

„TEXTUL” CA PROPUNERE DE „LUME” ÎNTRE EXPLICAȚIE ȘI ÎNȚELEGERE¹.

Asist. Cercet.dr. Cătălin BOBB,
Academia Română, Filiala Iași

Abstract

Hermeneutics operates with two fundamental concepts: understanding and explanation. The alleged complementarity's between them, always put into question, (ontology or epistemology) it is questioned by the French philosopher Paul Ricoeur. "To explain more is to understand better" is the schematic form of his new dialectic. Here explanation and understanding are constructive, complementary and imperative to the act of interpretation. We will try a critical approach, following the development of Ricoeur's philosophy, of this new dialectic.

Key words: Paul Ricoeur, hermeneutics, explanation, understanding, text.

În 1982² Paul Ricoeur definește în câteva propoziții hermeneutica. Iată ce ne spune: „Cuvântul hermeneutic reprezintă o sarcină, sarcina interpretării. Astfel, nu trebuie să separăm niciodată noțiunea de hermeneutică de conceptul de „interpretare” [...] Negativ, hermeneutica este un soi de neîncredere generală în pretenția oricărei filosofii în a restabili înțâietatea intuiției imediatului, ca și cum am putea avea în fața noastră, în mintea noastră, prezența pură a *ceea ce este*. În termeni negativi, deci, hermeneutica este un soi de doliu al imediatului și a recunoașterii faptului că avem doar o legătură indirectă cu ceea ce este ca atare; deși putem discuta dacă putem păstra expresia de „ceea ce este ca atare”. În orice caz, prima aplicabilitate a termenului hermeneutic este cea că trebuie să renunțăm în totalitate la orice proiect filosofic intuiționist fie că vorbim de platonism, neo-platonism sau echivalenții săi moderni. Unele forme de fenomenologie au această pretenție intuiționistă care pleacă de la Descartes - ca și cum nu am putea niciodată să ne distanțăm de noi înșine. Pe de altă parte, replica pozitivă a acestei descrieri negative este că trebuie să integrăm, între noi și realitate, un fel de relație mediată prin semne - semne lingvistice sau instituții culturale - pe care Cassirer le numește sisteme de simboluri, incluzând arta, știința și religia. Însă noi ne mișcăm printre semne care stau în locul a ceva, ceea ce mă aduce în pragul a unei a treia caracteristici a hermeneuticii. Astfel încât avem cerința să reconstruim medierea implicită în acest „a sta pentru ceva. [...] Așadar va trebui să spun că hermeneutica are sarcina de a explica toate sistemele simbolice care ne leagă indirect de realitate, indiferent despre ce fel de realitate vorbim. Și aceasta va fi, presupun, una dintre mize, adică, o premisă ontologică.”

Primul lucru pe care trebuie să-l reținem este caracterul strict metodologic pe care hermeneutica îl are în concepția lui Ricoeur. *Hermeneutica reprezintă o sarcină, sarcina interpretării*. Sinonimia implicită, dintre cele două concepte, produce deplasarea sensului de

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere - cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

² A se vedea Paul Ricoeur, *Sarcina Hermeneuticii* în *De la text la acțiune*, traducerea de Ion Pop, Ed. Echinoc, Cluj, 1999, pp. 102-103.

pe concept pe subiect. Nu hermeneutica ne interesează, ci cu ceea ce are de a face hermeneutica, cu ceea ce ea interpretează, cu „ceea ce este ca atare” indiferent dacă astăzi mai putem discuta despre „ceea ce este ca atare”. Însă sarcina hermeneuticii propune, mai întâi, renunțarea imediată la orice posibil acces direct în realitatea lui „ceea ce este ca atare”. Nici o variantă filosofică care încă mai menține pretențiile subiectului de a accesa direct, intuiționist, imediat realitatea nu poate funcționa. Dimpotrivă avem nevoie de o întregă rețea de medieri produse de sistemele simbolice care stau între noi și realitate. Sisteme lingvistice, instituții culturale, simboluri religioase, artistice, științifice, iată, un întreg arsenal de medieri care alterează accesul nostru la ceea ce este ca atare și care cer a fi interpretate.

