DESPRE REFUZUL INTERPRETĂRII ÎN DISCURSUL «POSTMODERN»

Ştefan Afloroaei

Timpul tîrziu, numit adesea postmodern, pune aproape constant în discuţie posibilitatea interpretării. Reluînd - cu un anumit simţ al scandalului - sentinţele lui Nietzsche privind destinul modernităţii, cîţiva exegeţi merg şi mai departe şi anunţă sfîrşitul inevitabil al posibilităţii oricărei interpretări. Este ceea ce întîlneşti uşor îndeosebi în mediul gîndirii franceze, la autori precum Jacques Derrida (1967; 1972), Gilles Deleuze (1969; 1986) sau Jean-François Lyotard (1979; 1983)[1].

Ce anume se întîmplă de fapt în această privinţă? Urmînd cu oarecare abatere analizele lui Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein sau Michel Foucault, analize privind formele moderne de raţionalitate, exegeţi de felul celor amintiţi constată recunoaşterea tot mai dificilă a sensului în genere. Fie că este vorba de comunicare sau de fapta omenească, de spaţiul convieţuirii şi al relaţiei cu *celălalt* sau de vreun fenomen istoric, sensul întîrzie să mai survină. El nu mai deţine claritate sau consistenţă reală, un temei sau o justificare mai înaltă, nu mai deţine nimic din acele însemne pe care le-au glorificat moderni de felul lui Leibniz sau Hegel. Odată cu intrarea în eclipsă a sensului s-a trecut la chestionarea gravă, una de tip disolutiv, a ceea ce s-a numit «logos», «raţiune» sau «fiinţă». Ultimul termen, navigînd între înţelesul de «temei» şi cel de «prezenţă plină», identică cu sine şi suficientă sieşi, numeşte acum unul din locurile cele mai obscure şi mai vane ale discursului modern.

Ideea facticităţii sensului traduce, în fond, sentimentul absenţei unei instanţe ultime, a unei raţiuni care să poată justifica «puterea imensă a negativului» (Hegel), orice formă de servitudine omenească sau de insuficienţă a realului.

Cu acest sentiment se aduc mai mult în faţă acele situaţii sau categorii ce vorbesc pînă la urmă de inutilitatea unei hermeneutici a sensului. Ele induc permanent gîndul despărţirii noastre de modernitate, al deplasării către un gen de durată ce nu mai poate fi numită istorie. Ne-am situa mai degrabă într-un timp al indeterminării, cînd cele existente se retrag cu totul în imanenţa lor (Ihab Hassan). Sensul şi finalitatea devin străine duratei, nu mai privesc deloc acele fenomene ce ţin de vasta economie a întregului, cum ar fi fenomenul social. Dimpotrivă, societatea capătă un caracter spectacular, ia forma unui spectacol grav şi nelimitat,

cu reînnoirea frenetică a datelor tehnice şi cu generalizarea secretului şi a falsului (Guy Debord). În acest prezent continuu totul este supus efectelor de «simulare» şi de «seducţie» (Gilles Deleuze, Jean Baudrillard). Se petrece atunci un gen de «sfîrşit al socialului», sfîrşit însoţit de o acută criză de personalitate a comunităţii şi a omului în genere (Marco Tarchi).

Ultima sintagmă pusă în joc, cea de «sfîrşit al socialului», pare să încheie ceea ce a devenit o adevărată psihoză în literatura filosofică a ultimului veac, anume vorbirea pasională despre moartea celor esenţiale, ultime. După moartea înfricoşătoare a lui Dumnezeu (Friedrich Nietzsche), a urmat moartea sau ocultarea fiinţei (Martin Heidegger), apoi moartea omului (Michel Foucault) şi a subiectului conştient (Jacques Lacan), sfîrşitul oricărui logos (Jacques Derrida), sfîrşitul cunoaşterii metodice (Paul K. Feyerabend) şi a limbajului de primă instanţă (Gillbert Hottois), sfîrşitul istoriei (F.Fukuyama), sfîrşitul modernităţii (Gianni Vattimo), sfîrşitul marilor povestiri de legitimare (J-Fr. Lyotard) şi al tuturor formelor simbolice care şi-au asumat altădată o intenţie metafizică. Cu aceasta, ideea însăşi de sfîrşit şi de moarte pare să fi intrat în eclipsă, ţinînd în cele din urmă de un limbaj cu totul secund.

Înainte de a vedea dacă ideea interpretării îşi află vreo justificare în discursul timpului, îmi apar ca fireşti cîteva constatări. O situaţie oarecum paradoxală se face simţită de la bun început, anume că abia eliberarea gîndirii de sfera sensului unic, evident şi dominator duce la o mare explozie hermeneutică. Faptul acesta a fost deja luat în seamă de exegeţi ca Gilbert Hottois (1979; 1981) şi Gianni Vattimo (1993, 111sq.). Explozia actuală a hermeneuticii este comparată cu alte două întoarceri (*turns*) mari ale gîndirii filosofice, marcate şi ele de prevalenţa intenţiei hermeneutice. E vorba de cea proprie timpului alexandrin şi cea romantică (Fr. E. D. Schleiermacher, W. von Humboldt, A. Boeckh şi G. Droysen), specifică unui timp nou de conştiinţă istorică şi religioasă (cf. Laks & Neschke, 1990, 121-181). S-a putut înţelege astfel că hermeneutica nu a fost niciodată doar una a sensului ori a raţiunii. Cu atît mai puţin ea poate fi solicitată de reprezentarea unui sens unitar al istoriei sau de doctrina modernă a raţiunii universale, absolute. Cum vom vedea, o astfel de doctrină face inutilă orice interpretare, orice hermeneutică: absolută fiind, raţiunea «se explicitează» atunci singură şi în absolut pe sine.

Se manifestă acum, mai mult decît altădată, o anumită revoltă faţă de excesul de sens istoric atribuit existenţei noastre sau vieţii unor comunităţi. Omul modern provoacă în continuare cu acest exces al său, cu obsesia unei raţionalităţi a întregului. Numai că astăzi se face îndeosebi lectura feţei ascunse a reprezentării unei lumi raţionale şi cu sens. Şi se descoperă permanent mecanica ei identitară, indiferenţa absolută pe care o impune, forţa de a transforma totul în obiect sau în unealtă şi violenţa nelimitată pe care o generează. Nu întîmplător într-o astfel de metafizică, «fiinţa», ca prezenţă plină şi temei absolut al celor existente, survine

adesea sub numele raţiunii, al ego-ului sau al voinţei, al voinţei de voinţă. Este ceea ce va fi denunţat într-un mod aproape coleric mai tîrziu, ca şi întreaga «teodicee raţională» a veacurilor XVII-XIX. De la chestionarea conceptului de ordine raţională, şi a celui de sens al întregului, se va trece la punerea în discuţie a sensului în genere. Violenţei camuflate în metafizica modernă îi răspunde gestul fovist al hermeneutului de mai tîrziu.

