



Text as a Symbol. Towards a Hermeneutics of Recognition

Cristinel Munteanu¹

Abstract: In this article I will try to provide some elements for establishing a *sui generis* hermeneutics, that is a “hermeneutics of recognition”, referring to certain texts considered as symbols. In order to do this, I need to restore the etymological meaning of the term *symbol* (< O.Gr. *symbolon*), analysing, first of all, the word as a symbol, as it was defined by Aristotle. In this regard, I will appeal to important thinkers such as Eugenio Coseriu, Hans-Georg Gadamer, José Ortega y Gasset and others. Leaving apart the classic types of texts which were recorded by Liddell & Scott’s *Lexicon* as *symbola* (e.g. political or commercial treaties), I will also mention the Christian *Credo* and I will particularly discuss the famous exchange of letters between Alexander the Great and Aristotle.

Keywords: symbol; text; meaning; hermeneutics; E. Coseriu; H.-G. Gadamer

Textul ca simbol. Pentru o hermeneutică a recunoașterii

0. Introducere

0.1. Îmi propun să vorbesc despre *anumite texte* în calitatea lor de *simboluri*. Voi întreprinde acest demers îndeosebi în partea a doua a articolului, unde voi încerca, totodată, să ofer și câteva elemente pentru constituirea unei *hermeneutici a recunoașterii*². Mai întâi, cred că este util să fac o scurtă prezentare (din perspectiva

¹ Professor, PhD, “Danubius” University of Galati, Faculty of Communication and International Relations, Address: 3 Galati Boulevard, 800654 Galati, Romania, Tel.: +40.372.361.102, fax: +40.372.361.290, Corresponding author: cristinel.munteanu@univ-danubius.ro.

² Precizez că materialul pe care îl public aici reprezintă, la origine, o comunicare pe care am susținut-o pe data de 28 octombrie 2020 la Universitatea „Danubius” din Galați în cadrul conferinței de deschidere a Centrului de Hermeneutică „Simboluri și Texte” (CHeST). Prin această „hermeneutică a recunoașterii” înțeleg altceva decât ceea ce Herbert L.A. Hart a teoretizat ca „hermeneutics of recognition” pentru domeniul juridic, mai exact cu privire la validitatea anumitor norme legale care operează în societatea modernă (vezi Zimmermann, 2015, pp. 103-105).

filosofiei limbajului și, eventual, a semioticii) a cuvântului văzut ca simbol, căutând să recuperez câte ceva din semnificația etimologică a termenului *simbol*.

0.2. Ocupându-mă de această temă, am avut în minte permanent cuvintele lui Hegel, pe care marele filosof german le-a scris dedesubtul unui portret de-al său (realizat de pictorul Wilhelm Hensel în 1829): „Unsere Kenntnis soll Erkenntnis werden. Wer mich kennt, wird mich hier erkennen.” (‘Cunoașterea noastră trebuie să devină recunoaștere. Cine mă cunoaște, mă va recunoaște aici.’). Aceste două afirmații hegeliene par să constituie împreună un silogism în formă incompletă.

0.2.1. De obicei, interpreții insistă asupra primei propoziții, cu caracter universal, subliniind că adevărata cunoaștere este recunoaștere, o „știință” care se obține trecându-se de la cunoașterea intuitivă la cea reflexivă, justificată ș.a.m.d. (cf. Coseriu, 1992, p. 229). Cea de-a doua afirmație are de-a face, în aparență, nu cu universalul, ci (doar) cu individualul. Firește că se poate înțelege și așa (vezi, de exemplu, Kabatek & Murguía, 1997, p. 137), însă Eugeniu Coșeriu (probabil că) ar fi menționat imediat, într-un atare context, *principiul universalității individului* (din fenomenologia lui Husserl, pe linia magistrului său Brentano, influențat, la rândul-i, de Aristotel), potrivit căruia „niciun «individ» nu este numai și exclusiv individ, ci conține în sine și *manifestă* propria sa universalitate” (Coșeriu, 2000, p. 36)¹.

0.2.2. Reflecții asemănătoare, dinspre notița hegeliană de mai sus, chiar în relație cu tehnica portretului, descoperim la Hans-Georg Gadamer într-un studiu *sui generis* despre Platon: „Hence, I would say that the portraitlike consists in the universal becoming visible in the individual and in the fact that one must, as the one portrayed, completely coincide [*erfüllen*] with one’s own image. Hegel once wrote under a portrait of himself, «Our knowledge [*Kenntnis*] should become recognition [*Erkenntnis*]. Whoever knows me will here recognize me.»” (Gadamer, 2007, p. 295); „For the portrait discloses the universality of the individual – like all genuine knowledge. So I quote once again the profound inscription that Hegel once put under his portrait: «Whoever knows me will recognize me here.»” (Gadamer, 2007, p. 321).

0.3. Sarcina hermeneuticii – atunci când ne limităm la texte doar, lăsând deoparte situațiile reale problematice și rezolvarea lor (cf. Munteanu, 2019) – este aceea de a revela în mod sistematic și justificat „conținutul” (sensul ascuns) al unui text dificil.

¹ De aici rezultă și alte consecințe importante privind recunoașterea universalului în faptul individual, fie că este vorba de teorie în general (înțeleasă adecvat în raport cu practica), fie că ne referim la literatura artistică (unde întâlnim „universaliiile fantastice” ale lui G. Vico), fie că avem în vedere natura semnificativului lingvistic și felul în care este utilizat acesta în vorbirea concretă.

În consecință, hermeneutica se ocupă întotdeauna de un obiect concret, de ceva individual, adică de un text anume. Există și texte aparte, care îndeplinesc funcția simbolului în accepția sa originară (ca *symbolon*). Însă, cum am anunțat deja, asupra acestora mă voi concentra în partea a doua a prezentei lucrări, după ce voi fi tratat problema «cuvântului ca simbol».

