

II

INTERVIURI

# DIALOGURI CU EUGENIU COȘERIU SAU MAGISTRUL PRIN SINE ÎNSUȘI

## LINGVISTICA INTEGRALĂ (fragment)

Consemnare: **Nicolae SARAMANDU**

Din volumul *Lingvistica integrală. Interviu cu Eugeniu Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu*, București: Editura Fundației Culturale Române, 1996

---

*Nicolae Saramandu: Domnule profesor Coșeriu, scopul acestei convorbiri, pe care am plănuțit-o de mult, dar nu am avut ocazia până acum să o realizăm, este de a pune la dispoziția cititorului – a lingvistului, dar și a omului de cultură, și nu numai a celui din România – o prezentare a concepției Dumneavoastră lingvistice. Într-o discuție anterioară cu Dumneavoastră mi-ați spus că omul de știință își formulează ideile sau spune ce are de spus între 30 și 40 de ani, că asta este vârsta științei, că între 20 și 30 de ani este vârsta poeziei ș.a.m.d. Ce se întâmplă după aceea sunt ori preluări, ori dezvoltări. Pornind de la această afirmație, eu m-am gândit la o periodizare a activității Dumneavoastră. Să luăm prima decadă, '52-'62, când mi se pare că ați formulat foarte multe din ideile care nu numai că au rămas, dar pe care le-ați și dezvoltat și le-ați amplificat ulterior. Ce a însemnat această primă etapă – care este etapa structuralistă sau de critică a structuralismului și de introducere a conceptelor filosofice etc.?*

**Eugeniu Coșeriu:** Eu m-am format ca lingvist, în realitate, înainte de '52. În '52 am început să scriu despre teoria limbajului. Înainte scrisesem, în studenție, câteva lucruri. Deja în primul an de universitate, la Iași, publicasem material lingvistic basarabean, și aveam și alte preocupări (literare).

Apoi m-am aflat, din punct de vedere material, într-o perioadă în care trebuia să mă gândesc mai mult la altceva decât la teorie și la știință; fiindcă, deși aveam această idee, încă din copilărie, să devin lingvist, totuși trebuia să trăiesc. Rămăsesem în Italia, departe de familie și departe de țară.

**N.S.:** Când ați plecat din țară?

E.C.: Eu am plecat în Italia la sfârșitul anului '40. Apoi, în '43, a venit întreruperea relațiilor cu România; după 23 august nu mai existau niciun fel de relații cu România. Deci am rămas în Italia și a trebuit să muncesc ca să trăiesc. Așa că, în perioada asta, înainte de '52, lucram la un ziar la Milano, la *Corriere Lombardo*. Scriam tot felul de articole și povestiri și alte lucruri, ca să câștig câte ceva. Mai lucram ziua la o enciclopedie. La universitate nu aveam decât două sau trei ore pe săptămână, de limba română, ca lector, și foarte prost plătite. Așa că nu se putea trăi din asta. Deși am avut un fel de mic noroc și atunci. Fiind la Milano, s-a fundat așa-zisul „Sodalizio Glottologico Milanese” (adică „Asociația Lingvistică Milaneză”) de către Vittore Pisani, care era acolo profesor de lingvistică indo-europeană și de lingvistică generală (catedra se numea în Italia, pe atunci, de *glotologie*). Am intrat și eu în această societate lingvistică și am început să public câte ceva în *Atti del Sodalizio glottologico milanese*. Despre limba lui Ion Barbu am publicat acolo. Am publicat despre „glotologie și marxism”, când era chestiunea cu marxismul. Am publicat ceva și despre schimbările din limba română, într-un articol despre „limbă și regim politic în România”, și alte lucruri în aceste *Atti...* Deci o anumită pregătire lingvistică o aveam.

În același timp, îmi cumpărasem (citisem și mai înainte) pe Ferdinand de Saussure și alți lingviști. Mai ales cu F. de Saussure, am făcut și un rezumat (îl am și acum încă) din *Curs de lingvistică generală*. Ideea mea inițială a fost – cum am spus mult mai târziu, într-un articol care încă n-a apărut, dar va apărea, care se numește *Mon Saussure* – să împac concepția saussuriană și adevărurile care se găsesc la F. de Saussure cu concepția filosofică idealistă a limbajului și, în același timp, cu realitatea însăși a limbii și a limbajului. Adică să stabilesc ceea ce – tot așa – am formulat mai târziu și am numit eu în spaniolă *alcances y límites*, adică posibilități, virtualități de dezvoltare și, în același timp, limitele în mărghinirea fiecărei concepții, care există într-o anumită perspectivă și care nu reușește să capteze *toată* realitatea limbajului, deși, fără îndoială, observă, dintr-un anumit punct de vedere, anumite trăsături esențiale.

N.S.: *Adică structuralismul, pe de o parte, și idealismul lingvistic.*

E.C.: Da, idealismul lingvistic, care pentru mine este nu idealism, ci este realism lingvistic, cum a spus apoi domnul Copceag într-un articol. Deci ideea mea fundamentală a fost [a existat] de la început și, de aceea, concepția s-a dezvoltat apoi, așa spune eu, în mod coerent, și nu s-a dezvoltat, așa spune chiar că s-a desfășurat, s-a manifestat așa, deși era conținută deja *in nuce* de la început. S-a dezvoltat plecând, în realitate, de la F. de Saussure și de la distincțiile fundamentale pe care le face F. de Saussure între *limbă și vorbire*, între *sincronie și diacronie*, ceea ce se vede și în titlurile mele de la început, în *Sistema, norma y habla*. Adică e vorba tocmai despre limbă și vorbire și cum trebuie înțeleasă această deosebire. Apoi, imediat după aceea, *formă și substanță*, apoi *Sincronía, diacronía e historia*. Deci sunt destul de clare aceste mai mult decât aluzii la concepția lui F. de Saussure.

**N.S.:** *Pentru concepțiile idealiste în lingvistică, ce autori ați menționat?*

**E.C.:** Mai mult decât lingviștii a fost Croce, iar, mai târziu, mai mult decât Croce a fost Hegel. Într-o mică biografie pe care am scris-o mult mai târziu pentru *Current Trends in Linguistics*, unde fiecare autor trebuia să trimită câteva rânduri de bibliografie, spuneam că maeștrii mei au fost Aristotel și Hegel, în filosofia limbajului. Mult mai puțin, la Roma, Pagliaro, fiindcă eu n-am studii la Pagliaro; l-am cunoscut mai târziu prin scrieri, deși pe urmă l-am prețuit poate mai mult decât pe ceilalți.

La Roma am fost mai mult la filologiile speciale decât la lingvistica generală. Am fost la Bertoni, care era profesor de filologie romanică, și la Maver, care era profesor de filologie slavă și cu spirit foarte critic și foarte ascuțit, deși a scris foarte puțin. Mai târziu am dedicat acestor maeștri ideali o carte: *Lecciones de lingvistica general* e dedicată lui Maver, adică memoriei lui Maver, profesorul meu de slavistică de la Roma; lui Antonio Pagliaro, care era tot la Roma, dar pe care l-am cunoscut prin scrieri mai mult; și filosofului de la Milano, Antonio Banfi, care începuse ca fenomenolog și raționalist critic și care, după război, a trecut la materialismul dialectic, însă atunci era reprezentantul acestei ideologii proprii a raționalismului critic.

Deci, în ceea ce privește lingvistica, era vorba de aceste distincții fundamentale ale lui F. de Saussure, pe care eu le-am interpretat, de la început, ca importante din punct de vedere metodologic, însă care trebuiau revizuite și interpretate cu privire la realitatea limbajului – tocmai în asta consta idealismul –, interpretate – să spunem așa – în sensul filosofic, cu privire la această identitate originară între poezie și limbaj.

**N.S.:** *Care va veni mai târziu.*

**E.C.:** Care va veni mai târziu, da. Și așa se explică și studiile mele de estetică, imediat după doctoratul în litere și doctoratul în filosofie.

**N.S.:** *În ce an a fost?*

**E.C.:** În litere a fost în anul '44 la Roma, și în '49 la Milano, tocmai cu Banfi doctoratul în filosofie. Doctoratul în litere a fost la Maver, de slavistică. [...]

Pe atunci eram deci filolog și, mai mult sau mai puțin, și lingvist, și în același timp mă ocupam și cu filosofia, mai ales cu estetica, tot din punct de vedere mai mult literar. Iar ideile lingvistice mi s-au limpezit din ce în ce mai mult – se vede că în parte le aveam deja de acasă – tocmai la Milano, între '44 și '49, când mi-am luat doctoratul. S-au limpezit în sensul că anumite idei pe care le aveam mai mult sau mai puțin vagi, așa mai mult ca intuiții, s-au clarificat. Așa că, de exemplu, ideea mea de la început, să împac creativitatea limbajului cu „tradițiile” fixate și cu normele sociale ale limbajului, se vedește deja în *Limba lui Ion Barbu*, unde încerc să arăt că tot felul de creații ale lui Barbu sunt posibilități ale limbii române, ceea ce mai târziu devine sistemul de virtualități, de posibilități,

deși nu există în norma limbii române, deci în dicționar nu se află, însă nu sunt devieri. Adică tipurile de construcții din limba română, pe care el pare că le forțează, le duce la mai multe posibilități, sunt date ca posibilități în limba română. Și am dat o mulțime de exemple din limba vorbită. E o creativitate care corespunde, în același timp, virtualităților limbii române. Și atunci există o realitate a acestor virtualități. Și întrebarea era: ce știu eu când cunosc o limbă, adică ce știu să „creez” într-o limbă? Și găsesc atunci, întâi la Croce și apoi la Humboldt, tocmai acest principiu, că nu se învață o limbă, ci se învață a crea într-o limbă, în sensul că nu se învață numai ceea ce s-a spus deja, ci și ceea ce se poate spune, care sunt posibilitățile. Și deci cu această idee m-am apropiat eu atunci de F. de Saussure.

În același timp, mi-am propus două lucruri, care, de altfel, coincid, într-un anumit sens, anume să intervin imediat – deși mă găseam atunci în Uruguay, în '52, plecasem în '51 acolo – în discuția actuală, generală, din Europa, cu privire la structuralism, cu privire la principiile și criteriile lingvistice post-saussuriene, să nu mă opresc – să zicem așa – la un punct de vedere local, ci imediat să iau parte la discuțiile pe plan internațional. Asta pe de o parte. Pe de altă parte, și mult mai esențial, cum spuneam era să văd care este valoarea acestor distincții ale lui F. de Saussure în comparație cu realitatea limbajului, cunoscută de fiecare subiect vorbitor realitate care e operantă în dezvoltarea limbilor și în realizarea limbilor în vorbire. Și deci de la început, am zis: să vedem, de exemplu, *langue/parole*. Este o distincție metodologică importantă? Este. E nevoie de această distincție? Este absolută nevoie de distincție, pentru că nu putem descrie ceea ce am numit *el saber lingüístico*, adică „cunoașterea” – ar trebui spus chiar „știința” limbii, „faptul de a ști” – prin realizările limbii în vorbire. Realizările limbii în vorbire prezintă mai multe aspecte, care nu depind de această „cunoaștere” a limbii. În același timp, vedeam că nu corespunde cu realitatea limbajului și atunci întrebarea era: care este locul acestei distincții într-o lingvistică ce aspiră să dea seama de toată realitatea limbajului, adică și de vorbire?

Atunci, primul lucru pe care l-am făcut și care, pe urmă, e ca un fir roșu în toată activitatea aceasta lingvistică, a fost să nu plec de la *limbă*, ci dimpotrivă: adică să răstorn acest principiu saussurian fără să neg valoarea distincțiilor saussuriene; să plec, dimpotrivă, de la vorbire să iau vorbirea ca realitatea în care trebuie să facem distincțiile și în care să găsim și această dimensiune, fără îndoială esențială, care este *limba (langue)*. Și atunci, spun acolo – cred că în *Sincronía, diacronía e historia* – că, dimpotrivă, trebuie să plecăm de la vorbire. La F. de Saussure se spune că se ia *limba* „ca măsură a tuturor celorlalte manifestări de limbaj”, pe când eu spun să luăm *vorbirea* ca „măsură și *limba* însăși (*langue*) s-o găsim în *vorbire*. Răsturnând acest principiu deci, imediat am văzut întâi că era nevoie să distingem aceste niveluri în vorbire, în tehnica vorbirii, adică în acel „a ști să faci” [...], adică „a ști să vorbești”, care este „știința” pe care o aplică cineva când vorbește și când înțelege ceea ce se vorbește.

În ce privește filosofia, spuneam părerea din estetică. Fondatorul *esteticii*, cu acest nume, ca disciplină autonomă, a fost un german, Alexander Gottlieb Baumgarten [...]. Baumgarten consideră cunoașterea estetică, adică faptul, de exemplu, de a prețui un obiect de artă sau o poezie, ca un grad anume al cunoașterii, plecând de la Leibniz. Și atunci eu, imediat, de la Baumgarten am trecut la Leibniz și am găsit [...] tocmai ceea ce îmi trebuia, adică modelul acestor grade de cunoaștere. Leibniz, într-un fel de discuție indirectă însă, care se simte ca discuție, și discuție polemică, însă foarte amabilă (cum era Leibniz, în general), cu Descartes, se opunea acestei distincții prea rigide a lui Descartes între necunoaștere și cunoaștere (cunoaștere cu idei clare: „des idées claires”). Și Leibniz spune că, în realitate, în cunoaștere avem mai multe grade, și deosebește: întâi, „cunoașterea obscură” și, apoi „cunoașterea clară”. Cunoașterea obscură (*cognitio obscura*) este aceea care nu-ți permite să recunoști, să poți identifica obiectul, adică, în același timp, cunoști și nu recunoști obiectul, nu-l poți identifica („I-am cunoscut undeva pe acest om, dar nu-mi aduc aminte unde; cine-o fi?”). Cunoașterea clară este cea care îți permite să recunoști obiectul. Cunoașterea clară (*cognitio clara*), la rândul ei, poate fi o cunoaștere clară *confuză* (*confusa* nu înseamnă „confuză”, ci înseamnă o cunoaștere clară care are toată siguranța de ceea ce cunoaște, însă nu poate justifica nimic, nu poate spune de ce) și o cunoaștere clară *distinctă* (*distincta*), cea care are justificare. Și Baumgarten tocmai situase cunoașterea estetică, bazându-se pe Leibniz și pe acest tratat al lui Leibniz, la acest nivel al „cunoașterii clare confuze, care, adică, nu e justificată. (Vezi un tablou și spui e minunat, e foarte frumos” și, când te întreabă cineva „de ce?”, spui „nu știu de ce” sau spui „fiindcă așa e”, adică ai siguranța gustului, de exemplu, însă fără să poți justifica. Sau cum spun și pictorii, când încearcă să justifice: „eu îl văd așa, așa l-am văzut eu”, și nu pot altfel justifica.) Pe urmă Leibniz trece mai departe și, în cunoașterea aceasta *distincta*, deosebește încă două grade: cunoașterea *distincta inadaequata* (care justifică, poate da primele justificări, însă nu poate da justificări mai departe) și cunoașterea *distincta adaequata*, care, cel puțin, tinde să justifice până la sfârșit și primele justificări să le justifice la rândul lor. Cunoașterea *inadaequata* corespunde cunoașterii tehnicianului, a celui care este specialist fără să fie om de știință, care este tehnician, expert în ceva (de exemplu, grădinarul, care știe ce trebuie să facă plantele și poate justifica, poate da numai primele justificări, fără să știe care sunt procesele chimice care se întâmplă în plantă. Sau cunoașterea cunoscătorilor de vinuri, și tocmai la Leibniz e dat și un exemplu din Cervantes: doi experți în vinuri, încercând să evalueze același vin – unul spune „da, este foarte bun, dar are un gust de piele” și celălalt spune „nu, are un gust de metal și, într-adevăr, în fundul butoiului găsesc un mănunchi de chei cu un inel de piele. Asta e o cunoaștere care se poate justifica, fără să se poată spune care sunt procesele chimice ș.a.m.d.).