În acest context putem întreba dacă se poate discuta despre Ricoeur fără a aduce de îndată în prim planul discuției numele lui Heidegger și Gadamer? Se poate discuta, deci, despre hermeneutica ricoeuriană fără a apela, compara, delimita, asemăna, alătura, de îndată, numele celor doi filozofi germani? Răspunsul nostru este da și nu deopotrivă. Da, întrucât există o primă parte a operei lui Ricoeur în care Heidegger și Gadamer sunt pe deplin absenți. Nu, întrucât există o a doua parte a operei lui Ricoeur în care Heidegger și Gadamer sunt pe deplin prezenți. Hermeneutica fenomenologică proprie lui Heidegger, respectiv ontologia hermeneutică propusă de către Gadamer sunt relativ ușor de distins de varianta hermeneutică propusă de către Ricoeur. Motivul unei asemenea decizii metodologice este dat de faptul că numeroși autori îl plasează pe Ricoeur în proximitatea filosofiei heideggeriene simțindu-se oarecum obligați să discute demersurile filosofiei sale în comparație, când entuziaști, când melancolici, cu filosoful german. Gravitatea, în sensul greutateii, unui asemenea demers ne lasă să înțelegem că Ricoeur nu poate fi discutat de unul singur, că Ricoeur va trebui mereu raportat dacă nu la Heidegger, atunci inevitabil la Gadamer pentru a putea înțelege cât mai bine importanța și originalitatea filozofiei sale. Astfel, dacă ar fi să începem cum se cuvine, adică cu Heidegger, va trebui să spunem, de îndată, că filozoful german apare, ca factor decisiv, în peisajul operei lui Ricoeur foarte târziu. Nu vom încerca să justificăm nici lipsa nici prezența lui Heidegger în corpusul lucrărilor lui Ricoeur. O simplă delimitare atât cumulativă cât și prospectivă va fi îndeajuns. Deși primele referințe la Heidegger le avem odată cu *Karl Jasper et Gabriel Marcel*, acolo, Heidegger, împreună cu Sartre, constituie cuplul opozabil lui Jasper și Marcel. Două tipuri de ontologie, două perspective diferite; opțiunea lui Ricoeur este evidentă și nu necesită lămuriri. Va mai trece ceva vreme până când Heidegger să devină punct central în filozofia lui Ricoeur și va trebui să spunem că filosoful german apare la sfârșitul *filosofiei voinței*, pe de o parte, și la începutul proiectului unei *noi ontologii*, pe de altă parte. Liniile de forță a celor două proiecte, sfârșitul filosofiei voinței și începutul unei noi ontologii, ne plasează în mijlocul fenomenologiei hermeneutice și de fapt în mijlocul atât de problematic al filosofiei lui Ricoeur. Acest punct poate fi văzut drept momentul de cotitură din cauza căruia putem discuta despre primul Ricoeur, respectiv despre al doilea Ricoeur; nu în sensul că Heidegger ar fi promotorul acestei disjuncții, ci, foarte simplu spus, aici, în acest moment atât de complicat (mijlocul anilor '60), Ricoeur eșuează în a-și încheia *Filosofia Voinței* și în a ne da o *Poetică a Transcendenței* deschizând o hermeneutică fenomenologică care are de produs o *ontologie*; că această ontologie nu va mai fi produsă rămâne încă de discutat. De fapt Heidegger este introdus numai pentru a delimita un nou câmp al investigației filosofice. Ricoeur nu încearcă un comentariu, o analiză a filosofiei heideggeriene, ci o delimitare de un proiect deja existent care propune și el o

ontologie pe de o parte, și dă și o metodă pe de altă parte. Sesizăm în acest moment atât criza cât și ieșirea din criză: eșecul unei *filosofii a greșelii* (ca debușeu paradigmatic), nevoia unei *noi ontologii* (ca program filosofic). Complicația, în acest moment al operei ricoueriene, este imensă și poate fi subsumată prin trei categorii: 1 pe de o parte, întregul câmp al investigației este abandonat (filosofia voinței); 2 o nouă metodă este propusă (fenomenologie hermeneutică); 3 un nou câmp al investigației filosofice este deschis (limbajul și textul). Evident că lucrurile nu sunt atât de simple, cele trei categorii sunt, în această perioadă, interșanjabile, permutabile. Ele intercalează și, în acest sens, mai niciodată nu poți cu exactitate să oprești și să înțelegeți pe deplin gândul lui Ricoeur.

