

Ștefan AFLOROAEI

# Dorința interpretului de a fi liber de metodă

## The Interpreter's Will to Be Free of Method

(Abstract)

These pages focus on the free attitude that interpreters in general, and Nietzsche, Gadamer, Eliade and others concerned with allegoresis in particular, have towards method. Most of the considerations here (sections 3 to 7) are about the scholarly and confessional work of Eliade, who did not turn method into a hermeneutical duty. The last two sections are dedicated to allegoresis, which I have reasons to believe to be quite recurrent in the interpretive exercises from the last century. As a matter of fact, I consider allegoresis to be either the root of any interpretation (generically, its place), or its true mechanism and most lasting code. When the latter is the case, it can become a method – only not in the modern sense of the word. Here are the titles of the essay's sections: 1) On the enthusiasm regarding method, in the modern times; 2) Signs of a rather relaxed thinking about method; 3) The double meaning of signs in this world; 4) The speculative look of the interpreter; 5) The interpreter's estrangement of her own world; 6) The ethereal rule of the „upside down” world; 7) Understanding, as the only valid justification of history; 8) Method and allegoresis. The presence of allegoresis today; 9) A few conclusions.

### 1. Despre exaltarea metodei în epoca modernă

Am ținut să spun, ori de câte ori am avut prilejul, că hermeneutica nu mai apare acum ca un domeniu separat al filosofiei, sau al cercetărilor teologice, cum s-a crezut de exemplu în secolul al XVII-lea. Deopotrivă, ea nu reprezintă o orientare filosofică, nici o metodă anume, nu are un obiect distinct sau exclusiv de cunoaștere, nu înseamnă o direcție de cercetare proprie gândirii moderne, nici o modă a unui timp mai frivol cum este cel pe care-l trăim acum. Ci, simplu vorbind,

ea privește dintotdeauna orice mod de interpretare – sau de înțelegere – și orice fapt omenesc.

Este adevărat că mulți interpreți, mai ales în secolele moderne, au avut în atenție posibilitatea elaborării unor reguli tehnice și precise ale interpretării, chiar dacă nu s-a ajuns prea departe în această privință. Lucru și mai interesant încă, o dată cu dezvoltarea unei hermeneutici speciale a scrierilor sacre s-au născut multe teorii universale ale comprehensiunii. Este ceea ce au căutat să facă Johann Conrad Dannhauer (*Idea boni interpretis*, Strasbourg, 1630; *Hermeneutica sacra*

sive methodus exponendarum sacrarum literarum, 1654), Johann M. Chladenius (*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742), Georg F. Meyer (*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle, 1757) și alții, toți formați într-un mediu cultural destul de secularizat<sup>1</sup>. Considerațiile lor nu se mai limitează la exegeza textului sacru sau la cea a operelor clasice. Georg F. Meyer, de exemplu, consideră că orice text și în definitiv orice lucru pot fi văzute în felul unor combinații de semne<sup>2</sup>. Întreaga noastră lume este o lume de semne, de unde înțelesul gramatical sau logic al interpretării. «Hermeneutica în sens larg, spune Meyer, este știința regulilor care ne permit să recunoaștem semnificațiile lucrurilor plecând de la semnele lor; hermeneutica în sens restrâns este știința regulilor ce trebuie urmate dacă vrem să cunoaștem sensul unui discurs și să-l explicăm altcuiva» (*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, § 1). Cum vedem, hermeneutica ia forma unei semiotici universale, aproape în felul în care Leibniz, cam în aceeași vreme, a vorbit despre o posibilă caracteristică universală. De altfel, Meyer nu ascunde această sursă de inspirație («Caracteristica este știința semnelor. Cum hermeneutica tratează despre semne, ea va fi o parte a caracteristicii și își va lua toate principiile sale din caracteristica universală»,

§ 3). Orice lucru apare acum ca un semn, *signum* sau caracter, marcă, stigmă. În acest fel, el servește pentru a cunoaște un alt lucru. Semnificația la care ne trimite nu înseamnă neapărat ceva din spatele semnelui, așa cum spiritul s-ar ascunde în spatele literei, ci pur și simplu o relație clară între un semn și ordinea generală a semnelor, eventual o relație între un semn și lucrul semnat în acea ordine generală a semnelor. – Exact ca în gramatica unei limbi ce a reușit să ajungă la suficientă indiferență față de istoria ei și de psihologia celor care o vorbesc.

Așadar, știm acum că este inexact a vedea în Schleiermacher primul autor al unei hermeneutici supuse metodei și cu pretenții universale. De altfel, Schleiermacher a publicat prea puțin sub intenție hermeneutică: doar câteva conferințe academice intitulate *Asupra conceptului hermeneuticii, ținând cont de sugestiile lui F. A. Wolff și de tratatul lui Ast*, în 1829, o discuție asupra teoriilor acelor filologi, Friedrich A. Wolff și Friedrich Ast (ultimul fiind autorul unui tratat intitulat *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808)<sup>3</sup>. Elevul său, Friedrich Lücke, a publicat după moartea sa, în 1838, lecțiile pe care le-a ținut sub titlul *Hermeneutică și critică*. Acestea înscriu hermeneutica într-o dialectică sau într-o teorie mai cuprinzătoare a dialogului. Influența sa a fost redusă atunci. Avea să se inspire din lecțiile sale August B. Boeckh, cel care i-a urmat cursurile și ale cărui pagini vor avea aceeași soartă ca și cele ale lui Schleiermacher: vor fi publicate târziu, în 1877, de un elev de-al său, Ernst Bratuscheck, sub titlul *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. Proiectul metodologic al lui Boeckh va fi reluat de către Johann Gustav Droysen (*Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 1868) și Wilhelm

<sup>1</sup> Alte contribuții ale timpului de atunci, cu aceeași intenție universalistă: J. De Raciis, *Cogitata de interpretatione*, Amsterdam, 1697; J. G. Meister, *Disertatio de interpretatione*, Leipzig, 1698; J. H. Ernesti, *Compendium hermeneuticæ profanæ*, Leipzig, 1699; Hermann von der Hardt, *Universalis exegeseos elementa*, Helmstedt, 1708 (ed. 2); Christian Wolff, *Idei privind forțele spiritului uman și folosirea lor corectă în cunoașterea adevărului*, 1712; Gianbattista Vico, *Scienza nuova*, 1725; Joachim Ehrenfried Pfeifer, *Elementa hermeneuticæ universalis*, Jena, 1743; Johann Andreas Grosch, *De Hermeneutica in omnibus disciplinis una eademque*, Jena, 1756.

<sup>2</sup> Cf. Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, pp. 68-74. Multe din informațiile care urmează în aceste pagini introductive le datorez autorului canadian invocat aici.

<sup>3</sup> Jean Grondin, *op. cit.*, pp. 19 sq.

Dilthey. Droysen își propune să descrie o metodologie a științelor istorice. Face bine cunoscută distincția dintre *Erklären* (a clarifica sau a explica, așa cum se întâmplă în științele naturii) și *Verstehen* (a înțelege, demers propriu științelor istorice), pe care comentatorii grăbiți o atribuie în chip fals altora.

Dar abia Dilthey, un alt elev al lui Boeckh, face cu adevărat sesizabilă opera lui Schleiermacher. În 1860, la numai 27 de ani, primește un premiu din partea Fundației Schleiermacher pentru studiul său *Sistemul hermeneutic al lui Schleiermacher confruntat cu tradiția mai veche a hermeneuticii protestante*, publicat postum. Iar în 1864, sub coordonarea lui Trendelenburg, va scrie o disertație în latină asupra eticii lui Schleiermacher. Puțin mai târziu, în 1870, editează primul tom din biografia lui Schleiermacher. Se dedică apoi unui proiect foarte important pentru el, anume elaborarea unei metodologii a științelor umane. S-a simțit el însuși atras, așadar, de ideea cu aer imperial a metodei. Titlul generic al lucrării, în atmosfera neokantiană din acea vreme, urma să fie *Critica rațiunii istorice*, din care însă nu a publicat decât primul tom, în 1883, sub titlul *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducere în științele spiritului)*. La timpul respectiv, cum observă Grondin, el căuta un posibil fundament epistemologic al științelor spiritului într-o psihologie descriptivă sau comprehensivă. De altfel, în 1895, publică *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Idei asupra unei psihologii descriptive și analitice)*. Revine în mod special asupra hermeneuticii într-o conferință din 1900 (publicată sub titlul *Die Entstehung der Hermeneutik*), în care îi prezintă evoluția în timp, cu referiri exclusive la realizările occidentale. Susține acum ideea că hermeneutica ar putea să formuleze regulile universale ale interpretării și să clarifice astfel fundamentul științelor spiritului sau ale comprehensiunii.