Întrebarea era unde se situează limbajul. Limbajul se situează, evident, pe aceste două trepte, adică treapta cunoașterii sigure, însă fără justificare (fiindcă

așa se spune, de exemplu, în limba română) sau numai cu o justificare imediată, însă fără justificarea pe care o poate da lingvistul, fie din punct de vedere istoric, fie din punct de vedere funcțional ș.a.m.d. Adică, așa cum îți spune cineva într-o anchetă dialectală – și cum și lingvistul, dacă este inteligent, pune întrebarea, nu spune „fiindcă așa este pluralul”, ci spune „când sunt mulți, spunem așa”; adică vorbitorul știe de ce spune, însă știe numai asta, nu știe că sunt forme de plural și care este istoria acestor forme și care este justificarea lor ș.a.m.d. [...]

Limba ca instituție socială nu corespundea sistemului de opoziții, ci corespundea *normei*, care este un fel de selecție deja în sistem. Iar sistemul, atunci, justifică, în același timp, dinamismul intern al limbii, adică faptul că sistemul de opoziții e sistem deschis și permite realizări care încă nu s-au dat. Dădeam exemple din formarea cuvintelor, unde se vede că se poate face ceva în această limbă și de acord cu sistemul limbii, chiar dacă în normă nu există. Și am găsit și la F. de Saussure, în același timp, în capitolul despre analogie, tocmai această confirmare: el spune acolo că anumite forme, ca, de exemplu, *firmamental* sau *repressionnaire*, care nu există în franceză, țin de *sincronia* limbii franceze. Și atunci m-am întreat: de care sincronie? Evident, de sincronia sistemului – fiindcă aceste cuvinte sunt posibile în franceză și, dacă s-ar face, s-ar face așa –, însă nu de sincronia *normei*, dat fiind că ele nici nu există, deci nu s-au realizat până acum. Deci am observat că și F. de Saussure văzuse așa și atunci am introdus această așa-numită corecțiune – cum s-a spus – la distincțiile lui F. de Saussure. Însă pe mine mă interesa să văd ce este limba ca sistem de posibilități și ca tehnică dinamică, și limba ca tehnică realizată, care este obligatorie; obligatorie în sens social, adică nu ți se impune ca o constrângere, ci spuneam că ți se impune ca un angajament pe care îl iei când vorbești o limbă, când vorbești de acord cu normele acestei societăți și cu normele acestor tradiții, care conțin mai multe trăsături, chiar și trăsături care nu sunt necesare din punct de vedere funcțional. Și atunci am putut deosebi între ceea ce este mai mult sau mai puțin fixat și ceea ce este liber, deschis spre posibilități care, poate, vor fi realizate în viitor.

Deci pentru mine nu era o chestiune de delimitare, să zicem așa, în sens orizontal, ci de distincție în sens vertical, al tehnicii, anume de planuri ale structurii: un plan de structuri deschise și de deosebiri care sunt făcute în limbă și un plan de fapte deja realizate, de acord cu aceste structuri. Și deci am căutat să văd această distincție, să o constat și prin exemple, în toate domeniile limbii, până la sintaxă. Spuneam, de exemplu, în ce privește ordinea cuvintelor, că în limba română ar fi posibil să spui *nu mă mai duc* și *nu mai mă duc*. La noi, în Moldova, se spune *nu mă mai duc*, însă, de exemplu, prin Muntenia și în alte locuri, se spune *nu mai mă duc*. Și, evident, e o normă, și noi îl recunoaștem atunci pe cineva, la noi în Moldova, că nu-i de la noi, dacă spune *nu mai mă duc*. Deci spuneam deja acolo că aceste opoziții de normă, aceste invariante ale *normei* pot deosebi, de exemplu, anumite grupuri sociale și anumite tradiții ale anumitor grupuri. Găseam exemple și la Trubetzkoy: de exemplu, el spunea că, în mediul preoților,

al preoțimii și, în general, al clerului, în limba rusă, se pronunță [g] ca [h], adică nu *gospodin*, ci *hospodin*. Deci era un fapt de normă, căci nu era nicio deosebire de sistem. Acesta a fost primul lucru.

Pe urmă, deja în *Sistema, norma y habla*, spuneam că acest sistem totuși nu ține de toată limba, fiindcă un dialect, de exemplu, poate fi, chiar la acest nivel, altfel decât alt dialect al aceleiași limbi. Cu asta s-a deschis posibilitatea distincțiilor ulterioare. Anume, imediat am deosebit în *limbaj* trei niveluri: vorbirea în general, care are principiile ei și are un anumit *saber lingüístico* la bază, pe care l-am numit apoi *saber elocucional* (asta, întâi, într-o conferință din anul 1954, tocmai pentru predarea limbii; era vorba de predarea limbilor străine: mă întrebam ce trebuie să predea un profesor de limba engleză și spuneam că, evident, nu trebuie să predea și „știința” vorbirii în general, pentru că trebuie să o aibă vorbitorul și în legătură cu alte limbi, nu numai cu engleza, adică mă întrebam care este această „știință” sau această competență – pe atunci nu întrebuițam cuvântul *competență*, întrebuițam *saber lingüístico* – și apoi în articolul *Determinación y entorno*, din 1955, am făcut această distincție), apoi nivelul limbii – *saber idiomático*, și nivelul discursului sau al textului – *saber expresivo*, adică să știi să vorbești în anumite circumstanțe. Și atunci am aplicat această distincție, pe de o parte, la construirea sau delimitarea științelor limbajului și, pe de altă parte, la educația lingvistică și la aplicarea lingvisticii la învățarea limbii și învățarea limbajului. La F. de Saussure apărea ca singură știință a limbajului, ca singur obiect, numai *limba*, numai acest plan; nu se spunea dacă există un anumit *saber lingüístico* și la nivelul vorbirii în general, și la nivelul discursului sau al textului, și tradiții, care sunt tradiții textuale. Însă nu e de ajuns să spunem că știința lingvistică se concentrează numai la nivelul limbilor, ci trebuie să creăm o lingvistică a vorbirii în general, *lingüística del hablar*. Și, atunci, tocmai problema pusă în *Determinación y entorno* era care sunt condițiile acestei lingvistici a vorbirii, adică ce se știe, care este acest *saber elocucional*. Și spuneam, întâi sunt principiile generale ale gândirii, și în vorbire, și, pe de altă parte, sunt principiile de cunoaștere a lucrurilor în general, și cunoașterea modului de a trece de la sistemul limbii la vorbirea într-o situație particulară, determinată. De asta *Determinación y entorno*, care este, adică, determinarea, plecând de la posibilitățile limbii în desemnarea, în numirea lucrurilor în situații concrete, și, în același timp, care este contribuția tuturor contextelor externe: *entorno* este o noțiune mai vastă decât „contextul” (în românește mi se pare că a fost tradusă prin *cadru*). [...]

Și aici s-au clarificat aceste probleme, cu *saber elocucional*, *saber idiomático*, *saber expresivo* și tot felul de judecăți asupra limbajului, și problema corectitudinii, și problema pe care, pe urmă, am numit-o problema generală a deontologiei limbajului, adică cum trebuie să fie, care sunt normele interne, normele intrinsece ale limbajului, considerate ca atare și de către vorbitori – adică: cutare vorbește că nu se înțelege nimic, cutare vorbește prea complicat, cutare vorbește dezlânat, vorbește tare – și altele: „ăsta nu vorbește românește”, „ăsta nu-i de



aici”, sau „celălalt nu știe să vorbească cu o femeie”, „nu se vorbește așa cu un copil” ș.a.m.d. Mai ales în judecățile negative se vede că și vorbitorul are această concepție a unei deontologii a limbajului.

În același timp, la nivelul limbilor, am constatat (tot atunci și tot în această discuție în legătură cu F. de Saussure) că nu era vorba numai de o limbă, ci, din acest punct de vedere al deontologiei limbajului, se considera, de multe ori, ca formă corectă sau singura corectă a unei limbi, nu fiecare formă tradițională, ci o anumită formă, limba standard, sau limba pe care eu am numit-o atunci *limba exemplară*. Și atunci am văzut că se făcea această confuzie permanentă între *corectitudine* și *exemplaritate*, corectitudinea fiind numai conformitatea cu o tradiție, adică și într-un dialect poți vorbi corect sau necorect; și la un anumit nivel social se poate vorbi corect, așa cum se vorbește la acest nivel social, sau cu devieri, incorect. În timp ce, când vorbim limba standard, nu e vorba de o judecată asupra unei forme, dacă prezintă sau nu prezintă conformitate cu un anumit uzaj, cu o anumită tradiție, ci este vorba de un sistem întreg de vorbire, cum ar putea fi, de exemplu, norma limbii române, adică limba standard. În pronunțarea, să zicem, muntenească, și nu în cea din Moldova. Și deci, imediat, apare această problemă a exemplarității – și acesta este un capitol din această carte. Pe când, în general, incongruența de corectitudine și de „potrivit/nepotrivit” pune problema educației lingvistice, care nu poate fi numai predarea unei limbi și predarea corectitudinii, ci este, în același timp, învățarea și a normelor limbajului în general, și a normelor textuale sau pentru tipuri de texte; în schimb, problema vorbirii locale, sau a unei limbi influențate social sau stilistic și problema limbii exemplare – a limbii comune întâi și pe urmă a limbii exemplare în limba comună – e o problemă nu pur și simplu de educație lingvistică, ci de politică lingvistică. Și de aici interesul meu pentru problemele politice ale limbajului, adică de politică culturală, însă în același timp și de afirmare a unei identități culturale superioare, la nivelul la care nu se mai opun sistemele limbilor sau țările, ci comunitățile de limbă. De exemplu, comunitatea de limba spaniolă pare să se opună comunității pe plan internațional și, pe același plan, comunității de limba engleză: avem *această* identitate culturală și *aceste* tradiții culturale, cel puțin pentru acele lucruri care, într-adevăr, interesează toată comunitatea și nu numai o comunitate restrânsă, locală ș.a.m.d. De aici cerința de a lua în considerare aceste planuri – educația și politica lingvistică, planificarea lingvistică – toate considerate în această *lingvistică integrală*.

[...] plecând tocmai de la vorbire, constatăm că, în vorbire, vorbitorul nu știe numai un sistem, ci mai multe, chiar în limba lui, și în vorbire poate întrebuița, până la un anumit punct, și alte sisteme decât al lui și înțelege, cel puțin câte ceva, din celelalte sisteme, adică vorbește un dialect, însă știe ceva și din celelalte dialecte, cel puțin pasiv, dacă nu și activ. Plecând de la asta, am făcut atunci această deosebire fundamentală între *limbă istorică* și *limbă funcțională*; *limba funcțională* – un sistem lingvistic omogen.

**N.S.: Când ați făcut prima dată această distincție?**

**E.C.:** Această distincție am făcut-o de la început. [...] Anume: *limba* lui F. de Saussure este *limba funcțională*, adică limba ca sistem unitar, pe când *limbă istorică* este o limbă recunoscută ca atare istoricește, adică și vorbitorii ei, de obicei, recunosc că este aceeași limbă, și ceilalți – vorbitori ai altor limbi – recunosc și ei că este *această* limbă. Asta se arată, de obicei, în faptul că această limbă are un nume, un nume propriu – și adjectivele pot fi proprii – deci: „limbă română” „limbă spaniolă”, „limbă franceză”. În acest sens, vorbesc eu de *limba istorică* (toate celelalte forme sunt și ele istorice). Asta înseamnă: ceea ce *în mod istoric* e limbă, e recunoscut ca limbă.

Și atunci am constatat, în această limbă, diferențe de trei feluri fundamentale: diferențe în spațiu, diferențe socioculturale și diferențe așa-zise stilistice. [...] Și, ca să spunem așa, de exemplu, în dialectul moldovenesc noi facem deosebirea între /d/ și /z/: /z/ există în anumite cuvinte și /d/ este altceva, pe când în alte dialecte este același lucru numai /z/.

Deci deosebirile se făcuseră, erau stabilite, deja în această carte și în *Forma y sustancia*, din 1954. Tot cam pe atunci, sau poate ceva mai târziu, am primit de la Leiv Flydal, un romanist norvegian, un articol al lui publicat în *Revista norvegiană de lingvistică*, unde propunea, pe bază hjelmsleviană, noțiunea de *arhitectură* a limbii pentru ansamblul de sisteme care formează o limbă, și, pentru două tipuri de diferențiere diferențele în spațiu și diferențele între straturile socioculturale sau sociale – propunea termenii *diatopic* și, respectiv, *diastratic* și contrarul lor: *sintopic* și *sinstratic*. El o făcea mai mult cu intenția ca să justifice întrebuințarea dialectelor și întrebuințarea diferitor forme sociale, diferențiate social în literatură, adică valoarea stilistică. Pe când eu am spus că și diferențele stilistice pot exista la același nivel, și în același dialect deci reprezintă altă varietate. Și deci, atunci, pentru ceea ce deosebisem mai înainte am adoptat acești termeni și am completat această terminologie, adică: *diastratic* – *diastratie* și *sinstratic* – *sinstratie*, *diatopic* – *diatopie*, *sintopic* – *sintopie* ș.a.m.d. și am adăugat atunci și pentru diferențele, să zicem, stilistice, *diafazic* și *diafazie* și deci *sinfazic* și *sinfazie*, atât în acest articol de la Porto Alegre, cât și în cartea despre *corrección idiomática*, unde se află foarte multe dintre aceste lucruri. Și rezultatul a fost dublu sau triplu. Adică, întâi, am constatat că fiecare unitate sintopică prezintă diferențiere socioculturală și stilistică; fiecare unitate de nivel, adică unitate socioculturală, prezintă diferențe dialectale și diferențe stilistice; fiecare stil de limbă prezintă diferențe dialectale și diferențe sociale.

