cel mai important în hermeneutică, includerea sa în sfera comprehensiunii, ori diferența sa față de comprehensiune? Schleiermacher, înaintea lui Dilthey, fusese martorul acestui conflict lăuntric al proiectului hermeneutic. El l-a surmontat prin practica umană a unei îmbinări fericite între *genialitatea romantică și virtuozitatea filologică*. Pentru Dilthey, exigențele epistemologice devin mai presante. Mai multe generații, antrenate în reflecția epistemologică, îl separă de savantul romantic; de aceea

¹ W. Dilthey, „Origine et développement de l'herméneutique“ (1900), în *Le Monde de l'Esprit*, I, Paris, 1947, p. 320.

contradicția izbucnește acum în plină lumină. Iată cum îl comentează Dilthey pe Schleiermacher: „Scopul ultim al hermeneuticii este de a-l înțelege pe autor mai bine decât s-a înțeles el însuși“. Aceasta în ce privește psihologia comprehensiunii. Referitor la logica interpretării, el scrie: „Funcția hermeneuticii este aceea de a întemeia teoretic, împotriva intruziunii constante a arbitrarului romantic și a subiectivismului sceptic în domeniul istoriei, validitatea universală a interpretării, bază a oricărei certitudini istorice“ (p. 333). Astfel, hermeneutica nu realizează aspirațiile comprehensiunii decât sustrăgându-se nemijlocirii comprehensiunii celui alt, valorilor dialogale; comprehensiunea vrea să coincidă cu intimitatea autorului, să-i fie egală (*sich gleichsetzen*), să reproducă (*nachbilden*) procesul creator care a dat naștere operei. Dar semnele acestei intenții, acestei creații, nu sînt de căutat altundeva decât în ceea ce Schleiermacher numea „forma exterioară“ și „interioară“ a operei, sau „conexiunea“, „înlănțuirea“ (*Zusammenhang*) care face din ea un tot organizat. Ultimele scrieri ale lui Dilthey (*Construirea lumii istorice în științele umane*) au agravat și mai mult tensiunea. Pe de o parte, versantul obiectiv al operei este accentuat sub influența lucrării lui Husserl *Cercetări logice* (pentru Husserl, după cum se știe, „sensul“ unui enunț constituie o „idealitate“ care nu există nici în realitatea mundană, nici în realitatea psihică: este o pură unitate de sens fără localizare reală). În mod asemănător, hermeneutica purcede de la obiectivarea energiilor creatoare ale vieții în operele care se intercalează astfel între autor și noi; psihismul însuși, dinamismul său creator apelează la această mediere prin „semnificații“, „valori“, „scopuri“. Exigența științifică duce astfel la o depsiologizare crescîndă a interpretării, a comprehensiunii înseși, poate chiar a introspecției, dacă este adevărat că și amintirea urmează firul semnificațiilor, care ele însele nu sînt fenomene psihice. Exteriorizarea vieții implică acest caracter din ce în ce mai indirect și mediat al interpretării de sine și de altul. Totuși, interpretarea urmărește un sine și un altul puși în termeni psihologici; ea vizează întotdeauna o reproducere, o *Nachbildung* a experiențelor trăite.

Această tensiune insuportabilă, al cărei martor este Dilthey din ultima lui perioadă, ne conduce la formularea a două întrebări care inspiră continuarea discuției: nu trebuie să aban-

donăm deschis referirea interpretării la comprehensiune și să nu mai facem din interpretarea monumentelor scrise un caz particular al comprehensiunii semnelor exterioare ale unui psihism interior? Dar dacă interpretarea nu-și mai caută norma de inteligibilitate în comprehensiunea celui alt, nu trebuie regîndit și raportul său cu explicația, care a fost scoasă din joc?

III. TEXTUL ȘI EXPLICAȚIA STRUCTURALĂ

Să revenim la analiza textului și la statutul autonom pe care i l-am recunoscut în raport cu vorbirea și cu dialogul. Ceea ce am numit ocultarea lumii înconjurătoare de către cvasi-lumea textelor generează două posibilități. Putem rămîne, ca cititor, în starea de suspensie a textului, îl putem trata ca pe un text fără lume și fără autor; în acest caz îl explicăm prin raporturile sale interne, prin structura sa. Sau putem înlătura suspendarea textului, putem desăvîrși textul în cuvinte, restituindu-l comunicării vii; atunci îl interpretăm. Aceste două posibilități aparțin deopotrivă lecturii și lectura este dialectica acestor două atitudini.

Să le reluăm separat, înainte de a vedea cum se articulează. Putem supune textul unui prim gen de lectură, una care ia act, dacă se poate spune, de interceptarea de către text a tuturor raporturilor cu o lume care să poată fi arătată și cu subiectivități care să poată dialoga. Acest transfer în „locul“ textului — loc care este un non-loc — constituie un proiect particular în raport cu textul, acela de a prelungi suspendarea raportului referențial cu lumea și cu subiectul vorbitor. Prin acest proiect particular, lectorul decide să se instaleze în „locul textului“ și în „închiderea“ acestui loc; pe baza acestei alegeri, textul nu are exterior, ci doar interior; el nu are viză de transcendere, cum ar avea un cuvînt adresat cuiva în legătură cu ceva.