Evoluția ideilor lui Dilthey va fi bine descrisă de către Georg Misch, elevul și ginerele său, în *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1931. Acesta ne spune că Dilthey a căutat mai întâi, într-o manieră oarecum pozitivistă, o întemeiere psihologică a științelor spiritului. Apoi se va orienta decisiv către o fundamentare hermeneutică a lor, lucru mult mai ambițios decât proiectul unei metodologii generale. Și ajunge în cele din urmă la o adevărată metafizică, o meditație asupra vieții și a istoricității omului.

Cum vedem, omul modern a pretins înainte de toate o metodă sigură și extinsă a interpretării. Deopotrivă, a dorit să formuleze teorii cât mai riguroase cu privire la fenomenul interpretării, unele dintre ele de-a dreptul stranii: teoria punctului de vedere sau a perspectivei (Chladenius), teoria locurilor obscure (contemporanii lui Leibniz, inclusiv Cantemir), teoria celor trei forme de *subtilitas*, anume *subtilitas explicandi*, *subtilitas intelligendi* și *subtilitas applicandi* (August Hermann Francke, Johann J. Rambach) etc. Metodă clară, teorie completă și efecte sigure: ce putea să-și dorească mai mult cel care s-a văzut deodată singura lumină rațională în cuprinsul nedefinit al unei lumi fără nici un alt stăpân ?

## 2. Semne ale unei gândiri relaxate în raport cu metoda

Alți autori însă, precum Schlegel, Kierkegaard sau Nietzsche, nu și-au pus problema metodei ca o problemă de viață și de moarte pentru destinul interpretării. Dimpotrivă, au căutat pur și simplu să înțeleagă anumite scrieri, gesturi omenești sau simboluri, așa cum i-a ajutat mintea și cum au sesizat la unii precursori admirabili ai lor. Ei au înțeles că oricât de eterată ar fi o manieră de interpretare, aceasta presupune

inevitabil anumite dispoziții elementare ce țin de alcătuirea noastră trupească sau mentală și care ating, în ultimă instanță, însăși reflecția de care omul este în stare. Or, se întâmplă ca această reflecție, în unele situații, să ia o formă elaborată, conceptuală, sau chiar să capete o înfățișare nemijlocit metafizică. Ceea ce înseamnă că ea nu este proprie doar omului modern. Iar o anume doctrină, chiar impresionantă în conceptele ei, nu poate să țină locul unei practici inspirate a interpretării și – cu atât mai puțin – puterii omului de a urma în viață acele înțelesuri care îi apar cu adevărat juste.

Țind să cred că în acest timp pe care-l trăim noi acum, hermeneutica anunță în ceea ce o privește nu atât metode, reguli și tehnici speciale de interpretare, cât mai curând intenții asemănătoare celor ale metafizicii. Ar putea să ne surprindă cu totul această afirmație, dar nu e greu a sesiza faptul real care-i corespunde, rămânându-ne apoi să vedem de ce anume se întâmplă astfel. Este posibil ca fenomenul acesta să fie puțin mai vechi decât credem, adică să dateze, paradoxal, din chiar acel timp când a avut loc punerea radicală în discuție a metafizicii moderne. Este ceea ce s-a întâmplat o dată cu Nietzsche, Comte, Spencer și alții. Știm, de exemplu, că evoluția ideilor unor autori ca Dilthey indică o continuă nevoie de fundamentare a științelor spiritului. După ce constată că psihologia nu poate să facă acest lucru, Dilthey are în vedere o fundamentare hermeneutică a lor, fapt ce urma să depășească proiectul mai vechi al unei metodologii generale. Doar că ajunge să descrie, în anii târzii, o adevărată metafizică, adică o meditație asupra vieții și a istoricității omului. Dar ce înseamnă în fond să cauți o fundamentare a științelor spiritului? Dacă vom reveni cu atenție asupra paginilor lui Dilthey, vom vedea că el dorește înainte de toate să clarifice felul în care omul gândește cu privire la sine și la

lumea sa istorică. Așadar, importă înainte de toate modul ca atare de a gândi, categoriile în care noi gândim și relația lor cu faptul situării în lume.

Unul din cunoscătorii fenomenului în discuție, anume Jean Greisch, va relua ideea mai veche a unui prelungit conflict al interpretărilor, la care s-a referit altădată și Paul Ricoeur. Și observă că acest conflict traversează de fapt întregul spațiu al filosofiei, într-un sens pe care altădată l-a atins doar filosofia primă<sup>4</sup>. Se întâmplă astfel întrucât fenomenul interpretării, cu disputele pe care le tot generează, ridică o chestiune ce este în ultimă instanță de natură metafizică, anume: *ce înseamnă a gândi?* Această chestiune a fost înțeleasă destul de diferit în timp, fie de către Nietzsche («ce anume ne împinge să gândim?»), fie de Heidegger («ce anume ne cheamă să gândim?»), sau de Levinas, cu exigența etică a gândirii, de către Cioran, cu atitudinea sa profund sceptică, și de alții. Nu întâmplător unul dintre gânditorii amintiți, anume Heidegger, insistă mult asupra înțelegerii modului de a fi al omului însuși, această făptură căreia îi este esențială tocmai înțelegerea ființei. Ca urmare, va reface în dese rânduri întrebarea cu privire la sensul ca atare sau adevărul ființei, o dată cu nevoia de explicitare a istoriei acestei întrebări. Multe din considerațiile sale târzii, cum sunt cele privind raportul dintre istorie și destin, sau dependența de metafizică a oricărei filosofii și epoci istorice, au și acum o relevanță hermeneutică indiscutabilă.

Nu vreau să spun cu aceasta că problema metodei a abandonat scena discuțiilor de natură hermeneutică. De altfel, în spațiul european ideea de metodă a căpătat în timp forța unei adevărate obsesii, ceea ce nu poate să dispară prea ușor sau fără urme evidente. Există totuși autori importanți care caută să ia distanță de exigențele cazone ale

<sup>4</sup> Jean Greisch, *L'âge herménétique de la raison*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, pp. 7 sq.

metodei, preferând un raport cât mai liber cu aceasta. Este cazul lui Eliade, interpretul de excepție la care doresc să mă opresc puțin în paginile care urmează.

### 3. Dublul înțeles al semnelor din această lume<sup>5</sup>

Calea pe care o urmează Eliade nu se supune unei metode oarecare, deși nu este străină unui anume scenariu speculativ și deopotrivă unui cod al lecturii semnelor. Ce anume constată acum interpretul, fie că este vorba de cel care dorește să înțeleagă un fenomen religios sau o pagină de metafizică, fie că avem de a face cu un cititor în pietre și în nori, personajul unei cunoscute proze?

Ochiul său va sesiza continuu o dublă condiție a stărilor de lucruri sau o dublă înfățișare a lor. Pe de o parte, este vorba de condiția lor ca simple fenomene, iar pe de altă parte, de cea a participării lor la un gen de cifru al vieții. Cum spune Eliade, «lumea este ceea ce se arată a fi și totodată un cifru»<sup>6</sup>. Ca simple fenomene, lucrurile tind să fie egale cu ele însele, cel puțin în aparență. Văzute însă ca elemente ale unui cifru, ele indică celui care știe să citească înțelesuri complete noi ale vieții omenești, uneori înțelesuri de limită.

De exemplu, vorbind despre ideologia modernă a progresului, Eliade are motive să vadă în ea o nouă mitologie al cărei sens trebuie pus în legătură cu solitudinea radicală a omului istoric. La fel și în ceea ce privește ateismul «duminilor» sau – la limită – sentimentul «morții lui Dumnezeu»: ele exprimă în fond noua creativitate religioasă a lumii moderne. Astfel de fenomene suportă

o interpretare deopotrivă istorică și nonistorică, aceasta din urmă fiind de regulă religioasă. Nu uită să ne spună că până și religia creștină a fost percepută inițial sub o dublă față. «La începuturile sale, creștinismul era privit nu ca o religie, ci ca un ateism, și era normal atunci, întrucât creștinii refuzau să aducă sacrificii zeilor romani /.../. E posibil ca un lucru analog să se întâmple și astăzi»<sup>7</sup>. Eliade revine adesea asupra acestui dublu chip al existenței noastre. Dar evită să reducă unul din ele la celălalt, de exemplu, lumea aparențelor la un posibil cod al ei. Preferă mai curând să descrie o dialectică subtilă a camuflării, căreia probabil nimic nu i se poate sustrage.