Deci și aceste unități sunt încă unități cu varietate în celelalte două sensuri, de fiecare dată. Am dat acestor unități – *sintopice*, *sinstratice* și *sinfazice* – numele de: *dialect*, *nivel* și *stil de limbă*. Și deci: avem o unitate în spațiu – *dialect*; o unitate pe verticală, de exemplu a unei păтури sociale – *nivel*; și o unitate de intenții expresive (de exemplu, limbaj familiar) – *stil de limbă*. Constatăm că, în limbile noastre, diferențele cele mai importante sunt, fără îndoială, diferențele în spa-

țiu, însă că există alte limbi unde diferențele socioculturale sunt foarte mari și în altele chiar și diferențele stilistice. Acesta a fost primul rezultat, cu diferențierea și cu denumirea acestor unități. Mai înainte, vorbind despre limba germană mai ales, Jirmunskiy deosebise între *nacional'nyj jazyk* (limbă națională) și *soclal'nye dialekty* (dialecte sociale). Atunci eu am spus: nu sunt dialecte sociale, e altceva, trebuie să avem altă noțiune – noțiunea de *nivel de limbă*. Pe urmă s-a afirmat toată terminologia aceasta, acum se găsește peste tot, și nimeni nu mai știe de unde vine. Și în Israel, și în America, peste tot, toți vorbesc de *diastritic*, de *sin-fazic*, de *sintopic* ș.a.m.d.

Al doilea rezultat a fost că am deosebit atunci trei discipline. Ca și în deosebirea între cele trei planuri: limbajul în general, limbile și discursul – cărora le corespund lingvistica vorbirii, lingvistica limbii și lingvistica discursului sau a textului – tot așa, pe lângă disciplina care studiază omogenitatea (de exemplu, gramatica structurală, lexicologia structurală sau descrierea structurală în general), trebuie să avem discipline care studiază varietatea, această altă dimensiune a limbii. Și atunci, disciplina care studiază varietatea în spațiu o avem, constituită bine, *dialectologia* la toate nivelurile; apoi *sociolingvistica*, cea care ar trebui să studieze diferențierea între păturile sociale și culturale; și *stilistica limbii*, care studiază aceste diferențe diafazice, în toate domeniile limbii, însă foarte mult în vocabular, unde avem nevoie de multe ori de această indexare a cuvintelor, adică: ține de cutare *nivel*, ține de cutare *stil de limbă* ș.a.m.d. Deci, în loc de o singură disciplină sincronică – patru discipline sincronice, care, toate, sunt descriptive, descriu, însă una descrie *omogenitatea*, celelalte descriu *varietatea*, adică amândouă dimensiunile limbii. Și, dat fiind că, de la început, mă gândeam că, între universalii lingvistice, creativitatea se arată, se vedește, în situația lingvistică dată, ca varietate, iar alteritatea, adică „a fi unul cu altul”, se vedește în omogenitate, atunci trebuie să avem două tipuri de discipline, atât disciplina care studiază omogenitatea, cât și disciplinele acestea care studiază dimensiunile varietății, care corespund tocmai creativității originare a limbajului.

Deci toată sincronia lui F. de Saussure se prezenta acum ca mult mai complexă, însă în același timp corespunzând, într-adevăr, realității limbajului, care este, în același timp, omogen și diferențiat. Și ce m-a interesat pe mine a fost să arăt că, în vorbire, nu se întrebuintează numai omogenitatea, ci și varietatea, fiindcă vorbitorul știe, într-o anumită măsură, cunoaște și alte forme, și se pot constitui, istoricește, până și forme hibride, de imitare a altor moduri de a vorbi, care devin și ele tradiționale, ca moduri hibride. De exemplu, în Italia, unde există o limbă națională, însă în același timp există și o cunoaștere a dialectelor, fiecare italian, mai mult sau mai puțin cult, chiar și mai incult, știe câte ceva, cel puțin, despre alte dialecte. Cântecele napolitan e răspândit în toată Italia și toți știu ce înseamnă cuvintele și ce înseamnă construcțiile în acest cântec napolitan: deși nu spun *andiamo*, știu că *iama* [*iama*] înseamnă „andiamo”, în „Funiculă, funiculă”.

Ajunsesem la această varietate și la întrebuițarea varietății și, tot în acest context, am introdus și întrebuițarea varietății diacronice, constatând că formula generală a varietății este aceeași pentru sincronie și pentru diacronie. Totdeauna sunt ori forme diferite cu același înțeles, ori înțelesuri diferite cu aceeași formă – și în diacronie, și în sincronie – în dialectologie, în sociolingvistică și în stilistica limbii. Deci am justificat stilistica limbii ca diferită de studiul textelor (stilistica textelor).

Ultima concluzie teoretică foarte importantă aici este aceea care se găsea, să zicem așa, la bază, distincția la care trebuia să ajung, anume delimitarea *limbii funcționale*: ce este această limbă ca sistem unitar? Această limbă ca sistem unitar este o limbă care este, în același timp, *sintopică* (nu prezintă diferențe în spațiu sau facem abstracție de diferențele în spațiu), *sinstratică* (fără diferențe socioculturale, sau este în același nivel, la un anumit nivel, nu la mai multe niveluri) și *sinfazică* (este un singur stil de limbă) sau, ca să spunem așa, este „un dialect, la un nivel și într-un anumit stil de limbă”. Aceasta este limba funcțională, *limba* lui F. de Saussure. Pentru această limbă funcțională, afirmațiile lui F. de Saussure, cu diferența între *sistem* și *normă*, sunt cu totul valabile. Adică, în loc să resping deosebirea lui F. de Saussure, eu am căutat să arăt unde este valabilă și în ce sens este valabilă. Și, într-adevăr, în limbă funcționează această dimensiune a omogenității, prin opoziții funcționale, și acest mod este absolut fundamental și absolut esențial; însă, în același timp, există celelalte dimensiuni, ale diferenței și deci *limba* lui F. de Saussure nu este o limbă istorică, nu este ca „limba franceză”, ci este o limbă funcțională.

De ce am numit-o funcțională? Fiindcă este limba care funcționează, în mod imediat, în vorbire. [...]

**N.S.:** *Recunoașteți că există (diferență între sincronie și diacronie – Gh.P.)?*

**E.C.:** Recunoaștem că există, însă trebuie să vedem ce înseamnă din punct de vedere real. Ce este din punct de vedere real: dacă este, într-adevăr, o separare între două realități diferite. Și atunci, eu am deosebit, încă de la început am făcut această distincție, între *a distinge* și *a separa*. Și anume, spun: *se pot distinge noțiuni și se pot separa obiecte*. Și deci faptul că unele obiecte nu se pot separa nu înseamnă că nu putem distinge noțiunile, conceptele. De exemplu, spuneam: nu putem separa ziua de noapte, fiindcă există un continuum, însă conceptele de „ziua” și de „noapte” le putem distinge și sunt foarte clare. Și tocmai faptul că vedem trăsături ale zilei și trăsături ale nopții în același timp, acest fapt face să putem separa obiectele. Asta în semantica structurală. Și atunci, și în acest caz, și în faptul de limbă și vorbire, tot așa, spuneam: *unde este limba?* *Limba* o găsim în vorbire, este această dimensiune – spuneam – adverbială a vorbirii. Și atunci m-am întors la concepția veche: am arătat care era adevărul concepției grecești despre limbă și al concepției romane în limba latină. Anume, în grecește [limba] era un mod al vorbirii, exprimat deja într-un termen: *hellénízein* era „a vorbi gre-

cește” și *barbarízein* era „a vorbi ca barbarii”, și se putea separa ca adverb: „a vorbi grecește” era *laleín hellenisté* (sau *barbaristé*, adică „a vorbi ca barbarii”). În limba latină se prezintă tot așa, ca modalitate adverbială: *latine loqui*, adică „a vorbi latinește”. Și limba română menține această construcție: limba este un adverb, o modalitate a vorbirii, deci se găsește în vorbire. Și se poate delimita numai ca formă de cunoaștere a limbii la subiectul vorbitor, ca un fel de „știință” în conștiința fiecărui subiect vorbitor, pe când dimensiunea în concret o aflăm ca dimensiune a vorbirii. Adică, ceea ce vedem aici e *latinește* sau *românește*. Și, de altfel, și la subiectul vorbitor, ca să vadă subiectul care este „știința” lui, trebuie să realizeze limba, cel puțin într-o vorbire internă, deci tot în vorbire o arată.

Și atunci, tot așa, m-am întrebat cu privire la *sincronie* și *diacronie*. Și mi-am spus: din punct de vedere real, nu putem, în vorbire, separa sincronia de diacronie, fiindcă sincronia este funcționare și diacronia este dezvoltare. Însă, prin creativitate, dar și prin virtualitatea sistemului, ceea ce se creează exista deja, ține de funcționare, ține de sincronie. Și deci în realitatea limbajului, în vorbire, aceste două momente sunt numai un singur moment: un moment văzut ca *funcționare*, celălalt văzut ca *dezvoltare*, ca fapt nou pe linia timpului. Și, în acest context, am spus: atunci trebuie să concepem sistemul ca sistem dinamic, și să înțelegem că limba se formează, „se constituie diacronic și funcționează sincron”, în fiecare moment și că aceste două momente în vorbire sunt numai unul, un singur moment. Și deci numai punctul nostru de vedere e deosebit, fiindcă considerăm nu numai funcționarea, ci considerăm și o funcționare anterioară sau ulterioară.

**N.S.:** *Adică nu le putem separa, dar le putem distinge.*

**E.C.:** Le putem distinge. Le distingem fiindcă, de altfel, și subiectul vorbitor are o anumită conștiință a unei anumite diacronii, adică „ceva care se spunea înainte și nu se mai spune”, sau „spun bătrânii, dar noi nu mai spunem”, „tinerii spun altfel, dar eu nu spun”, de exemplu, și o mulțime de fapte care se văd în această linie a timpului, care nu e nevoie să fie fapte obiective din punct de vedere lingvistic, însă țin de construcția vorbitorului. Aici eu aplic totdeauna un principiu foarte general: vorbitorul are totdeauna dreptate ca vorbitor, nu ca lingvist, nu când începe să explice. Eu formulez așa: limbajul e făcut de și pentru vorbitori, nu de și pentru lingviști. Și lingvistul trebuie să spună care este intuiția vorbitorului ș.a.m.d. Sunt, toate, noțiuni pe care, pe urmă, în parte le regăsim în gramatica generativă: intuiția vorbitorului („de când m-am născut”) și acest *saber intuitivo* și *saber originario*, pe care îl are omul de la sine însuși ș.a.m.d. Asta, tot așa, din filosofie, de la Husserl, cu *saber originario*: acea „știință” pe care omul o are cu privire la activitățile lui libere, activitățile culturale. Adică eu știu ce este limbajul, fiindcă vorbesc; știu ce este arta, fiindcă sunt artist; știu ce este religia, fiindcă sunt religios; știu ce este știința, fiindcă, până la un anumit punct cel puțin, sunt și savant. Și fiecare om este, cel puțin virtual, savant și artist; și vorbitori sunt toți. Asta a fost în *Sincronía, diacronía e historia*. Acolo au fost mai

multe rezultate. Rezultatul, să zicem așa, de teorie a limbii, epistemologic, a fost că am văzut că sincronia și diacronia, în sensul lui F. de Saussure, nu epuizau științele lingvistice și că, în realitate, trebuia să le legăm pe amândouă într-o disciplină lingvistică mai generală, care este *istoria*.

De aici titlul – *Sincronia, diacronia e historia* –, care atunci nu mai este ca această diacronie lineară cu un singur obiect, linia timpului, ci este disciplina lingvistică integrală, care conține și descrierea. Tot în *Sincronia, diacronia e historia* se găsește și asta: descrierea unui obiect într-un moment al dezvoltării sale istorice nu este în afară de istorie, ci este o parte de istorie. Și deci opoziția între descriere și istorie este o opoziție absurdă, fiindcă descrierea, într-adevăr, nu conține istoria, pe când istoria conține descrierea. De aici *Sincronia, diacronia e historia*: istoria ca știință integrală.

Mai mult, spun deja tot acolo [...]: pe când F. de Saussure opune lingvistica internă și lingvistica externă și consideră istoria ca o disciplină hibridă, fiindcă trebuie să adopte diferite puncte de vedere și să considere mai multe momente în același timp și mai multe locuri, mai multe puncte în spațiu în același timp ș.a.m.d., eu spun că, dimpotrivă, această incoerență ar fi incoerența descrierii. Ceea ce nu se poate face în același sistem este descrierea mai multor sisteme, diacronice sau sincronice. Adică, dacă descrii dialectul napolitan, nu poți să pretinzi ca, în aceeași descriere, să descrii și dialectul de la Roma, și dialectul de la Ancona, și dialectul de la Milano, ci descrii numai acest punct, adică un sistem. Și coerența absolută este numai când ai omogenitate totală.

În realitatea limbajului există toate aceste alte raporturi și deci din punctul de vedere al istoriei, nu e deloc incoerent să consideri toate faptele istorice, toate relațiile cu faptele istorice. Nici nu s-ar putea explica dezvoltarea unei limbi, mai ales în lexic, în conținuturile lexicale, dacă n-ai cunoaște toate relațiile așa-zis extralingvistice. Și deci ceea ce este incoerent în descriere nu este deloc incoerent, ci este coerența istoriei. Coerența istoriei este să fie integrală, să considere limbajul în toate raporturile lui, care au ajuns, într-adevăr, să-l determine, așa cum este în întrebuintărea reală și în dezvoltarea reală. Și spuneam: cine ar putea înțelege lexicul limbilor moderne, al limbilor romanice, de exemplu, dacă n-ar ști nimic despre creștinism, și dacă ar constata numai care sunt valorile? De exemplu, te întrebi de ce în latină „solul, mesagerul” devine „înger” (care e cu totul altceva)?: pentru că, în grecește, ἄγγελος avea ambele înțelesuri; sau de ce un *diacon* este „servitor” și de ce un *episcop* este „supraveghetor”? și toate celelalte lucruri care nu s-ar putea înțelege fără înțelegerea relațiilor externe, în special de cultură, atât cultura spirituală, cât și cea materială. Și deci în istorie sunt toate justificate, și *Wörter und Sachen*, adică cunoașterea obiectelor etc. Și Gilliéron a arătat că anumite schimbări se datorează tocmai faptului că obiectul era făcut așa, adică se întrebuintă, de exemplu, o coasă cu dinți, și de asta s-a făcut confuzia între „coasă” și „ferăstrău” ș.a.m.d. [...]