1. Cuvântul ca simbol

1.1. În celebrul dialog *Cratylus*, Platon discută – prin intermediul personajelor sale – despre „dreapta potrivire a numelor”. Acolo Socrate conversează în maniera-i specifică atât cu Hermogenes, cât și cu Cratylus despre cele două opinii (contrare), curențe în epocă, referitoare la originea și esența semnului lingvistic: (1) teza conform căreia numele/cuvintele sunt arbitrare, fiind instituite în mod convențional, adică fără nicio legătură (de ordin fizic) cu obiectele desemnate, și (2) teza conform căreia numele/cuvintele sunt motivate, adică au fost create în relație cu caracteristicile obiectelor reprezentate; altfel spus, ele se găsesc *ab initio* într-o relație de cauzalitate și de necesitate cu lucrurile desemnate. Această dispută a rămas consemnată în istorie, în termenii grecești, drept opoziția dintre *thesei* ‘prin convenție’ și *physei* ‘prin natură’.

1.1.1. După cum se știe, Socrate dialoghează mai întâi cu Hermogenes (oferind argumente contra opiniei acestuia, plasată pe direcția *thesei*), apoi discută cu Cratylus (dând, de data aceasta, exemple contra părerii celui din urmă, adică împotriva orientării *physei*). Dialogul se încheie indecis („în coadă de pește”). Platon nu formulează o soluție la această problemă, ci lasă să se înțeleagă că problema în sine este una nesperioasă: „Acest fapt nu ne surprinde la Platon. Tot așa, în dialogul «despre frumos», numit *Hippias Maior*, după felurite încercări, Platon sfârșește cu constatarea că frumosul este greu de definit și nu dă nicio soluție. Dar nu aceasta surprinde. Ceea ce surprinde în *Cratylus* este faptul că Platon prezintă atât problema însăși, cât și modul de a o pune, ca nesperioasă, deci ca o problemă falsă sau rău pusă. Socrate, care întrebuițează adesea ironia și autoironia, spune că problema însăși nu este serioasă. Sunt în dialog paisprezece locuri în care Socrate își bate joc de această problemă.” (Coșeriu, 1994, p. 13; cf. și Coșeriu, 2011, pp. 90-91).

1.1.2. Pe de altă parte, se cuvine să amintim că anticii – spre deosebire de cei moderni – considerau că (măcar în cazul numelor proprii) numele trebuie să fie în acord cu

firea sau natura lucrurilor și a ființelor numite, operațiunea de inventare și de atribuire a numelor fiind privilegiul cuiva priceput la așa ceva (un *onomaturg*)¹.

1.2. Aristotel, în *Despre interpretare* – scurtul său tratat dedicat rostirii enunțiative –, observă că problema nu trebuie pusă în maniera lui Platon. Din acest motiv, el deplasează discuția din planul cauzalității și al necesității în cel al finalității și al libertății (adică face trecerea de la natură la cultură)².

1.2.1. Căutând să dea numelui o definiție, Stagiritul afirmă următoarele: „Așadar, sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufletești, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Și apoi, cum nu toți oamenii au aceeași scriere, tot așa nu toți oamenii au aceleași sunete ale vorbirii, pe când stările sufletești, pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleași pentru toți, după cum, la rândul lor, sunt și lucrurile ale căror imagini sunt reprezentările noastre.” (Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16a; trad. de Mircea Florian; [Aristotel, 1957, p. 206]; în continuare, trimiterile – pentru respectivul text aristotelic – vor fi făcute la această ediție).

1.2.2. Definiția, însoțită de explicații, este aceasta: „Prin nume, înțelegem un sunet având un înțeles prin convenție, fără raportare la timp și din care nicio parte nu are înțeles, scoasă din întreg. [...] «Înțeles prin convenție» s-a introdus, pentru că nimic nu este de la natură un nume, ci devine așa, numai când ajunge un simbol; în adevăr, sunetele nearticulate, așa cum produc animalele, au un înțeles, dar niciunul din ele nu constituie un nume.” (Aristotel, *Despre interpretare*, 2, 16a)³.

1.2.3. Între cele două fragmente reproduse mai sus, imediat după primul, Aristotel face această precizare sugestivă: „Acestea toate însă au fost discutate în tratatul meu

¹ În studiul său *Orthotes ton onomaton*, Anton Dumitriu nu admite că Platon ar trata drept neserioasă problema expusă mai sus (vezi Dumitriu, 1986, p. 322). După Dumitriu, această *orthotes onomaton* („corectitudinea numelor”) viza „în numele lucrurilor o modalitate de exprimare a semnificației existenței lor”. Încercarea lui Platon de a prezenta câteva zeci de etimologii în *Cratylus* nu este un exercițiu ludic ori gratuit: „De aceea ideea grecilor, exprimată prin această concepție, era, după cum am văzut, tocmai că prin nume se poate face o cercetare a realității, ceea ce de altfel era compatibil cu tradiția lumii antice, după care omul ar fi fost într-o stare asemănătoare aceleia de zeu, «odinioară», când cunoașterea a avut o modalitate «theoretică», în nemijlocită legătură cu existența.” (Dumitriu, 1986, p. 330).

² În același timp, Aristotel arată că nu are rost să se vorbească despre „adevărul cuvântului”, fiindcă adevărul poate reieși din propoziții, și nu din cuvinte izolate. Abia într-un dialog ulterior scrierii *Cratylus*, și anume în *Sofistul*, va sesiza Platon acest lucru, făcând deosebirea între *onomazein* ‘a numi’ și *legein* ‘a spune’, constatând totodată că numele/cuvântul este *diakritikon tes ousias*, adică un ‘delimitator de substanță’ (vezi Coșeriu, 1994, pp. 17-18 și Coșeriu, 2011, pp. 94-96).

³ Cu privire la sunetele scoase de animale, Aristotel spune în *Politica* (I, 2, 1253a) că ele indică doar durerea sau plăcerea (glasul lor este semn pentru așa ceva).