### 4. Privirea speculativă a interpretului

Într-o convorbire cu Frédéric de Towarnicki, din noiembrie 1983, Eliade abreviază cu destulă claritate ideea camuflării inevitabile a celor esențiale. Să-mi fie îngăduit a reda două fragmente din această convorbire (reluată într-un volum editat de Cristian Bădiliță & Paul Barbăneagră, anume *Întâlnirea cu sacralul*, Axa, 1996, pp. 31-32), ca apoi să fac unele mențiuni în marginea lor.

«De altfel, cu toții simțim că trăim într-o lume de semne, a căror semnificație nu este numai intelectuală, ci cu mult mai vastă, existențială, metafizică. Astăzi, transcendentul se camuflează în concret, realul în ireal, iar această dialectică a camuflajului pe mine mă pasionează foarte mult: ea depășește în complexitate ceea ce Martin Buber numea „ocultarea lui Dumnezeu”. Aici e tot paradoxul ! Să remarcăm, de asemenea (limitându-ne doar la un exemplu), că în plină eră a raționalității și tehnicii, tinerii hippy au

<sup>5</sup> Paginile despre Eliade reprezintă o formă nouă și puțin mai extinsă a câtorva fragmente incluse în studiul *Mircea Eliade. Disponibilitatea pentru interpretări alternative*, publicat în «Analele Universității „Al. I. Cuza”», Iași, 2002, pp. 123 sq.

<sup>6</sup> *Memorii*, I, p. 355.

<sup>7</sup> Interviu cu Sophie Lannes & Jean-Louis Ferrier, în *L'Express*, 25-31 August, 1979, traducere de Cristian Bădiliță & Paul Barbăneagră, în volumul *Întâlnirea cu sacralul*, Axa, 1996, p. 25.

descoperit spontan și fără nici o religie aparentă sacralitatea cosmică, sau a naturii, regăsind, de fapt, o experiență religioasă premozaică /.../. Tot așa putem bănuși că apariția, în lumea noastră apocaliptică, a atâtor elemente materialiste, non spirituale, are sensul unei probe inițiatice: după tortura rituală vine și șansa eliberării».

În următorul fragment, Eliade compară epoca trăită de noi acum cu cele anterioare în chiar ceea ce privește fenomenul camuflării datelor esențiale. «Camuflarea sacrului în profan este o dimensiune paradoxală ale cărei meandre m-au fascinat toată viața. De fapt, camuflarea sacrului există de la origini: pentru muritorii de rând, cutare sau cutare obiect, piatră sau copac, nu erau decât o piatră sau un copac la marginea drumului. Dar cei care făceau parte dintr-o comunitate specifică vedeau în ele un sens cosmic și sacru. Or, epoca noastră apare ca epoca unei mari camuflări a sacrului în profan; ba chiar putem să mergem până acolo încât să spunem că e maestră în arta camuflării! Aproape că ne pierdem în ea /.../. Cultura actuală are multe urme ale acestei camuflări; e de ajuns să ne oprim la importanța acordată lumii imaginare, povestirilor, spectacolelor colective. Ea redescoperă numeroase elemente rituale în muzică sau în dans și, apoi, gândiți-vă la căutarea dreptății și a libertății. Toate acestea sunt trăite fără forme religioase specializate...».

Formula ce enunță pur și simplu camuflarea sacrului în profan a devenit între timp bine cunoscută, aproape canonică. Ea suportă însă multe versiuni sau traduceri, câteva din ele reluate de Eliade în chiar locul invocat mai sus. Este vorba de camuflarea transcendenței în lumea de aici și de acum, sau a realului în cuprinsul larg al aparenței, a conduitei religioase în mediul celei complet secularizate și, nu mai puțin, a sensului în ceea ce ne apare cu totul insignifiant.

În fond, Eliade va spune că faptul camuflării trebuie acceptat ca un paradox ce ține de însăși constituția omului și a acestei lumi. El se face prezent oricând și oriunde. Prin oricare din datele ei, temporalitate, geografie, schimbare sau forme de manifestare, lumea asigură continuu acest mecanism al camuflării. Aruncat în timp sau în istorie, orice mesaj poate lua o formă nesemnificativă, situație ce-l face într-un fel irecognoscibil (*Memorii*, II, p. 127). Dacă cineva îl presimte totuși la un moment dat, nu-l va întâlni «decât camuflat /cu totul/ în ceea ce este banal». Nimeni însă nu-și poate propune să-l descifreze complet ori să-l preia sub o formă de stăpânire, fie aceasta și de ordin simbolic. Mai mult încă, nu există în această privință o cale privilegiată: interpretul poate sesiza urmele camuflării în chipuri mult diferite, de exemplu în paginile unei proze sau, dimpotrivă, pe calea reflecției și a conceptului. «Și un drum și celălalt conduc în cele din urmă la aceeași problemă: irecognoscibilitatea transcendentului camuflat în Istorie» (*Memorii*, II, p. 230). Este ceea ce-l face să bănuiască mereu că lucrurile au și o altă față, mai puțin văzută, sau că întâmplările vieții ar trebui citite și altfel.

Avem aici de a face într-adevăr cu o hermeneutică a suspiciunii ?

Paul Ricoeur, vorbind admirativ despre hermeneutica lui Eliade, va spune că ea se păstrează la distanță de sofismul «demistificării nevinovate», prezent în hermeneutica suspiciunii sau a resentimentului (Marx, Freud și alții). Distanța s-ar realiza prin aceea că Eliade nu reduce obiectul interpretării sale, religia în speță, la diferite ipoteze sociale sau psihologice. Un lucru asemănător va susține și Matei Călinescu, văzând în Eliade un «hermeneut al încrederii», care asigură de

fapt continua remitologizare a lumii noastre<sup>8</sup>. Rezerve serioase cu privire la ideea unei hermeneutici lipsite de suspiciune anunță Ioan Petru Culianu, în chiar ultimele pagini din monografia dedicată maestrului său (*Mircea Eliade*, 1995, pp. 132-133). Comentându-l pentru început pe Ricoeur, va spune că imaginea unei hermeneutici fără suspiciune convine aceluși optimism oficial pe care-l cultivă *media* interpretării publice. Hermeneutica lipsită de suspiciune apare ca o «hermeneutică deasupra oricărei suspiciuni», așadar tocmai bună de a fi conservată în manuale, cuminte și pașnică, bună pentru toată lumea. Dar ideea în sine este și destul de utopică, dacă nu cumva de-a dreptul inocentă. Ea nu are cum să-l înșele pe Eliade întrucât acesta «este conștient de faptul că, din momentul în care suspiciunea a bătut la ușă, nimic și nimeni pe lume nu-l va mai putea determina pe neliniștitorul oaspete să plece: este corbul lui Edgar Poe care, instalat definitiv pe „bustul palid al Palladei”, va

continua mereu să dezamăgească orice expectativă prin unicul său mesaj». Știm că Eliade vorbise deja despre o demistificare a demistificării, văzută ca o necesară suspectare a hermeneuticii suspiciunii (*Încercarea labirintului*, 1990, pp. 119 sq.). Este ceea ce exegetul său invocă mai sus va regăsi ca soluție absolut firească într-o istorie post-nietzscheană. «Cu critica negativă /a suspiciunii/ nu se poate atinge afirmația. Singura cale de a anula suspiciunea rămâne aceea de a suspecta mai mult decât suspiciunea însăși și de a suspecta chiar – și nu în ultimă analiză – suspiciunea însăși». O poziție distinctă – și la fel de lucidă – are în această chestiune Sorin Alexandrescu: «mi se pare că actul hermeneutului este întotdeauna unul al „suspiciunii” (de altfel, aș fi tentat să-i acord acesteia, mai degrabă, o conotație pozitivă); el se produce tocmai pentru că sensul literal, aparent, al unui cuvânt, al unui eveniment, nu-l mulțumește pe interpret și îl induce pe acesta să cerceteze ceea ce se află „în spate” sau „sub”»<sup>9</sup>. Ideea că actul suspectării nu este neapărat negativ și că definește orice hermeneutică, mai ales atunci când autorul ei orientează gândirea către o adevărată metafizică a camuflării, merită a fi reținută în continuare.