**N.S.:** *Aș vrea să revenim la o temă pe care ați abordat-o [...]: creativitatea în limbă, adică concepția Dumneavoastră generală despre limbă în planul culturii, despre creativitatea care ține de individ.*

**E.C.:** Problema mea a fost dublă. De multe ori erau anumite impulsuri care veneau de la alți gânditori și era problema, atunci, să justific ce înțelegeau acești autori, ca și în cazul lui Saussure, și care este realitatea limbajului în acest sens. De aici veneau impulsurile, de la Croce – identitatea între limbaj și poezie –, de la Hegel, care, tot așa, face aluzie la asta, de la Heidegger, de la Vico (tot așa, o identitate originară între limbaj și poezie). Și, în același timp, impulsurile veneau direct, în sens negativ, de la anumite critici care se făcuseră, fără înțelegere suficientă, teoriei lui Croce.

Și atunci am ajuns la concluzia că nu e vorba – în sensul, ca să zicem așa, al interpretării – de o identitate între fiecare expresie și un poem, o poezie, ci este vorba de faptul că este același tip de creativitate în actul originar de creație: actul originar de creație poetică și actul originar de creație lingvistică sunt acte de același tip. Adică, în aceste acte nu e vorba de a numi ceva exterior și nici de a afirma ceva cu privire la o realitate deja analizată, ci e vorba de o intuiție care este anterioară deosebirii între *existență și inexistență* și deosebiri dintre *adevăr și falsitate*. Asta o constatare deja Aristotel, în Περὶ Ἐρμηνείας, că limbajul este anterior cu privire la distincția însăși între existență și neexistență, între adevăr și neadevăr. Limbajul spune numai ce înseamnă, însă nu spune dacă obiectul există sau nu există. Deci, avem pentru lucruri inexistente și pentru lucruri existente exact același tip de cuvinte, adică pentru „zmeu” și pentru „cal” avem exact același tip de cuvinte, și „un zmeu, doi zmei”, și „un cal, doi cai” ș.a.m.d.

Limbajul nu afirmă nici adevărul, nici neadevărul, este anterior. Dimpotrivă, ca să ne întrebăm dacă ceva există, trebuie să avem limbajul, fiindcă această întrebare cu privire la existență este o întrebare care pune în raport un obiect intern, din conștiință, cu un obiect pe care îl căutăm în realitatea externă. Adică, dacă ne întrebăm: „există calul?”, ce facem? Avem o semnificație, un obiect intern, o imagine a calului, și căutăm în realitate să vedem dacă există calul și găsim că da, există. Dacă ne putem întreba: „există zmei?”, trebuie să știu ce caut, altfel nu mă pot întreba. Întrebarea cu privire la *existență* e cu totul alta decât întrebarea cu privire la *esență*. Dacă ne întrebăm: „ce este un zmeu?”, putem să-l definim fără să spunem dacă există sau nu există. Dar dacă ne întrebăm dacă există, atunci înseamnă că facem un raport între un obiect intern și un obiect extern, obiect de experiență.

Deci limbajul este anterior.

**N.S.:** *Și independent?*

**E.C.:** Și independent, anterior deosebirii înseși între existență și neexistență. Și apoi, limbajul este anterior deosebirii înseși între adevăr și fals sau falsitate. Anume, ca să ne întrebăm dacă ceva e adevărat sau fals, trebuie să întrebăm

dacă există o corespondență între o judecată formulată de noi și o realitate. Deci Aristotel spune de la început: „tot limbajul este semantic”, adică „înseamnă ceva”, „dar nici adevărat, nici fals”.

Însă există și o formă anumită a limbajului, care nu este numai limbaj, ci este limbaj cu o determinare ulterioară, care este afirmarea sau negarea cu privire la realitate. [...]

Tot așa, și poezia este anterioară existenței sau inexistenței și, când e vorba de o poezie, poezia în sine nu e dovadă a existenței. Dacă, de exemplu, într-un roman se vorbește despre războiul teribil între chinezi și ruși în anul 1983, asta nu înseamnă că a existat într-adevăr. Poate să fi existat într-adevăr, însă asta trebuie să deducem din alte lucruri. Poezia nu e dovadă de existență, fiindcă este anterioară acesteia. Și, tot așa, este anterioară adevărului sau falsității, fiindcă nu afirmă ceva despre o realitate, ci construiește o realitate. *Odiseea* nu este o istorie (care spune: „s-a întâmplat următorul lucru”, și atunci poate fi adevărat sau fals), ci construiește o realitate. Și, în această realitate, adevărul este adevărul afirmat aici, adică în această realitate: Penelopa era nevasta lui Ulise în *Odiseea*, și era credincioasă ș.a.m.d. în *Odiseea*. Spuneam eu, într-o formulă scurtă, așa: *Iliada* nu vorbește despre o realitate, ci este o realitate, adică e totdeauna construirea unei lumi. Numai că această „lume” e făcută, fără îndoială, cu elemente din realitate. Nimeni nu poate vorbi în afara conținutului conștiinței, și conținutul conștiinței trebuie să fie și să conțină toată experiența pe care a avut-o și tot ce s-a gândit și s-a imaginat. De altfel, și toate fanteziile sunt făcute din bucăți și din posibilități constatate în experiență sau care neagă experiența. Adică, ne gândim: dacă s-ar putea transforma un om într-un gândac? Atunci se neagă această experiență, pe care n-o constatăm, și e o realitate construită.

Asta din punct de vedere negativ. Adică, nu se poate deosebi limbajul de poezie, fiindcă atât limbajul, cât și poezia sunt anterioare distincției înseși între existență și neexistență, între adevăr și neadevăr.

Din punct de vedere pozitiv, ceea ce n-a făcut Aristotel – fiindcă pe el îl interesase să separe limbajul ca afirmație de limbaj pur și simplu [...] – au încercat pe urmă Vico, Croce, Heidegger și Hegel (o mică aluzie în partea a treia a *Esteticii*). Este vorba de ceea ce se găsește, de altfel, într-un anumit sens, în mai multe limbi, unde întâlnim, de multe ori, intuiții originare, care însă trebuie clarificate și explicitate. De exemplu, în limba română, verbul *a zice* înseamnă și „a cânta”, și „a povesti”, iar în spaniolă *los decires* este o formă de compoziție literară. În limba română, când se spune *ia mai zil*, se poate „zice” și din fluier, de exemplu, unde nu se mai vorbește deloc. Înseamnă că e o realizare artistică și ea poate fi muzicală etc.

În sens pozitiv deci, ce înseamnă această intuiție? Înseamnă că atât în limbaj, cât și în poezie, avem, într-un individ, expresia universalului. Adică, într-un cuvânt este un mod de a fi universal, care este cuprins într-un cuvânt, într-o semnificație. *Om* nu înseamnă nici „omul acesta”, nici „treizeci de oameni împreună”,



ci înseamnă „modul de a fi uman”, care se găsește în toți cei care au fost oameni, care vor fi oameni, și în toți oamenii posibili ș.a.m.d. Adică este un universal exprimat într-un individ, făcut individ, făcut semnificație individuală. Și în poezie este același lucru, este intuiția unei universalități într-un particular, adică, să zicem, a disperării universale în disperarea *acestui* poet, în *acest* moment, în *această* poezie. Este, cum spun eu undeva: mai ales poezia lirică este transformarea și depășirea ocazionalului în universalitate.

Deci, nici în sens pozitiv, nu s-ar putea deosebi limbajul de poezie. Deosebirea adevărată, în acest sens – de fapt, nu e vorba întotdeauna de interpretarea celor care afirmă asta – este o deosebire cantitativă. Adică: între un cuvânt creat de cineva și *Divina Comedie* diferența este enormă, este ca între o picătură de apă și un ocean; însă apă este și asta și apă este și cealaltă. Și tot așa, poezie este și asta, ca esență, poezie e și cealaltă, deși diferența cantitativă este enormă. Asta cu privire la interpretare.

Atunci, fiecare cuvânt spus ar fi poezie? Nu, nu e vorba de asta, e vorba de actul creator al poeziei și de actul creator al cuvântului, nu al repetiției cuvântului sau al retipăririi poeziei, sau al recitării poeziei ș.a.m.d.

**N.S.: Ce înseamnă actul creator?**

E.C.: Momentul în care s-a creat un cuvânt, acesta este actul poetic, care, de altfel, e de la imită? „a face”, deci „când s-a făcut”, nu „când s-a întrebuințat”. Pe urmă putem întrebuința în mai multe feluri și reproduce. Și ceea ce voiam eu să arăt e că, la Croce, acesta este înțelesul, fiindcă el înțelege nu existența în istoria practică, cronologică, ci existența într-o istorie absolută a spiritului, unde faptul creat este faptul originar, care rămâne definitiv. Deci acolo nu se poate deosebi limbajul de poezie. Și, de altfel, e un lucru care ni se întâmplă în fiecare zi, numai că nu ne dăm seama. Noi considerăm totdeauna actul originar de creație în artă. Și ceea ce propune Croce este să înțelegem și în limbaj tot așa, actul originar de creație. Un cuvânt creat – să spunem – la anul 100 e, apoi, repetat de mii de ori, e reluat și repetat.

Toată această repetare, toate aceste reluări sunt acte practice, nu mai sunt acte de creație, adică se întrebuințează cuvântul creat. Și, când considerăm opera de artă, noi vedem lucrurile nu așa, cu creația și cu reproducerea, ci vedem lucrurile, ca să spunem așa, în sens opus, spre actul de creație: se suprapun toate și se confundă. De exemplu, dacă avem o reproducere a lui Picasso – care poate fi reproducerea unei reproduceri –, ce facem? Noi spunem: ce frumos e acest Picasso! Asta înseamnă că, prin această reproducere, vedem tabloul originar pe care l-a pictat Picasso, și nu reproducerea; nu spunem: ce frumoasă reproducere! Adică, prin fapte de reproducere, vedem actul originar. Tot așa, când citim *Divina Comedie* și spunem: ce frumoasă e poezia aceasta!, de care poezie vorbim? Nu de asta de aici, ci de aceea care a fost făcută de Dante și care a fost reprodușă de mai multe ori.

În plus, limbajul nu pierde posibilitatea de creație nici în această repetiție. Așa cum o copie poate fi, într-o măsură, și creație, tot așa și fiecare cuvânt spus poate fi într-o măsură creație, adică nu înseamnă exact același lucru care însemna mai înainte, ci înseamnă, în parte cel puțin, o intuiție actuală, inedită, încă nespusă ș.a.m.d. Și despre asta spunea odată G. Gentile, foarte interesant, că nu e deloc adevărat că, acolo unde sunt multe noutăți, înțelegem mai puțin. Acolo înțelegem mult mai mult, fiindcă, dacă nu există nicio noutate, înțelegem ce știam deja, adică nu facem niciun progres în înțelegere. Pe când sunt lucruri noi și contextul ne duce spre înțelegerea acestor lucruri noi, înțelegem mai mult decât știam și adăugăm ceva la înțelesul nostru, așa cum se întâmplă cu înțelegerea poeziei, cu înțelegerea artei și cu înțelegerea limbajului. Când vedem o întrebuintare nouă, cum constatăm că e o întrebuintare nouă? Pentru că din context se pare că avem o înțelegere nouă, și înțelegem mai mult, știm că „poate însemna și asta”. Și aproape nu ne dăm seama că am înțeles mai mult. Asta e toată partea de interpretare și de justificare a identității între limbaj și poezie.

Însă, în același timp, eu spun: totuși nu e identic limbajul cu poezia. De ce nu e identic? Fiindcă acest subiect, despre care vorbește Croce și despre care vorbesc toți cei care au identificat limbajul și poezia, este un subiect universal sau absolut. Un subiect universal sau absolut este un subiect care este singurul subiect și care, cel puțin, ia responsabilitatea tuturor subiecților posibili. Ceea ce, într-adevăr, e adevărat pentru artă. În artă nu e vorba de un subiect între subiecte, ci fiecare artist e subiect universal și absolut, și un pictor adevărat nu va spune: „așa pictez eu”, ci va spune: „așa se pictează”. Deci oricare alt subiect ar trebui să picteze tot așa. Un pictor adevărat, care este moral ca pictor, ca artist, înțelege că *așa trebuie* să picteze, deci că modul său de a picta este un mod necesar, și că acest subiect, subiectul artistic, subiectul activității artistice și al creației artistice, este un subiect universal. Deși e un anumit tip de universalitate, adică universalitate afirmată, nu universalitate constatată sau demonstrată, ca în știință, totuși aici subiectul își ia, moralicește, responsabilitatea oricărui subiect, spunând că „așa trebuie să pictezi, și nu pot picta altfel, fiindcă ar fi să trădez modul necesar de a picta”. Pe când subiectul limbajului este altfel de subiect. Chiar subiectul creator al limbajului este totdeauna subiect între subiecte, nu este un subiect absolut sau universal. Este un subiect între subiecte. Este un subiect care se înțelege pe sine însuși ca subiect cu alte subiecte, ca un „eu” care recunoaște un „tu”, adică un alt „eu” posibil.

**N.S.:** *Subiectul este un individ.*

**E.C.:** Subiectul este un individ, totdeauna. Și subiectul celălalt este un individ din punct de vedere empiric, numai că acela spune: *așa se pictează, așa se face poezie, așa se face sculptură*; nu spune: „eu pictez așa fiindcă sunt cutare individ”, ci spune că „așa trebuie”. Pe când acest individ, în limbaj, este altfel de subiect, este un subiect care se recunoaște ca subiect relativ, adică drept subiect

care poate deveni obiect al altui subiect. Adică: eu sunt „eu”, însă totdeauna am un „tu” în fața mea și a avea un „tu” înseamnă a înțelege că eu pot fi obiect pentru el, eu pot fi „tu” pentru el, și el poate asuma responsabilitatea unui „eu”.