«Despre suflet», pentru că ele aparțin unei cercetări deosebite de aceea care ne preocupă acum». Dat fiind că trimiterea nu este mai exactă de atât, traducătorii și/sau exegeții au corelat această primă secțiune din *Despre interpretare* cu diverse locuri din lucrarea *De anima (Despre suflet)*. Mai mult decât atât, deoarece în rândurile care urmează Aristotel vorbește despre adevăr și eroare, care „implică numaidecât unire și separație”, unii comentatori și-au îndreptat atenția mai cu seamă asupra secțiunii (vezi *De anima*, III, 6) în care Stagiritul discută despre „cunoașterea indivizibilelor” (în originalul grecesc: *noesis ton adiaireton*, pe care scolasticii o vor numi apoi în latinește *indivisibilium intelligentia* ori *apprehensio simplex*).

1.3. Nu cred că o atare trimitere este greșită. Dimpotrivă! Vreau numai să atrag atenția și asupra unui alt aspect (și, implicit, asupra unui alt paragraf din *De anima*). După cum se știe, titlul original al scrierii aristotelice este *Peri hermeneias*, pe care îl redăm în românește prin *Despre interpretare*, întrucât respectăm tradiția latinească a traducerii titlului prin *De interpretatione*. Însă termenul din greaca veche, *hermeneia* (provenind din verbul *hermeneuein*), avea cel puțin trei accepții, pe care cuvântul *interpretare* nu le evidențiază foarte clar în acest context (deși, de altminteri, le înglobează): (i) ‘exprimare (cu voce tare)’; (ii) ‘explicație’ și (iii) ‘traducere (dintr-o limbă în alta)’ (vezi Palmer, 1969, pp. 13-14; cf. și Mircea Florian în *Introducere la Aristotel*, 1957, pp. 195-196).

1.3.1. Așadar, titlul acestui concis tratat s-ar fi putut traduce, poate, mai adecvat prin *Despre exprimare*, fiindcă interesează aici nu doar latura semantică a cuvintelor (semnificațiile) și sensul enunțurilor – cu care operează gândirea –, ci și *felul în care se leagă toate acestea de expresia sonoră (și apoi grafică), făcându-le să apară în lume ca rostire cu înțeles, ca limbaj articulat*: „Și după cum în suflet există gânduri care nu sunt nici adevărate, nici false, ori alătura de acelea care trebuie să fie ori adevărate, ori false, tot așa este și în vorbire.” (Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16a)¹.

1.3.2. În *De anima*, Aristotel se ocupă cu predilecție – în părțile indicate de comentatori – de conținutul sufletului și, îndeosebi, de cel al intelectului, deci, mai curând, de funcționarea internă („non-exprimată”) a limbajului omenesc. Totuși, există în *De anima*, într-o secțiune (cu mult) premergătoare celei în care se discută despre intelect, un paragraf în care apare chiar termenul *hermeneia*: „Glasul este sunetul viețuitorului, și nu <este emis> prin intermediul oricărei părți. Dar, pentru că

¹ Și Aristotel are grijă să definească apoi „vorbirea” în cauză ca articulare de sunete cu înțeles.

orice lucru este sonor dacă el îl lovește pe un altul și în altul, adică în aer, sunt îndreptățite să aibă glas numai acele <viețuitoare> care inspiră aerul. Într-adevăr, natura se folosește de respirație în vederea a două funcții, tot așa cum <se folosește> de limbă pentru gust și pentru vorbire; dintre ele, gustul este necesar <supraviețuirii> (de aceea și apare la multe <viețuitoare>) pe când exprimarea [*hermeneia*] are loc în vederea vieții bune. [...] Căci nu orice sunet al unui animal este un glas, precum am spus (fiindcă se poate scoate un sunet și cu limba, sau cum fac cei care tușesc), ci este necesar ca acela care produce lovirea <aerului> să fie o ființă însuflețită și <să o facă> prin intermediul unei anumite imaginații [*metà phantasías*], căci glasul este un sunet care poartă o semnificație și nu doar aerul care este respirat, cum este tusea, ci prin acest <aer> este lovită traheea dinăuntrul ei.” (Aristotel, *Despre suflet*, II, 8, 420b [trad. de A. Baumgarten, în Aristotel 2005, pp. 131-132]; cf. și *Despre suflet*, III, 13, 437b).

1.3.2.1. Înainte de a vorbi despre înțelegere, Aristotel susține că trebuie lămurită problema imaginației. Aceasta este văzută drept facultatea prin care „ni se produce o anumită imagine [*phántasma*]” (*Despre suflet*, III, 3, 428a). Ceva mai înainte, Stagiritul afirmase despre statutul acesteia următoarele: „Dar imaginația [*phantasia*] diferă și de simțire, și de gândire, deși ea nu se naște în lipsa simțirii, iar fără ea nu există înțelegere. Este însă evident că ea nu este nici gândire, nici înțelegere, căci ea este o afectare care depinde de noi, atunci când o dorim: ea înseamnă a crea ceva dinaintea ochilor, asemeni celor care își rânduiesc în minte și își produc reprezentări în cadrul artelor mnemonice.” (Aristotel, *Despre suflet*, III, 3, 427b).

1.3.2.2. În fine, să mai notăm câteva fragmente importante: „Imaginile sunt ca niște senzații pentru sufletul intelectual, iar când el afirmă sau neagă faptul că obiectul este bun sau rău, de fapt el îl acceptă sau îl respinge. De aceea, sufletul nu gândește deloc în lipsa imaginii.” (*Despre suflet*, III, 7, 431a); „[F]acultatea intelectuală gândește speciile în imagini” (*Despre suflet*, III, 7, 431b); „[C]ând <sufletul> gândește, gândirea se asociază în mod necesar cu o imagine” (*Despre suflet*, III, 8, 432a).

1.4. În lumina acestor considerații, să revenim la primul fragment din *Peri hermeneias*, care conține această idee: „sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufletești”. De o importanță fundamentală este aici termenul *simbol*, în originalul grecesc – *symbolon* (la plural: *symbola*). Pentru a reaminti semnificația primară a acestui termen, putem apela, de pildă, la explicația lui Hans-Georg Gadamer: „Ce înseamnă «simbol»? Este un cuvânt tehnic din limba

greacă și înseamnă «țandără pentru amintire». Gazda dă musafirului său o așa-numită *tessera hospitalis*, adică rupe în două o așchie, păstrează o jumătate, iar pe cealaltă o dă musafirului pentru ca, peste treizeci sau cincizeci de ani când un urmaș al acestuia va veni din nou în casă, să se recunoască unul pe altul, prin îmbinarea celor două frânturi. Un serviciu antic de pașapoarte – iată sensul tehnic originar al simbolului. Este ceva după care recunoaștem pe cineva ca pe un vechi cunoscut.” (Gadamer, 2000, p. 99).