Este ciudat, de altfel, că verbul «a suspecta» a reținut în timp doar conotații negative. Cel care suspectează pare, de regulă, să pună totul la îndoială ori să acuze atitudini ipocrite și nefaste. Iar cel suspectat devine astfel un personaj dubios și necurat, printre ale cărui intenții ascunse unele ar fi de-a dreptul diabolice. Fără să invoc etimologia ca argument decisiv, amintesc totuși că latinescul *suspectare* a însemnat, înainte de toate, a privi de jos în sus, a cerceta până în depărtare, a contempla ceea ce se oferă cu destulă greutate ochiului

<sup>8</sup> *The Function of the Unreal. Reflections on Mircea Eliade's Short Fiction*, conferință dedicată lui Eliade, la University of Notre Dame, publicată în Norman Girardot & Mac Linscott Ricketts (eds.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York, Seabury Press, 1982, pp. 138-161. Argumentul lui Matei Călinescu este că Eliade practică mereu un gen de remitologizare a lumii, în timp ce hermeneuții suspiciunii forțează tocmai demitologizarea acestei lumi.

Textul a fost reluat în *Addenda* la volumul *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, ediția a doua revăzută și adăugită, Iași, Polirom, 2002, traducere din limba engleză de Mona Antohi. Într-o notă infrapaginială din acest volum (p. 35, n. 7), Matei Călinescu vine cu un adaos semnificativ. «Azi aș respinge ambele modele (și pe cel al suspiciunii, și pe cel al încrederii) în favoarea unei hermeneutici critice și istorice, egal de atentă la detaliu și la reconstrucția cronotopică a modului de a gândi și a viziunii asupra lumii, cât mai nuanțate. La data la care scriam acel studiu și pe cel următor, suspiciunea de care mă molipsisem în comunism mi se părea boala cea mai primejdioasă, iar încrederea, fie ea naivă sau credulă, un remediu».

<sup>9</sup> A se vedea studiul *Narațiunea contra semnificației*, în volumul *Privind înapoi, modernitatea*, 1999, pp. 233 sq.

nostru. Substantivul *suspectus*, diferit de adjectivul cu aceeași formă, deține ca accepțiuni posibile, dar pierdute între timp: privire în sus, ridicare a privirii sau admirație, mărime, venerație sau înălțime. Vergilius spune într-un vers de-al său: *turris vasto suspecto* («turn de o mare înălțime»). Oricum, importantă este sugestia că actul suspectării se poate realiza și sub o intenție pozitivă sau chiar sub una dezinteresată, estetică.

În scrierile lui Eliade, intenția din urmă există și ea se supune acelei orientări speculative a minții pe care o solicită însăși lumea noastră de semne. Cu alt prilej<sup>10</sup>, am vorbit despre ceea ce înseamnă gândire speculativă pentru unii romantici (Schelling, de exemplu) sau pentru Gadamer și hermeneutica acestui timp. La Eliade, sensul acestui termen comportă unele diferențe serioase, asupra cărora voi face doar câteva mențiuni în paginile care urmează.

## 5. Înstrăinarea interpretului de propria sa lume

În *Memorii II (1937-1960)*, este consemnată o discuție pe care Eliade a avut-o, în vara anului 1958, la Tokyo, cu un profesor japonez de filosofie, după comunicările din cadrul unui congres internațional de istoria religiilor. Profesorul japonez era un bun cunoscător al filosofiei germane, în special al lui Heidegger, dar, lucru ciudat pentru un japonez, ignora istoria și filosofia buddhismului. El considera, asemeni multor filosofi japonezi de după război, că buddhismul aparține unei preistorii a gândirii și că importă abia ceea ce s-a petrecut mai târziu, adică o filosofie perfect sistematică. Încât, în afară de viața lui Buddha, el ignora în întregime datele buddhismului. Răspunsul lui Eliade a venit neîntârziat. «Îmi pare rău, i-am răspuns ridicând fără să vreau

glasul, dar mi-e teamă că filosofia japoneză contemporană riscă să se provincializeze. Vă forțați să gândiți așa cum se gândește azi în Germania, sau în Franța. Aveți la îndemână cea mai îndrăzneată logică pe care a cunoscut-o lumea până la Hegel – logica buddhistă, așa cum a fost elaborată de Nagarjuna, Vasubandhu, Dinnaga, Dharmakirti – și o lăsați exclusiv pe mâna istoricilor și a orientaliștilor. Filosofii dumneavoastră nu o cunosc sau, în orice caz, nu o utilizează. Vi se pare, poate, că nu e “actuală”. Dar asta dovedește că nu o cunoașteți. Căci problema lui Nagarjuna și a urmașilor lui este aceasta: să demonstreze logic că *Samsara* e identică cu *Nirvana*, că devenirea (“irealitatea” cosmică) e tot una cu ființa (i.e. beatitudinea ontologică). Pe un alt plan, urmărind alt scop și utilizând alte mijloace – filosofii Madhyamika erau confrunțați cu același mister – anume *coincidentia oppositorum* – pe care-l va înfrunta Cusanus. Or, *coincidentia oppositorum* ne întâmpină astăzi în unele principii de fizică nucleară (bunăoară, principiul complementarității al lui Heisenberg), dar ni se pune din ce în ce mai insistent în întreg momentul istoric în care ne aflăm: bunăoară, cum e posibilă libertatea într-un univers condiționat ? cum poți trăi în Istorie fără a o trăda, fără a o nega, și totuși participând la o realitate trans-istorică ? În fond, problema e aceasta: cum să recunoști *realul* camuflat în *aparență* ? Aștept de la un filosof buddhist să ne prezinte o viziune adecvată a Realului» (pp. 178-179).

Aș observa aici, urmând spusele lui Eliade, că interpretul nu ajunge să dispună de anumite reguli impersonale și precise ale comprehensiunii. Nu există un fel de algebră sigură a interpretării, care s-ar putea învăța acolo unde această algebră este suficient dezvoltată scolastic și conceptual. Dar, în același timp, un mod anume de interpretare nu se instituie *ex nihilo*, prin actul subiectiv

<sup>10</sup> Cf. articolul *Experiență speculativă și solitudine*, în revista *Timpu*, Iași, decembrie, 2003.



de voință al unui interpret. De exemplu, a înțelege cum un fapt simbolic descoperă o formă de *coincidentia oppositorum* depășește opțiunea pur subiectivă a interpretului. La fel se întâmplă și atunci când este sesizată structura sa perfect antinomică, în care evidența este dublată de ocultare. Sau elementul său paradoxal, când realul devine vizibil doar întrucât produce el însuși aparență sau iluzie, ca și cum și-ar produce în timp un corp de care are nevoie.

## 6. Regula eterată a lumii pe dos

De cele mai multe ori, interpretul care convine lui Eliade (atunci când nu este Eliade însuși interpretul) practică o lectură în dublă cheie – istorică și religioasă – a unor date proprii vieții. Așa face atunci când se referă la știință și alchimie, tradiție culturală și metafizică, voință istorică și exil, hierofanie, act liber, moarte și inițiere etc.<sup>11</sup>. Cu privire la conflictele profunde pe care le trăim uneori, în experiența erotică, religioasă sau în cea istorică, va invoca «soluția gordianică», despre care vorbește mai ales până la exilul său voluntar. Ea indică posibilitatea depășirii unor stări conflictuale prin situarea conștiinței la un alt nivel al ei<sup>12</sup>. Ambele situații amintesc, în definitiv, de

acea regulă a lumii pe dos după care sunt citite unele întâmplări mai aparte.

În acest din urmă sens, conștiința căderii va fi înțeleasă cel mai adesea ca nostalgie după o posibilă condiție edenică. Iar moartea nu face decât să anunțe o formă nouă de existență. Coexistența a două iubiri, adică posibilitatea de a iubi două femei în același timp și cu aceeași intensitate, este percepută ca un mod de-a aboli condiția umană obișnuită (*Memorii*, I, p. 300; *Memorii* II, pp. 229-231). Exemplele, în această privință, pot continua oricât: fenomenul secularizării totale îi apare ca o nouă formă de religiozitate; condamnarea la cultură a omului de astăzi descoperă o cale nouă de inițiere; intervalul istoric de teroare anunță, ca într-un ritual mai ciudat, șansa iminentă a eliberării; ruptura dramatică dintre spirit și trup reprezintă un efect al căderii, amintindu-ne de unitatea lor originară (*Mituri, vise și mistere*, 1991, pp. 197-198); adevărata limită o cunoaște nu o ființă temporală, ci doar cea absolută, atunci când se manifestă în lume și capătă o formă istorică (*idem*, p. 221); în orice eveniment istoric se poate descoperi o intenție transistorică (*Sacral și profanul*, 1992, p. 106); iar conștiința modernă și istoricismul, ce subminează complet viața creștină, sunt de fapt efecte ale creștinismului istoric. Așadar, această lume în care trăim, cu datele ei fruste sau teribile, trebuie mereu citită pe contra-față, ca o lume într-adevăr răsturnată.