Cît priveşte raportul timpului de acum cu modernitatea, acesta păstrează încă un aspect destul de ciudat. Dacă într-adevăr ne îndepărtăm de paradigma istorică modernă, deplasîndu-ne către un alt cerc al duratei sau către un alt eon, faptul rămîne în mare măsura incomprehensibil. Numai o conştiinţă de tip modern şi-ar asuma un răspuns clar şi distinct, aşa cum aflăm în doctrine de felul celei lui Leibniz. Cît nu întîrzii prea mult în mediul acestora, înţelegi că nu se poate ieşi din prezent pentru a se vorbi deplin despre prezent şi nu se poate gîndi viitorul decît în felul trecutului, adică aşezîndu-l sub semnul anterioritătii (J. Fr. Lyotard). Acest lucru nu împiedică însă pe nimeni să constate un anumit scandal al timpului său.

II

Punerea în discuţie a interpretării sau suspendarea ei nu caracterizează doar gîndirea ce tinde să se despartă de modernitate. Situaţii similare pot fi întîlnite şi în alte intervale istorice, deşi s-au aflat sub motivaţii cu totul diferite, sub un alt gen de legitimare a discursului. Pentru a le putea distinge, situîndu-le în analogie cu ceea ce se petrece în această ultimă secvenţă a secolului, voi lua mereu în seamă tocmai forma de legitimare a discursului, modul distinct în care el se justifică în anumite situaţii istorice. Vom înţelege atunci cum anume se anunţa sensul în cuprinsul fiecărui discurs istoric, ce anume se întîmplă cu eul discursiv şi ce model se invocă sau ce garant îşi află adevărul pe care îl deţine omul la un moment dat. Ultimul aspect, privind un posibil model sau arhetip al gesturilor noastre, descoperă tocmai tendinţa de postulare a unei limite a discursului ca atare.

§1 Înţelesul slab ori secund al interpretării revine aproape constant la cei care, în intervalul elenistic şi chiar mai tîrziu, căutau să întreprindă o adevărată *hermenia*, să capteze cuvîntul prim în nemijlocirea sa. Nu e vorba de un refuz sistematic şi prejudecat, ci de o anumită opţiune privind situaţia existenţială a omului şi posibi- litatea dată lui de a se salva. Totul se leagă de felul în care a fost înţeles logos-ul într-o vreme în care învăţătura neo-testamentară se întîlneşte cu filosofia greacă (platoniciană, în speţă). Urmîndu-se înţelesul revelaţiei, ca prezenţă a Divinităţii în lume sau descoperire de sine a divinului, se va spune că logos-ul nu este regăsit decît în măsura în care se face el însuşi prezent. El nu este descoperit, ci se descoperă pe sine, nu este mijlocit, ci se mijloceşte singur pe sine, nu este interpretat, ci se face singur prezent şi înţeles. De unde, o relaţie mai aparte a omului cu acel cuvînt ce apare ca revelat: nu *interpretatio*, ci mai curînd *hermenia*. Aşa

aflăm, pe urmele lui Philon din Alexandria (*Despre viaţa contemplativă*), la Maxim din Tyr (*Philosophoumena*), Plotin şi Proclos (cu ale sale comentarii la *Republica* lui Platon), iar mai tîrziu, la Sfîntul Grigorie din Nyssa (Comentarii la *Cîntarea Cîntărilor*), Sfîntul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*), Dionysie Areopagitul (îndeosebi în *Ierarhia cerească*), pînă tîrziu, în veacul XIV, la un scriitor ca Sfîntul Grigorie Palamas.

În mediul alexandrin şi în cel neoplatonician, apoi în gîndirea patristică (îndeosebi răsăriteană), s-a înţeles că sensul prim nu este descoperit şi mijlocit de gîndirea omenească. Dimpotrivă, înainte de toate se descoperă el însuşi. Justificarea înţelegerii şi a discursului în genere se realizează prin însuşi actul christic, act ce mijloceşte între Dumnezeu şi om. Misterul întrupării, cu dubla natură a Mijlocitorului, vine să legitimeze orice sens şi orice formă de înţelegere adevărată. Se poate spune în acest caz că eul discursiv, aşa cum se anunţă prin cuvîntul revelat, transcende orice eu, ca limită sau ca izvor al oricărui discurs. El numeşte, de această dată, o instanţă absolută, sacră şi totodată personală, cum aflăm în scrierile Sfinţilor Părinţi. Faţă de această instanţă, eul temporal şi interpretarea care îi corespunde rămîn secunde, minate de însăşi negativitatea timpului.

§2 O situaţie analogă aflăm în tradiţia speculativă a gîndirii europene de mai tîrziu. De la Meister Eckhart la Jacob Böhme, Leibniz şi Hegel (mai cu seamă cel din scrierile timpurii), eul discursiv tinde să devină absolut, sau se anunţă ca fiind absolutul însuşi. Ecouri importante ale acestei tradiţii sînt de întîlnit la Martin Heidegger şi Ludwig Wittgenstein, sau la cei care se apropie mult de gîndirea religioasă (Gabriel Marcel şi Martin Buber, Nae Ionescu şi Nikolai Berdiaev). Eul discursiv tinde să devină absolut, de unde secundaritatea sau ineficienţa oricărei interpretări. Mai mult încă, la gînditori precum Hegel sau Schelling, eul absolut transcende orice diferenţă dată, nu anulînd-o, ci situînd-o singur în propria sa mişcare de sine. Întrucît transcende diferenţe de felul subiectiv/obiectiv, raţional/iraţional, sensibil/inteligibil, el se descoperă de această dată ca eu impersonal, desăvîrşit în indiferenţa sa. De aceeael, pentru a se înţelege pe sine, solicită gîndirii conceptul ca atare.

Cu această nouă paradigmă a discursului, sensul se face în mişcarea a ceea ce s-a numit «raţiune pozitivă» sau «spirit». Astfel, la Hegel, «spiritul care se cunoaşte pe sine ca spirit» justifică în egală măsură conceptul, sistemul şi forma speculativă a gîndirii. Filosofia nu este şi nu poate fi interpretare, mijlocire a unui înţeles, a unui sens ce ar fi deja dat. Ea nu înseamnă nici edificare, un act prin care s-ar încerca formarea omului sau consolarea lui pentru lungul şir de suferinţe ale timpului. Dimpotrivă, ea înseamnă dezvoltarea ca atare a conceptului în mişcarea sa pură de sine, trecerea substanţei în subiect, cum spune Hegel. Ceea ce se descoperă în concept este absolutul însuşi; acesta este însuşi adevărul, iar «adevărul este devenirea lui însuşi», cum aflăm în Prefaţa la *Fenomenologia Spiritului*.

Absolutul se explicitează singur pe sine, se cunoaşte şi se determină ca viaţă a spiritului sau ca act absolut liber. «Viaţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea divină pot fi într-adevăr exprimate ca un joc al iubirii cu ea însăşi» (Hegel, 1975, 17). Văzută ca act al gîndirii omeneşti sau chiar ca un act existenţial, cum se va spune mai tîrziu în *Sein und Zeit*, §9, interpretarea stă sub semnul finititudinii. Ca diferenţă pe care spiritul o produce în cunoaşterea sa de sine, în mişcarea sa, ea urmează a fi cu necesitate negată, depăşită şi numai astfel salvată.

Mai este oare posibilă în cazul lui Hegel interpretarea propriu-zisă (*interpretatio*)? Destul de greu de spus, deoarece totul se consumă acolo în mişcarea conceptului sau în cunoaşterea de sine a Spiritului. Tocmai aceasta din urmă, ca instanţă absolută şi impersonală, realizează propria sa interpretare, dar o realizează ca explicitare sau dezvoltare de sine.