Acest proiect este nu numai posibil, dar și legitim; într-adevăr, constituția textului ca text și a rețelei de texte ca literatură autoriză interceptarea acestei duble transcenderi a discursului, spre lume și spre celălalt. Este posibil, plecînd de aici, un comportament explicativ față de text.

Spre deosebire de ce gîndea Dilthey, acest comportament explicativ nu este împrumutat defel dintr-un alt domeniu al cunoașterii și dintr-un alt model epistemologic decât cel al lim-

bajului însuși. Nu este un model naturalist extins ulterior la științele spiritului. Opoziția natură-spirit nu joacă aici nici un rol. Dacă există împrumut, el survine în interiorul aceluiași domeniu, cel al semnelor. Putem într-adevăr trata textele potrivit regulilor de explicație pe care lingvistica le aplică cu succes sistemelor simple de semne care constituie limba în opoziție cu vorbirea; distincția limbă-vorbire este, cum se știe, distincția fundamentală care oferă lingvisticii un obiect omogen; în timp ce vorbirea aparține fiziologiei, psihologiei, sociologiei, limba, ca regulă a jocului a cărui execuție o constituie vorbirea, nu aparține decât lingvisticii. Cum iarăși se știe, lingvistica nu cunoaște decât sisteme de unități lipsite de semnificații proprii, fiecare definindu-se exclusiv prin diferența față de toate celelalte. Aceste unități, fie că sînt pur distinctive, ca cele ale articulării fonologice, fie semnificative, ca cele ale articulării lexicale, sînt unități opozitive. Tocmai jocul opozițiilor și al combinațiilor lor, în lăuntru unui inventar de unități discrete, definește noțiunea de structură în lingvistică.

Acest model structural oferă tipul de comportament explicativ pe care îl vom vedea îndată aplicat textului.

Se va obiecta poate, chiar înainte de a porni la lucru, că nu pot fi aplicate textului legi care nu sînt valabile decât pentru limbă, considerată ca deosebită de vorbire. Fără să fie vorbire, textul, s-ar putea spune, nu se află de aceeași parte cu vorbirea în raport cu limba? Nu trebuie să opunem în mod global limbii discursul ca șir de enunțuri, adică finalmente de fraze? În raport cu această distincție limbă-discurs, distincția vorbire-scriere nu este oare secundară, limba și vorbirea situîndu-se de aceeași parte, cea a discursului? Aceste remarci sînt perfect legitime și ne îndreptățesc să gîndim că modelul explicativ numit structural nu epuizează cîmpul atitudinilor posibile față de un text. Dar înainte de a vorbi despre limita acestui comportament explicativ, trebuie să-i observăm fertilitatea. Ipoteza de lucru a oricărei analize structurale a textelor este aceasta: în ciuda faptului că scrierea este de aceeași parte cu vorbirea în raport cu limba, adică de partea discursului, specificitatea scrierii în raport cu vorbirea efectivă se bazează pe trăsături structurale susceptibile de a fi tratate ca analogi ai limbii în discurs. Această ipoteză de lucru este perfect legitimă; ea constă în a spune că sub anumite condiții unitățile mari ale limbii, adică unitățile transfractice,

oferă organizări comparabile cu cele ale unităților mici ale limbajului, adică unitățile subfractice, acelea tocmai care sînt de resortul lingvisticii.

Iată cum formulează Claude Lévi-Strauss, în *Antropologia structurală*, această ipoteză de lucru în legătură cu o categorie de texte, miturile: „Ca orice făptură lingvistică, mitul este format din unități constitutive; aceste unități constitutive implică prezența unităților care intervin în mod normal în structura limbii, anume fonemele, monemele și semantemele. Ele sînt însă, în raport cu semantemele, cum sînt acestea la rîndul lor în raport cu monemele și acestea în raport cu fonemele. Fiecare formă diferă de cea precedentă printr-un grad mai înalt de complexitate. Din acest motiv, vom numi elementele care țin propriu-zis de mit (și care sînt cele mai complexe din toate): mari unități constitutive¹. Cu ajutorul acestei ipoteze de lucru, marile unități care sînt cel puțin de mărimea frazei, și care puse cap la cap constituie povestirea proprie mitului, vor putea fi tratate după aceleași reguli ca cele mai mici unități familiare lingviștilor; tocmai pentru a marca această analogie Claude Lévi-Strauss vorbește de miteme cum se vorbește de foneme, morfeme, semanteme. Pentru a rămîne însă în limitele analogiei între miteme și unitățile lingvistice de nivel inferior, analiza textelor va trebui să practice același gen de abstracție ca cel pe care îl practică fonologul; pentru fonolog, fonemul nu este un sunet concret, considerat în mod absolut, în substanța lui sonoră; fonemul este o funcție definită prin metoda comutativă și care se determină prin valoarea lui opozitivă în raport cu toate celelalte; în acest sens, ca să vorbim ca Saussure, fonemul nu este o „substanță“ ci o „formă“, adică un joc de relații; la fel, un mitem nu este una din frazele mitului, ci o valoare opozitivă atașată mai multor fraze particulare, constituind, în limbajul lui Lévi-Strauss, un „pachet de relații“: „numai sub formă de combinare a unor astfel de pachete unitățile constitutive dobîndesc o funcție semnificantă“ (p. 234). Această funcție semnificantă nu este nicidecum ceea ce vrea să spună mitul, încărcătura lui filozofică sau existențială, ci aranjarea, dispunerea mitemelor, pe scurt structura mitului.