E necesar să fac o mențiune în acest loc. Eliade pare să indice un fel de cod al interpretării, doar că nimeni nu și-l poate însuși asemeni unei lecții. Nu este vorba de ceva care să poată fi învățat, probabil că nici acest cuvânt, cod, nu este potrivit pentru ceea ce ne spune Eliade. Și aceasta din cel puțin două motive. Mai întâi, interpretarea adecvată a ceea ce se întâmplă cu noi în timp reprezintă o experiență oarecum singulară. Cel puțin într-o privință ea rămâne perfect

<sup>11</sup> Cf. *Memorii* I, pp. 63, 209, 221-223, 323; *Memorii* II, pp. 20, 48, 75, 109, 143, 206.

<sup>12</sup> «Retragerea din fața Istoriei, acceptarea tradiționalului destin al intelectualului român – de a „rata” sau de a supraviețui umil la periferia societății – nu mi se părea o soluție. Eterna înfrângere a „poetului”, eterna victorie a „politicianului” – lăitmotivul romanului românesc de la Vlahuță la Cezar Petrescu – mă deprima, deși știam că, sociologic, prezentarea era corectă. Îmi spuneam că, deocamdată, trebuia să ies din acest cerc vicios. „Intelectualul” care nu poate învinge, pentru că asta ar fi implicat anularea modului său de a fi, de „intelectual”. Huliganii mei izbutiseră să rezolve dilema prin ceea ce numeam pe atunci „soluție gordianică”. Dovedeau astfel că participă la *un alt mod de a exista* decât intelectualii din romanele lui Cezar Petrescu» (*Memorii*, I, pp. 332-333). A se vedea și vol. II, pp. 73-74.

irepetabilă. Adevărata înțelegere este atinsă astfel de un element pathetic, adică de suferință, în sensul că ia forma unei experiențe a limitei. În această chestiune, viziunea lui Eliade poate fi pusă în relație cu cea a lui Gadamer (*Wahrheit und Methode*, partea a doua, II. 3, unde se invocă Eschil și se discută despre acel gen de învățare ce nu e posibilă în absența suferinței)<sup>13</sup>. Ceea ce urmează a fi înțeles se face realmente prezent doar într-o astfel de experiență.

Am putea crede în fond că lumea în care ne situăm justifică tot timpul o dublă lectură. Dar mai corect ar fi să spunem că ea justifică oricând o lectură non-literală, cea literală fiind doar locul știut sau neștiut din care pleacă oricare alta. Lectura literală a tins la un moment dat să devină critic-istorică, așa cum s-a și întâmplat în epoca modernă. Iar lectura spirituală caută să ia de regulă forma celei alegorice. Important este că aceste două lecturi pot să coincidă în timp, așa cum pentru Luther, altădată, sensul

literal și cel spiritual tind până la urmă să se suprapună în chip desăvârșit.

## 7. Înțelegerea ca singura justificare valabilă a istoriei

Știm bine că faptul interpretării comportă câteva dificultăți imense. Ele ar putea figura printre datele indecidabile ale oricărei hermeneutici, așa cum în tratatele medievale de logică figurau unele probleme mai ciudate care dădeau conținutul unui capitol intitulat *De insolubilia* (Despre cele irezolubile). Una din situațiile hermeneutice insolubile este dată de ceea ce s-ar putea numi situarea în abis a interpretării ca atare: ceea ce urmează a fi interpretat reprezintă la rândul său o interpretare, iar înțelesul la care ajunge interpretul va fi supus în continuare și inevitabil unor noi interpretări. O altă situație insolubilă este dată de indeterminarea esențială a interpretării: comprehensiunea de sine a omului și comprehensiunea lumii sale se presupun reciproc la nesfârșit. Gadamer a crezut că este vorba aici doar de o variantă a cercului hermeneutic, numai că chestiunea ca atare atrage gândirea mult mai departe decât locul unei simple figuri a interpretării, către zona unor probleme nemijlocit metafizice. Astfel de dificultăți nu au descurajat însă pe nimeni. Ne-am obișnuit deja cu ideea unui gen de fatalitate frumoasă și ludică a interpretării. Fie că vorbim de viziunea religioasă a unei comunități sau de concepția unui autor, fie că avem în vedere simple argumente în susținerea unei idei, faptul interpretării este absolut inevitabil. Cu alte cuvinte, acest fapt importă într-o anumită privință prin el însuși. Nu trebuie să-i căutăm neapărat o justificare mai aparte sau un scop anume.

Doar că acest din urmă lucru, din câte îmi dau seama, nu mai poate fi acceptat ca atare atunci când avem de a face într-adevăr cu înțelegerea de sine a omului. Se poate

<sup>13</sup> «/Eschil/ a fost cel care a descoperit formula – sau, mai bine zis, a descoperit însemnătatea ei metafizică – ce exprimă istoricitatea lăuntrică a experienței: „a învăța prin suferință”, *páthei-máthos*. Această formulă se referă nu doar la faptul că învățăm din pierderile suferite și că o cunoaștere mai corectă a lucrurilor trebuie să fie dobândită mai întâi prin erori și decepții. Înțelegem astfel, ea ar putea să fie la fel de veche precum existența umană însăși. Însă Eschil se gândește la mai mult decât atât. El se referă la temeiul pentru care lucrurile stau astfel. Ceea ce omul trebuie să învețe prin suferință nu este un lucru sau altul, ci să pătrundă cu judecata sa limitele existenței umane, caracterul de neînălțurat al graniței către divin. Este vorba, până la urmă, de o cunoaștere religioasă, despre acea cunoaștere ce a avut ca efect nașterea tragediei grecești». Ideea poate fi regăsită și la Heinz Neitzel, în «Gymnasium», 8, 1980, pp. 280 sq., unde formula lui Eschil este pusă în legătură cu ideea de *hybris* și efectul ei imediat, anume pedeapsa pentru încălcarea de către om a limitelor sale extreme.

Eliade va descrie o experiență asemănătoare, pathetică, în sensul antic al termenului, în *Memorii*, II, p. 73-74. Despre înțelesul vechi al suferinței, cu valoarea ei rituală, ca transfigurare spirituală a omului, vorbește în *Mitură, vise și mistere*, p. 291.

oare vorbi de o înțelegere de sine cu totul gratuită sau chiar indiferentă ? Poate fi ea indiferentă atunci când privește însăși situația omului în istorie sau în lume ?

Într-o însemnare din *Jurnal*, 2 martie 1967, Eliade sugerează un răspuns oarecum neobișnuit în această chestiune. «Istoria religiilor, așa cum o înțeleg eu /ca hermeneutică/, este o disciplină eliberatoare (*saving discipline*). Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția când va fi înțeles. Ceea ce ar putea să însemne că lucrurile se întâmplă, că istoria există numai ca să-l oblige pe om să le înțeleagă». Așadar, când e vorba de situarea în istorie a omului, înțelegerea unui fapt trebuie pusă în legătură cu forma sa de libertate. A înțelege cu adevărat înseamnă acum a deveni liber. Iar acest lucru ne spune în ce măsură se justifică sau nu un eveniment istoric. Există oare o altă justificare posibilă decât cea pe care o indică forma noastră de libertate ? Ceea ce ne spune aici Eliade conduce către o accepțiune cu totul diferită a înțelegerii. Și, evident, a interpretării, câtă vreme aceasta urmează a fi pusă în relație cu libertatea spirituală a omului și cu justificarea oricărui eveniment istoric. Nu uit faptul că, din epoca patristică încoace, există câteva încercări admirabile de a regăsi această accepțiune – să-i spunem existențială – a interpretării. Scriitorii creștini, vorbind despre lectura anagogică a scrierilor fondatoare, Pascal și Kierkegaard, Jaspers și Gadamer, ultimul invocând ideea de *subtilitas applicandi*, pot fi amintiți aici, dincolo de diferențele mari pe care timpul le-a insinuat gândirii lor.