Fiind vorba despre hermeneutică pare o impietate să nu-l numim în acest context pe Gadamer. Însă a vorbi despre Gadamer înainte de 1965, în opera lui Ricoeur, ar fi o gravă eroare. Dincolo de faptul banal că numele filosofului german nu apare, interesele ca atare ale lui Ricoeur nu au nevoie să invoce, sau să se justifice, plecând de la, sau începând cu, Gadamer. Orice interpretare care ar încerca, în acest sens, să regăsească puncte de legătură între hermeneutica ricoeuriană și cea gadameriană până la, și inclusiv în, *Eseu asupra lui Freud* este, fără îndoială, sortită eșecului. Ceea ce se întâmplă după această perioadă intră într-un alt registru care se numește al doilea Ricoeur. Astfel încât trebuie să spunem de la început că Paul Ricoeur produce o hermeneutică extrasă din fenomenologie fără să își propună în mod explicit acest lucru. Intenția filosofului francez nu este de a produce o hermeneutică. Problema pe care dorește să o soluționeze, și trebuie spus din capul locului că este vorba despre problema răului, îl conduce către hermeneutică și nu invers. De fapt atât problema hermeneutică cât și problema răului merg mână în mână și nu pot fi despărțite una de cealaltă de dragul unei dorite clarități a hermeneuticii sale. A încerca să vezi la lucru hermeneutica ricoeuriană, demers posibil și relativ ușor de făcut, fără a lua în considerare problema răului nu înseamnă a produce o sciziune în Ricoeur însuși, însă înseamnă a-l privi pe Ricoeur dincolo de intențiile sale inițiale. Spre deosebire de Gadamer pentru care proiectul unei hermeneutici filosofice este de la bun început asumat, pentru Ricoeur hermeneutica apare doar ca metodă prin care o anumită problemă specifică își cere soluționarea. Simultan, în 1960, apar *Simbolica Răului și Adevăr și Metodă* (pentru a ne juca aici cu conceptele putem spune că dacă pentru Gadamer hermeneutica este atât adevăr cât și metodă pentru Ricoeur ea este la început exclusiv metodă devenind abia ulterior adevăr). Demersurile constitutive cât și perspective a celor două cărți sunt stric distincte: influența hermeneuticii gadameriene nu poate fi sub nici o formă comparată cu varianta inițială, destul de „naivă”, propusă de către Ricoeur. A analiza momentele constitutive respectiv problemele discutate specifice începutului hermeneuticii ricoeruiene înseamnă a delimita cu maximă acuratețe această variantă hermeneutică de mult mai „celebra” hermeneutică gadameriană. Dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii ricoeruiene, posibil de delimitat între sfârșitul anilor '60 și mijlocul anilor '70 recuperează, firesc, hermeneutica gadameriană înscriindu-se în ceea ce astăzi literatura de specialitate numește hermeneutică filosofică.

Și totuși întreaga noastră presupuziție aceea conform căreia Ricoeur nu a produs o hermeneutică de sine stătătoare, motivul fundamental din cauza căruia există o permanentă neînțelegere relativă la hermeneutica sa, dar care încă se cere elucidat, este spulberată de un articol din 1983, publicat în America, în care Paul Ricoeur ne propune să vedem întregul său travaliu filosofic sub semnul *interpretării*. „Pentru a oferi o imagine despre problemele care

mă preocupă de *treizeci de ani* încoace și despre tradiția de care se leagă felul meu de a trata aceste probleme, mi s-a părut că metoda cea mai potrivită este să pornesc de la cercetarea mea actuală asupra *funcției narative*, apoi să arăt înrudirea acestei cercetări cu lucrările mele anterioare despre *metaforă*, despre *psihanaliză*, despre *simbolică* și despre alte probleme conexe, și, în sfârșit, să mă întorc de la aceste investigații parțiale către presupuzițiile, atât teoretice cât și metodologice, pe care se întemeiază ansamblul cercetării mele. Această înaintare de-a-ndărâtelea în propria mea operă îmi îngăduie să amân spre sfârșitul expunerii mele presupuzițiile tradiției *fenomenologice* și *hermeneutice* de care sunt legat, arătând cum analizele mele *continuă* și în același timp *corectează* și, uneori, *pun sub semnul întrebării* această tradiție.”³ (s.n.).