Un lucru pare să fie deocamdată cert, anume că discursul lui Hegel nu poate fi preluat în cel al interpretului, el nu poate fi tradus ori «povestit». Nu poate fi trecut în discursul de tip *dicitur*. Se ajunge cu aceasta la un înţeles într-adevăr *speculativ* al interpretării. Ea înseamnă, în discursul hegelian, «punere de sine a spiritului», «mişcare a punerii de sine» sau «mijlocire a devenirii-substanţei-ca-altul cu ea însăşi». Înseamnă, de fapt, alteritate produsă în mişcarea de sine a spiritului (cf. Hegel, 1965, p. 17). Constatăm că nu mai este în joc un înţeles subiectiv, simplu omenesc sau comun al interpretării. Acest din urmă înţeles nu mai însemnă de fapt nimic. Iar gîndirea se apropie atunci de situaţia definitiv paradoxală pe care Hegel însuşi o enunţă, anume că o scriere ca *Fenomenologia Spiritului* nu poate fi înţeleasă, cuprinsă în sine (*verstehen*) decît de autorul ei sau de bunul Dumnezeu.

Tocmai de aceea este necesară o bună înţelegere a supoziţiilor hegeliene: spiritul se cunoaşte el însuşi pe sine, cunoaşterea este deci a spiritului şi nu a unui subiect oarecare; conceptul nu înseamnă un termen logic, ci o unitate vie existenţială; «speculativul», în înţelesul de «raţiune absolută», deţine acum un privilegiu total; iar discursul conceptual se deosebeşte atît de cel edificator, moral, cît şi de cel mistic.

§3 Secundaritatea sau refuzul interpretării se fac simţite, mai mult decît am putea crede, în tradiţia gîndirii islamice. Nu voi aminti decît două fapte simbolice care trădează un anumit specific al Islamului.

Înainte de toate, nu mai avem în Islam însemnătatea specială a mijlocirii şi a Mijlocitorului, a descoperirii de sine. Mai importantă sau la fel de importantă poate deveni ocultarea sensului ultim, ceea ce se realizează prin jocul dual al Divinităţii. Misterul întrupării se estompează mai mult decît în oricare alt scenariu al revelaţiei (cf. Schuon, 1994, cap. 1). Apoi, revine atît de mult faptul religios al Dumnezeului *unic*, încît unicitatea sa apare adesea ca pură singularitate. Dumnezeu este singur, este singular, o singularitate care-l face total şi absolut. El este anunţat - în toată strălucirea şi desăvîrşirea sa - de un singur profet, cu o singură revelaţie,

iar aceasta se realizează în întregime o singură dată. Tradiţia sacră (*Sunnáh*) nu priveşte decît faptele şi cuvintele singurului profet al desăvîrşirii divine, încît teologia ortodoxă a Islamului, anume *Kalám*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, comparaţie, interpretare sau întrebare din partea credinciosului. Cel care interpretează, dispută, întreabă sau compară nu a înţeles. El nu poate fi numit un adevărat supus ori credincios al lui Dumnezeu. Slujitorul adîncit cu adevărat în credinţa sa repetă cuvîntul revelat şi-l urmează în litera sa ca în absolutul său.

Hermeneutica pe care o solicită în timp învăţătura coranică nu înseamnă nicidecum interpretare, sau determinare a unor sensuri şi comunicare a lor către ceilalţi. De altfel, canoanele hermeneuticii coranice diferă cu totul de cele care s-au delimitat în cultura latină (cf. Corbin, 1964, 13-30; Rahman, 1966, 40 sq.; Rus, 1994, 18 sq.). Nu se caută intrarea într-o limbă ecumenică, sub exigenţa acelei *characteristica universalis* pe care o exaltă gînditorii moderni[2]. Dimpotrivă, înţelegerea versetului coranic presupune un gen de regresiune în spaţiul limbii arabe, spre a se ajunge la idiomul vorbit în timpul Profetului, la familiaritate cu materia istorică din anii revelaţiei şi cu mentalul omului de atunci. De aceea s-a spus că vechiul comentariu islamic «apare ca un fel de construcţie factitivă avînd la bază Coranul, mai degrabă decît un studiu critic, avînd ca scop cercetarea sensului adevărat şi originar al Cărţii; el este mai mult o aplicare a Coranului decît o explicare» (Carra de Vaux, 1923, III, 380). Este ceea ce s-a numit *tafsir*, (adică recunoaştere a Revelaţiei în litera ei) şi *tawil*, (ca tehnică a explicării sau a interpretării sau întoarcere la origine, la înţelesul originar al versetului sacru). Dar întotdeauna s-a considerat că numai Cartea ca atare deţine o maximă claritate: interpretarea se îndepărtează de această claritate, ajungînd uneori să contrazică sau să oculteze sensul Cărţii. Se întîmplă astfel cînd interpretarea devine alegorică şi personală, făcînd loc unor noi doctrine sau unor noi erezii. Ea orientează atunci către un sens exterior şi către înţelesuri eterogene (cum au fost socotite la un moment dat imamologia profetică a shi'ismului şi gnoza ismaelită), fiind astfel condamnată sau interzisă.

A regăsi în litera Cărţii sensul ultim al acesteia va fi şi intenţia unei forme mai alese de interpretare sau de înţelegere a Coranului. E vorba de *tafhim*, consacrată în tradiţia shi'ită şi avînd înţelesul unei hermeneutici superioare. Numai că «o astfel de lucrare implică un act sinergic divino-uman în procesul de comentare a Coranului şi, de aceea, este considerată ca fiind o metodă superioară faţă de *tafsir* şi *tawil*, în sensul că, în raport cu adevărul (*haqiqat*), *tafsir* reprezintă filosofia peripateticilor, *tawil*, filosofia stoicilor (Hikmat al-Rawaq), pe cînd *tafhim* este hermeneutica transcendentă, ţinta supremă a filosofiei, adevărata înţelepciune orientală (*hikmat al-Ishraq* sau *hikmat al-mashriqiya*), aşa cum a fost prezentată în scrierile lui Suhrawardi şi Mulla Sadra Shirazi» (Rus, 1994, 20). Lucrurile devin

acum limpezi: adevărata interpretare a Cărţii nu mai este propriu-zis o interpretare, ci o formă de comunicare cu Divinitatea. Actul de interpretare este în fond, cum s-a spus, un act sinergic divino-uman, un mod de participare vie, trăită, la semnele revelaţiei.

Raportarea adecvată a «interpretului» la Coran are consecinţe dintre cele mai însemnate cu privire la situarea sa în lume şi în timp. Înţelegerea predestinării şi a liberului arbitru, a stăpînirii şi supunerii, a ceea ce s-a numit «frica de Dumnezeu», toate acestea depind acum de raportarea vie, la litera Cărţii (cf. Otto, 1992, 114). Sensul Cărţii este în întregime dat, cu o claritate desăvîrşită, dar în acelaşi timp ascuns în totalitate. Cît priveşte posibilitatea unui eu discursiv, aceasta pare să fie absentă - chiar şi prin faptul că instanţa divină este absolut singulară. Din perspectiva europeanului, relaţia Eu-Tu, odată cu acel dialog ce originează şi justifică fiinţa omenească, dobîndeşte acum un caracter ciudat. Şi aceasta, întrucît acolo unde există o singură raţiune, nu există de fapt nici una.