1.5. De la Platon și Aristotel, de-a lungul reflecțiilor despre limbaj, voi face acum un salt de peste două mii de ani, până la Ferdinand de Saussure, pentru a înțelege mai bine natura semnului lingvistic. Apelul la textul fundamental al savantului elvețian este similar felului în care, în geometrie, se apelează uneori la o construcție ajutătoare pentru a rezolva o problemă.

1.5.1. În *Curs de lingvistică generală* (din 1916), Saussure, referindu-se la natura semnului lingvistic, spune următoarele: „Semnul lingvistic nu unește un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică. Aceasta din urmă nu este sunetul material, lucru pur fizic, ci amprenta psihică a acestui sunet, reprezentarea pe care ne-o dă mărturia simțurilor noastre; ea este senzorială, și o numim «materială» numai în acest sens și în opoziție cu celălalt termen al asocierii, conceptul, în general mai abstract.” (Saussure, 1998, p. 85)¹. În plus, Saussure precizează: „Caracterul psihic al imaginilor noastre acustice apare clar când observăm propriul nostru limbaj. Fără să mișcăm buzele și limba, putem să ne vorbim nouă înșine sau să recităm în minte o poezie.” (Saussure, 1998, p. 86).

1.5.2. Mai departe, lingvistul elvețian apreciază că trebuie păstrat termenul *semn* pentru a desemna întreaga unitate², dar propune să fie înlocuiți „*conceptul* și *imaginea acustică* prin *semnificat* și, respectiv, *semnificant*” (Saussure, 1998, p. 86). Firește, procedând așa, Saussure nu se situează deloc în afara tradiției, întrucât respectiva distincție, explicită, se găsea deja în gramatica stoicilor, care deosebeau între *semainon* ‘semnificant’ și *semainómenon* ‘semnificat’ (vezi Coșeriu, 2000, pp. 6-7).

¹ Cf. și cele spuse de Aristotel: „Trebuie reținut, în general, despre orice simț, că el este o facultate receptivă a speciilor sensibile, lăsând deoparte materia, tot așa cum ceara receptează urma inelului fără fier și fără aur.” (*Despre suflet*, II, 12, 424a).

² Despre o atare opțiune terminologică, Saussure declară: „Cât privește termenul de *semn*, ne mulțumim cu el pentru că nu știm cu ce să-l înlocuim, limba uzuală nesugerând niciun altul.” (Saussure, 1998, p. 86).

1.5.3. Să mai notăm o remarcă saussuriană: „Ne-am servit de cuvântul *simbol* pentru a desemna semnul lingvistic, sau mai exact ceea ce numim semnificant. Acest termen prezintă însă neajunsuri, tocmai din pricina primului principiu [și anume *arbitrarul semnelui*, n.m. Cr.M.]. Simbolul are caracteristica de a nu fi niciodată cu totul arbitrar; el nu e vid; între semnificant și semnificat există un rudiment de legătură naturală. Simbolul justiției, balanța, n-ar putea fi înlocuit cu orice altceva, de exemplu, cu un car de luptă.” (Saussure, 1998, p. 87).

1.6. Într-adevăr, toate aceste considerații saussuriene sunt foarte importante. Să încercăm să le detaliem întrucâtva pentru a le înțelege mai bine. Oamenii sunt conștiințe închise. Ei nu pot comunica altora conținutul conștiinței lor decât legând acest conținut de ceva material, care să fie perceput de simțurile celorlalți. Este și cazul semnificatelor. Odată legat de o anume *Expresie* sonoră prin consimțământul celorlalți (căci limba este un fapt social, după cum repetă Saussure), semnificatul este vehiculat ulterior în mintea noastră (numai) în asociere cu *Impresia* (imaginea) acustică deja memorată. De aceea afirmă Saussure că semnul lingvistic este o *unitate* de natură psihică. Semnul lingvistic funcționează în mintea noastră doar în această „combinație” de [CONCEPT & IMAGINE ACUSTICĂ] sau de [SEMNFICAT & SEMNFICANT]¹.

1.6.1. Așadar, din *expresia sonoră ca atare*, adică aceea exteriorizată și admisă de colectivitate („intrată în normă”, cum zic lingviștii), persistă această imagine/impresie acustică asemănătoare (ca să zicem așa) unui contur „fantomatic”. Grație memoriei și fanteziei (după cum arăta Aristotel), imaginile acustice² respective ne ajută să operăm cu semnificatele noastre (adică acele „conținuturi de conștiință”, *pathemata tes psyches*). La fel, inversând procesul, aceste „întipăriri” (impresii/imagini acustice) ne permit să recunoaștem în sunetele articulate de ceilalți semnificatele corespondente³.

¹ „*Vorbim* atât cât auzim”, zice Saussure în niște manuscrise rămase aproape un secol necunoscute publicului. Pe aceeași pagină, Saussure înfățișează grafic semnul lingvistic ca o *asociere psihică* („*association psychique*”) a unei *imagini acustice* („*image acoustique*”) cu o *imagine a gândirii* („*image de pensée*”) (vezi Saussure, 2004, p. 247).

² Pare că «imaginea acustică» este implicată și la Aristotel, după cum rezultă din *De anima*, când Stagiritul vorbește despre reproducerea sunetelor *ad libitum*, datorită imaginației.