Avem astfel un întreg sinopsis al operei ricoeuriene până la acea dată, produs, nu de vreun exeget, poate părtinitor, ci de Ricoeur însuși. Dacă dorim să elucidăm ansamblul atât de larg al analizelor sale (funcție narativă, metaforă, psihanaliză, simbolică) precum și presupuzițiile teoretice și metodologice ale operei sale (fenomenologie și hermeneutică), precum și continuitățile cât și corecturile aduse tradiției propriului său demers întins pe mai bine de treizeci de ani va trebui să apelăm, inevitabil, la conceptul de *interpretare*.

Nu este destul să insistăm asupra titlului, *Despre interpretare*, pentru a pune în evidență că în ochii lui Ricoeur întreaga sa operă stă sub semnul hermeneuticii. Însă nu am produs deja o deplasare nepermisă a conceptului de interpretare numindu-l hermeneutică? Ce înțelege Ricoeur prin interpretare atunci când își asumă opera sub acest concept? Va trebui oare să căutăm resursele acestui concept în tradiția clasică a hermeneuticii contemporane? Va trebui deci să înlăturăm strat cu strat filele care păstrează sursele ascunse ale conceptului de interpretare pentru a putea înțelege care sunt modalitățile prin care Ricoeur folosește acest concept? Să fie vorba despre un soi de palimpsest care așteaptă să fie dezvăluit? Să apelăm la Schleiermacher, la Dilthey, la Heidegger, la Gadamer? În fine, va trebui să dezvăluim propriul concept de interpretare practicat de Ricoeur, pentru a-l înțelege în originalitatea sa deplină, apelând la un soi de arheologie a întregii tradiții hermeneutice? Dincolo de aceste întrebări, asupra cărora vom reveni pe larg mai jos, putem sesiza de la bun început efectul pe care îl provoacă asupra oricărui lector faptul că Ricoeur decide să-și asume întreaga operă sub conceptul de hermeneutică. Nu are importanță că studiul în chestiune este destinat unui alt public decât cel format în propria sa tradiție⁴, ca și cum Ricoeur ar utiliza în mod abuziv de conceptul de interpretare pentru a provoca o înțelegere cât mai ușoară a propriei sale opere. Atâta vreme cât textul este folosit ca loc de deschidere al volumului *De la text la acțiune*, ca, deci, un soi de ghid de lectură al întregului volum nu vedem de ce nu ar putea fi folosit și ca ghid de lectură a teoriei sale asupra interpretării, cu toată simplitatea și caracterul propedeutic pe care îl poartă. De fapt ceea ce spunem este că Ricoeur ne obligă, implicit, să îl

³ De la text la acțiune, *ed.cit.*, p. 11.

⁴ „Am socotit că este folositor să așez în fruntea acestei culegeri de eseuri o lucrare destinată inițial unui public de limbă engleză, a cărei ambiție era de a oferi o privire de ansamblu asupra cercetării mele în domeniul filosofiei (...). Această lucrare a fost integrată în volumul de față din două motive: mai întâi ea oferă o imagine concentrată a studiilor mele recente despre funcția metaforică și despre funcția narativă și compensează astfel eliminarea voită a tuturor articolelor care au susținut construcția lucrărilor mele sistematice din cele două domenii; în plus, acest eseu are particularitatea de a parcurge în sens invers etapele care au condus de la primele mele cercetări asupra lui Husserl la redactarea lucrărilor *La metaphore vive* și *Temps et récit*” în Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*, *ed.cit.*, p. 7.