¹C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958-1971, p. 233. (Vezi și trad. rom., Ed. Politică, 1978, pp. 252-253, n. 1.)

Voi aminti aici pe scurt analiza mitului lui Oedip făcută de Lévi-Strauss în spiritul acestei metode. El repartizează frazele mitului în patru coloane; în prima coloană plasează toate frazele care vorbesc despre raportul de înrudire supraestimat (exemplu: Oedip se căsătorește cu Iocasta, mama sa, Antigona îl îngroapă pe Polynice, fratele ei, violînd interdicția); în coloana a doua găsim aceeași relație, afectată însă de semnul invers: raport de înrudire subestimat sau devalorizat (Oedip ucide pe tatăl său Laios, Eteocle ucide pe fratele său Polynice); coloana a treia se referă la monștri și la distrugerea lor; coloana a patra reunește toate numele proprii a căror semnificație evocă dificultatea de a merge normal (șchiop, strîmb, picior umflat). Compararea celor patru coloane face să apară o corelație. Între prima și a doua avem raporturi de înrudire rînd pe rînd supraestimate sau subestimate; între coloanele 3 și 4 avem o afirmație apoi o negație a autohtoniei omului. „Ar rezulta de aici că a patra coloană se află cu coloana 3 în același raport ca și coloana 1 cu coloana 2 (...); supraestimarea înrudirii de sînge se află față de subestimarea ei în același raport ca efortul de a scăpa de autohtonie față de imposibilitatea de a reuși acest lucru“. Mitul apare atunci ca un fel de instrument logic care apropie unele contradicții pentru a le depăși: „Imposibilitatea de a lega între ele unele grupuri de relații este depășită (sau, mai exact, înlocuită) prin afirmația că două relații contradictorii între ele sînt identice, în măsura în care fiecare este, ca și cealaltă, contradictorie cu sine“ (p. 239). Vom reveni îndată asupra acestui rezultat pe care deocamdată doar îl enunțăm.

Putem spune că am explicat mitul, dar nu că l-am interpretat; am pus în evidență, prin intermediul analizei structurale, logica operațiilor care corelează pachetele de relații; această logică constituie „legea structurală a mitului considerat“ (p. 241). Să notăm că această lege constituie, prin excelență, obiect de lectură iar nicidecum de vorbire, în sensul unei declamări care ar reactiva puterea mitului într-o situație particulară. Textul este aici în exclusivitate text iar lectura nu îl abordează decît ca text, suspendîndu-i semnificația pentru noi și orice efectuare într-o vorbire actuală.

Am luat un exemplu din domeniul miturilor; aș putea lua un alt exemplu dintr-un domeniu vecin, cel al povestirilor folclorice; acest domeniu a fost explorat de formalistii ruși din

școala lui Propp și de specialiștii francezi ai analizei structurale a povestirilor, Roland Barthes și Greimas. Regăsim la acești autori aceleași postulate ca la Lévi-Strauss: unitățile superioare frazei au aceeași compoziție ca unitățile inferioare frazei; sensul povestirii constă în chiar aranjarea elementelor, în puterea întregului de a integra subunități; invers, sensul unui element constă în capacitatea sa de a intra în relație cu alte elemente și cu întregul operei; aceste postulate definesc laolaltă închiderea povestirii; sarcina analizei structurale ar consta atunci în a proceda la segmentare (aspectul orizontal), apoi în a stabili diversele niveluri de integrare a părților în întreg (aspectul ierarhic). Astfel, cînd analistul va izola unități de acțiune, acestea nu vor fi pentru el unități psihologice susceptibile de a fi trăite sau unități de comportament susceptibile de a interesa o psihologie behavioristă; extremitățile acestor secvențe sînt doar punctele de intersecție ale povestirii, astfel încît, dacă schimbăm un element, toată succesiunea este diferită; recunoaștem aici transpunerea metodei comutării din planul fonologic în planul unităților povestirii. Logica acțiunii constă atunci într-o înlănțuire a nucleelor de acțiune care constituie laolaltă continuitatea structurală a povestirii; aplicarea acestei tehnici duce la „decronologizarea“ acțiunii, cu scopul de a face vizibilă logica narativă subiacentă timpului narativ. La limită, povestirea s-ar reduce la o combinatorie a cîtorva unități dramatice — promisiune, trădare, obstacol, ajutor etc. — care ar fi astfel paradigmele acțiunii. O secvență este atunci un șir de noduri de acțiune, fiecare închizînd o alternativă deschisă de precedentul; în timp ce se înlănțuie, unitățile elementare se îmbucă în unități mai vaste; de exemplu, înlănțuirea conține acțiuni elementare de felul apropierii, interpelării, salutului etc. A explica o povestire înseamnă a sesiza această îmbinare, această structură în formă de fugă a proceselor acționale îmbucate.