Atunci spun: subiectului absolut, presupus de Croce și pentru limbaj, îi lipsește o dimensiune, îi lipsește această dimensiune a *alterității*, pe care o are subiectul limbajului. Asta nu înseamnă mai puțin, ci înseamnă, într-un sens, mai mult. Tocmai universalitatea acestui subiect este universalitate dotată cu alteritate, adică recunoașterea celuilalt ca subiect posibil. Și aici, chiar creația originală este creație nu pentru mine, ci și pentru altcineva. Adică totdeauna limbajul este comunicare, însă trebuie să facem deosebirea – și eu o fac mereu – între comunicare cu cineva și comunicare *despre ceva*. Comunicarea *despre ceva* – adică, i-am comunicat cu un anumit conținut – poate lipsi; celălalt poate nu înțelege deloc. Însă faptul că m-am adresat lui și că am înțeles că acest cuvânt el trebuie să-l înțeleagă, chiar dacă nu-l înțelege, nu poate fi distrus, chiar dacă celălalt n-a înțeles nimic. Comunicarea *cu cineva* este constitutivă pentru limbaj, deci această dimensiune a alterității.

Și atunci spun eu: limbajul este poezie numai ca limbaj absolut, adică dacă îl separi cu totul de faptul că se adresează totdeauna altcuiva, și totdeauna și altcuiva; adică dacă îl considerăm numai în raportul dintre cuvânt și lucru. Atunci este o intuiție, exact ca în poezie. Însă, dacă îl considerăm așa cum trebuie să-l considerăm, ca limbaj, ca ne-absolut, dacă îl considerăm nu ca subiect care se obiectivează în poezie, ci ca un subiect *cu* alte subiecte care se obiectivează în cuvânt, atunci limbajul e cu totul altceva, nu mai este acest subiect absolut care se obiectivează, ci este un subiect între subiecte, cu un obiect exterior, pe care îl are în fața lui.

Obiectivitatea aceasta, a cuvântului, este fundată pe intersubiectivitate. Adică singura obiectivitate pe care o avem noi în limbaj nu este această creație a poeziei, a unei lumi, ci este faptul că semnificațiile sunt intersubiective, nu sunt obiective. Și garanția lor de obiectivitate este tocmai această intersubiectivitate, ceea ce s-a văzut foarte târziu. Totdeauna s-a stabilit numai raportul dintre semnificație și obiectele denumite, desemnate, și nu semnificația ca fapt intersubiectiv, care creează anumite obiecte, chiar dacă ele nu sunt deloc, și atunci le proiectăm. Când spun *zmeu*, eu știu dinainte – și, dacă nu știu, îmi închipui – că celălalt știe și el, cunoaște aceași semnificație și că vorbim de același lucru, deși știm că acest lucru nu există, însă îi creăm obiectivitatea prin această intersubiectivitate. Ceea ce, tot așa, se arată în comportamentul fiecărui vorbitor, și mai ales al vorbitorului naiv. Vorbitorul naiv înțelege că limba lui care este nu numai a lui, ci și a comunității lui, și totdeauna înțelege că celălalt trebuie să înțeleagă, căci, dacă nu înțelege, nu e om – este limbă universală, adică corespunde lucrurilor. Lucrurile au fost create de limba lui. (Se povestește, de multe ori, o anecdotă a lui Schuchardt, și unii care sunt naivi mai răd, fără să înțeleagă profunzimea acestei atitudini a vorbitorului naiv. Schuchardt povestește despre un țăran italian, cu care stătea la un pahar de vin, într-o cârciumă în Italia. Țăranul știa că

Schuchardt vorbea multe limbi și începe să-l întrebe cum se numește „paharul” în limba cutare. Și Schuchardt îi spune: în germană este *Glas*, în franceză este *verre* etc. Și țăranul italian spune la sfârșit: „da, s-o fi numită așa în toate limbile astea, *ma quello che è, è un bicchiere!*”).

Limbajul absolut este, într-adevăr, identic cu poezia, numai că limbajul nu este absolut, ci este relativ. Este relativ în sensul că este chiar în momentul originar, creator, este creația unui subiect între subiecte. Vorbitorul are această conștiință intuitivă și deci înțelege că limba lui este limba universală și că trebuie să fie înțeleasă de toți. Și, când celălalt nu înțelege, se insistă mereu cu același cuvânt. Deci, în acest sens, limbajul este creația unui subiect dotat cu alteritate. Și toate creațiile lingvistice se creează într-o limbă. Când se creează, aparent, în afară de limbă, se creează pentru a face o limbă; se poate crea într-o limbă artificială.

Diferența esențială între artă, între toate formele artei și limbaj este că arta, în realitate, nu se face pentru cineva, pentru a lua contact cu cineva, ci se face numai pentru obiectivare. Faptul că alții acceptă arta și o primesc, o interpretează ș.a.m.d. nu e prevăzut în creația artistică, fiindcă creația artistică nu se adresează cuiva, pe când creația lingvistică se adresează de la început, originar se adresează cuiva, cu care se stabilește această comunicare *cu*, nu comunicare *de ceva* (comunicarea privind conținutul), ci pur și simplu această luare de contact pe un teren comun. Asta a fost foarte frumos exprimat deja de Humboldt, iar în filosofie de John Dewey, filosoful american, care zice așa: limbajul poate avea, fără îndoială, o referință obiectivă, dar prima lui referință este referința la alte subiecte, cu care se stabilește comunicarea, și numai prin această referință la alte subiecte, referința obiectivă devine obiectivă. Iar Heidegger merge mai departe și spune că prin limbaj ceva devine comun, adică cei care vorbesc unii cu alții au deja ceva în comun, care se arată, se manifestă în limbaj.

Deci asta este diferența fundamentală și, de aceea, spuneam că limbajul absolut este, fără îndoială, poezie, nu se poate deosebi de poezie, este același tip de creație. Însă limbajul ca limbaj nu este absolut. Limbajul se poate face absolut în poezie, unde limbajul nu mai este numai semnificație și desemnare, ci este și *sens*. Și atunci limbajul devine absolut, e izolat, și devine operă. Adică limbajul este ca un fel de materie a operei de artă, a poeziei – așa cum piatra sau culorile sunt materia sculpturii sau materia picturii –, însă o operă de artă, într-un sens, mult mai înaltă și mult mai dificilă, fiindcă aici materia însăși e vorbitoare, adică nu e numai materialitate, ci are și semnificație; semnificația devine și ea materie pentru a face un anumit sens. [...]

**N.S.:** *Cum trebuie scrisă istoria unei limbi?*

**E.C.:** Singurul care a înțeles istoria lingvistică în mod profund, în lingvistica romanică, până acum, a fost R. Menéndez Pidal, care a înțeles că sunt două lucruri cu totul deosebite: nu numai istoria internă și istoria externă a unei limbi, ci gramatica istorică și istoria internă. Gramatica istorică este numai stabilirea

corespondențelor într-o limbă funcțională, într-o limbă unitară. Și tot ce nu ține de limba aceasta unitară e excepție, vine din altă limbă, unde schimbarea e regulată. Istoria limbii, chiar cu privire la aceste fapte, este explicarea fiecărui fapt în particular, tocmai prin condiții. Și, până acum, noi avem, în lingvistica romanică, o singură limbă – spaniola – pentru care s-a făcut aceasta, cel puțin pentru o anumită perioadă. Este vorba de *Orígenes del español* a lui Menéndez Pidal, unde el ia în considerare condițiile pentru fiecare schimbare: cum s-au răspândit faptele din Castilia, cum s-au răspândit din Tarraconense, cum s-au răspândit din Galicia și de ce s-au răspândit, care au fost contactele umane, care au fost condițiile politice, care au fost condițiile culturale ș.a.m.d.

Faptele sunt, toate, interne în realitate. Nu există condiții externe, fiindcă, dacă s-a ținut seama de aceste condiții, înseamnă că ele s-au internalizat. Însă, când se explică numai prin condiții interne ceva – că, de exemplu, sistemul era așa –, explicăm într-o limbă funcțională. Și ceea ce trebuie să explicăm nu e numai asta. Trebuie să explicăm de ce asta s-a răspândit și a cerut și alte limbi funcționale și a fost adoptată și de alți vorbitori. Condițiile nu sunt aceleași, în mod necesar, la fiecare schimbare, nici dacă schimbările sunt simultane, contemporane în timp. Condițiile nu sunt aceleași în limba funcțională – din punct de vedere intern, al creației – și la cei care au adoptat schimbarea. Condițiile pot fi cu totul altfel. Adică, ceva a fost schimbat – să spunem – din motive interne, iar cei care au adoptat schimbarea n-au adoptat-o din motive interne (pentru aceleași motive pentru care s-a făcut schimbarea), ci au adoptat-o, de exemplu, pentru că grupul care a adoptat schimbarea era un grup de prestigiu. Deci fiecare fenomen este un fenomen complex, și nu e un fenomen punctual. Și asta în două sensuri: nici pentru fiecare fenomen în parte nu se pot da aceleași condiții (adică nu se pot da aceleași condiții pentru toate faptele cu aceeași cronologie, simultane, contemporane), și nici pentru fazele așa-zise schimbări. Pentru că, în schimbare – ceea ce numim noi schimbarea lingvistică, adică înlocuirea, refacerea limbii într-un punct – există aceste patru faze: întâi, avem *inovația*, care s-a produs la un moment dat în vorbire, apoi avem *adoptarea* de către alți vorbitori.

**N.S.: Inovația individuală.**

**E.C.:** Inovația e totdeauna individuală, strict individuală. Însă trebuie să înțelegem că asta nu înseamnă că a făcut-o un singur individ; inovația e tot individuală chiar dacă au făcut-o cincizeci de indivizi. În geografia lingvistică, vedem că inovația nu se răspândește numai de aici, dintr-un singur punct, ci e făcută și aici, și aici, și aici. Când sunt condiții asemănătoare, putem presupune că libertatea a procedat în același fel în diferite puncte și a ales aceeași soluție.

Apoi avem *răspândirea*, care este un șir de adoptări. Și, contemporană cu adoptarea și cu răspândirea, avem faza de *selecție*, fiindcă cine înlocuiește limba veche, într-un punct, n-a uitat limba veche în același timp, și din când în când întrebuințează limba veche și poate să schimbe orientarea acestei schimbări, în

anumite cazuri să nu admită schimbarea, de exemplu fiindcă duce la confuzie. Legea fonetică nu este, cum se crede, la sfârșitul schimbării, ci la începutul schimbării. Și legea fonetică la începutul schimbării este absolut generală, adică este pentru acest fenomen care se întâmplă. Dacă fenomenul este schimbarea lui *r* în *ř* în inventar, ea este pentru orice *r*; dacă este schimbarea lui *r* după *t* (adică, într-o anumită distribuție) în *ř*, ea este pentru orice *r* după *t*, este generală. În faza de *selecție* – dat fiind că știe limba veche și limba nouă – vorbitorul întrebându-și uneori limba veche, uneori limba nouă, și poate și suspenda legea fonetică, în anumite cazuri, fiindcă e bine să fie suspendată sau sunt motive pentru suspendarea ei. De exemplu, să spunem, nu e adevărat că nu există lege fonetică pentru a se schimba [alt], în spaniolă, în [ot]; legea fonetică este la început și schimbarea este generală, adică așa se aplică. Așa cum aplicăm noi când învățăm o limbă și când învățăm, de exemplu, că în franceză se zice *ř*, și nu *r*: încercăm să spunem *ř* peste tot unde apare și, uneori, uităm, și spunem *r*. Iar în exemplul anterior este peste tot [ot]: *altariu* – *otero*, *monte al tu* – *montoto* ș.a.m.d. Însă spaniolii au cuvântul *alto* „înalt” cu fonetismul vechi păstrat, deși în *montoto* (din *monte altu*) fonetismul nu s-a păstrat. De ce? Fiindcă acest *alto* se auzea, de exemplu, mereu în biserică, în *altísimo Señor*, care era o formă mai cultă. Și aici, în faza de selecție, s-a adoptat pentru asta forma mai cultă, iar pentru formele populare, s-au adoptat fonetismele mai populare. Tot așa, se păstrează fonetismul în *altar* „altar”, însă în *otero* „înălțime, colină, deal”, fonetismul nu se păstrează.

Asta în legătură cu problemele acestea care se rezolvă, în sensul că se dizolvă. Și, în general, eu aplic un principiu școlastic, pe care l-am învățat de la un filosof, fondatorul pragmatismului, William James, pe care și el îl luase din scolastica medievală (se pare că principiul vine de la Gilbert de la Porrée, un contemporan al lui Abélard). Anume: unde se prezintă o dificultate rațională, în care nu putem rezolva o problemă, trebuie să facem o distincție. Uneori problemele sunt așa de complicate și avem greutăți raționale atât de mari, încât trebuie să facem mai multe distincții. Și dacă nu facem distincțiile, nu rezolvăm nimic, nicio problemă.

**N.S.:** *V-aș ruga să vorbiți despre „primatul istoriei”, ca să folosesc formularea Dumneavoastră. Este ideea aceasta: istoria, în raport cu sincronia și diacronia, și de ce este importantă adoptarea acestui punct de vedere, adică revenirea la perspectiva istorică.*

**E.C.:** Din mai multe motive. Întâi, ceea ce m-a îndemnat pe mine să susțin primatul istoriei și să afirm, apoi, că numai istoria este știința lingvistică integrală a fost tot această discuție cu Ferdinand de Saussure (în plan ideal, se înțelege, fiindcă el nu mai era prezent) și cu lingvistica ce s-a dezvoltat mai ales după F. de Saussure, însă și în Statele Unite, cu Bloomfield și cu Sapir. Mai ales cu descrierea limbilor indigene americane s-a afirmat tot mai mult lingvistica descriptivă. Iar F. de Saussure a susținut, cum știm, că numai lingvistica

descriptivă, sincronică este cea care corespunde conștiinței vorbitorilor și care poate considera limba ca sistem; pe când istoria nu mai poate considera limba ca sistem, adică ceea ce limba este, fără îndoială: un sistem tehnic al vorbirii.