privim drept hermeneut. În acest punct cred că rezidă maxima dificultate în a-l înțelege bine pe Ricoeur pentru că produce, voit sau nevoit, o permanentă deplasare și deci o apropiere a analizelor sale de o tradiție pentru care problema hermeneutică este de la bun început asumată ceea ce nu se întâmplă, pentru a o mai spune încă odată, în cazul său. Cu titlul provizoriu putem spune că, dimpotrivă, resursele conceptului de interpretare, în opera lui Ricoeur, trebuie căutate într-un alt *loc*, un loc pe care momentan ne vom permite să-l păstrăm în suspensie deși putem să-l intuim; este vorba despre problema răului. Deși *Despre interpretare* nu ne permite o asemenea lectură, precum vom vedea, aceasta este de altfel și intenția noastră, adică, să arătăm imensa problemă pe care o deschide înțelegerea lui Ricoeur în tradiția hermeneuticii. Recuperarea unei virtuale teorii hermeneutice propuse de Ricoeur nu cred că este posibilă. Sau, mai clar, dacă a existat în filosofia lui Ricoeur un proiect hermeneutic acesta nu a fost niciodată construit. Am putea discuta, mai degrabă, despre o *practică hermeneutică*, însă este vorba despre o practică care se cere deslușită împreună și împotriva tradiției pe care o asumă. În acest sens cred că problemele pe care hermeneutica lui Ricoeur ni le pune în față sunt aproape insurmontabile. Grila de lectură pe care o propunem este aceea prin care trebuie să înțelegem că dacă discutăm despre hermeneutică în tradiția hermeneuticii clasice o putem face pornind exclusiv de la textele adunate în *De la text la acțiune* texte care răspund de altfel unei duble exigențe. Este vorba despre delimitarea pe care însuși Ricoeur o face (1) în raport cu propriile sale scrieri și (2) în raport cu hermeneutica clasică unde piatra de încercare este Gadamer. Dificultatea înțelegerii hermeneuticii lui Ricoeur cred că poate fi subsumată aproape exclusiv apelând la acest volum. Dacă există o încercare de teoretizare a hermeneuticii aici este singurul loc în care este făcută, în rest putem discuta despre o aplicare (o practică) a acestei hermeneutici.

Metafora și funcția narativă a povestirii

Oricum ar sta lucrurile, momentan, trebuie să înțelegem că de la *Voluntar și involuntar* (1950) până la *Timp și povestire* (1983) conceptul unificator, care traversează implicit sau explicit toată opera lui Ricoeur, este cel al interpretării.

Să urmărim firele atât de vizibile care leagă întreaga sa operă. Dificultatea este în acest sens imensă. A ne insera, abrupt, în demersul de-a-ndăratelea, în propria sa operă, înseamnă a urmări, cu exactitate, fiecare dintre pașii făcuți, ceea ce presupune o permanentă și excesivă trimitere la text, pe de o parte, cât și la lucrările la care textul ca atare trimite, pe de altă parte. Poziționarea cât mai clară a operei sale făcută prin prisma propriilor sale mărturisiri oferă o bună înțelegere a proiecției pe care Ricoeur o are asupra propriei sale opere.

Actul de a povesti, centrul analizelor din *Timp și povestire*, răspunde, ne spune Ricoeur, în primul rând, „unei preocupări foarte generale, pe care am expus-o cu un anumit timp în urmă în primul capitol al cărții mele *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, aceea de a păstra amploarea, diversitatea și ireductibilitatea *modurilor de folosire ale limbajului*”⁵. Lăsăm momentan la o parte efectul produs de alăturarea directă pe care Ricoeur

⁵ De la text la acțiune, *ed. cit.*, p. 12.

o face între *Timp și povestire* și *Eseu asupra lui Freud*. Problema limbajului⁶ așa cum o înțelege Ricoeur în *Eseu asupra lui Freud* păstrează puține legături, dacă nu cumva nici una, cu problemele deschise în *Timp și povestire*, pentru a nu vorbi despre mizele complet distincte a celor două lucrări. Însă, încă o dată, putem sesiza de la bun început cum o astfel de precizare trimite orice lector înspre a identifica o structură continuă între cele două lucrări, ceea ce produce, va trebui să spunem, o lectură trunchiată. Desigur că problema centrală este cea a limbajului, fie că este vorba despre limbajul dorinței sau limbajul povestirilor, însă maniera de tratare a celor două, dacă le putem numi astfel, tipuri de limbaj este complet diferită, în sensul precis în care metodologia este complet diferită iar o posibilă lectură suprapusă ar produce, cel puțin, un amestec inadmisibil. Poate că titlul , *Despre Interpretare*, îl obligă pe Ricoeur să lege cele două lucrări, altfel nu vedem nici o legătură.