§4 Un analogon al interdictului islamic al interpretării poate fi aflat în chiar spaţiul european, creştin, mai precis - în tradiţia juridico-religioasă a Imperiului roman de răsărit.

Iustinian (imperator între 527-525), socotit cel din urmă împărat roman şi cel dintîi împărat bizantin, a conferit multă rigoare structurilor imperiale. Cum scrie istoricul Agathias, «a fost primul dintre împăraţii bizantini care s-a dovedit, în vorbe şi în fapte, stăpînul absolut al romanilor». Foloseşte limba latină (şi nu cea greacă) în administraţie şi în instituţiile publice, se declară şef suprem al armatelor imperiale şi legea vie a timpului său.

În Prefaţa la *Constitutio Deo auctore* se va spune că imperatorul, reprezentant al puterii divine pe pămînt, este «legea vie» a timpului şi, cu aceasta, singurul creator şi interpret al legii. Într-adevăr, Iustinian înţelege un lucru care nu a scăpat învăţaţilor din spaţiul islamic, anume că singurul interpret al unui fapt simbolic este creatorul acelui fapt. Singurul interpret al Cărţii este tocmai cel care o revelează, anume Divinitatea. La fel şi în legătură cu legile timpului, interpretul lor nu poate fi decît cel care le instituie. Toţi ceilalţi urmează să-şi cenzureze constant pornirea de a interpreta după puterile minţii lor. Dacă nu-şi limitează singuri această pornire, văzută ca un alt *libido* alături de cel al puterii şi de cel sexual, vor fi nevoiţi să se supună interdicţiei instituţionale. Este ceea ce va hotărî însuşi Iustinian, această unealtă vie a puterii divine.

La 7 aprilie 529, o comisie formată din 10 jurişti distinşi ai Imperiului publică acel *Codex Iustinianus*, iar mai tîrziu *Digestele* (Pandectele). Prin *Constitutio Deo auctore* se interzice orice comentariu asupra viitoarelor *Digeste*. Justificarea acestei interdicţii este cît se poate de simplă: «datorită părerilor opuse ale interpreţilor, aproape întregul drept şi-a pierdut - în anii de pînă atunci - înţelesul». Textele nu puteau fi decît rezumate şi grupate după conţinutul lor, sau traduse din şi în limba

greacă. Interdicţia s-a extins şi asupra altor categorii de texte, privind pînă la urmă interpretarea în genere. Ea a fost respectată integral cît timp a trăit Iustinian şi parţial încă vreo două secole după aceea. De luat în seamă este şi faptul că istoricii interesaţi de epoca lui Iustinian constată urmările pozitive ale deciziilor împăratului: impunerea ordinii într-un vast imperiu, restrîngerea unor conduite negative ale supuşilor, extinderea posibilităţilor de comunicare şi diminuarea sensibilă a situaţiilor de tip babilonic.

Discursul dominant al unui astfel de timp este cel al puterii, iar puterea - deşi temporală - tinde să devină absolută. Voinţa care impune un astfel de discurs se vede totodată creatoare şi interpretă a lui, ea singură fiind cea care-l instituie şi care-i mijloceşte prezenţa faţă de oricare altă voinţă. Justificarea voinţei se face acum prin ideea de *supleanţă divină*: Iustinian aminteşte mereu în textele timpului că el este supusul lui Dumnezeu, că este *pius*, cel pios. Nu e vorba de o simplă şi convenţională declaraţie, sau de o mască obişnuită a puterii, ci de un fapt care explică dimensiunea creştină a discursului puterii. Acesta este centrat pe valori ca *honestum* (cuviinţă), *humanitas* (grija pentru aproape), *probum* (cinste), *benignitas* (milă), *pudicitia* (castitate, pudoare). Cenzura hermeneutică provine acum din recunoaşterea unei instanţe mai înalte, divine, şi a suplenţei ei în spaţiul convieţuirii umane.

Deşi cuprins de mania puterii totale, absolute, imperatorul găseşte pînă la urmă, într-o formă publică şi pragmatică, tocmai ceea ce Sfîntul Grigorie de Nazianz caută să alunge de la sine ca pe un mare păcat. «Rog pe bunul Dumnezeu în fiecare zi să aibă milă de mine şi să nu-mi arunce pe cap, pe inimă sau pe umeri păcatul cel mai greu de dus în lumea aceasta, păcatul de a avea păreri personale»; astfel stă scrisă o rugă a învăţatului capadocian. Numai că în vreme ce smeritul scriitor din Nazianz căuta *pentru sine* evitarea păcatului interpretării, «piosul» Iustinian avea grijă să o decreteze pentru toţi ceilalţi.

§5 Ideea de supleanţă divină ajunge să se estompeze cu totul în discursul «luminilor», ca şi în discursul oricărei voinţe arbitrare. Cel dintîi aparţine raţiunii care s-a voit întru totul liberă şi, totodată, singurul «tribunal» al timpului, aşa cum aflăm vorbindu-se în Introducere la *Critica Raţiunii Pure*. Cel de-al doilea aparţine voinţei care se desparte de orice raţiune, voinţei de voinţă.

Cu discursul «luminilor» se produce în istoria modernă un fenomen aparte, anume multiplul folosirii raţiunii şi multiplul nelimitat al sensului. Cele trei moduri kantiene de folosire a raţiunii (pură sau teoretică, practică şi evaluativă) deschid jocul multiplu al acesteia. Şi cu fiecare mod de întrebuinţare a raţiunii se anunţă un alt sens posibil şi se justifică o altă interpretare a «fiinţei». Semantica «luminilor» va tematiza, sub fiecare distincţie posibilă, o deosebire de sens. Este ceea ce aflăm în *Despre tropi* (1730), scrierea lui Du Marsais, «le plus distingué de tous nos Grammairiens», cum i-a spus Bally. Înţelegem de acolo că după cîte distincţii poate

să facă mintea omenească, atîtea sensuri devin evidente (propriu/figurat, determinat/nedeterminat, activ/pasiv/neutru, absolut/relativ, abstract/concret, colectiv/distributiv, echivoc/univoc/neclar, compus/despărţit, literal/spiritual, moral/alegoric/anagogic şi încă multe altele). Multiplul sensului acoperă acum lumea întreagă a diferenţelor, a cuvintelor şi lucrurilor. Nu e greu să întrevezi în acest fapt o teribilă dezordine raţională a «luminilor». Abia neokantienii de felul lui Heinrich Rickert caută să îndrepte această situaţie, preocupaţii fiind de gîndirea unitară a sensului şi a valorii.