De ce anume am amintit aici toate acestea ? S-a crezut la un moment dat că nu orice fapt omenesc și nu orice pasaj dintr-o scriere poate deveni obiectul unei interpretări. Unele locuri sau pasaje ar comporta suficientă claritate în ceea ce spun spre a putea fi luate ca atare, fără un efort special

de interpretare. Și ar rămâne în sarcina interpretului doar pasajele sau ideile obscure, conceptele care în timp au devenit incompreensibile (Johann M. Chladenius). Probabil că acest punct de vedere a avut o anume justificare la timpul său, atunci când chestiunea teoriei și a metodei în interpretare contau mai mult decât oricând. Însă acum este greu de acceptat o astfel de perspectivă. E adevărat că interpretul ar putea lua mai mult în seamă pasajele obscure sau ambigue, dar nu decurge de aici că toate celelalte sunt înțelese de la sine. Deopotrivă, nu înseamnă că interpretarea s-ar putea reduce vreodată doar la acest lucru.

Firește este, cum ne dăm seama, să înțelegem rigorile metodei și – în același timp – să ne eliberăm de cenzura ei. Când autorii medievali vedeau hermeneutica în felul unei doctrine, știau foarte bine că aceasta, doctrina ca atare, nu poate pretinde prea mult. Căci ea înseamnă înainte de toate orientare a atenției omului către ceea ce importă pentru el și pentru semenii săi la un moment dat. E adevărat că poate să reprezinte o învățătură sau o formă de erudiție, o tehnică de cunoaștere chiar, dar niciodată doar atât. Iar când este vorba de interpretare, contează mult tocmai priceperea în a o exersa ca atare. Totul se petrece ca o lecție pe care ți-o dai singur în văzul celorlalți, adică o probă reală de înțelegere. Hermeneutica devine ea însăși un gen de fabulă vie, cam în felul în care a spus Descartes că lumea în care noi ne situăm este în cele din urmă o fabulă metafizică. De altfel, orientarea timpurie a hermeneuticii europene, ca *hermeneutica sacra*, pe de o parte, și *hermeneutica profana*, pe de altă parte, răspunde unei duble dispoziții a omului; el se raportează inevitabil atât la ceea ce îl depășește înfinit ca om, cât și la lumea sa temporală. Urmează de aici că orice doctrină își asumă de la bun început multe riscuri. Știe bine că probele pe care le anunță ca decisive nu are cum să le treacă ea însăși

pe toate sau să le ducă la capăt. De unde, vocea ei dublă, calea relativ scindată pe care este nevoită să o parcurgă. Așa s-a întâmplat, până la urmă, cu orice doctrină mai veche sau mai nouă a interpretării.

## 8. Metodă și alegoreză. Prezența alegoriei astăzi

Ceea ce doresc să spun în continuare pare să se abată mult de la chestiunea în discuție, anume relația liberă a interpretului cu o posibilă metodă. Doar că, așa cum vedea, o manieră veche și exemplară a interpretării, anume alegoreza, încă prezentă astăzi, poate să ne spună multe despre ceea ce numim cod sau strategie în interpretare.

Există istorici ai hermeneuticii, precum Pierre Bühler, care consideră că interpretarea alegorică s-a conservat mai bine în Orient și în estul Europei, pe când interpretarea literală a proliferat în Occident, mai cu seamă după ce au loc mari reforme religioase<sup>14</sup>. Luther, Calvin și Zwingli, de exemplu, preferă interpretarea literală, chiar dacă vor considera că aceasta, dusă la capăt, coincide cu cea spirituală. Secolele XVIII-XIX încurajează enorm metoda istorico-critică de lectură<sup>15</sup>, ca și acele interpretări care se sprijină pe datele gramaticii comparate și, nu mai puțin, pe sesizarea unor tendințe dominante în sfera puterii.

Însă aceiași interpreți moderni, care excelează în lectura literală și critică a textelor, știau foarte bine că sensul literal nu se oferă niciodată singur. În spatele sensului imediat – sau în orizontul acestuia – așteaptă

mereu un altul. Este unul din motivele pentru care ei și-au pus problema elaborării unor reguli care să permită evitarea interpretării arbitrare. Sesizând bine acest lucru, Pierre Bühler constată miza foarte actuală a chestiunii, deoarece interpretarea alegorică revine astăzi mult, de exemplu sub forma lecturii psihanalitice a scrierilor testamentare, la E. Drewermann. Faptul din urmă este observat și de C. Karakash<sup>16</sup>, fără a fi vorba de singurul ei mod de prezență. Multe ideologii moderne se sprijină, atât în complicitatea lor cu spiritul utopiei, cât și în lectura pe care o propun, pe forța neobișnuită a alegorezei. În fond, ele exploatează o dispoziție umană profund alegorizantă, cum se întâmplă atunci când ideea istorică de egalitate sau voința pur tehnică a omului ajung să fie văzute ca puteri ce controlează istoria din fundalul scenei pe care ea se joacă.

Știm că alegoria încă locuiește mare parte a scrierilor literare de referință, dacă ne gândim la Kafka și Ionescu, Joyce, Borges și alții. Deopotrivă, este prezentă în creația plastică și în discursul politic modern. Nu există utopie politică sau ideologie cu intenție eschatologică care să fie lipsite de locuri alegorice. A rămas în continuare paradigmatic destinul aceluia rege din vechime care a văzut în vis o făptură absolut stranie, al cărui trup uriaș, coborând din cer până în pământ, își descoperea treptat capul din aur, gâtul din argint, pieptul din bronz, mijlocul din fier, șoldurile din cupru, picioarele din lemn și tălpile din lut, înfundându-se adânc în pământul negru spre care coboară tot ce este supus timpului. Cel care l-a înțeles și l-a comunicat nefericitului rege și-a dat seama că imaginea care a străfulgerat pentru o clipă în vis anunța, o dată cu vârstele mari ale umanității, declinul

<sup>14</sup> *Origines et développement de l'herméneutique: aperçu sur quelques étapes*, în «Bulletin d'Institut de Recherches Herméneutiques et Systématiques (IRHS)», Université de Neuchâtel, nr.1, septembre, 1994, pp. 6-7.

<sup>15</sup> Cf. Gheorghe Popa, *Teologie și ideologie. Tentația interpretării ideologice în cadrul discursului teologic*, în Ștefan Afloroaei (ed.), *Interpretare & ideologie*, Editura AXIS, Iași, 2002, pp. 157 sq.

<sup>16</sup> *La psychanalyse au secours de la Bible*, în «Revue de théologie et de philosophie», vol. 124, 1992, pp. 177-188, apud Pierre Bühler, *op. cit.*, p. 5.

unei întregi istorii și sfârșitul unei stăpâniri. Cu alte cuvinte, făptura din vis a reprezentat atunci însăși istoria omului, așa cum a fost ea resimțită într-un regat din vechiul Orient.

Astfel de alegorii au puterea să traverseze întregul șir de secole cunoscute nouă, de la cei care credeau cu sinceritate în semnele cerești și până astăzi. E adevărat că ajung la noi adesea în forme mult diluate, eventual ascunse ori mascate. Multe alegorii, în fond, acordau unor idei sau unor credințe colective forța adevăratelor personaje ale narațiunii: iubirea daimonică și nebunia, justiția cerească și răzburarea, destinul, eonii și legea atemporală a cetății. Doar că în timp, mai ales pentru omul modern, personajele alegoriei devin altele, mai abstracte și mai bine disimulate: rațiunea socială și actul liber, contingenta istoriei și voința de voință, puterea tehnică și tehnica puterii. Or, astfel de personaje nu sunt numite explicit decât arareori. Este ceea ce face ca orientarea interpretării către sensul de secundă instanță al celor spuse să se păstreze. Nu întâmplător doar acest mod alegoric de a interpreta a fost numit în secolul al XVII-lea hermenetică.