³ Interesante sunt și aceste observații ale lui Aristotel consemnate într-o altă lucrare: „Dar, așa cum animalul zugrăvit într-un tablou este și animal și imagine, ambele constituind o unitate și un același lucru, deși existența celor două nu e aceeași, astfel că-l putem considera sau ca animal sau ca imagine, la fel trebuie să presupunem că și imaginea din noi este în sine imagine, dar în același timp și o

1.6.2. Saussure nu mai agreează apoi termenul de *simbol*, fiindcă acesta a căpătat în timp o accepție specială (vezi exemplul balanței ca simbol al justiției). Totuși, pentru Aristotel bănuiesc că termenul respectiv era foarte potrivit, deoarece va fi evocat încă sugestiv semnificația sa primară ('țandără de recunoaștere'). De vreme ce (în acest caz) Aristotel era interesat să vorbească nu doar despre conținutul (interior al) intelectului, ci și despre ceea ce se exprimă pentru ceilalți, termenul de *simbol* este cât se poate de nimerit în definiția dată de el numelui. Aristotel vrea să spună pesemne că în comunicare – adică în (re)întâlnirea cu celălalt – expresia sonoră (și apoi cea grafică) a cuvintelor servește ca „țandără de recunoaștere” pentru ceea ce avem în comun, ca stări/conținuturi de conștiință (*pathemata tes psyches*) ori semnificate.

2. Textul ca simbol

L-am citat deja pe Gadamer în legătură cu semnificația originară a *simbolului*, despre care a vorbit în cartea sa *Actualitatea frumosului*, într-un capitol intitulat *Arta ca joc, simbol și sărbătoare*. Explicații asemănătoare ne oferă acest filosof german și în opera lui capitală, *Adevăr și metodă*, din care socot nimerit să reproduc un paragraf: „În calitate de lucru expus, el [= simbolul] este acel ceva pe baza căruia recunoaștem altceva. Cum ar fi *tessera hospitalis* și altele asemenea. Un «simbol» este în mod vădit ceea ce nu are valoare doar prin conținutul său, ci prin exponabilitatea sa, deci un document^[1] cu ajutorul căruia se recunosc membrii unei comunități. Indiferent dacă apare ca simbol religios sau într-o formă profană, ca semn distinctiv, legitimație sau parolă, în fiecare din aceste cazuri sensul lui *symbolon* se întemeiază pe prezența sa și dobândește prin actualitatea arătării sau rostirii sale o funcție reprezentativă.” (Gadamer, 2001, p. 65). Se vedește că fragmentul acesta aduce un plus de informație, ca și cum Gadamer ar fi trecut în revistă mai toate semnificațiile relevante ale anticului cuvânt grecesc *symbolon* plecând de la masivul *A Greek-English Lexicon* întocmit de H.G. Liddell și R. Scott.

2.1. De o mare însemnătate îmi pare a fi însă tocmai ceea ce Gadamer (deși menționează) lasă deoparte din discuție, și anume acele *symbola* care se prezintă ca texte (mai mari sau mai mici). Astfel, în dicționarul amintit, printre multiplele

reprezentare a altui lucru. În ea însăși este o viziune sau imagine, dar întrucât se referă la altceva, este ca o icoană sau un act de amintire.” (*Parva naturalia*, 450b [vezi Aristotel, 1972, p. 52]).

¹ În acest punct, după termenul *document*, Gadamer introduce următoarea notă de subsol: „Las aici în afara discuției dacă semnificația lui *συμβολον* înțeles drept «contract» se sprijină pe caracterul de «învoială» sau pe documentarea acesteia.” (Gadamer, 2001, p. 65).

semnificații ale lui *symbolon* (vezi Liddell & Scott, 1940, pp. 1676-1677; s.v. *σύμβολον*), sunt înregistrate și cele referitoare la diverse ‘documente scrise’ („written documents”), cum sunt, de exemplu, ‘tratatele’ dintre două state (privitoare la siguranța cetățenilor, la rezolvarea disputelor comerciale etc.), precum și ‘contractele’ încheiate între indivizi, felurite ‘învoieli’ (ca garanții) consemnate în scris ș.a.m.d. În plus, ca semnificație separată, apare și aceea de ‘crez religios’ („religious creed”).

2.2. Sintetizând cele spuse până acum despre *symbolon*, cred că două precizări trebuie neapărat reținute pentru ceea ce voi prezenta în continuare:

(1) faptul că simbolul este *ceva care trimite la altceva cunoscut numai de anumiți oameni* între care există un soi de înțelegere sau acord;

(2) faptul că prin acest tip de semn (*symbolon*) respectivii oameni (*iși*) *recunosc apartenența la ceva* cunoscut și împărtășit numai de comunitatea (restrânsă) din care fac ei parte¹.

Exemplul faimos și elocvent în această privință este *Crezul (Credo)* din tradiția creștină, numit în latinește chiar *Symbolum Apostolorum* (sau *Symbolum Apostolicum*), pe care Voltaire însuși l-a discutat pe larg, în forma extinsă a dicționarului său filosofic (*Dictionnaire Philosophique*), într-un articol intitulat *Symbole, ou Credo*. De altminteri, fără a mai insista în această direcție, mă mulțumesc să citez aici doar un mic fragment din expunerea filosofului francez: „On appelleit *symbole* chez les Grecs les paroles, les signes, auxquels les initiés aux mystères de Cérés, de Cybèle, de Mithra, se reconnaissaient; les chrétiens avec le temps eurent leur *symbole*.” (Voltaire, 1878, p. 465).

2.3. Sensul operei de artă este reconstituit, până la un punct, de către receptor. În definitiv, așa ar avea loc înțelegerea „textului”² în cauză. În viziunea lui Gadamer însă, frumosul artistic (și ca sens al operei de artă) ia naștere tocmai datorită colaborării dintre autor și receptor. Pentru a explica mai bine o atare idee, filosoful german apelează la mitul androgenului din *Banchetul* lui Platon, făcând o translație,

¹ De altfel, una dintre semnificațiile *symbolon*-ului (inventariate de Liddell & Scott, 1940, p. 1677) este chiar aceea de ‘cod secret’ („secret code”).