Cîteva urmări ale hermeneuticii «luminilor» sînt lesne de sesizat. Cum orice deosebire de nuanţă anunţă o deosebire oarecare de sens, totul cade în imperiul destul de lax al acestuia. Nu se mai distinge suficient între sens şi semnificaţie, sau între sens şi referinţă, sens şi înţeles, sens şi entitate abstractă[5]. Întrucît vorbirea cu privire la «natură», «substanţă» sau «fiinţă» devine frivolă (cum anunţă Locke şi Condillac), la fel se întîmplă şi cu vorbirea despre un posibil sens al sensului, despre un temei al acestuia. Se ajunge astfel la dispersia şi diseminarea interpretărilor, fiecare interpretare devenind atunci contingentă, slabă, de o parţialitate ce poate oricînd să o divulge ca nesemnificativă. Iar cu o privire la ceea ce duce dincolo de «imperiul semnelor» sau dincolo de noi înşine, cum spune Condillac, interpretarea devine total insignifiantă. Refuzul ei apare timpului modern suficient de îndreptăţit atunci cînd în joc este cunoaşterea pozitivă şi logică a lucrurilor. În acest punct ajung gînditorii interesaţi îndeosebi de ordinea şi sintaxa cunoştinţelor noastre, precum John Locke şi David Hume, Étienne Bonnot de Condillac şi Pierre Louis de Maupertuis, Pierre Cabanis şi - nu mai puţin - Immanuel Kant, în cea dintîi din *Criticile* sale. Ei înţeleg faptul că dacă nu putem accede la sensul profund al celor existente şi al semnelor folosite, este firesc să le aducem măcar în ordine, într-o sintaxă generală a lor.

O ultimă remarcă privitoare la discursul luminilor. Eul discursiv nu depăşeşte orizontul celor sensibile şi temporale, el nu trece dincolo de spaţiul voinţei noastre sau al convenţiilor pe care le urmăm. Tinde să devină doar omenesc, fiind construit pe măsura percepţiei şi logicii noastre. Se întîmplă astfel deoarece fie că ne raportăm la cele divine, fie că vom descinde în abisuri, *nu ieşim niciodată din noi înşine*; cuvintele aparţin lui Condillac, dar ele traduc perfect o anumită sensibilitate a tipmului.

§6 Un fenomen similar celui pe care îl exaltă veacul «luminilor» poate fi aflat tocmai în spaţiul unor voinţe arbitrare, care nu ies niciodată din ele însele (spre a-l parafraza pe Condillac). Astfel îmi apare cel despotic, oriental (deşi aceasta rămîne a fi în continuare cercetat, spre a se vedea dacă nu cumva nu este în joc un gen mai puţin cunoscut de suplenţă divină). Un altul este spaţiul de tip fanariot, însă desăvîrşit în privinţa voinţei arbitrare se anunţă tocmai spaţiul existenţei totalitare, cel al lagărului roşu.

Nu e vorba doar de discursul conştiinţei atee, ci de orice discurs care nu cunoaşte altă instanţă în afară de cea pe care singur o legitimează. El nu cunoaşte - înainte de toate - o instanţă mai înaltă, şi cu aceasta refuză alteritatea în genere. Va fi prin excelenţă un discurs al excluziunii, al excluderii oricărui discurs. Întîlnirea cu alteritatea trezeşte în el reflexul reprimării şi al detenţiei; soluţia pe care o află cu privire la *celălalt* este exilul sau negaţia totală, desfiinţarea sa discursivă. Tocmai de aceea el apare ca un discurs al terorii, încît refuzul interpretării îi este o marcă definitivă. Într-un astfel de discurs, sensul este în totalitate instituit, dat, iar voinţa care-l instituie exclude orice alternativă, orice posibilitate de orientare a faptului istoric. E cu neputinţă a gîndi, între marginile discursului oficial, că sensul instituit este atins de corupţie sau de obscuritate. Nimic nu afectează claritatea sa. De aceea actul interpretativ apare fie ca inutil, fie ca primejdios, apt să inducă neclaritate şi îndoială cu privire la evidenţa sensului.

Justificarea discursului exclusiv şi arbitrar va lua întotdeauna o formă ideologică. Dar ceea ce-l motivează în definitiv este voinţa de putere şi de posesiune, o nevoie maladivă de stăpînire şi dominaţie. Totul se petrece sub masca unor ideologeme de felul egalităţii şi progresului, dreptăţii şi salvării istorice, libertăţii şi echităţii sociale. Este justificarea pe care o afli în utopiile istoriei moderne, precum cea a «detaşamentului de avangardă» şi a «schimbărilor radicale», a «revoluţiei totale» şi a «salvării istorice». Sau în doctrine care anunţă, pe de o parte, libertatea celui singur ca damnaţie definitivă şi, pe de altă parte, prezenţa celuilalt ca însemnînd infernul însuşi.

Scenariul discursiv aparţine acum, fără nici un rest, puterii temporale exclusive, voinţei subiective şi arbitrare. Tocmai aceasta se transpune în eul discursiv, unul ce nu are nici înapoia sa, nici înaintea sa justificări şi scuze, ca să-l reiau pe Sartre din *L'Existentialisme est un hummanisme* (1946). Solitudinea acestui eu - în chiar actul subiectiv şi arbitrar - este totală.

Absenţa relaţiei cu celălalt sau perceperea ei ca un infern face acum nesemnificativă orice interpretare. Iar sensul dat în întregime prin actul voinţei arbitrare se identifică uşor cu opusul său, cu ceea ce-l neagă în absolut.

§7 Pot fi luate în seamă, cu referire la absenţa sau eclipsa interpretării, două situaţii discursive mai aparte, una dintre ele ţinînd de revolta spiritului european modern, iar o alta - de constituţia mentalului răsăritean.

Demersul interpretativ devine inutil şi trece în secundaritate atunci cînd însuşi «principiul» este resimţit ca absent. Cum s-a înţeles dintotdeauna, ca să interpretezi ceva trebuie să accezi la ceea ce-l poate motiva în economia mai vastă a discursului sau a unei spiritualităţi. Este nevoie să înţelegi ceea ce-l susţine şi-l determină în chiar fenomenologia sa. Or, cînd însuşi temeiul lipseşte, aşa cum s-a reluat prin gînditorii romantici, lumea se spijină pe un imens gol, pe o absenţă. Nimic nu mai justifică atunci în felul unei raţiuni suficiente sau în felul unui

principiu de cunoaştere şi de fiinţă. Dimpotrivă, ceea ce se anunţă ca instanţă ultimă este non-temeiul ca atare, *der Ungrund*, cu înţelesul pe care i-l dă Schelling. Este un dat metafizic, prim, care face ineficient conceptul raţiunii, discursul pozitiv şi sistematic (Fr. Schlegel).

Pentru cei care au continuu în faţă priveliştea abisului, cum avea să se spună cu privire la Nietzsche, sau care gîndesc principiul ca *Ungrund*, discursul nu mai apare nici într-un fel motivat. La fel se întîmplă şi cu ceea ce rămîne dincolo de limbaj sau de discurs, ca *altul* acestuia. Căci lumea însăşi se descoperă acum ca reprezentare (*Vorstellung*) a unei voinţe prime sau a unui gol activ (cum aflăm în scrieirea lui Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Totul tinde acum să refuze ceea ce numim îndeobşte interpretare sau înţelegere conceptuală. În survenirea sa, lumea rămîne un fenomen al neantului sau al nefiinţei («Căci vis al nefiinţei e viaţa lumii întregi»). Tocmai această ultimă instanţă, anume «nefiinţa», se substituie acum oricărui eu discursiv. Corelatul său, fie că ne referim la discursul unui timp, fie că numim fenomenul lumii, este acum de natura reprezentării, ceva în felul unei reprezentaţii gratuite. Sau de natura unei *drame*, cu înţelesul mai vechi al acestui cuvînt.