Acesta a fost, să spunem așa, motivul determinant în istoria mea personală. Însă motivele obiective sunt următoarele. Mai întâi, eu mi-am dat seama că descrierea nu e în afara istoriei. Descrierea este în afara diacroniei sau e independentă de diacronie, fiindcă diacronia lui F. de Saussure este o diacronie totdeauna punctuală, adică privește numai un singur fapt, de fiecare dată; pe când sincronia consideră, într-adevăr, sistemul limbii sau cel puțin un fapt într-un anumit sistem sau într-un anumit microsistem. Însă această opoziție între *diacronie* și *sincronie* este o opoziție între doi termeni care nu sunt, în realitate, corelativi, fiindcă ar trebui să vedem ce se face cu istoria, nu cu diacronia, nu cu această diacronie punctuală. Și deci opoziția nu are, în realitate, prea mult sens, fiindcă ar fi trebuit să opună sincronia istoriei. Și când F. de Saussure vorbește de diacronia pe care o consideră ca incoerentă (fiindcă vede mai multe lucruri în diferite momente cronologice ș.a.m.d.), în realitate el nu vorbește de diacronie, ci vorbește de istorie. Însă nici sistemul nu se află în afara istoriei, ci e un moment în istoria limbii. Fiecare sistem sincronic este un moment în istoria limbii. Deci, făcând descriere, nu ne aflăm în afara istoriei.

Acesta a fost primul motiv general. Apoi am început să discut argumentele lui F. de Saussure cu privire la *sincronie* și *diacronie*, și exemplele lui. Este, mai ales, exemplul cu jocul de șah, unde se vede că F. de Saussure a dat exemple care par evidente, însă, în realitate, sunt exemple sofistice, fiindcă nu starea unei partide de șah la un moment dat e comparabilă cu sincronia limbii sau cu limba, ci regulile, sistemul de reguli al jocului de șah ar fi limba. Iar fiecare partidă de șah este, în realitate, un *text*, făcut după aceste reguli, deci nu e deloc comparabilă cu starea unei limbi și cu diacronia, cu istoria; partida de șah este un text și mișcărilor țin de constituirea textului.

Deci am respins toate aceste exemple și altele pe care le dă F. de Saussure și apoi m-am oprit, mai ales, la ideea coerenței sau a incoerenței. Adică, în ce sens istoria ar fi incoerentă? Istoria ar fi incoerentă fiindcă nu consideră sistemul sincronic, sistemul în relațiile lui sincronice. (De fapt, ar fi incoerentă dacă ar fi sincronie, fiindcă coerența unei științe nu depinde de coerența unui alt punct de vedere.) Ar fi incoerentă fiindcă consideră lucruri interne și lucruri externe etc. Cu ce trebuie să fie coerentă istoria? Dacă e să fie coerentă cu descrierea sistematică, atunci ar fi chiar descrierea sistematică. Însă istoria trebuie să fie coerentă cu propria ei misiune și cu datoria ei, cu scopul ei, cu țelul ei, și nu cu țelul sincroniei.

Deci întrebarea este dacă istoria e coerentă, dacă trebuie să facă ceea ce face, adică să considere mai multe sisteme împreună, să considere sistemele limbii în legătură cu restul culturii, cu istoria politică ș.a.m.d. Se înțelege: tot ceea ce ar fi incoerent într-o descriere imanentă este coerent și este necesar pentru istorie,

fiindcă, într-adevăr, în istorie sistemele sunt simultane, și vorbitorul poate alege între sisteme, între un sistem care ține de trecut și un sistem care merge spre viitor. Și ar fi o incoerență să ți se prezinte într-o descriere. Descrierea trebuie să fie descrierea unei limbi funcționale, a unei limbi unitare, numai atunci poate fi descrierea cu totul coerentă; pe când istoria trebuie să corespundă realității limbii, chiar și la un singur vorbitor. Ce se întâmplă la un singur vorbitor? Chiar la un singur vorbitor avem totdeauna nu un sistem, care este înlocuit la un moment dat de alt sistem, ci avem un sistem anterior, care conviețuiește cu un sistem nou, uneori foarte mult timp, și opozițiile înseși sunt două sau mai multe pentru fiecare punct. Dau un exemplu foarte simplu, exemplul reducerii opoziției între [e] deschis scurt și [e:] deschis lung în franceză. În franceză, a existat și mai există, în parte, această opoziție, adică se zice [metr] „a pune”, cu [e] deschis scurt, și [me:tr] „stăpân, maestru”, cu [e:] deschis lung. Unii vorbitori nu fac deosebirea între aceste două vocale, nu mai au opoziția; alți vorbitori fac această opoziție în mod normal, și cei mai mulți o fac uneori și alteori nu o fac. Adică, atunci când vorbesc cu sistemul vechi, pe care îl cunosc, sau când cred ei că au nevoie ca să înțeleagă, fac această opoziție, și când nu e nevoie, vorbesc numai cu una din vocale. Opoziția este funcțională, funcționează în mai multe cazuri, însă cele două vocale nu mai sunt, pentru unii vorbitori, foneme diferite. Din punctul de vedere al coerenței unui sistem în descriere, ori descriem sistemul în care e un singur fonem, ori descriem sistemul în care sunt două foneme, și nu putem spune că există opoziție și ne-opoziție într-un sistem. Pentru că ar fi cu totul absurd să spunem că există această opoziție, că un [e] deschis, nici scurt, nici lung, se opune unui [e] deschis scurt și unui [e] deschis lung. Nu putem descrie aceste două sisteme împreună, fiindcă am avea, în același sistem, și opoziție și ne-opoziție. Din punct de vedere istoric, nu este deloc incoerent acest lucru, fiindcă corespunde unei realități. În starea unei limbi, chiar dacă o considerăm într-un moment anumit și la un singur vorbitor, se prezintă această coexistență de sisteme. Starea sincronică a unei limbi – sistemul – nu corespunde deci unei proiecții, chiar statice, fiindcă și în proiecția statică, și la un singur vorbitor avem această coexistență de sisteme, care trebuie descrise separat.

Apoi, când ne concentrăm asupra unui singur sistem, sincronic, eliminăm toată varietatea limbii, dar nu varietatea diacronică, ci varietatea sincronică. Varietatea sincronică este varietate dialectală – care poate fi varietate de sisteme –, este varietate socioculturală – care poate fi, și ea, varietate de sisteme – și este varietate stilistică – de asemenea, și ea poate fi varietate de sisteme. Deci sincronia însăși nu este numai sincronia omogenității, ci este și sincronia varietății. Și istoria trebuie să considere tocmai aceste raporturi între diferite sisteme, fiindcă mereu dezvoltarea depinde de trecerea de la un sistem la altul. Adică, e un fapt dialectal care se răspândește, e un fapt stilistic care se răspândește, e un fapt sociocultural care se răspândește: la un alt nivel, într-un alt stil, într-un alt dialect. Pentru descriere ar fi incoerent, pentru istorie nu este



incoerent să considere toate aceste sisteme împreună, fiindcă și vorbitorul le cunoaște în acest fel.

E o contradicție la F. de Saussure să considere că limba, ca sistem omogen, ar corespunde conștiinței vorbitorului, fiindcă și conștiinței vorbitorului, și cunoașterii limbii le corespund mai multe sisteme simultane în sincronie. Adică, proiecția sincronică nu e același lucru cu sistemul omogen, fiindcă fiecare vorbitor știe, prin definiție, mai multe stiluri de limbă. Și poate trece de la un stil la altul, chiar și în același discurs, în același text. Fiecare vorbitor știe, într-o măsură oarecare, alte niveluri de limbă; altfel nu ar putea vorbi cu cei care țin de alt nivel de limbă. Fiecare vorbitor știe, într-o măsură oarecare, și alte dialecte în afară de dialectul lui – eventual, are o cunoaștere pasivă – și, la un moment dat, poate trece la o cunoaștere activă, și poate imita pe cei care vorbesc altfel. De exemplu, un român din București poate spune *Banatu-i fruncea*, imitând pronunțarea și sistemul bănățenilor. Mai mult – vorbitorul poate în același text, în același discurs, să întrebuințeze o limbă tradițională de imitație, care nici nu corespunde exact dialectului care este imitat sau limbii care este imitată. Când Caragiale, în *Telegrame* (în unele dintre ele) imită graiul moldovenesc, nu imită un grai moldovenesc real, nu reproduce, ci are o anumită tradiție a modului de a imita graiul moldovenesc, așa cum este imitat de cei care nu sunt, tocmai, moldoveni. Deci acest rapt nu este incoerent cu realitatea, din punctul de vedere al stării unei limbi.

Apoi – se zice – istoria consideră faptele, în mod necesar, și în legătură cu alte fapte. Se înțelege, căci și pentru vorbitor toate faptele de limbă se află în legătură cu alte fapte, de cultură, de politică ș.a.m.d. Și pentru descriere, ar fi incoerent (pentru o descriere care nu descrie și varietatea), pentru vorbire însă, nu este deloc incoerent, și nici pentru istorie, fiindcă istoria trebuie să considere tocmai fiecare fapt în legătură cu toate faptele care îl pot determina.

Deci, concluziile, din acest punct de vedere: tot ceea ce ar fi incoerent într-o descriere sistematică – cea care poate descrie numai *un singur* sistem de fiecare dată, și numai un *sistem omogen*, căci altfel descrierea e cu totul incoerentă – nu e deloc incoerent din punctul de vedere al realității, chiar și al stării unei limbi la un moment dat și deci nu este deloc incoerent din punct de vedere istoric, fiindcă istoria trebuie să considere faptele în toate conexiunile lor și în tot ceea ce poate determina un fapt. Istoria nu consideră faptul izolat, cum ar fi diacronia lui Saussure, care consideră un fapt de limbă singur și izolat. Niciodată istoria n-a făcut așa ceva. Istoria a considerat faptul ca fapt individual, însă în tot contextul acestui fapt. Deci istoria este știința individualului, însă nu a unui individual separat, izolat de contextele lui, ci tocmai în toate contextele acestui fapt individual. Și deci pentru istorie nu este incoerent, ci dimpotrivă, asta este coerența istoriei: a considera faptul în toate legăturile care pot fi determinate. Și, dacă sincronia, descrierea sistematică, trebuie, la un moment dat, să facă abstracție de varietate și să hotărască, în mod arbitrar, anumite limite ale varietății, tot așa și istoria, la un moment dat, trebuie să renunțe la anumite conexiuni posibile,

fiindcă, în realitate, aceste legături (aceste contexte) ar fi infinite. În istorie, la un moment dat, trebuie să hotărâm, ca și în descriere, unde ne oprim. Și, de multe ori, eroarea în istorie depinde de faptul că anumite contexte le-am considerat ca necesare. Sau: ori nu s-au cunoscut, ori, dacă s-au cunoscut, s-a considerat că nu sunt determinante, și, pe urmă, se descoperă că, în realitate, au fost, într-un anumit sens, determinante sau necesare. Acesta este al doilea mare motiv sau, să spunem așa, complex de motive.

În al treilea rând, numai istoria poate corespunde și naturii limbii, dacă se consideră sistemul nu static, ci ca sistem dinamic. Precum și este, de altfel, sistemul limbii, fiindcă sistemul limbii este totdeauna un sistem deschis spre viitor, un sistem de posibilități, în parte realizate și în parte realizabile.

De la început, înainte încă de a fi avut contacte cu F. de Saussure și cu lingvistica mai recentă, eu mi-am dat seama de acest fapt, studiind limba lui Ion Barbu. În *Limba lui Ion Barbu* [1949] am observat că foarte multe lucruri noi care se găsesc la Barbu sunt cu totul românești. Nici nu le observăm, nici nu ne dăm seama că sunt fapte noi. Însă, dacă ne uităm în dicționare, vedem că nu există, că le-a făcut el după modele care există în limba română și deci a dezvoltat posibilități ale limbii române. Marii scriitori români – asta se poate vedea la orice alt scriitor, de altă limbă, dar eu m-am gândit, mai întâi, la români –, toți cei care sunt creatori de limbă au creat în limba română, nu în altă limbă. Și deci Canteмир a creat anumite lucruri în limba română, de acord cu limba română. Coșbuc tot așa, Eminescu și mai mult, între alți creatori Ion Barbu, tot așa Matei Caragiale, dintre cei care sunt într-adevar creatori de limbă. Ei au realizat virtualități ale limbii, ceea ce înseamnă că limba are totdeauna o dimensiune spre viitor.

Pe urmă, m-am gândit că, într-adevăr, și pentru vorbitor limba nu e trecutul și nici prezentul strict. Și pentru vorbitor limba este un bagaj de cunoștințe, de posibilități pentru o vorbire totdeauna viitoare. Și când eu am adoptat ceva în limba mea, ca sistem de posibilități, acest fapt nu este adoptat în acest moment și pentru acest moment, ci pentru o vorbire viitoare, ca să-l întrebuițez mai târziu. Și pentru vorbitor limba este dinamică, deschisă spre viitor. Deci o limbă nu este numai ce s-a făcut în această limbă, ci tot ce se poate face, în viitor, de acord cu aceleași reguli sau cu același sistem de opoziții sau de funcții. Așa am arătat – deja în *Limba lui Ion Barbu*, apoi în *Sistema, norma y habla* – că este această virtualitate orientată spre viitor.

Mai mult: tot în această ordine de idei, am spus atunci că, în momentul adoptării unui fapt, limba, la acel vorbitor, s-a schimbat într-un sens. Însă, dacă acest fapt era un fapt posibil în sistem, atunci unde s-a întâmplat această schimbare? Vorbitorul a înțeles faptul – altfel, dacă n-ar fi fost în același sistem, dacă nu corespundea sistemului lui, nu l-ar fi adoptat așa imediat –, îl adoptă pentru viitor, pentru o vorbire viitoare și, în același timp, l-a adoptat în *norma* vorbirii. În sistem faptul era deja, și i-a permis să-l recunoască drept fapt posibil. Și mai mult: l-a considerat chiar ca fapt deja existent, nici nu s-a gândit vorbitorul că

era un fapt nou, fiindcă era pur și simplu ceea ce corespundea și sistemului lui. Deci avem, în realitate – în limbă, în limbaj –, sincronia și diacronia într-un singur moment: sincronia sistemului (funcționarea sistemului) în diacronia normei, fiindcă s-a întâmplat așa ceva.

Pe urmă am adăugat și *tipul lingvistic* și am constatat, tot așa că putem avea și sincronia tipului (funcționarea tipului) în diacronia sistemului: fapte care sunt noi în sistem corespund aceleiași tip lingvistic. Ca acest fapt foarte simplu, de exemplu, reducerea declinării în limba română, fapt care se întâmplă sub ochii noștri. Deci e de ajuns să se introducă ceva între substantiv și adjectiv pentru ca adjectivul să nu mai aibă declinare; sau e de ajuns să se facă numai o pauză pentru ca adjectivul să nu mai aibă declinare. Și asta nu supără deloc. Din nou, la Barbu: „Argintul unei scule, de preț, atunci *picată*, nu „atunci *picate*” –; dacă e „unei scule”, ar trebui să se spună „unei scule *picate*”. Sau chiar numai o pauză, tot la Barbu: „Din ceas dedus adâncul acestei calme creste./ *Intrată* prin oglindă în mântuit azur”, nu „*intrate*”. Nici nu ne dăm seama, nici nu observăm că e altfel, și fiecare român care citește asta recunoaște că este limba română, și n-ar spune că e o greșeală de limba română. Cine spune că e o greșeală de limba română? Spune un străin, care nu cunoaște bine sistemul.