Să revenim. Cum se face că putem unifica această pulverizare exponențială a utilizării limbajului sub un singur principiu? Singura modalitate, în optica lui Ricoeur, este *actul de a povesti* care se organizează, reglementează, articulează sub *caracterul temporal*⁷. Însă actul de a povesti trebuie să primească o consistență epistemologică care este dată de preluarea sa în forma unui *text* „istoria și genurile literare conexe ale biografiei și autobiografiei, (...) povestirile de ficțiune, precum epopeea, drama, nuvela, romanul,” toate sunt texte care stau în fața noastră și care numai în acest fel pot fi utilizate. Organizarea în *texte* a acestor forme narrative este singura cale de acces asupra pulverizării limbajului. Odată ajunși la nivelul textului rămâne să întrebăm care este centrul unui text, sau, mai clar, ce pune în mișcare înțelegerea unui text. Principiul de inteligibilitate al oricărui text indiferent dacă vorbim despre texte care ar aparține științelor istorice sau povestirilor de ficțiune este *punerea în intrigă*. „Să înțelegem prin aceasta că nici o acțiune nu este un început decât într-o istorie pe care o inaugurează; că nici o acțiune nu este un mijloc decât dacă provoacă în întâmplarea povestită o schimbare de soartă, un nod ce trebuie dezlegat, o peripeție surprinzătoare, o suită de incidente vrednice de milă ori surprinzătoare; în fine, nici o acțiune, luată în sine, nu este un sfârșit decât în măsura în care, în întâmplarea povestită, încheie o desfășurare de acțiune, desface un nod, compensează peripeția prin recunoaștere, pecetluiește soarta eroului printr-un eveniment ultim care limpezește toată acțiunea și produce, la ascultător, katharsis-ul milei și al groazei.” Motivul principal prin care punerea în *intrigă* capătă o importanță covârșitoare este caracterul de *inteligibilitate* pe care-l poartă cu sine. Adică, foarte simplu spus, punerea în *intrigă* conferă povestirii (textelor) inteligibilitate. Fără acest proces recognoscibil în toate textele (științifice sau de ficțiune) textele nu sunt inteligibile și numai în acest fel se creează posibilitatea înțelegerii lor, oricât de naivă sau superficială ar fi această înțelegere. Atât istoria savantă cât și povestirea, sau opera de ficțiune, apelează pentru a deveni inteligibile, pentru a putea fi înțelese, la punerea în *intrigă*. Problema centrală care le desparte este de fapt problema referinței la realitate. Istoria (ca știință) s-ar părea că este în acest moment

⁶ „Acolo se intersectează investigațiile lui Wittgenstein, filosofia lingvistică a englezilor, fenomenologia creată de Husserl, cercetările lui Heidegger, lucrările școlii bultmanniene și a celorlalte școli de exegeză neotestamentară, lucrările de istorie comparată a religiilor și de antropologie referitoare la mit, rit și credință, - în sfârșit psihanaliza”, în Paul Ricoeur, *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud*, traducerea de Magdalena Popescu și Valentin Proropopescu, București, Ed.Trei, 1998, p.11.

⁷ „Timpul devine timp uman în măsura în care este articulat într-o manieră narativă; în schimb povestirea este semnificativă în măsura în care desemnează trăsăturile experienței temporale” în Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I, Editions du Seuil, Paris, 1983, p.17.

câștigătoare, numai ea ar putea pretinde că vorbește despre ceva ce s-a întâmplat cu adevărat pe câtă vreme, povestirea, opera de ficțiune, imaginează realitatea, sau, mai bine, imaginează lumi posibile însă fără a pretinde că vorbește despre realitatea ca atare. Deși această asimetrie trebuie bine pusă în evidență nu ar trebui, ne spune Ricoeur, să mizăm în totalitate și exclusiv numai pe caracterul pur emoțional pe care opera de ficțiune l-ar produce, ci, dimpotrivă, „într-un fel sau altul, toate sistemele de simboluri contribuie la configurarea realității. În mod deosebit intrigile pe care le inventăm ne ajută să ne configurăm experiența temporală confuză, informă și, la limită, mută”⁸ și, mai departe, „tocmai în capacitatea ficțiunii de a configura această experiență temporală aproape mută rezidă funcția referențială a intrigii.” Mai clar, „fabula imită acțiunea în măsura în care îi construiește, doar cu resursele ficțiunii, schemele de inteligibilitate. Lumea ficțiunii este un laborator de forme în care încercăm configurații posibile ale acțiunii pentru a le proba consistența și plauzibilitatea [...] ficțiunea înseamnă *fingere*, iar *fingere* înseamnă a face. Lumea ficțiunii nu este, în această fază de suspendare, decât lumea textului, o proiecție a textului ca lume. Însă suspendarea referinței nu poate fi decât un moment intermediar între preînțelegerea lumii acțiunii și configurarea realității cotidiene operată de ficțiunea însăși”⁹. În fine, „lumea textului pentru că este o lume, intră în mod necesar în coliziune cu lumea reală, pentru a o reface, fie că o confirmă fie că o neagă. Dar chiar și raportul cel mai ironic al artei față de realitate ar fi de neînțeles dacă arta nu ar de-ranja și nu ar re-aranja raportul nostru cu realul”¹⁰.