² Termenul *text* poate fi luat și în accepție largă, incluzând și picturile, și filmele artistice, căci și acestea, pentru a fi înțelese, au nevoie să fie transpuse lingvistic în plan mental. Rămânând în cadrul discuției de mai sus, aș da și un exemplu mai puțin „elevat”. Cine a vizionat filmul indian *Yadon Ki Baaraat* (‘Lanțul amintirilor’, lansat în 1973), poate eticheta melodia cu titlul omonim drept un veritabil *symbolon*: peste ani, după ce se pierduseră unii de alții în urma unui tragic eveniment, cei trei frați, deja maturi, se recunosc (reîntregind familia) grație cântecului cu pricina, învățat în vremea copilăriei de la mama lor.

adică transpunând în planul esteticii expresia $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$, cu care anticul gânditor grec caracterizase ființele „omenești” originare.

2.3.1. Dar ce este androginul? În dialogul lui Platon, personajul Aristofan descrie androginul ca fiind „un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăruia dintre cele două” (*Banchetul*, 189e), adică ținând și de felul bărbătesc și de cel femeiesc. În încheierea scurtei narațiuni, se trage o concluzie care lămurește și impulsul dragostei în general: „Așadar, fiecare dintre noi este ca jumătatea unui semn de recunoaștere, pentru că a fost despiciat cum despici o plătică și făcut doi din unul singur. Fiecare ne căutăm mereu jumătatea, ca să ne întregim.” (*Banchetul*, 191d; vezi Platon, 2011)¹.

2.3.2. În modul acesta înțelege Gadamer și sensul operei de artă, ca rezultat al (re)întâlnirii celor două experiențe: a creatorului și a receptorului. Produsul artistic este, din acest punct de vedere, un *symbolon*: „[S]emnificația inerentă frumosului artei, operei artistice, trimite la ceva ce nu se află nemijlocit în aspectul vizibil și inteligibil ca atare. Dar ce fel de trimitere este aceasta? Funcția propriu-zisă a trimiterii se referă la altceva, la ceva ce putem avea sau experimenta în mod imediat.” (Gadamer, 2000, p. 100); „[S]imbolul artei se sprijină pe un permanent contrast între trimiterea la ceva și ascundere” (Gadamer, 2000, pp. 101-102).

2.3.3. După cum publicul contribuie cu partea sa de „ființă” la reîntregirea operei de artă, pentru a ajunge astfel la sensul deplin al acesteia, mă întreb dacă nu cumva putem vorbi de ceva similar și în cazul unei doctrine filosofice. Mă gândesc la rolul sau statutul pe care-l au anumite texte în cadrul unei anumite școli filosofice, în ansamblul relațiilor dintre *magistru* și *discipoli*. Voi încerca să prezint și să comentez măcar un exemplu de acest tip.

3. Opera filosofică văzută ca simbol

Discipolii constituie o comunitate aparte care gravitează în jurul maestrului. Ei nu sunt – toți ori întotdeauna – niște receptori pasivi. Ei pot provoca sau stimula magistrul, făcându-l să abordeze probleme noi ori să examineze probleme vechi din unghiuri noi. (În asemenea împrejurări se va fi născut și expresia latinească *docendo*

¹ Și Aristotel recurge la analogia cu *symbolon*-ul pentru a facilita, de pildă, înțelegerea unui concept politic: „Să discutăm, în continuarea celor spuse, despre modul în care apare, pe lângă democrație și oligarhie, așa-numita republică și despre felul în care trebuie ea instituită. Se va lămurii în același timp prin ce elemente se delimitează democrația și oligarhia. Căci se cuvine sesizată distincția dintre ele și apoi este de făcut o combinație între ele, luând și din una, și din cealaltă, ca în reconstituirea unui *symbolon*.” (*Politica*, IV, 9, 1294a; vezi Aristotel, 2001).

discitur.) În acest sens, unele texte filosofice pot fi considerate veritabile *symbola* (în accepția discutată de Gadamer). De altfel, multe opere fundamentale ale filosofiei (și ale științei) au fost la bază cursuri destinate studenților, rostite inițial în fața acestora.

3.1. Deoarece l-am menționat de atâtea ori pe Aristotel, îmi face plăcere să revin la el făcând referire și la un aspect din sfera educației. Se știe că Stagiritul ținea două tipuri de lecții la *Lyceum*: (i) dimineața, lecțiile *acroatice* (sau *ezoterice*) despre logică, fizică etc., destinate doar unui cerc restrâns de discipoli, așadar unui public inițiat, și (ii) seara, lecțiile *exoterice*, despre retorică, poetică etc., permise unui public larg, mai puțin pregătit. În acest context, mi se pare edificator următorul exemplu. Este vorba despre schimbul de scrisori dintre Alexandru cel Mare și fostul său profesor, Aristotel (și prea puțin ne interesează aici dacă aceste scrisori înregistrate de Aulus Gellius sunt autentice sau nu):

(1) „«Alexandru către Aristotel, sănătate. N-ai făcut bine publicând lecțiile acroatice; căci prin ce voi putea să fiu mai presus de alții, dacă lecțiile prin care am fost educat vor fi comune tuturor? Eu prin știința cea mai înaltă aș vrea să fiu superior mai degrabă decât prin putere. Salutare!»;

(2) «Aristotel către regele Alexandru, sănătate. Mi-ai scris despre lecțiile acroatice socotind că eu trebuie să le țin ascunse. Să știi că eu le-am publicat și nu le-am publicat. Căci ele sunt inteligibile numai pentru cei ce m-au ascultat. Salutare, rege Alexandre!»” (Aulus Gellius, *Noaptele atice*, XX, 5, 11-12 [vezi Gellius, 1965]).

Prin urmare, iată cum opera filosofică (sau științifică), publicată, se reîntregește cu adevărat căpătându-și sensul deplin numai la contactul ei cu discipolii¹.