*

O altă situaţie discursivă ce trece în plan secund exerciţiul interpretării poate fi uşor întîlnită în tradiţia spirituală răsăriteană. Mai precis, o afli în tradiţia scriiturii ca *scriptură* sau ca *hieroglifă*, criptogramă. Constată acest lucru William Harburton (1977), cu privire la spiritualitatea egipteană, Jacques Derrida (1977) - urmărind relaţia dintre scriitură şi putere, iar pentru spaţiul în care ne situăm - Cornel Mihai Ionescu(1986).

Cînd scriitura devine scriptură (*écrypture*), funcţia hermeneuticii se schimbă în totalitate. Ea urmează acum să dea la iveală tocmai tendinţa de ascundere a sensului «într-o pletoră de efecte şi ornamente de sens» (Antohi, 1991, 140). Sensul nu mai poate fi aflat ca unul trans-literal, aşa cum se întîmplă cu discursul care uzează de parabolă, de aceea nu se mai cere a fi decriptat, tras afară din cripta literalităţii. Dimpotrivă, efectul scriptural este acum unul *cryptural*, pentru că orice grafem e dictat, în chip analogic, de o *signatura rerum* (Ionescu, 1986, 54). Ceea ce va fi spus urmeză a se supune acestei ultime decizii pe care o descoperă însăşi *signatura rerum*. Nu e în joc un act convenţional al omului, o intenţie singulară sau ciudată a sa. Motivaţia acestui fapt simbolic pe care-l constuie scriptura sau hieroglifa depăşeşte intenţiile noastre conştiente. Ea se situează mai curînd la nivelul unor arhetipuri ale mentalităţii colective, în relaţie nemijlocită cu fondul religios şi simbolic al unor comunităţi.

Cum, în chipul cel mai firesc, actul scriptural ocultează întruna, scriitura devine o cryptogramă. Ea voalează şi codifică, ascunde şi fixează în formule

paradoxale, analoge celor dogmatice din discursul religios. Semnele nu mai rămîn secunde şi arbitrare, ci ajung întrutotul motivate. Iar sensul află, în forma voalată sub care se descoperă, un gen de existenţă naturală, nedeterminată. Urmînd scrierile Părinţilor creştini sau pe cele areopagitice, Lucian Blaga şi Nikolai Berdiaev vor întîrzia mult asupra posibilităţii noastre de a potenţa ceea ce survine ca «mister» în chiar această durată în care ne situăm[6].

Aşadar, interpretarea devine acum ceea ce pare să o contrazică în totalitate, anume ascundere şi codificare a înţelesului. Nu se mai poate vorbi despre *decriptare*, sau despre delimitarea raţională şi pozitivă a unui sens. Cel care acceptă argumentele unor scrieri precum *Eonul dogmatic* sau *Cunoaşterea luciferică*, va spune că în această înţelegere diferită a sensului şi a datelor existenţiale nu avem de-a face cu o experienţă mult restrînsă, de felul celei mistice sau esoterice, tradiţio-nale. Ci e în joc un alt gen de cunoaştere decît cea consacrată prin paradigma galileo-newtoniană, tinzîndu-se în cele din urmă către o vastă topografie a misterului. Motivaţia ei diferă de la un spaţiu spiritual la altul: prevalent religioasă - la vechii egipteni, simbolică şi soteriologică - în cultura medievală sau în spaţiul răsăritean pînă tîrziu de tot. Nu întîmplător dispoziţia hermeneutică a Răsăritului va fi văzută la un moment dat ca o habitudine constituţională sau ca un adevărat viciu cultural. Iar năzuinţa sa specifică sub aspect scriptural, orientarea mentală către cryptogramă, a fost pusă în relaţie cu un mod specific de reprezentare a transcedenţei şi de justificare a istoriei (cf. Afloroaei, 1993, 99 sq.). Sensul însuşi al scriiturii, al «cronicii», cu interpretarea pe care o solicită, va fi altul.

III

După această sumară incursiune prin cîteva medii simbolice şi discursive ce anunţă, într-un fel sau altul, eclipsa interpretării, putem reveni în spaţiul gîndirii «postmoderne» sau «postistorice».

Cum am văzut dintru început, cei care enunţă distanţa iminentă faţă de modernitate chestionează continuu sensul pe care modernitatea însăşi l-a produs. Mai exact, ei chestionează violent felul în care omul modern a înţeles să justifice un anumit exerciţiu al raţiunii, al conceptului, şi o anumită formă de instituire a faptului istoric. Pun atunci în discuţie acele instanţe pe care modernii le-au socotit ca ultime, fondatoare: Raţiunea, Spiritul care se cunoaşte pe sine ca spirit, Ego-ul (de felul celui transcendental). Adevărul lor le apare acum ca unul al voinţei de sistem şi de totalitate, generator de teroare şi violenţă. Slujindu-le, omul modern ne-a dat «cu vîrf şi îndesat gustul terorii; am plătit destul nostalgia totului şi a unului, nostalgia reconcilierii conceptului cu sensibilul, a experienţei transparente şi comunicabile» (Lyotard, 1985, 568). De aceea, gestul suspendărilor a devenit astăzi inevitabil, ca într-un ritual de exorcizare a raţiunii înseşi. Odată cu ele, va fi

suspendat şi sensul pe care-l justifică şi a cărei experienţă transparentă, deplin comunicabilă, o asigura interpretarea ca atare.

Să observăm mai întîi că refuzul interpretării se realizează, în alte orizonturi discursive decît cel postmodern, prin afirmarea unui mod de înţelegere mai îndreptăţit sau mai adecvat cuvîntului esenţial. În gîndirea alexandrină şi neoplatoniciană, ca şi în cea patristică, *interpretatio* devine o experienţă secundă faţă de ceea ce s-a numit *hermeneia*; la fel, pentru învăţatul creştin, adevărata înţelegere a cuvîntului revelat înseamnă *comuniune* cu logosul, cu însuşi Cuvîntul, şi nu simplă mijlocire a unui sens oarecare. O situaţie similară se întîlneşte în hermeneutica textului coranic: actul de interpretare, îndeosebi cel numit *tafhim*, semnifică un mod de participare vie la procesiunea revelaţiei, aşadar - un act sinergic divino-uman. Tradiţia gîndirii deopotrivă mistice şi speculative, aşa cum s-a impus prin Meister Eckhart şi Jakob Böhme, Schelling şi Hegel, a tins să regăsească un eu absolut, singurul care se explicitează în absolut pe sine; tocmai acestuia îi aparţine adevărata comprehensiune (*Verstehen*), încît faţă de ea orice interpretare va rămîne subiectivă sau parţială. Ultima situaţie discursivă amintită, cea pe care o ilustrează faptul simbolic al scripturii trece hermeneutica în *hermenoetică*, un act al gîndirii prin care se aduce în prezenţă şi se fixează ceea ce este ireductibil sub aspect existenţial. Se conservă în acest fel acel element care priveşte însuşi destinul fiecăruia dintre noi şi care a fost numit mister, un *datum* destinal.