Acestei înlănțuiri și acestei îmbucări a acțiunilor le corespund raporturi de aceeași natură între „actanții“ povestirii. Prin aceasta înțelegem nu personajele ca subiecte psihologice, înzestrate cu o experiență proprie, ci rolurile corelative înseși acțiunilor formalizate. Actanții sînt definiți doar de predicatul de acțiune, de axele semantice ale frazei și povestirii: actantul este acela care ..., căruia..., pe care..., cu care... etc. acțiunea este săvîrșită; este

acela care promite, acela care primește promisiunea, donatorul, destinatarul etc. Analiza structurală pune astfel în evidență o ierarhie a *actanților* corelativă ierarhiei *acțiunilor*.

Rămâne deci să asamblăm povestirea ca un tot și să o resituăm în comunicarea narativă. Ea este atunci un discurs adresat de către narator unui destinatar. Pentru analiza structurală însă cei doi interlocutori nu trebuie să fie căutați altundeva decât în text; naratorul nu este desemnat decât prin semnele narativității, care aparțin constituției înseși a povestirii. Dincolo de aceste trei niveluri (al acțiunilor, al actanților și al narațiunii), nu mai există nimic care să țină de știința semiologului, există doar lumea utilizatorilor povestirii, care poate ține eventual de alte discipline semiologice (sisteme sociale, economice, ideologice); dar acestea nu mai sînt discipline de natură lingvistică. Această transpunere a unui model lingvistic în teoria povestirii verifică exact remarcă noastră inițială: explicația nu mai este un concept împrumutat din științele naturii și transferat într-un domeniu străin, cel al monumentelor scrise; el s-a născut din aceeași sferă a limbajului, prin transfer analogic de la unitățile mici ale limbii (foneme și lexeme) la marile unități superioare frazei de felul povestirii, folclorului, mitului. În consecință, interpretarea, dacă este încă posibil să i se dea un sens, nu va mai fi confruntată cu un model exterior științelor umane, ci cu un model de inteligibilitate care aparține, de la naștere dacă se poate spune, domeniului științelor umane, și unei științe de vîrf din acest domeniu: lingvistica.

Așadar explicația și interpretarea se vor confrunta pe același teren, în interiorul aceleiași sfere a limbajului.

IV. SPRE UN NOU CONCEPT DE INTERPRETARE

Să considerăm acum cealaltă atitudine pe care o putem lua față de text, aceea pe care am numit-o interpretare. O putem introduce, mai întîi, opunînd-o atitudinii precedente, într-o manieră apropiată încă de cea a lui Dilthey. Dar, cum vom arăta în continuare, va trebui să ajungem treptat la o relație mai strict complementară și reciprocă între explicație și interpretare.

Să plecăm încă o dată de la lectură. Ni se oferă, spuneam, două moduri de a citi. Putem, prin lectură, să prelungim și să consolidăm suspendarea care afectează referința textului la

ambianța unei lumi și la audiența subiecților vorbitori; aceasta este atitudinea explicativă. Dar putem și să suprimăm această suspendare și să desăvîrșim textul ca rostire actuală. Tocmai această a doua atitudine este adevărata destinație a lecturii, căci ea este aceea care dezvăluie adevărata natură a suspendării care interceptează mișcarea textului către semnificație. Cealaltă lectură nici nu ar fi posibilă, dacă nu s-ar vădi mai întîi că textul, ca scriere, așteaptă și cheamă o lectură; dacă lectura este posibilă, aceasta se datorează faptului că textul nu este închis asupra-și, ci deschis la altceva decât el; oricum, a citi înseamnă a asocia discursului textului un discurs nou. Această asociere pune în evidență, în chiar constituția textului, o capacitate originală de reluare care îi atestă caracterul deschis. Interpretarea este efectuarea concretă a acestei asocieri și a acestei reluări.

Pentru început va trebui să construim conceptul de interpretare în opoziție cu cel de explicație, ceea ce nu ne va îndepărta sensibil de Dilthey, cu excepția faptului că explicația — conceptul opus — a cîștigat deja în forță, plecînd de la lingvistică și semiologie, în loc de a fi împrumutat din științele naturii.