3.2. Este evident că acroatismul aristotelic se deosebește de ezoterismul la care se referă Ortega y Gasset când subliniază puținătatea cunoștințelor (de ordin tehnic) din epocile vechi. Iată cum explică filosoful spaniol (în carticica sa despre „misiunea universității”) apariția riturilor tehnice secrete: „În schimb, abia dacă există învățământ în epocile primitive. De ce ar exista, dacă sunt atât de puține lucrurile care trebuie să se transmită prin învățatură, dacă facultatea de învățare depășește cu

¹ Despre caracterul acroatic al cursurilor/lecțiilor lui Eugeniu Coșeriu a vorbit de mai multe ori unul dintre primii săi discipoli germani, Jürgen Trabant (vezi, de pildă, paginile prefațatoare ale lui Trabant în Coșeriu, 2011, pp. 5-6).

mult materia asimilabilă? Prisosește capacitatea. Nu există decât câteva *cunoștințe*: o seamă de rețete magice și rituale pentru a alcătui ustensilele cele mai dificile – de exemplu, luntrea – sau pentru a-i lecuși pe bolnavi și a alunga duhurile rele. Nu este nimic altceva de învățat. [...] Atunci se produce un fenomen surprinzător, care îmi confirmă teza în chipul cel mai neașteptat. Într-adevăr, învățarea își face apariția la popoarele primitive într-un mod inversat: funcția de a învăța constă – cine ar fi crezut? – în a oculta. Rețetele acelea se păstrează ca un secret care se transmite în taină unui număr redus de oameni. Ceilalți le-ar învăța prea repede. Aceasta este explicația universalității riturilor tehnice secrete.” (Ortega y Gasset, 1999, p. 48). Este adevărat că Ortega face trimitere apoi și la filosofie, și anume la pitagoreici și la Platon¹ (însă nu și la Aristotel), susținând aceeași idee: „Orice învățământ primitiv, în care există puține de învățat, este ezoteric, ascuns. Este, prin urmare, contrariul învățământului.” (Ortega y Gasset, 1999, p. 49). Or, în cazul unora dintre cunoștințele transmise de Aristotel, este limpede că „facultatea de învățare” a discipolilor nu avea cum să depășească întotdeauna „materia asimilabilă”. Bunăoară, Pierre Aubenque consideră că Stagiritul ar fi renunțat, într-un punct al activității sale didactice, să mai predea metafizica, întrucât școala sa era formată din „auditori cu un spirit mai puțin dotat sau, pur și simplu, mai pozitiv” (Aubenque, 1998, p. 36).

3.3. În acest context, merită precizat că imaginea simbolului care trebuie refăcut, reconstruit, se întâlnește și ea la Ortega y Gasset. Într-o altă carte (despre „originea filosofiei”), vorbind despre „adevărurile incomplete, parțiale” pe care le găsim în istoria filosofiei, Ortega face o caracterizare foarte plastică a situației generale: „S-ar zice că rațiunea s-a fărâmițat înainte ca omul să fi început a gândi și, din acest motiv, acesta trebuie să tot adune fragmentele unul câte unul și să le pună laolaltă. Simmel vorbește de o «societate a farfuriei sparte», care a existat la sfârșitul secolului trecut în Germania. Câțiva prieteni, cu ocazia unei comemorări, s-au adunat la dejun și, ajungând la desert, au decis să spargă o farfurie și să-și împartă între ei cioburile, fiecare dintre ei angajându-se, când avea să moară, să-și încredințeze ciobul altuia dintre prieteni. Astfel cioburile au ajuns în mâinile ultimului supraviețuitor, care a putut reconstitui farfuria. Acele adevăruri insuficiente sau parțiale sunt experiențe de gândire pe care trebuie să le facem în jurul Realității.” (Ortega y Gasset, 2004, p. 21).

¹ Totuși, se pare că și Platon a predat uneori astfel de lecții acroactice (numite *ágrapha dógmata*, fiindcă au rămas neconsemnate) în cadrul *Akademeiei* sale (vezi Peters, 1997, p. 22).

4. În loc de concluzii

Până la un punct, *orice recunoaștere* (de felul celei avute în vedere aici) *este o reconstrucție mentală*. Or, tocmai aceasta ar fi sarcina hermeneuticii în tradiția lui Schleiermacher, de vreme ce „operația fundamentală a hermeneuticii sau a comprehensiunii va lua forma unei *reconstrucții*” (Grondin, 2008, p. 18). De altfel, hermeneutica a fost concepută încă de la început ca o inversiune a retoricii, căci interpretarea presupunea un proces de revenire „de la discurs la gândirea aflată îndărătul acestuia” (Grondin, 2008, p. 12).

Una dintre universaliiile limbajului (și, totodată, o trăsătură specifică doar limbajului, prin raportare la alte forme de cultură) este *alteritatea* (după Coșeriu, pe urmele lui Pagliaro). Aceasta înseamnă că vorbitorul, într-un act obișnuit de comunicare, se străduiește permanent să fie înțeles de către ceilalți. În schimb, în cazul poeziei (ca artă) s-a spus că aceasta nu prezintă alteritate, deoarece poetul veritabil (absolutizat ori universalizat ca subiect) nu este preocupat ca mesajul să-i fie înțeles (imediat) de către cititori.

Textele pe care le-am adus în atenție mai sus vădesc, totuși, un soi de alteritate limitată, exclusivistă, fiindcă atrag după ele o deschidere a conștiinței autorului către alții (câțiva), dar, în același timp, implică o închidere a conștiinței în fața altora (cei mai mulți). Această referire „secretă” (prin intermediul simbolului) la altceva, la un corpus de cunoștințe speciale (dar incluzând și sentimentul apartenenței la o comunitate specială), reprezintă, în astfel de cazuri, un factor care contribuie la articularea sensului¹. Se cuvine ca hermeneutica în genere (sau măcar o eventuală ramură a ei, adică o „hermeneutică a recunoașterii”) să facă lumină și într-o atare privință.