Faptul că *textul povestirii* deranjează și rearanjează lumea capătă o importanță capitală și de fapt îi permite lui Ricoeur să-și lege analizele din *Timp și povestire* cu cele din *Metafora vie*¹¹. Astfel, pasul al doilea, trebuie acum pus în evidență. Două planuri distincte ni se oferă spre lectură: *sensul enunțului și referința sa*¹². Fenomenul de inovație semantică corespunzător atât metaforei cât și povestirii este cel care definește prima componentă a caracterului comun pe care cele două îl poartă. „În amândouă cazurile, ceva nou – ceva încă nerostit, ceva inedit – iese la iveală în limbaj: într-un loc metafora vie, adică o nouă relevanță în predicăție, într-un altul o intrigă simulată, adică o nouă congruență în punerea în intrigă”¹³. Metafora primește și ea aceeași corecție precum povestirea din partea referinței la realitate. „S-ar zice că mișcării centrifuge a funcției referențiale i se substituie o mișcare centripetă a limbajului spre sine însuși. Limbajul se celebrează pe sine în mijlocul sunetului și al sensului. Primul moment constitutiv al referinței poetice este deci această suspendare a raportului direct al discursului cu realul deja constituit, deja descris cu mijloacele limbajului obișnuit sau ale limbajului științific”. Însă tocmai această mișcare împotriva referinței directe la realitate, specifică limbajului poetic trebuie pusă în evidență. „Așa se face că discursul poetic aduce în limbaj aspecte, calități, valori ale realității, care nu au acces la limbajul direct descriptiv și care nu pot fi spuse decât prin intermediul jocului complex dintre enunțarea

⁸ *Idem*, p. 17.

⁹ *Idem*, p. 17.

¹⁰ *Idem*, p. 18.

¹¹ Această legare a lucrărilor *Timp și povestire* și *Metafora vie* este efectuată deja în *Cuvânt înainte* din *Temps et récit*, Tome I, ed. cit., pp. 9-13.

¹² „Ce spune enunțul metaforic despre realitate? Cu această întrebare trecem peste pragul sensului către referința discursului”, în Paul Ricoeur, *Metafora Vie*, traducerea de Irina Mavrodin, Ed. Univers, București, 1984, p. 335.

¹³ De la text la acțiune, *ed cit.*, p. 20.

metaforică și transgresarea reglată a semnificațiilor uzuale ale cuvintelor noastre”.¹⁴ Iată cum putem observa a doua componentă a caracterului comun pe care povestirea și metafora îl poartă. „Această putere de re-descriere metaforică a realității este exact paralelă cu funcția mimetică pe care am atribuit-o funcției narative. Aceasta se exercită cu precădere în câmpul acțiunii și al valorilor sale temporale, în timp ce redescrierea metaforică domină mai degrabă în cel al valorilor senzoriale, afective, estetice și axiologice care fac din lume o lume locuibilă”.

Faptul de a locui într-o lume ca posibilitate deschisă de metaforă și de povestire trebuie acum chestionate. Valorile senzoriale, afective și estetice împreună cu câmpul acțiunilor ca domenii pe care le deschid metafora și povestirea fac corp comun. Dar cum anume funcționează, unde se plasează, și ce rol are hermeneutica, așa cum o înțelege Ricoeur, ne interesează în acest moment.