Potrivit acestui prim sens, interpretarea păstrează caracterul de apropiere pe care îl recunoștea Schleiermacher, Dilthey și Bultmann. La drept vorbind, acest sens nu va fi abandonat; va fi doar mijlocit de explicație, în loc să-i fie opus într-un mod imediat și cu totul naiv. Prin apropiere înțeleg că interpretarea unui text se desăvîrșește în interpretarea de sine a unui subiect care de acum înainte se înțelege mai bine, se înțelege altfel, sau chiar începe să se înțeleagă. Această desăvîrșire a înțelegerii textului într-o înțelegere de sine caracterizează genul de filozofie reflexivă pe care am numit-o, în diverse ocazii, reflecție concretă. Hermeneutica și filozofia reflexivă sînt aici corelative și reciproce. Pe de o parte, comprehensiunea de sine trece prin ocolul comprehensiunii semnelor de cultură în care sinele se documentează și se formează; pe de altă parte, comprehensiunea textului nu este un scop în sine, ea mijlocește raportul cu sine al unui subiect care în scurtcircuitul reflecției imediate nu descoperă sensul propriei sale vieți. Trebuie astfel spus, cu o forță egală, că reflecția nu este nimic fără medierea semnelor și a operelor, și că explicația nu este nimic dacă nu se încorporează ca intermediar în procesul comprehensiunii de sine; pe scurt, în reflecția hermeneutică —

sau în hermeneutica reflexivă —, constituirea *sinelui* și cea a *sensului* sînt simultane.

Prin termenul de *apropriere* se subliniază încă două trăsături; una din finalitățile oricărei hermeneutici este aceea de a lupta împotriva distanței culturale; această luptă poate fi ea însăși înțeleasă în termeni pur temporali, ca o luptă împotriva depărtării seculare, sau în termeni mai autentic hermeneutici, ca o luptă împotriva depărtării de sensul însuși, adică de sistemul de valori pe care se bazează textul; în acest sens, interpretarea „apropie“, „egalizează“, transformă în „contemporan și asemănător“, ceea ce înseamnă că face cu adevărat *propriu* ceva care la început era *străin*.

Caracterizînd însă interpretarea ca apropiere se urmărește sublinierea caracterului „actual“ al interpretării: lectura seamănă cu execuția unei partituri muzicale; ea marchează efectuarea, actualizarea posibilităților semantice ale textului. Această ultimă trăsătură este cea mai importantă întrucît constituie condiția altor două trăsături: victoria asupra distanței culturale, fuziunea interpretării textului cu interpretarea de sine. Acest caracter de efectuare, propriu interpretării, dezvăluie un aspect decisiv al lecturii, anume faptul că ea desăvîrșește discursul textului într-o dimensiune asemănătoare dimensiunii vorbirii. Reținem aici, din noțiunea de vorbire, nu faptul că este proferată, ci că este un eveniment, un eveniment al discursului, instanța de discurs, cum spune Benveniste. Frazele textului semnifică *hic et nunc*. Textul „actualizat“ găsește atunci o ambianță și o audiență; el își reia mișcarea, interceptată și suspendată, de referire la o lume și la subiecți. Lumea este cea a cititorului, iar subiectul este cititorul însuși. Am spune că în interpretare lectura devine ceva asemănător vorbirii. Nu spun: devine vorbire, întrucît lectura nu echivalează niciodată cu un schimb de cuvinte, cu un dialog; dar lectura se desăvîrșește concret într-un act care este în raport cu textul ceea ce este vorbirea în raport cu limba, anume eveniment și instanță de discurs. Textul avea doar un sens, adică relații interne, o structură; el are acum o semnificație, adică o efectuare în discursul propriu subiectului cititor; prin sensul său, textul avea numai o dimensiune semiologică, acum, prin semnificația sa, el are o dimensiune semantică.

Să ne oprim aici. Discuția noastră a atins un punct critic, unde interpretarea, înțeleasă ca apropiere, rămîne încă exterioară

explicației în sensul analizei structurale. Noi continuăm să le opunem ca pe două atitudini între care, se pare, ar trebui ales.

Aș vrea să depășesc acum această opoziție antinomică și să pun în evidență articularea care va face complementare analiza structurală și hermeneutica.

Pentru aceasta se cuvine să arătăm cum fiecare din cele două atitudini pe care le-am opus trimite la cealaltă prin trăsături care îi sînt proprii.