Fiecare din modurile numite ale comprehensiunii (*hermeneia*, comuniunea cu logosul, *tafhim*, înţelegerea «speculativă» sau explicitarea de sine a spiritului, potenţarea misterului) trimite către o instanţă mai înaltă, dincolo de ceea ce stă în puterile omului. Nu se întîmplă la fel însă în hermeneutica «luminilor», cînd disoluţia interpretării are loc prin impunerea raţiunii noastre date, temporale, ca «tribunal suprem». La fel, în discursul terorii şi al totalitarismului istoric: interpretarea îşi pierde orice justificare prin chiar actul subiectiv, arbitrar şi speculativ al voinţei care secretă/dictează sensul în comunitate. Or, discursul care se voieşte cu tot dinadinsul postmodern se află într-o situaţie asemănătoare; fără a recunoaşte un mod mai adecvat de comprehensiune şi fără a numi o a treia instanţă în disputa sa cu modernitatea- acesta suspendă interpretarea ca atare. Gestul său nu diferă prea mult de cel al raţiunii «luminilor»: disolutiv şi diseminator, el trădează absenţa oricărui reper dincolo de propria voinţă. Ca şi cel modern, în speţă al «luminilor», el secularizează în definitiv totul. Şi o face aducînd orice instanţă - religioasă, metafizică sau istorică - în elementul laic şi exterior al timpului. Pentru el, totul se consumă la suprafaţa unui prezent care, dincolo de elementul său mundan şi pragmatic, adică cel literal, nu mai recunoaşte absolut nimic. Jacques Derrida (1967, I, cap. 2) exprimă, probabil, cel mai bine această tendinţă atunci cînd spune că distincţii precum exterior/interior, imanent/transcendent, prim/secund şi altele de ascest fel îşi pierd acum orice justificare. Dacă au avut o anumită însemnătate

pentru voinţa istorică, pentru gîndirea metafizică şi conştiinţa religioasă, acum se cere divulgată lipsa lor de temei. E firesc atunci să se vorbescă despre sfîrşitul istoriei şi al logosului, al oricărei transcendenţe şi al comprehensiunii care-i aproximează sensul, prezenţa.

Există şi un alt loc de întîlnire între discursul «luminilor» şi cel care, în ultimul veac, vrea să-i declare război. Cînd refuzul interpretării nu trimite la un alt mod de comprehensiune sau de înţelegere, el echivalează atunci în fond cu o formă de interpretare. Nu se poate ieşi în chip absolut din discurs, din zona celor cu sens şi fără sens. La fel, nu se poate ieşi definitiv din spaţiul interpretării, al raţiunii care judecă şi delimitează, care distinge şi asumă un înţeles. De aceea refuzul interpretării va rămîne el însuşi o interpretare, mai ales atunci cînd în apropierea sa ori dincolo de el nu se mai află nimic. Tind să cred că refuzul sensului şi al interpretării nu înseamnă decît o formă limitată a interpretării *literale*, o încercare de a recupera orice fapt discursiv şi istoric în pura sa literalitate. Or, tocmai către acest spaţiu al purei literalităţi a tins şi hermeneutica «luminilor». Cînd marele figuri ale discursului modern, precum «natura primă» şi «fiinţa», «Dumnezeu» şi «substanţa primă», îşi pierd orice semnificaţie, omul rămîne singur cu semnele şi cu convenţiile sale. Este ceea ce aveau să recunoască Hume şi Condillac, Kant şi mai tîrziu Nietzsche. Nu-i rămîne atunci gîndirii decît să asigure o minimă ordine în lumea semnelor de care ea se serveşte şi să le citească fără a trimite dincoace sau dincolo de ele. Fiecare nouă conexiune sau combinare a semnelor conduce la o altă interpretare, la fel de justificată ca şi celelalte. Multiplul şi relativitatea interpretărilor stau acum sub acelaşi semn, cel al literalităţii pure - către care a şi tins raţiunea modernă.

Reluând cum se cuvine pe Nietzsche (cel din scrierile inaugurate cu *Omenesc prea omenesc*, 1878), vom înţelege că «dacă modernitatea se defineşte ca epocă a depăşirii, a noutăţii ce se învecheşte şi e înlocuită imediat de o noutate şi mai nouă..., nu se va putea ieşi din modernitate gîndind însăşi depăşirea ei» (Vattimo, 1993, 164). Ideea depăşirii rămîne să caracterizeze lumea modernă, felul modern de a gîndi, încît ea nu poate determina ieşirea din modernitate. La fel şi categoria sensului, cu interpretarea ce-l însoţeşte inevitabil: dacă sensul raţional şi raţiunea care-l explicitează sînt categorii moderne, atunci nu au cum să asigure distanţarea de modernitate. «Deconstrucţia tradiţiei metafizice», pusă în joc - pe urmele lui Heidegger - de către Michel Foucault, Gilles Deleuze şi Jacques Derrida, aminteşte de ceea ce modernii au numit o progresivă iluminare şi eliberare a conştiinţei. Ea reface cîteva din datele a ceea ce a însemnat *Aufklärung*, dar într-o formă mai radicală, cu o forţă sporită de negaţie şi disoluţie.

Credinţa actuală în singularitatea adevărului omenesc, în superioritatea acestuia faţă de orice altceva, în posibilitatea raţiunii de a transgresa termenii unui alt timp (precum cel modern), astfel de credinţe indică o relaţie încă esenţială cu

secolul «luminilor». Iar voinţa de adevăr şi de depăşire a unui «stadiu revolut», regîndirea critică a cunoaşterii şi a comprehensiunii, nevoia constantă de legitimare a unui enunţ sau a unui întreg discurs, deşi specifice *savoir*-ului tîrziu, «postmodern», ne spun că, în fond, totul se petrece în cuprinsul modernităţii ca atare. Ne aflăm în continuare, cu astfel de reflexe, în «epoca fiinţei gîndite sub semnul lui *novum*». Totodată, ne aflăm sub semnul mai vechii *Erkenntniskritik* sau *Verstehenskritik*. Altfel spus, disputa vehementă cu modernitatea se consumă ca dispută cu doar una din ipostazele modernităţii şi înlăuntrul modernităţii ca atare.

Relaţia noastră partizană cu modernitatea, modul precaut şi epigonic sau, dimpotrivă, fulminant în care ne raportăm la modernitate, este de natură să ne spună că nu ne-am îndepărtat de istoria modernă a omului, că îi aparţinem încă. Simţim nevoia să-i denunţăm cu violenţă excesele ori să o apărăm, ceea ce se dovedeşte a fi un gest modern faţă de o realitate încă vie. Fie că-i denunţăm obsesiile, printr-o examinare raţională a discursului ei, fie că vedem posibilă o anumită reconstrucţie a proiectului ei (precum Habermas, 1985; Giddens, 1990; Touraine, 1992, sau - la noi - Marga, 1994), ţinem încă de o paradigmă a lumii moderne.

În cel dintîi caz, al unei relaţii de adversitate faţa de gîndirea modernă, discursul acesteia va fi citit în termeni negativi: suveranitatea raţiunii a însemnat o formă maximă de «tiranie şi decăderea logosului» (Jean-Marie Benoist); la fel şi ideea Unului, sau afirmarea subiectului drept centru singular al acestei lumi, ca ego transcendental sau *cogito*. Ieşirea din modernitate echivalează acum cu o formă de salvare, dobîndind un caracter soteriologic. S-a spus, de altfel, că experimentul istoric a fost dus la capăt.În Răsăritul continentului el se desăvîrşeşte prin aceea că atinge profunzimile răului ca atare, în felul unei coborîri în infern. De aceea, cred, sfîrşitul modernităţii apare unor interpreţi asemeni ieşirii omului din apocalipsă, fapt cu o semnificaţie - pînă la urmă - eschatologică, religioasă.