Addenda

O situație care îl are în centru pe același Aristotel a fost interpretată corect de către discipolii acestuia, atribuind unui lucru (tipului de vin) o anume semnificație. Putem aprecia că asistăm, de data aceasta, la utilizarea „simbolului” în accepția sa „profană”, actuală, și nu originară: „Filosoful Aristotel la vârsta de 62 de ani s-a îmbolnăvit de o boală grea și erau puține speranțe că va scăpa cu viață. Atunci toată

¹ Se știe că la articularea sensului nu contribuie doar semnificațiile (semnificatele) limbii, ci și desemnarea, adică referirea la realitatea extraverbală. Să ne reamintim că *sensul* (în viziunea lui Coșeriu) este conținutul lingvistic al unui act concret de comunicare (text sau discurs), în timp ce *semnificatele* sunt conținuturile date numai de/prin limbă.

ceata de adepți a venit la el și l-a rugat cu stăruință să aleagă în locul său ca profesor un succesor care după ziua supremă să le fie îndrumător întocmai ca el, pentru studiul și cultivarea disciplinelor pe care le predase el. Erau atunci în școala lui multe elemente bune, între care mai cu seamă doi: Theofrast și Eudem. Aceștia depășeau pe ceilalți prin cultura și însușirile lor; primul era din insula Lesbos, iar Eudem, din Rodos. Aristotel le-a răspuns că va face ce cer ei, îndată ce va veni împrejurarea. După puțin timp, când s-au prezentat iarăși cei ce ceruseră să li se hotărască un profesor, el le-a spus că vinul pe care-l bea atunci nu-i priește, pentru starea sa de sănătate, că e acru și nesănătos și că de aceea trebuie să caute un vin străin, ceva de Rodos sau de Lesbos. A cerut ca aceste două calități să i le aducă și le-a spus că-l va folosi pe cel care-i va merge mai bine. S-au dus, au căutat, au găsit, au adus. Atunci Aristotel a cerut pe cel de Rodos și l-a gustat: «Vin tare și bun, pe Hercule», a zis. Apoi a cerut și pe cel de Lesbos. După ce l-a gustat și pe acesta, a zis: «Amândouă sunt foarte bune, dar cel de Lesbos e mai dulce». Când a spus aceasta, pentru nimeni n-a fost îndoială că a ales cu eleganță și delicatețe succesorul, iar nu vinul. Theofrast era din Lesbos, om cu multă suavitate în vorbire ca și în felul său de viață. Astfel, nu mult după aceea, murind Aristotel, toți se duseră la Theofrast.” (Aulus Gellius, *Noaptele atice*, XIII, 5, 1-12).

Referințe bibliografice

- Aristotel (1957). *Organon I: Categoriile. Despre interpretare*, Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian. București: Editura Științifică.
- Aristotel (1972). *Parva naturalia. Scurte tratate de științe naturale*, traducere de Șerban Mironescu și Constantin Noica. București: Editura Științifică.
- Aristotel (2001). *Politica*, Traducere de Raluca Grigoriu. București: Editura Paideia.
- Aristotel (2005). *Despre suflet*, Traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten. București: Humanitas.
- Aubenque, P. (1998). *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe. București: Editura Teora.
- Coseriu, E. (1992). *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar*. Madrid: Editorial Gredos.
- Coșeriu, E. (1994). *Prelegeri și conferințe (1992-1993)*, ca supliment al publicației ALIL, t. XXXIII, 1992-1993, Seria A, Lingvistică. Iași: Casa Dosoftei.
- Coșeriu, E. (2000). *Lecții de lingvistică generală*, Traducere din spaniolă de Eugenia Bojoga, Cuvânt înainte de Mircea Borcilă. Chișinău: Editura ARC.
- Coșeriu, E. (2011). *Istoria filozofiei limbajului. De la începuturi până la Rousseau*, Ediție nouă, augmentată de Jörn Albrecht, cu o remarcă preliminară de Jürgen Trabant, versiune românească și

indice de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, cu o prefață la ediția românească de Eugen Munteanu. București: Humanitas.

Dumitriu, A. (1986). *Eseuri*. București: Editura Eminescu.

Gadamer, H.-G. (2000). *Actualitatea frumosului*, Traducere de Val. Panaitescu. Iași: Polirom.

Gadamer, H.-G. (2001). *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana. București: Editura Teora.

Gadamer, H.-G. (2007). "Plato as Portraitist", in *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*, Hans-Georg Gadamer edited by Richard E. Palmer, translated from the German. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp. 294-321.

Gellius, A. (1965). *Nopțile atice*, Traducere de David Popescu, Introducere și note de I. Fischer. București: Editura Academiei R.S.R.

Grondin, J. (2008). *Hermeneutica* [traducere din limbă franceză de Adrian Ciubotaru]. Chișinău: Editura Știința.

Kabatek, J; Murguía, A. (2017). „A spune lucrurile așa cum sunt...”. *Conversații cu Eugeniu Coșeriu*, Traducere, indici și completări bio-bibliografice de Adrian Turculeț și Cristina Bleorțu. Iași: Casa Editorială Demiurg.

Liddell, H. G.; Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.

Munteanu, Cr. (2019). *John Dewey și problema sensului. Premise pentru constituirea unei hermeneutici integrale*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.

Ortega y Gasset, J. (1999). *Misiunea Universității*, Traducere și prefață de Andrei Ionescu. București: Editura Univers.

Ortega y Gasset, J. (2004). *Originea și epilogul filozofiei (și alte eseuri filozofice)*, Traducere din spaniolă și note de Sorin Mărculescu. București: Humanitas.

Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics. Interpretations Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Peters, F. E. (1997). *Termenii filozofiei grecești*, Traducere de Dragan Stoianovici. București: Humanitas.

Platon (2011). *Banchetul*, Traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția. București: Humanitas.

Saussure, F. de (1998). *Curs de lingvistică generală*, Ediție critică de Tullio de Mauro, Traducere și cuvânt-înainte de Irina Izverna Tarabac. Iași: Polirom.

Saussure, F. de (2004). *Scrieri de lingvistică generală*, Text stabilit și editat de Simon Bouquet și Rudolf Engler, cu colaborarea lui Antoinette Weil, Traducere de Luminița Botoșineanu. Iași: Polirom.

Voltaire (1878). *Dictionnaire Philosophique*, Tome 17, în *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Garnier Frères.

Zimmermann, J. (2015). *Hermeneutics. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.