Să reluăm exemplele de analiză structurală împrumutate din teoria mitului și a povestirii. Ne-am străduit să rămînem în limitele unei noțiuni de sens care s-ar reduce strict la aranjarea elementelor unui text, la integrarea segmentelor de acțiune și a actanților în interiorul povestirii considerate ca un tot închis asupra-și. În fapt, nimeni nu se oprește la o concepție atît de formală asupra sensului unei povestiri sau al unui mit. De exemplu, ceea ce Lévi-Strauss numește un mitem și este considerat drept unitatea constitutivă a mitului se exprimă într-o frază care are o semnificație proprie: Oedip își ucide tatăl, Oedip se căsătorește cu mama sa etc. Se poate spune că explicația structurală neutralizează sensul propriu al frazelor pentru a nu reține din ele decît poziția lor în cadrul mitului? Dar pachetul de relații la care Lévi-Strauss reduce mitemul este tot de ordinul frazei și jocul opozițiilor care se instituie la acest nivel foarte abstract este încă de ordinul frazei și al semnificației. Dacă vorbim despre „relații de sînge supraevaluate“ sau „subevaluate“, despre „autohtonă“ sau „neautohtonă“ omului, aceste relații se pot încă scrie sub forma unei fraze; relația de sînge deține supremația, relația de sînge este subordonată relației sociale, de exemplu în prohibiția incestului etc. În sfîrșit contradicția pe care mitul ar încerca s-o rezolve, după Lévi-Strauss, se enunță și ea în relații semnificante; însuși Lévi-Strauss o mărturisește, fără să vrea, cînd scrie: „Rațiunea acestor alegeri devine clară dacă se recunoaște că gîndirea mitică pleacă de la conștientizarea anumitor opoziții și tînde să le medieze progresiv“ (p. 248). Și încă: „Mitul este un fel de instrument logic destinat să opereze o mediere între viață și moarte“ (p. 243). În planul depărtat al mitului se află o întrebare foarte semnificativă, o întrebare asupra vieții și asupra morții: „Omul se naște dintr-o singură ființă sau din două?“ Chiar și formalizată în forma: același se naște din același sau din altul, această întrebare este cea a angoasei cu privire la origine:

de unde vine omul, se naște din pământ, se naște din părinții săi? Nu ar exista nici contradicție, nici încercare de rezolvare a contradicției dacă nu ar exista întrebări cu semnificație, propoziții cu sens despre originea și sfârșitul omului. S-a urmărit însă punerea între paranteze a înseși acestei funcții a mitului ca povestire despre origini. Analiza structurală nu reușește să anuleze această funcție, ea o transpune doar într-un orizont mai depărtat. Mitul nu este un operator logic între orice fel de propoziții, ci între propoziții care vizează situații limită, originea și sfârșitul, moartea, suferința, sexualitatea. Departe de a elimina această chestionare radicală, analiza structurală o restituie la un nivel și mai radical. În acest caz, funcția analizei structurale nu este oare aceea de a respinge o semantică de suprafață, cea a mitului povestit, pentru a face vizibilă o semantică profundă care este, îndrăznesc să spun, semanticul viu al mitului? Aș fi înclinat să cred că dacă nu aceasta este funcția analizei structurale, ea s-ar reduce la un joc steril, la o combinatorică derizorie, și mitul ar fi destituit din funcția pe care însuși Lévi-Strauss i-o recunoaște, atunci când declară că gândirea mitică pleacă de la conștientizarea unor opoziții și tinde să le medieze în mod progresiv. Este vorba de conștientizarea aporiilor existenței în jurul cărora gravitează gândirea mitică. A elimina această intenție semnificantă înseamnă a reduce teoria mitului la o necrologie a discursurilor insignifiante ale umanității. Dacă, dimpotrivă, considerăm analiza structurală ca o etapă — o etapă necesară — între o interpretare naivă și o interpretare critică, între o interpretare de suprafață și o interpretare în adâncime, atunci putem resitua explicația și interpretarea pe un singur *arc hermeneutic* și putem integra atitudinile opuse ale explicației și comprehensiunii într-o concepție globală asupra lecturii ca reluare a sensului.

Vom face un pas mai departe în direcția acestei reconcilierii între explicație și interpretare dacă ne îndreptăm acum atenția spre cel de al doilea termen al contradicției inițiale. Până acum am operat cu un concept de interpretare care rămâne foarte subiectiv. Spuneam că a interpreta înseamnă a ne apropria *hic et nunc* intenția textului. Cu o asemenea afirmație am rămas în incinta „comprehensiunii“ diltheyene. Or, ceea ce spuneam despre semantică profundă a textului la care trimite analiza structurală ne dă de înțeles că intenția sau viza textului nu este, înainte de

toate, intenția prezumată a autorului, experiența trăită a scriitorului în care ne-am putea transpune, ci ceea ce vrea textul, ceea ce vrea el să spună, pentru cel care se supune somației sale. Textul vrea să ne pună în sensul său, adică — potrivit unei alte accepții a cuvântului „sens“ — în aceeași direcție. Așadar dacă intenția este intenția textului, și dacă această intenție este direcția pe care ea o deschide pentru gândire, trebuie să înțelegem semantică profundă într-un sens funciar dinamic; aș spune atunci că a explica înseamnă a degaja structura, adică relațiile interne de dependență care constituie statica textului; a interpreta înseamnă a înscrie gândirea pe calea deschisă de text, a merge spre *orientul* textului. Această remarcă ne invită să corijăm conceptul nostru inițial de interpretare și să căutăm, dincoace de operația subiectivă a interpretării ca act *asupra* textului, o operație obiectivă a interpretării care ar fi actul textului.