Numai în istorie se poate vedea acest fapt, anume că funcționează un *sistem*, care nu mai este într-un moment dat, și că avem, pe linia cronologică, o dezvoltare a *normei*; și că funcționează același *tip*, care este static – fiindcă este același și care funcționează în dezvoltarea sistemului în istorie, adică pe linia cronologică. Și numai istoria poate observa aceste lucruri.

În sfârșit, spuneam: dacă limba este un sistem de posibilități, în parte realizate și în parte nerealizate, atunci ar trebui să fie descrisă tocmai așa, ca sistem de posibilități. Însă posibilitățile sunt numai posibilități, deci nu știm dacă vor fi realizate sau nu, și nici măcar nu știm, în realitate, dacă sunt într-adevăr posibilități. Fiindcă noi descriem anumite opoziții, dar s-ar putea întâmpla ca această posibilitate să fie deja închisă pentru vorbitorul unei limbi, și să nu se mai prezinte în viitor realizarea ulterioară a acestei posibilități. Asta înseamnă că, în realitate, numai dacă posibilitatea a fost într-adevăr realizată, atunci era posibilitate în momentul când a fost descrisă ca atare. Cine poate observa acest lucru? Numai istoria poate observa că, într-adevăr, s-a realizat. Adică, istoria confirmă descrierea bine făcută. Dacă am descris anumite posibilități – să spunem, se prezintă aceste posibilități, în acest moment, la acest sistem –, pe urmă vedem, într-un moment ulterior, că istoria a confirmat aceste posibilități, pentru că, într-adevăr, au fost realizate.

Aceasta se poate vedea în această perspectivă istorică, fiindcă istoria, într-adevăr, descrie numai trecutul, pentru că numai trecutul este materie de cunoaștere. Prezentul nu e materie de cunoaștere, și nici viitorul. Viitorul este materie de speranță și de așteptare, și prezentul este numai al percepției și al simțurilor. Numai trecutul se știe, adică ține de ceea ce se știe. Nimeni nu știe,

în realitate, viitorul; fiecare crede, speră ș.a.m.d cu privire la viitor. Atunci cum poate fi viitor? Poate fi viitor numai când a devenit trecut, când e viitor cu privire la un alt moment trecut. În acest sens, în realitate istoria e o știință nu a trecutului, ci totdeauna a viitorului, însă a viitorului din punctul de vedere al unui moment care, cronologic, este trecut. Și interpretează bine faptele istorice la un moment dat – să zicem, în Imperiul Roman din anul 100 d.Hr. – cel care prevede ce se poate întâmpla mai târziu, care sunt posibilitățile de dezvoltare, și le află, într-adevăr, confirmate în anul 200, 300, 400 ș.a.m.d, fiindcă altfel nu ne-am da seama deloc de faptele de decadență, de destrămare ș.a.m.d. Aceste fapte nu le înțelegem în momentul în care le constatăm.

Deci, în realitate, istoria, când se face, se face totdeauna înspre viitor, și nu, cum se crede, înspre trecut. Istoria explică nu faptul care explică viitorul; dimpotrivă, faptul viitor explică trecutul. Răspândirea creștinismului, de exemplu, fapt ulterior, explică situația în care s-a produs creștinismul. Dintre cei care se aflau în acea situație mai mulți n-au înțeles nimic. Pentru romani, de exemplu, această mișcare era o sectă într-o sectă, un fel de sectă în secta iudaică. Căci, altfel, s-ar fi purtat și romanii altfel cu creștinismul, dacă ar fi știut ce va fi mai târziu. Deci noi, când interpretăm originile creștinismului ș.a.m.d., le interpretăm din punctul de vedere al unui viitor, dar un viitor pe care îl cunoaștem deja, pentru că pentru noi este trecut.

Deci, în realitate, totdeauna istoria este îndreptată spre viitor, nu spre trecut, cum se crede, și nu faptele trecute sunt cele care explică faptele actuale, cum credeau F. de Saussure și alții, ci dimpotrivă, faptele actuale, totdeauna, ne explică trecutul, ne fac să înțelegem mai bine trecutul, când știm care au fost urmările, ce s-a produs mai târziu ș.a.m.d. Și asta se face mereu, totdeauna. Când se pare că urmăm linia cronologică, o urmăm în *expunerea* faptelor, adică într-un fel de adunare a materialului, însă deja și această adunare a materialului o facem cu privire la ce s-a întâmplat mai târziu, adică vedem dezvoltarea și vedem faptul ca un nucleu care se dezvoltă mai târziu, fiindcă cunoaștem dezvoltarea de mai târziu. Deci până și faptele se adună în istorie în acest sens, cu privire la ce se va întâmpla mai târziu și la ceea ce știm noi mai târziu. Tot ce se face despre istoria războiului, de exemplu, și a holocaustului, și a celorlalte lucruri se face din punctul de vedere a ceea ce s-a întâmplat mai târziu și s-a constatat mai târziu, și atunci se vede care puteau fi urmările acestor fapte. Deci acum se pot căuta, la începutul războiului lui Hitler, anumite semne care, dacă ar fi fost înțelese atunci, ar fi spus de atunci că Hitler va fi învins ș.a.m.d., însă noi le cunoaștem ca semne, și sunt semne tocmai pentru că cunoaștem ce s-a întâmplat mai târziu. Deci viitorul explică, ne face să înțelegem, să interpretăm mai bine trecutul, și nu invers, cum s-a crezut atâta timp.

Cu privire la descrierea lingvistică: descrierea nu conține istoria. Istoria lingvistică însă conține descrierile, pentru că toate descrierile se află în istorie, nu în afara istoriei. Nimic nu se află în afara istoriei. Deci numai în literatură putem

imagina mai multe tipuri de viitor, care pot fi paralele etc. Însă, în istorie, se vede viitorul care a fost realizat și asta ne face să descoperim și să căutăm documente ș.a.m.d. Altfel, o mulțime de fapte, care n-au avut urmări, rămân în umbră și se pierd cu totul. Și, uneori, se descoperă mai târziu că, dacă se aflau într-un context anumit, ar fi fost foarte importante; însă se descoperă tocmai în virtutea acestor contexte, pe care le cunoaștem mai târziu. Deci, în cazul lingvisticii, nu descrierea explică istoria, ci, dimpotrivă, istoria explică și confirmă sau respinge descrierea, adică arată că descrierea a fost bună sau nu a fost bună, dacă am descris posibilitățile; dacă am descris numai fapte efectiv realizate, atunci n-am descris limba, ca dinamică.

Din toate aceste motive: *primatul istoriei*, fiindcă istoria este mult mai complexă și conține toate problemele descrierii și multe alte probleme. Deci aceeași atitudine cu privire la istorie și la descriere, ca și cu privire la limbă și vorbire: în loc să se considere că limba, sistemul limbii pur și simplu se realizează în vorbire, trebuie să inversăm termenii și să spunem că mai întâi e vorbirea (care e mult mai complexă și care conține mult mai mult decât limba, decât sistemul limbii) și că sistemul este o dimensiune a vorbirii, nu vorbirea este o realizare a sistemului, mai mult sau mai puțin cu defecte. Și, tot așa: nu descrierea, care apoi se aplică în istorie (ne întrebăm cum de acest sistem s-a schimbat), ci, dimpotrivă, istoria e mult mai complexă, și descrierea este totdeauna un moment al istoriei și faptul omogen în istorie. Este exact același raport ca între limbă și vorbire.

Însă se înțelege – și asta am spus-o de mai multe ori – că nu este vorba de o istorie înconștientă – să zicem așa – de coerența ei, sau de istoria ca simplă înregistrare a trecutului, ci este această istorie care a mistuit deja tot ce a adus descrierea. Și istoria totdeauna a făcut așa: întâi s-au descris, s-au cunoscut faptele actuale, ca să se poată, apoi, scoate aceste fapte devenite istorie. Când facem istoria plecând din trecut, ce facem? Reconstruim, tot așa, o anumită stare de lucruri, cu anumite relații, anumite conexiuni ș.a.m.d. Tot așa, când facem o etimologie, ce facem? Trebuie să reconstruim momentul în care a putut apărea această formă, sau această semnificație, într-un anumit context sincron, într-o stare de limbă. Când se spune, de exemplu, „cuvântul acesta vine din iranică în limba română”, asta înseamnă că ne gândim la o anumită stare de lucruri, în care românii, sau străromânii erau, undeva, în contact cu iraniienii, care se aflau în spațiul românesc, fiindcă altfel nu putea veni un cuvânt „zburând” din Iran până în România.

Deci totdeauna se reconstruiesc aceste stări de lucruri sincronice, și interpretarea istorică nu este o interpretare numai cronologică, ci este o interpretare tocmai într-un context totdeauna sincron. Interpretăm cum s-a întâmplat acest lucru în această stare de lucruri, adică în acest context. Altfel nu înțelegem nimic. Ca să înțelegem, trebuie să știm nu numai că, de exemplu, Senatul roman pierde, într-adevăr, bătălia împotriva tendințelor imperiale – care se prezintă la Cezar și se prezentaseră deja înainte, la Marius –, ci trebuie să înțelegem și starea de lucruri în care Cezar, în opoziție cu Senatul, este asasinat în Senat

de reprezentanții partidului Senatului, între alții și Brutus. Ca să înțelegem, trebuie să ne gândim – cum spune un filosof englez, Collingwood – că întrebarea este: de ce eu, fiind Brutus și aflându-mă în această stare de lucruri, în acest context istoric, l-aș fi omorât pe Cezar, aș fi considerat că este necesar să-l omor pe Cezar? Deci interpretarea istorică este tocmai reconstruire, cunoscând, se înțelege, faptele care s-au întâmplat mai târziu. Și atunci, reconstruirea explică această stare de lucruri anterioară.

Asta cu privire la *primatul istoriei*: adică, nu istorie fără descriere, ci istorie care conține descrierea și care utilizează tot ce s-a constatat în descriere, și aplică toate aceste – să zicem – ori metode, ori descoperiri ale descrierii. [...]

**N.S.: Vă rog să vă referiți la cauzalitate și la finalitate în limbă.**

**E.C.:** Mai întâi, cu privire la cauzalitate. Trebuie să deosebim cele patru cauze aristotelice, anume *cauza eficientă*, *cauza materială*, *cauza formală* și *cauza finală*. Când se vorbește de cauzalitate și se înțelege că lucrurile sunt produse de cauze, adică sunt efecte ale aceluiași cauze, aceste cauze sunt *cauze eficiente*. Or, în tot ce este tradiție, tot ce este știut, nu există această cauzalitate externă, fiindcă limba însăși nu este un obiect extern, ci este ceva care se știe, și este o tradiție internă. Deci cauza eficientă aici este totdeauna omul, totdeauna vorbitorul; nu trebuie să căutăm alte cauze. *Cauza materială* este materia cu care se face ceva: poate fi, de exemplu, un cuvânt străin sau un sens străin, sau o formă străină, sau o formă anterioară, care este modificată. *Cauza formală* este ceea ce corespunde noțiunii obiectului care se creează. Și, în aceste lucruri care depind de activitatea omului, această cauză formală poate fi chiar aceeași ca și cauza finală, adică: de ce se face ceva, care este funcțiunea, motivarea finală, *pentru ce se face ceva*? De exemplu, se face ceva, se adoptă ceva, ca să se rezolve o confuzie în sistem; se face ceva nu fiindcă este confuzia în sistem, ci ca să fie rezolvată. Se face ceva pentru a vorbi cum vorbesc cei dintr-o pătură superioară din punct de vedere cultural sau social. Se face ceva cu un scop estetic. Și ceea ce se face este ceea ce explică de ce s-a făcut. Cauza *Iliadei* este *Iliada* însăși, cauza viitorului romanic este acest viitor, cu funcția pe care o are în limbă. De aici așa-zisa circularitate a științelor culturii, fiindcă aici lucrurile se explică prin ceea ce, într-adevăr, s-a întâmplat, prin ceea ce, într-adevăr, s-a făcut.

Cauza eficientă este totdeauna omul. Însă omul istoric nu creează *ex nihilo*, ci creează totdeauna într-un cadru anumit, istoric, în anumite condiții istorice. Aceste condiții istorice – de exemplu decadența culturală sau faptul că sistemul prezintă anumite dezavantaje la un moment dat, sau faptul că există mari diferențe sociale și culturale, care încearcă să se depășească – toate aceste fapte sunt *condiții*, nu sunt *cauze*, fiindcă ele nu produc nimic de la sine, sunt condițiile în care operează libertatea. Și se înțelege că libertatea este libertate rațională și deci ține seama de aceste condiții. Însă acestea nici măcar nu sunt condiții dacă nu au fost luate în seamă de libertate, dacă nu se întâmplă nimic.

Deci se poate spune, fără îndoială, că e adevărat că s-a făcut ceva ca să poată fi simplificat un sistem. Însă dacă sistemul nu s-a simplificat, dacă același sistem rămâne complicat, atunci faptul că sistemul e complicat nu e măcar condiție, fiindcă nu s-a întâmplat nimic. Noi îl considerăm complicat [sistemul] când a fost simplificat; atunci zicem că aceasta a fost condiția de care a ținut seama libertatea. Dar dacă sistemul n-a fost simplificat, înseamnă că exact același lucru n-a fost nici condiție, n-a fost nimic. Adică, dacă nu se întâmplă nimic, aceste condiții nu sunt nici măcar condiții, fiindcă ele nu sunt luate în seamă. De aceea nu sunt de acord să spunem *împrejurări*. Am putea să spunem că acele împrejurări care sunt luate în seamă de libertate sunt condiții, devin condiții. Sunt condiții, care – se înțelege – explică: spunem că, în aceste condiții, a fost mai rezonabil să se facă acest lucru, ca să se soluționeze o anumită problemă. Și deci acestea sunt condiții care nu pot determina nimic fără intervenția aceasta a voinței umane, a libertății umane. Pot fi exact aceleași diferențe sociale, însă dacă o anumită pătură considerată mai jos nu vrea să vorbească așa ca păturile de mai sus și nu-și schimbă modul de a vorbi, atunci aceste diferențe nu sunt condiții. Și mai mult trebuie să ne întrebăm care sunt condițiile care au motivat *neschimbarea*, fiindcă și *neschimbarea* trebuie să fie explicată: același fel de viață, aceleași relații sociale, același tip de cultură, izolarea cu privire la alte limbi, foarte puțin contact ș.a.m.d. Noi ne-am obișnuit să considerăm ca problemă numai schimbarea, ca și cum limba n-ar trebui să se schimbe. Pe când, în realitate, trebuie să considerăm și faptul că ceva nu se schimbă ca ceva foarte particular și deci trebuie să explicăm aceste lucruri, fiindcă și ele înseamnă un mod de a proceda al libertății.