Așadar, noi uzăm acum de alte reprezentări pentru a vorbi, de exemplu, fie de schimbarea radicală și de sfârșitul istoriei, fie de lipsa ei de sens, reprezentări care, în ultimă instanță, au un caracter evident alegoric. Tocmai acest lucru importă acum, anume solicitarea alegorezei ca mod de interpretare – și nu atât descrierea unor noi alegorii. De exemplu, atunci când cineva susține ideea că platonismul este o expresie a puterii celor puțini din vechea Atenă și nu o doctrină a edificării prin contemplație, sau că adevărata sa temă este erosul interzis și nicidecum cunoașterea unor arhetipuri, la fel și atunci când aflăm că scrierile lui Descartes ar exprima o viziune revoluționară din punctul de vedere al științelor și politicii moderne, sau că, în esența lor, scrierile lui Hegel,

Schopenhauer sau Spengler răspund unei expansiuni imperiale și xenofobe a lumii germane, astfel de interpretări, când într-adevăr iau forma unor interpretări, la Popper, Revel, Derrida și alții, ascund forme noi de alegoreză. Nu discut aici despre validitatea sau non-validitatea lor, ci doar despre caracterul lor alegoric. Orice am crede acum, după câteva intervaluri de cenzură a alegoriei, cum a fost cel al Reformei, potențialul ei istoric încă este imens. Chiar și atunci când credem că este vorba doar de o descriere, sau de o interpretare literală a datelor vieții noastre, avem de a face cu unele alegorii. De pildă, a vedea lumea socială ca o mașinărie normativă (Deleuze) sau ca un scenariu al puterii (Foucault), ca o construcție politică (Rawls) sau ca o rețea de norme și interese (Rorty), înseamnă a uza în continuare de alegorii. Acum însă ne livrăm mai ușor unor alegorii tehnice, aparent mai proprii omului de astăzi. Acestea au devenit la fel de frecvente și de credibile cum erau altădată alegoriile religioase: cetatea cerească și cea pământescă, peștera sau grota lumii, omul interior și omul exterior etc. Orice lectură literală – sau tehnică, astăzi – poate orienta către un mic scenariu alegoric. Mai exact, poate ascunde o *fabula*, în sensul vechi al cuvântului, adică un proiect – în parte neștiut – al voinței colective. Iar această voință din urmă, neștiută, reprezintă cealaltă voce care se face auzită mereu în spusele noastre, deși până la un punct ne este străină.

În exemplele de mai sus, interpretarea propusă cititorului de către cei care practică alegoreza comportă cel puțin două justificări. Una din ele privește acele situații istorice în care oamenii nu mai au cum să preia literal miturile sau reprezentările mai vechi, sau cele străine de lumea lor culturală. A doua ar fi că avem de a face mereu cu idei sau instanțe care nu devin evidente oricum, sau pe care autorii le ascund cu grijă, unele

locuind tocmai inconștientul nostru, deși află în istorie manifestări dintre cele mai ciudate. Ideile în atenție nu sunt altele decât marile noastre obsesii dintotdeauna: Puterea și Erosul, Știința și Violența, Istoria și Rasa, Moartea și Timpul, acestea mai cu seamă. Ele numesc instanțe care încă populează, vizibil sau în ascuns, discursul nostru recent, ceea ce mă face să cred că nu și-au pierdut deloc din vechea lor forță.

Să revin puțin la cea dintâi justificare a alegorezei. Omul ajunge în situații în care nu mai poate să înțeleagă ori să accepte literal mituri și reprezentări mai vechi. Eliade oferă un exemplu foarte bun în această privință (*Aspecte ale mitului*, VIII, 7). Mitologia lui Homer și Hesiod «continuau să intereseze elitele întregii lumi elenistice», doar că zeii despre care ei vorbeau nu mai puteau să fie percepuți și acceptați atunci în sens literal. De aceea, «li se căutau acum “înțelesuri ascunse”, “subînțelesuri” (*hypónoiai*, termenul de *allegoria* a fost folosit mai târziu)». Așa au făcut Teagenes din Rhegium, Euhemerus (în a sa *Istorie sacră*, secolul III î. Hr.), stoici precum Crysippos, retorul Heracleites din secolul I î.Hr. și alții. Ei considerau că, de fapt, Homer vorbește fie despre facultățile omenești, fie despre elementele naturii. Sau despre unele figuri istorice, precum vechii regi care au fost divinizați, cum va spune Euhemerus. În acest fel, zeii homerici căpătau o «realitate»: aceasta era de ordin natural sau mental, pentru unii interpreți, și de ordin istoric, pentru alții. De unde concluzia că «miturile reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a faptelor regiilor primitive». Dar – lucru extrem de important – exact în acest fel Homer și Hesiod «au fost “salvați” în ochii elitelor grecești», iar zeii despre care vorbeau ei au putut să conserve o înaltă valoare culturală. «Mulțumită alegorismului și euhemerismului, mulțumită mai ales faptului că toată literatura și toată arta plastică se dezvoltaseră în jurul miturilor

divine și eroice, zeii și eroii greci nu au fost dați uitării în urma lungului proces de demitizare, nici chiar după triumful creștinismului». Ei au supraviețuit, însă deghizați sub cele mai neașteptate forme<sup>17</sup>. Regăsirea formelor inițiale sau pure s-a dovedit după aceea imposibilă. La fel și împăcarea unor lumi disticte, cum au fost cea greco-latină și cea creștină: comunicarea lor într-un chip nemijlocit, literal, devine de acum înainte o utopie. Datele spirituale vechi – mituri, revelații, credințe etc. – își pierd viața lor proprie; ele vor putea fi recunoscute doar prin alegoreză sau prin cercetare istorică. Devin, cu alte cuvinte, tezaur cultural și obiect de cercetare.

Din paginile lui Eliade ne dăm bine seama de rolul dublu al alegorezei: pe de o parte, ea asigură un gen de memorie culturală și istorică, fără de care e greu de imaginat drumul în timp al comunităților umane; pe de altă parte, ea deghizează întruna formele vechi sau străine de spiritualitate. Adică transformă viața spirituală și istorică până la o deplină înstrăinare de sine. Faptul din urmă se înscrie în acel vast mecanism de camuflare continuă a datelor esențiale, fenomen care, în viziunea lui Eliade, ține de însăși constituția omului și a lumii sale.

Spuneam ceva mai sus că alegoreza reprezintă și astăzi o tehnică mai eficientă decât altele în a scoate la suprafață vechile noastre obsesii. De unde această putere neașteptată a ei?

Ceea ce constată Eliade în paginile deja invocate reprezintă în fond un gen de practică elementară și oarecum inevitabilă a minții omenești. Când omul nu mai are posibilitatea să înțeleagă ceea ce, deși străin lui, importă mult pentru lumea sa, el solicită

<sup>17</sup> Cf. Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place, în Renaissance Humanism and Art*, New York, 1953, pp. 320 sq., apud Eliade, *op. cit.*, 1978, pp. 146-147.

în chipul cel mai firesc alegoreza. Iar dacă vom fi atenți la felul mai ciudat în care proliferau altădată alegoriile, vom observa că ele reușeau să ia cele mai neașteptate forme: istorice și morale, metafizice și religioase. Cu alte cuvinte, aveau posibilitatea să exprime oricare din cele patru mari sensuri codificate atunci. Ceea ce înseamnă că alegoreza nu a indicat niciodată doar prezența unui singur sens din cele patru, ci mai curând o situație generică, locul variabil sau alternativ al celorlalte înțelesuri. Mereu am crezut, plecând de aici, că de fapt sensul alegoric reprezintă mai curând un gen – un loc generic – decât o specie a interpretării. Sau, poate chiar mai mult decât atât, adevăratul mecanism al interpretării. În acest din urmă caz, alegoria înseamnă pur și simplu metoda ca atare, doar că nu în sensul modern al cuvântului.

Dacă alegoria înseamnă metoda ca atare, adică însuși codul interpretării, acest lucru se explică prin caracterul ei perfect speculativ. Folosesc acest din urmă cuvânt așa cum a fost el înțeles de autori ca Schelling, în epoca modernă, sau Gadamer, mai târziu. Hegel a afirmat în mai multe rânduri că te poți situa cu propria înțelegere fie într-un limbajul exoteric, atunci când inițierea în folosirea conceptului nu s-a realizat încă, fie în cel esoteric sau conceptual. Reiau în această privință un singur fragment din paginile sale. «Corul acesta general /care susține că filosofia este panteism sau sistem al identității/ a fost cauza pentru care am crezut că trebuie să mă explic mai pe larg și exoteric, asupra neadevărului extern și intern al acestui pretins fapt; căci despre înțelegerea exterioară a conceptelor, ca pure *facta*, înțelegere prin care tocmai conceptele sunt răsturnate în contrariul lor, nici nu se poate vorbi întâi decât exoteric. Considerarea esoterică însă, a lui Dumnezeu și a identității, precum și a cunoașterii și a conceptelor, constituie

filosofia însăși»<sup>18</sup>. Iar aceasta din urmă cunoaște cea mai înaltă formă, pentru gânditorul german, atunci când la lucru este însăși rațiunea speculativă.