Aș da un exemplu dintr-un studiu recent¹ pe care l-am întreprins cu privire la exegeza povestirii sacerdotale a creației din Geneză 1, 1-2, 4a: această exegeză pune în evidență, în chiar interiorul textului, jocul a două povestiri, un *Tatbericht*, în care creația este exprimată ca o povestire de acțiune: „Dumnezeu a făcut...“, și un *Wortbericht*, adică relatarea unor ziceri: „Dumnezeu a zis, și așa a fost“. Putem spune că prima povestire joacă rolul de tradiție și a doua de interpretare. Interesant este aici faptul că interpretarea, înainte de a fi actul exegetului, este actul textului: relația dintre tradiție și interpretare este o relație lăuntrică textului; a interpreta, pentru exeget, înseamnă a se situa în sensul indicat de această relație de interpretare al cărei purtător este textul însuși.

Acest concept de interpretare obiectivă, și oarecum intratextuală, nu are nimic insolit. El are chiar o vechime demnă de a rivaliza cu conceptul de interpretare subiectivă care ține, ne amintim, de problema înțelegerii altuia prin intermediul semnelor pe care le dă el asupra vieții sale conștiente. În ce mă privește, aș asocia în mod deliberat acest nou concept de interpretare cu conceptul lui Aristotel din titlul tratatului său *Despre interpretare*.

¹ „Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a“, în *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

Hermeneia lui Aristotel, spre deosebire de tehnica hermeneutică — *hermeneutiké techné* — a ghicitorilor și a tâlcuitorilor de oracole, este chiar actul limbajului asupra lucrurilor. Interpretarea, pentru Aristotel, nu este ceea ce se efectuează într-un al doilea limbaj față de un prim limbaj, este ceea ce efectuează deja primul limbaj, mijlocind prin semne raportul nostru cu lucrurile; interpretarea este deci, potrivit comentariului lui Boethius, opera însăși a *vox significativa per se ipsam aliquid significans, sive complexa, sive incomplexa*. Astfel, numele, verbul, discursul sînt acelea care interpretează în măsura în care semnifică.

Este adevărat că interpretarea în sensul lui Aristotel nu conduce direct la înțelegerea acestui raport dinamic între mai multe straturi de semnificații ale aceluiași text. Ea presupune de fapt o teorie a vorbirii iar nu a textului: „Sunetele emise vocal sînt simbolurile stărilor sufletești, iar cuvintele scrise, simbolurile cuvintelor rostite“ (*Despre Interpretare*, §1). De aceea interpretarea se confundă cu dimensiunea semantică a vorbirii: interpretarea este discursul însuși, este orice discurs. Rețin totuși de la Aristotel ideea că interpretarea este interpretare prin limbaj înainte de a fi interpretare *asupra* limbajului.

La Charles Sanders Peirce aș căuta un concept de interpretare mai apropiat de cel pe care îl cere exegeza, atunci cînd aceasta pune interpretarea în relație cu tradiția în chiar interiorul unui text. În concepția lui Peirce raportul dintre un „semn“ și un „obiect“ este de așa natură încît se poate greșa pe el un alt raport, cel dintre „interpretant“ și „semn“; pentru noi este important faptul că acest raport dintre semn și interpretant are un caracter deschis, în sensul că există totdeauna un alt interpretant susceptibil de a mijloci primul raport. Cum o spune foarte bine G.G. Granger: „Interpretantul evocat în minte de către semn nu poate fi rezultatul unei deducții pure și simple care ar extrage din semn ceva deja conținut în el (...). Interpretantul este un comentariu, o definiție, o glosă asupra semnului în raportul lui cu obiectul. El însuși este expresie simbolică. Asocierea semn-interpretant, indiferent de procesul psihologic prin care s-ar realiza, nu se poate efectua decît pe baza comunității, mai mult sau mai puțin perfecte, a unei experiențe între locutor și receptor (...). O experiență care nu se reduce niciodată perfect la

ideea sau obiectul semnului (...). De unde caracterul indefinit al seriei interpretanților a lui Peirce.“¹