În cel de-al doilea caz, cînd modernitatea este încă văzută ca un posibil model, se va citi în termeni negativi tocmai intervalul istoric tîrziu, «postmodern». Este intervalul în care raţionalitatea modernă ajunge să fie concepută sub o formă instrumentală, pur tehnică, şi cînd acţiunea comună, cu sens, îşi pierde orice existenţă, ca şi sensul istoriei de altfel. Sub această privire, postmodernismul nu face decît să marcheze «sfîrşitul partidei angajate prin Nietszche» (Touraine, 1992, 223). Cu el se desăvîrşeşte pierderea sensului şi disoluţia comprehensiunii. Or, niciuna din cele două atitudini nu convinge cu privire la situarea noastră în postmodernitate: amîndouă explicitează un fenomen propriu istoriei tîrzii în termeni ce ţin încă de discursul modern.

Probabil că numai un raport liber şi detaşat faţă de o anumită epocă sau istorie îi descoperă omului distanţa firească de ceea ce a însemnat altădată. Detaşat pînă la indiferenţă şi liber pînă la pierderea sa de ceea ce a putut fi istoria sa trecută, omul

va putea vorbi atunci - simplu şi gratuit - că a trecut dincolo de istorie sau de modernitate.

1 Cu privire la scrierea publicată de Jean-François Lyotard în 1983, anume *Le Différend*, m-am exprimat într-un articol din *AUI*, secţiunea Filosofie, tomul XXXIV, nr. 2, 1988, p. 84 sq.

2 Exigenţa în limbaj simbolic, formal, apt de comunicare universală, rămîne definitorie pentru hermeneutica occidentală modernă. S-a vorbit în acest sens de posibilitatea unei *mathesis universalis*, apoi de o *ars characteristica* şi de o *speciosa universalis* (îndeosebi prin Leibniz), toate intenţionînd un sistem de simboluri care să constituie o limbă «raţională şi universală». Descartes şi Leibnitz, Wolff, Kant şi Comte, neokantienii şi Husserl, toţi au slujit în moduri diferite ideea unei interpretări şi comunicări nelimitate.

3 Cu înţelesul său literal, *tafhim* înseamnă *a face să se înţeleagă* sau *a lămuri pe înţelesul celorlaţi*. Numai că această lămurire la care urmează să acceadă şi ceilalţi are un caracter practic, trăit: cel iniţiat face într-adevăr ceea ce este necesar spre a dovedi apropierea sa de Divinitate. El se adânceşte în înţelesul celor divine, trăieşte intens prezenţa Divinităţii şi misterul ei prin cuvânt. Cf. Corbin, 1964, p. 24.

4 Este ceea ce-l detrermină pe interpretul european să vadă adesea în Islam doar o învăţătură a supunerii totale, a fatalismului incomprehensibil şi a înţelegerii pur literale a Cărţii. Sau - mai puţin încă - să vadă o justificare religioasă a fanatismului istoric. Or, totul ar trebui probabil gîndit în alţi termeni, cu percepţia necesară a diferenţei pe care o comportă spaţiul mental islamic.

5 Prin tradiţia cartesiană (cea preocupată de ideea unei *mathesis universalis* şi a unei limbi logice, artificiale, despre care va vorbi deja Descartes în *Lettre au Père Mersenne*, 20 Noiembrie 1629), timpul modern se arată orientat mai mult către *semnificaţia* semnelor decât către *sensul* lor. Omul acestui timp se interesează mai cu seamă de ceea ce semnifică un semn decît de ceea ce înseamnă el. Cu alte cuvinte, nevoia de a construi o limbă «raţională» şi totodată «universală», sau o «gramatică raţională», trece în plan secund dimensiunea semantică a cuvântului. Atenţia este reţinută de acel ansamblu de norme care poate să aducă ordine în semnele lingvistice, spre a le face astfel apte să exprime gîndirea noastră. Gramatica generală a secolelor XVII-XVIII devine un fel de logică, destinată a studia «principalele operaţii ale spiritului» în expresia lor lingvistică. A se vedea în acest sens Foucault, 1969, p. IX-XII; Toma, 1982, p. 48-59.

6 E vorba de o întreagă tradiţie hermeneutică (şi metafizică) a Răsăritului, în cuprinsul căreia s-a urmărit aducerea în prezenţă a «fiinţei» şi «misterului», potenţarea acestuia, criptografierea lui şi nicidecum explicitarea sa raţională. Amintesc, în grabă, pe Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Ioan Damaschin, Sf. Simeon Noul Teolog şi Sf. Grigore Palamas, gîndirea isihastă şi cea specifică unui timp care a cultivat enorm alegoria şi hieroglifa (Cronicarii, Cantemir), orientarea sofiologică din veacul XIX răsăritean şi gîndirea creştin-existenţială care i-a urmat.

*

AFLOROAEI Ştefan, *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1933.

ANTOHI Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

CARRA DE VAUX Baronul, *Les penseurs de l'Islam*, I - V, Paris, 1921-1926.

CORBIN Henri, *Histoire de la Philosophie islamique. Des originea jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossin Nasr et Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964.

DELEUZE Gilles, *Différence et Répetition*, Paris, PUF, 1969; *Foucault*, Éds. de Minuit, Paris, 1986.

DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Éds. de Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques, *Scribble (pouvoir) écrire*, in William Warburton, op.cit., 1977.

DU MARSAIS César Chesneau, *Despre Tropi, sau despre diferitele sensuri în care poate fi luat un acelaşi cuvînt într-o aceeaşi limbă* (1730), trad. Maria Carpov, Bucureşti, Editura Univers, 1981.

FOUCAULT Michel, *Grammaire générale et linguistique*, prefaţă la Arnauld et Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Républications Paulet, Paris, 1969.

GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990.

HABERMAS Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

HEGEL G. W. Fr., *Fenomenologia Spiritului* (1806), trad.Virgil Bogdan, Editura Academiei, Bucureşti, 1965.

HOTTOIS Gilbert, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Université de Bruxelles, 1979.

HOTTOIS Gilbert, *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, J. Vrin, 1981.

IONESCU Cornel Mihai, *Mentalité alchimique et hermé-noétique*, in *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1, 1986.

LAKS André & NESCHKE Ada (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, 1990.

LYOTARD Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii* (1979), trad. Ciprian Mihali, Bucureşti, Editura Babel, 1993.

LYOTARD Jean-François, *Le Différend*, Paris, Éds.de Minuit, 1983;

LYOTARD Jean-François, *Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernul ?* in *Critique*, nr. 456, 1985.

MARGA Andrei, *Explorări în actualitate*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1994.

OTTO Rudolf, *Sacrul. Despre elementul iraţional în ideea divinului şi relaţia lui cu raţionalul* (1917), Editura Dacia, Cluj, 1992.

RAHMAN Fazbur, *Islam*, Weidenfeld & Nicholson, London, 1966.

RUS Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1994.

TOMA Radu, *Epistemă, ideologie, roman. Secolul XVIII francez*, Bucureşti, Editura Univers, 1982.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

SCHUON Frithjof, *Să înţelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane* (1976), trad. Anca Manolescu, Bucureşti, Humanitas, 1994.

VATTIMO Gianni, *Sfîrşitul modernităţii. Nihilism şi hermeneutică în cultura postmodernă* (1985), trad. Ştefania Mincu, Editura Pontică, Constanţa, 1993.

WARTBURTON William, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Pa ris, 1977.