Alegoreza descoperă într-adevăr o practică naturală a minții omenești. Faptul că există o voință de sens a celui care vorbește, voință ce uzează de alegorie, pe de o parte, și se lasă descoperită în alegoreză, pe de altă parte, este extrem de important pentru ceea ce discut aici. Voința de sens poate fi ușor sesizată în acele motivații ce induc vorbirea alegorică. E adevărat că acestea sunt diferite de la un timp la altul. Stoicii din epoca elenistică au căutat, cu alegoreza lor la vechile mituri și poeme, să evite câteva situații socotite atunci dificile: păcatul impietății față de zei, neajunsul metafizic al scindării logos-ului între mit și rațiune și culpa etică a subminării autorității unor scriitori de înaintea lor. Philon justifică alegoreza prin aceea că în fața scrierii sacre mintea noastră poate să resimtă ceva în felul aporiei, unele absurdități sau chiar erori, or revelația divină nu poate ascunde nimic de acest fel. Deopotrivă, compară relația dintre sensul literal și cel alegoric cu cea dintre trup și suflet (*Despre viața contemplativă*, § 78). De unde, nevoia unei chei – de fapt a unei metode: alegoria însăși – în lectura scrierilor revelate. Orficii și gnosticii, la timpul lor, au găsit în această privință noi justificări. Origen justifică prezența celor trei sensuri importante – literal sau somatic, alegoric sau psihic și anagogic sau spiritual – prin referință la însăși constituția trină a omului și a lumii sale. Așa cum există ceva corporal sau asemeni celor corporale, ceva sufletească sau asemeni celor sufletești și ceva spiritual sau asemeni celor spirituale, trebuie să acceptăm că există și înțelesuri pe potrivă

<sup>18</sup> *Filosofia Spiritului*, traducere de Constantin Floru, 1966p. 402. M-am oprit asupra spuselor lui Hegel din aceste locuri în *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, București, 1991, pp. 225 sq.

lor. Scriitorii creștini au înțeles bine că alegoreza îți dă posibilitatea unei interpretări cristologice a textului veterotestamentar (Jean Daniélou). Cred că astăzi motivele sunt diferite, dar nu neapărat cu totul altele, mai cu seamă atunci când unele ideologii ale timpului nostru ne aduc în perfectă analogie cu cele întâmplătoare omului altădată.

Vom înțelege astfel că acest mod de interpretare, să-i spunem în continuare alegoric, nu a pierdut cu nimic din forța sa. În istoria modernă de după 1789, el nu s-a retras în favoarea interpretării literale sau critice, cum se spune adesea. Nici nu s-a refugiat, sub presiunile metodei moderne, în doar una din regiunile istorice ale Europei, cum ar fi Estul post-bizantin sau Orientul acesteia. Dimpotrivă, avem motive serioase să credem că interpretarea alegorică rămâne în continuare extrem de eficientă și de extinsă. Însă, firește, în forme noi, mult transformate. Ea ne este într-un fel structurală: cele două rădăcini istorice care au condus la constituirea spiritualității europene, anume tradiția greco-latină și cea testamentară, au fixat-o definitiv în felul nostru de a gândi și de a percepe lumea. Doar că, așa cum spuneam, ea survine acum în forme camuflate, lucru ce a fost prea puțin luat în seamă.

## 9. Câteva concluzii

Să revedem în grabă câteva din motivele pentru care oamenii au simțit continuu nevoia alegorezei, aproape indiferent de timp și de loc.

Uneori ei au dorit să aducă într-o formă rațională ceea ce tindea să se sustragă rațiunii comune: mitul și revelația, întâmplarea cu efecte neașteptate și fantasmale inconștientului. Alteori, s-au lăsat conduși de credința sinceră în ceea ce depășește datele istoriei omenești. Dar nu le-a fost străină nici voința unui dublu plan al vorbirii, sau a unei duble

semnificări a realului, cu efecte de-a dreptul fascinante. La fel, atunci când lumea lor s-a transformat într-un teribil cosmopolis, semnificarea univocă a lucrurilor a devenit fie dificilă, fie ineficientă, lucru evident până și în chestiuni de simplă comunicare. Omul are prilejul să constate cum unele lucruri manifestă o constituție dublă sau chiar stranie, caz în care invocă alți termeni și alte reprezentări. Preferă acum să vorbească mai curând despre paradox (Søren Kierkegaard) și *coincidentia oppositorum* (Mircea Eliade), terțiu inclus (Ștefan Lupașcu) și fenomen saturat (Jean-Luc Marion). Or, în astfel de situații înțelegerea alegorică se dovedește a fi oarecum mai adecvată decât altele. Dar nu cumva există și o nevoie de enigmă a minții omenești? Iar atunci când alegoreza, extindu-se prea mult, ajunge să fie cenzurată, ea se comportă în felul elementului refutat: pe căi ocolite, mai curând inconștiente ori subliminale, ea revine în cele mai neașteptate chipuri. Utopiile rațiunii moderne și post-moderne sunt un bun exemplu în acest sens.

Probabil că există și alte motive ce conduc la redescoperirea potențialului expresiv al alegoriei, motive nu doar de ordin estetic sau psihologic.

De exemplu, faptul că intră în joc mereu acte de voință, idei sau intenții care nu se fac evidente în primă instanță. Fie că autorii le ascund cu multă grijă, din motive nu ușor de știut, fie că ajung să locuiască inconștientul nostru, acestea așteaptă într-un plan secund să fie aduse cândva la suprafață. Iar dacă se întâmplă să nu existe un plan secund și nici intenții ascunse, atunci are grijă interpretul să le procure o formă de existență. Această din urmă situație, ironică sau eventual de felul celor mistagogice, nu este rar întâlnită: cum spuneam în alt loc, în materia istoriei intervin tot timpul elemente dintre cele mai ciudate. Iar alegoreza reprezintă, din câte cred, o tehnică mai eficientă decât altele fie în a scoate la



suprafață obsesii și credințe ascunse, fie în a procura existență și forță reală unor fantasme.

Să nu ignorăm nici faptul că sensul alegoric traversează cu ușurință întregul spațiu al interpretării sau al înțelegerii noastre. El este în stare să survină sub cele mai neașteptate forme: există, cum știm, alegorii istorice și morale, metafizice și religioase, ludice și ideologice. Cu alte cuvinte, are posibilitatea să traducă oricare alt sens pe care un timp îl recunoaște, așa cum s-a întâmplat altădată prin doctrina celor patru interpretări. Urmează că alegoreza nu a indicat niciodată doar prezența unui singur sens, ci mai curând locul temporar sau alternativ al celorlalte. Până și absența sensului, situație cu o frecvență devastatoare uneori, sau non-sensul ideii de sens, ficțiunea acestuia, vidul său răsunător ori indiferent, până și astfel de situații își află în alegoreză locul de exprimare. Este motivul pentru care voi crede că de fapt ea reprezintă fie locul generic al interpretării, fie adevăratul ei mecanism, codul ei cel mai durabil. În acest din urmă caz, alegoria înseamnă pur și simplu metoda ca atare, dar nu în sensul modern al cuvântului.

Tocmai aceasta este ipoteza de lucru pe care o risc aici, anume că alegoreza codifică

adevăratul mecanism al oricărei interpretări. Faptul se explică, cel puțin în parte, prin caracterul ei perfect speculativ, așa cum au înțeles experiența speculativă Schelling, în epoca romantică, sau Gadamer, mult mai târziu. Este ceea ce au ocultat continuu autorii moderni, probabil fără voie, mai atunci când, orientându-se cu exaltare către înțelegerea critică și istorică a textelor clasice, au pariat cu totul pe virtuțile metodei. Au crezut atunci că pur și simplu ar fi trecut timpul alegoriei. Și că ar fi venit momentul unor interpretări critice, raționale, mult mai lucide și mai pozitive. Or, pentru a evita arbitrariul acestor noi interpretări, au socotit că trebuie elaborată cu toată grija o metodă sigură de lectură, o tehnică sau reguli ce nu ar mai putea fi puse la îndoială. Doar că acest din urmă efort s-a dovedit în parte a fi perfect utopic. Iar ceea ce părea a fi lăsat în urmă, anume alegoreza, avea să revină în forme noi sau destul de ascunse.

Astăzi, a sesiza din nou forța naturală a alegorezei înseamnă, într-o privință, a înțelege limitele unor forme moderne ale interpretării și deopotrivă limitele metodei pe care acestea s-au sprijinit cu destulă înconștiență.