Fără îndoială, conceptul de *interpretant* al lui Peirce trebuie aplicat cu multă prudență la interpretarea textelor; la el este vorba de un interpretant al semnelor, în vreme ce la noi, de un interpretant al enunțurilor; dar întrebuintarea pe care o dăm noi interpretantului, transpusă din domeniul unităților mici în cel al unităților mari, nu este nici mai mult nici mai puțin analogică decît transpunerea de către structuraliști a legilor de organizare a unităților de la nivelul inferior frazei la unitățile de rang superior sau egal frazei. În cazul structuralismului, ceea ce servește drept model de codare pentru structurile de articulare superioară este structura fonologică a limbii. În cazul nostru, transpunem în planul enunțurilor și textelor o trăsătură a unităților lexicale. Dacă sîntem deci perfect conștienți de caracterul analogic al transpunerii, putem spune următoarele: seria deschisă a interpretanților care se greșează pe raportul dintre un semn și un obiect pune în evidență o relație triunghiulară — obiect-semn-interpretant — care poate servi ca model pentru un alt triunghi care se constituie la nivelul textului; obiectul este textul însuși; semnul este semantica profundă degajată prin analiza structurală; seria interpretanților este lanțul interpretărilor produse de comunitatea interpretantă și incorporate dinamicii textului, asemeni unui travaliu al sensului asupra lui însuși. Primii interpretanți în cadrul acestui lanț servesc drept tradiție pentru ultimii interpretanți care sînt interpretarea propriu-zisă.

Cu ajutorul conceptului aristotelician de interpretare și mai ales al conceptului de interpretare al lui Peirce sîntem astfel în măsură să „depsihologizăm“ pe cît posibil noțiunea noastră de interpretare, și să o asociem însuși travaliului care operează în text. În consecință, a interpreta, pentru exeget, înseamnă a se situa în sensul indicat de această relație de interpretare suportată de text.

Ideea de interpretare, înțeleasă ca apropiere, nu este prin această eliminare; este doar reportată la sfîrșitul procesului; ea se află la extremitatea a ceea ce am numit mai sus *arcul hermeneutic*; este ultimul stîlp al podului, ancorarea arcadei în solul experienței trăite. Dar toată teoria hermeneuticii constă în a media această

¹ G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968, p. 104.

interpretare-apropriere prin seria interpretanților care aparțin tradiției textului asupra lui însuși. Aproprierea este atunci mai puțin arbitrară, în măsura în care reia tocmai ceea ce, în cadrul textului, este activ, operant, pe cale de a naște sensul. Zicerea hermeneutului este o re-zicere, care reactivează zicerea textului. Se învederează, la capătul investigației, că lectura este acel act concret în care se desăvârșește menirea textului. Explicația și interpretarea se opun și se conciliază, indefinit, în chiar inima lecturii.

Explicație și comprehensiune

Cîteva conexiuni remarcabile între teoria textului,
teoria acțiunii și teoria istoriei

Profesorului GEORGES VAN RIET

Dezbaterea referitoare la explicație și comprehensiune este veche. Ea privește în același timp epistemologia și ontologia. Mai precis, este o dezbatere care începe ca o simplă analiză a modului nostru de a gândi și vorbi despre lucruri, dar care, prin mișcarea argumentului, se adresează lucrurilor înseși care reclamă concepțiile noastre referitoare la ele. Problema inițială este aceea dacă științele, fie ele științe ale naturii sau științe ale omului, constituie un ansamblu continuu, omogen și în definitiv unitar, sau dacă între științele naturii și științele omului trebuie instituită o tăietură epistemologică. La acest prim nivel al problemei, termenii „explicație“ și „comprehensiune“ sînt emblemele a două tabere care se confruntă. În cadrul acestui duel, termenul „explicație“ desemnează teza nediferențierii, a continuității epistemologice între științele naturii și științele omului, în timp ce termenul „comprehensiune“ anunță revendicarea unei ireductibilități și a unei specificități a științelor omului. Ce poate însă întemeia în ultimă instanță acest dualism epistemologic dacă nu presupuziția că însuși domeniul real al semnelor și instituțiilor este ireductibil la domeniul faptelor supuse unor legi? Ar fi atunci sarcina filozofiei să fundeze pluralismul metodelor și discontinuitatea epistemologică între cele două categorii de știință în diferența ultimă între modul de a fi al naturii și modul de a fi al spiritului.

Eseul de față urmărește să pună în discuție dihotomia care atribuie celor doi termeni de comprehensiune și explicație două cîmpuri epistemologice distincte, raportate la două modalități de a fi ireductibile.

Aș vrea să mă folosesc în argumentarea mea de asemănarea sau, mai bine zis, de omologia care poate fi acum stabilită între

7900

Eseurile de hermeneutică ale lui Paul Ricœur ritmează etapele unui drum original: de la fenomenologie la hermeneutică și de la hermeneutica textului la hermeneutica acțiunii. Ele pun accentul pe raporturile ce se stabilesc între reflecția asupra discursului și povestire, pe de o parte, și între problema ideologiei și acțiunea umană în cadrul Cetății, pe de altă parte.

Acest drum este indisociabil legat de voința de a confrunța și de a schimba, prezentă în fiecare din eseurile cărții: Ricœur se raportează constant la gândirea lui Dilthey, Heidegger, Gadamer, dar și la științele umaniste, Școala de la Frankfurt, filozofia limbajului și filozofia politică. *Eseurile de hermeneutică* sînt o strălucitoare dovadă a pasiunii de a filozofa, proprie de altfel întregii opere a lui Paul Ricœur.

Paul Ricœur



Eseuri de
hermeneutică