Sunt puține referințele clare la hermeneutică pe care Ricoeur le produce în *Metafora Vie*. Hermeneutica este chemată să lucreze, după semantică, la nivelul „unor entități de dimensiuni mai mari decât fraza”¹⁵ care construiesc o operă. „Acesta este deci lucrul căruia i se adresează munca de interpretare; textul ca operă”¹⁶. Distingând între structura operei (ca sens) și lumea operei (ca denotație) Ricoeur poate să afirme că „hermeneutica nu este altceva decât teoria care reglează trecerea de la structura operei la lumea operei. A interpreta o operă înseamnă a desfășura lumea la care ea se referă”¹⁷. Împotriva hermeneuticii romantice propusă de Schleiermacher și de Dilthey, „pentru care legea supremă a interpretării este căutarea unei naturi comune sufletului autorului și al cititorului. Acestei căutări, adeseori imposibilă, totdeauna derutantă, a unei intenții ascunse îndărătul operei, îi pun o căutare care se adresează lumii desfășurate în față operei.”¹⁸

Însă Ricoeur dincolo de această elaborare extrem de tehnică a propriilor sale perspective filosofice asupra povestirii, punerii în intrigă, inteligibilității, metaforei, suspendării referinței directe la realitate operate de funcția narativă și metafora, inovație semantică, lume locuibilă, introduce, aproape pe ascuns am spune, două concepte capitale: cel de *explicație* respectiv *înțelegere*. Cum funcționează și ce rol au cel două concepte vom chestiona ceva mai încolo, însă acum ni se oferă posibilitatea să trecem, împreună cu Ricoeur, la presupuzițiile caracteristice tradiției filosofice căreia îi aparține, pe de o parte, respectiv, și aici interesul nostru este masiv, cum se încadrează analizele anterioare în această tradiție.

Trei trăsături definesc, limitează, și explică presupuzițiile tradiției filosofice de la care Ricoeur se revendică: filosofie *reflexivă*, dependența de *fenomenologia* husserliană, variantă *hermeneutică* a acestei fenomenologii. Să înțelegem, pe de o parte, că există trei registre diferite în care putem angrena cercetările filosofice operate de Ricoeur, sau, pe de altă parte, aceste registre intercalează, glisează, nu sunt niciodată pe deplin distincte și răspund unor probleme diferite? Potrivit lui Ricoeur cele trei presupuziții metodologice, răspund fiecare, după propriile puteri, unei singure întrebări: cum putem înțelege subiectul uman, sau , mai

¹⁴ De la text la acțiune, *ed.cit.*, p. 23.

¹⁵ Metafora vie, *ed.cit.*, p. 335.

¹⁶ Metafora vie, *ed.cit.*, p. 340.

¹⁷ Metafora vie, *ed.cit.*, p. 341.

¹⁸ De la text la acțiune, *ed.cit.*, p. 24.

exact *cum se înțelege pe sine însuși subiectul uman*, ca subiect al operațiilor de cunoaștere, de volițiune, de evaluare.

Problema centrală pe care o are de rezolvat filosofia reflexivă privește înspre aceste „eu gândesc” cu suspiciune. Autoafirmarea sa este pusă în discuție, tradiția carteziană și kantiană este chestionată aici. Radicalizarea acestui demers, în ochii lui Ricoeur, îl produce fenomenologia și, cu deasupra de măsură, hermeneutica. „În acest punct, fenomenologia – și, încă mai mult, hermeneutica – reprezintă în același timp o realizare și o transformare radicală a însuși programului filosofiei reflexive. Într-adevăr, de ideea de reflecție se leagă dorința unei transparențe absolute, a unei depline coincidențe a sinelui cu sine, care ar face din conștiința de sine o știință neîndoielnică și, din acest punct de vedere, mai fundamentală decât toate științele pozitive. Tocmai această revendicare fundamentală este cea pe care, mai întâi fenomenologia, apoi hermeneutica nu încetează s-o aducă într-un orizont tot mai îndepărtat”¹⁹. „Rezum această consecință epistemologică în formula următoare: nu există înțelegere de sine care să nu fie mediată de semne, de simboluri și de texte; comprehensiunea de sine coincide, în ultimă instanță, cu interpretarea aplicată acestor termeni mediatori.” Din aceste motive textul captă o importanță covârșitoare.

¹⁹De la text la acțiune, *ed.cit.*, p. 25.