Cu privire la finalitate. Spuneam totdeauna că finalitatea este a vorbitorului care adoptă ceva, care adoptă o inovație (ceea ce poate fi inovație sau poate fi, pur și simplu, modul de a vorbi al altcuiva), și nu se poate susține că această finalitate este aceeași pentru toți vorbitorii care adoptă. Adică, primul care adoptă ceva poate adopta, eventual, din motive estetice sau din motive de solidaritate cu o anumită grupare ș.a.m.d. Ceilalți care adoptă pot avea alte motive. Deci această motivare printr-o singură finalitate nu are nicio bază sigură. Numai dacă, într-adevăr, vedem că foarte mulți vorbitori au făcut același lucru și, într-adevăr, s-a introdus ceva nou în limbă, atunci spunem că ceea ce s-a produs este ceea ce s-a dorit. Însă finalitatea fiecăruia (de ce a dorit tocmai asta) poate fi diferită. Finalitatea este o finalitate subiectivă, și nu o finalitate obiectivă în dezvoltarea limbii.

În sfârșit, cu privire la *tendințele* limbii. Sunt o iluzie aceste tendințe. Este, pur și simplu, dinamismul limbii. Adică, același mod de a proceda duce și la aceleași rezultate și deci nu sunt tendințe ale unei limbi. Limba nu poate tinde la nimic, fiindcă este o obiectivare, un fapt abstract, când spunem că însăși limba „tinde” la ceva. Numai vorbitorii pot tinde la ceva, fiindcă ei sunt subiecte, limba nu este subiect.

**N.S.: *Limba ca sistem?***

**E.C.:** Limba ca sistem și limba ca limbă, ca obiect istoric, nu poate avea tendințe, nu poate tinde la nimic, fiindcă nu este subiect. Numai subiectele dotate cu voință și libere pot tinde către ceva. Însă ce înseamnă când spunem totuși că, de exemplu, „o limbă tinde spre unitate” sau că „tinde, dimpotrivă, spre diferențiere” ș.a.m.d.? Înseamnă că am constatat – este o constatare cu privire, în realitate, la trecut – că între două momente – unul trecut și altul, să zicem, actual, prezent, sau și celălalt, tot din trecut – s-au produs aceste schimbări într-un anumit sens. Și atunci spunem că limba „tinde” la asta, adică a fost o tendință. Tendința este ceea ce deja s-a constatat, și putem prevedea că vor fi schimbări în același sens, dacă se menține aceeași atitudine. Și atunci spunem că limba „tinde” la asta; „tinde” fiindcă „a tins” până acum, am constatat până acum o anumită direcție. Despre spaniola din America se spune că „tinde” spre unitate. Asta înseamnă că s-a observat că au fost eliminate, la un anumit nivel, în ultimii 50 de ani, multe aspecte locale, cu totul particulare ș.a.m.d. și că s-a mers spre unitate. Când se spune că acum „tinde” spre unitate în viitor, asta înseamnă totdeauna: dacă se mențin aceleași atitudini.

**N.S.: *Ale vorbitorilor.***

**E.C.:** Ale vorbitorilor. Dar s-ar putea întâmpla să se petreacă alte lucruri, și atitudinile să fie cu totul altfel. De exemplu, se întâmplă o reformă în Spania și încep să fiarbă toate dialectele și toate faptele regionale, și toți vor să aibă limba lor regională ș.a.m.d. Se poate întâmpla același lucru în orice comunitate lingvistică și deci se poate schimba atitudinea vorbitorilor. Când vorbim de tendință spre trecut, vorbim pe baza lucrurilor de până acum; așa-zisa tendință este o constatare a unei direcții. Când vorbim de tendință spre viitor, este o așteptare a noastră care se bazează – ceea ce nu se zice – pe această condiție: dacă se mențin aceleași atitudini ale vorbitorilor, dacă se menține aceeași direcție. Dacă nu se menține această direcție, atunci tendința e un fapt de posibilitate cu privire la viitor. Atunci spunem: e mai posibil să fie așa decât așa. De ce spunem așa? Fiindcă știm cum operează în general vorbitorii.

Acesta este un lucru foarte important pe care trebuia să-l spun mai înainte (dar cred că l-am spus deja data trecută). Anume, în lingvistica istorică explicăm fiecare fapt individual. În lingvistica teoretică explicăm ce este schimbarea lingvistică, adică spunem că schimbarea lingvistică e această obiectivare a creativității, construirea limbii, și că nu are cauze ș.a.m.d. în lingvistica generală propriu-zisă – aceea care este generalizare a lingvisticii istorice –, spunem ce se întâmplă de obicei. Și observăm care sunt faptele, care sunt direcțiile, care sunt tehnicile, care sunt metodele pe care le urmează libertatea, care sunt normele libertății. Când există, să spunem, mari diferențe sociale și culturale, atunci și limba se diferențiază din ce în ce mai mult. Când sunt mari diferențe sociale și culturale, de obicei și în limbă sunt metode, procedee de adresare,



de exemplu, către un individ dintr-o pătură superioară sau inferioară ș.a.m.d.

Asta e ceea ce se întâmplă de obicei, adică sunt normele pe care le urmează libertatea în modul ei de a schimba limba sau de a construi limba, ca și în modul de a construi pictura, de a construi știința ș.a.m.d. Aceste norme le constatăm, întâi, în interpretările istorice, vedem ce se întâmplă de obicei. De exemplu, vedem care sunt condițiile în care se ajunge la război, adică condițiile în care statele, organizațiile umane se hotărăsc să treacă la război. Și atunci spunem că acestea sunt cauzele posibile ale războiului. În realitate, acestea sunt condițiile în care se hotărăște că nu se mai poate rezolva altfel conflictul decât prin război. Constatăm mereu condiții diferite și aceste condiții diferite le trecem – și în cazul limbii, și în cazul picturii, și al științei ș.a.m.d. – pe o listă generală, adică spunem că e o normă care se urmează uneori. Și atunci când începem o cercetare nouă – să spunem, un fapt nou –, avem deja un bagaj de posibilități, adică de ipoteze posibile. Și ne putem întreba: să vedem de ce s-a întâmplat aici, care a fost condiția luată în seamă, de exemplu, de vorbitori? De exemplu, erau diferențe sociale: opoziția o făcea numai pătura superioară, păturile inferioare nu o făceau, și opoziția a trecut de la pătura superioară la pătura inferioară, sau dimpotrivă. Și atunci avem condiții posibile. S-ar putea întâmpla să nu găsim aplicarea niciuneia dintre condițiile pe care le cunoaștem deja și să găsim altele. După atâtea secole, deja, de interpretare istorică, nu e prea probabil să găsim condiții pe care nu le-am întâlnit niciodată până acum. Fiindcă aceste condiții în care trăiesc oamenii, raporturile lor etc., sunt, în mare parte, cunoscute peste tot. Dar s-ar putea întâmpla să găsim condiții cu totul noi. De exemplu, să găsim că, într-o societate oarecare femeile au început să devină independente, să afirme o anumită personalitate și să se organizeze împotriva bărbaților și că, atunci, au fost și schimbări în limbă de acord cu faptul că s-a afirmat limbajul feminin, fiindcă bărbații au fost supuși de femei ș.a.m.d. Adică, pot apărea condiții noi.

Acesta este raportul dintre lingvistica istorică și lingvistica generală, care este o generalizare a faptelor totdeauna individuale și particulare din istorie. Și această lingvistică generală, pe de o parte, ne spune ce se întâmplă de obicei, cum procedează, de obicei, libertatea și, pe de altă parte, e utilă ca bază pentru a începe cercetarea într-un alt caz. Dacă n-am avea deja aceste cunoștințe, n-am putea să spunem absolut nimic despre condițiile care au fost într-un moment dat. Am putea să observăm că s-a întâmplat asta, dar când încercăm să explicăm, spunem: s-o fi întâmplat de asta sau de asta, deci din condiții pe care le cunoaștem.

Este exact același lucru ca și în descrierea limbii, când – la începutul începuturilor – se descrie o limbă și se descoperă categoriile pe care le cunoaștem intuitiv din limba noastră. De exemplu, încep grecii cu limba lor și încearcă să vadă ce categorii au, și e destul de greu să vezi într-o singură limbă care sunt categoriile. Apoi, se mai studiază și alte limbi și se vede că mai există și alte categorii. Deja în latină, deși este o limbă în mare parte asemănătoare cu greaca, se observă că de exemplu exista și ablativ, pe care greaca nu-l are. Și atunci se introduce ceva nou,

o funcțiune nouă, o posibilitate nouă. Tot așa, mai departe se introduc posibilități noi, cunoscând noi limbi, încercând să le aplicăm ce știm până acum. S-a criticat foarte mult metoda aceasta așa-zisă a descrierilor tradiționale, care se zice că ar fi aplicat gramatica limbii latine la limbi cu totul necunoscute ș.a.m.d. Cei care au descris au procedat cum procedează orice lingvist: întâi caută ceea ce știu. De exemplu, să vadă dacă există deosebire între singular și plural etc. Dacă este cu totul conștient, lingvistul observă că, de exemplu, limba aceasta nu face această diferență. De exemplu, foarte mulți dintre acei misionari care au descris limbi noi și-au dat seama foarte bine ce categorii nu aveau aceste limbi și ce alte categorii aveau. Până și acum una dintre cele mai frumoase gramatici japoneze este aceea a lui Pero Rodrigues, un portughez care a descris japoneza în secolul al XVII-lea și și-a dat seama foarte bine care era structura limbii japoneze. El și-a dat seama că era altfel de limbă. Gramatica asta a fost recent republicată și în Japonia, în japoneză, fiind o gramatică celebră a japonezei, tocmai pentru că a pătruns bine în structura, diferită, a limbii japoneze.

Deci descoperim alte categorii și trecem aceste categorii pe lista noastră generală. Există, de exemplu, nu numai pluralul nostru, la pronume, ci există și un plural ori inclusiv, ori exclusiv, adică ori „noi fără voi” ori „noi și cu voi”, care suntem atunci tot „noi”, adică „noi cei din categoria mea”, „noi împreună cu voi” sau „noi și cu tine”. Deci se descoperă asta și atunci spunem că este o posibilitate a limbajului. Când descoperim o limbă nouă, sau începem a studia o limbă nouă, de exemplu, vedem dacă are această categorie sau n-o are.

Deci în fiecare caz, în lingvistică – și în descriere, și în istorie – se procedează în același fel. Raportul dintre descriere și lingvistica generală, și raportul dintre lingvistica istorică (istoria e, totdeauna, particulară și individuală) și lingvistica generală este același, în sensul că în istorie descoperim condiții, pe care le considerăm ca posibilități generale și le aplicăm când cercetăm din nou. În descriere, descoperim categorii și funcțiuni și din nou le aplicăm când cunoaștem alte limbi. Până și la faptele de fonetică întâi încercăm să recunoaștem fonemele pe care le știm din limba noastră și apoi căutăm diferențele.

Lingvistica generală ne oferă ipoteze pentru lingvistica istorică propriu-zisă (deci de interpretare individuală) și, tot așa, ne oferă ipoteze la funcțiunile gramaticale, la posibilitățile fonetice pentru descrierea unei limbi. Ipoteza este „ceva care se pune dedesubt”, ca să fie o bază. Însă se înțelege că ipoteza nu e confirmată în mod necesar, ci, dimpotrivă, ne permite tocmai ca, aplicând-o, să descoperim că e altceva. Fără ipoteză nu am fi putut începe.

Tot așa, aceste condiții generale, aceste norme – care, în istorie, reprezintă normalitatea, modul normal sau modul cel mai frecvent în care procedează libertatea – nu sunt deloc obligatorii, fiindcă libertatea poate proceda și altfel, nu urmează o singură normă, ci mai multe norme, și poate să urmeze cu totul alte norme.

Reiau un exemplu pe care l-am dat mai înainte: spuneam că, de obicei o limbă, într-o societate foarte diferențiată, are și formule de adresare complexe,

fiindcă depinde dacă te adresezi unui superior, unui egal, unui inferior ș.a.m.d. Și, într-adevăr, în multe limbi, unde există aceste mari diferențe găsim și aceste diferențe în formulele de adresare în comunitatea romană, diferențele sociale și culturale erau enorme. Totuși, tradiția romană păstrează pe *tu* ca singură formulă de adresare, oricui, și cel mai umil pastor îi spune împăratului *tu*. Asta este tradiția romană care s-a păstrat în limba latină și care se poate explica, eventual, prin faptul că limba latină *începe* într-o comunitate foarte mică și unitară, cu aceeași civilizație, bine organizată ș.a.m.d., unde erau – mai mult sau mai puțin – aceiași: și cei care guvernau și cei care erau guvernați. Faptul, de exemplu, că alegeau în Senat pe cei mai bătrâni ș.a.m.d. ne arată că era o societate patriarhală. Însă, pe urmă, societatea s-a schimbat foarte mult, și totuși formulele de adresare nu se schimbă.

Comunitatea portugheză nu e mai diferențiată decât [era] cea romană, ci, dimpotrivă, e mai puțin diferențiată; totuși, în portugheză, la formulele de adresare sunt vreo șase grade diferite, între *tu* și *vostra esse lencia*, și trebuie să știi când întrebuințezi o formulă ș.a.m.d.

Nici societatea românească nu este mai diferențiată, ci, dimpotrivă, e uneori mai puțin diferențiată decât cea romană – fiindcă, de exemplu, nu există sclavi ș.a.m.d. Și totuși, cu totul alte motive (de respect sau de organizație a familiei ș.a.m.d.) au făcut ca, în limba română, să existe, la același nivel social, mai multe grade în formulele de adresare. De exemplu, eu personal am pe *tu*, pe care îl întrebuințăm foarte rar și numai cu foarte mare intimitate ș.a.m.d. Apoi am pe *mata*, pe care îl întrebuințăm în familie, cu tata, cu mama și cu cei mai bătrâni (cu bunicii). Ei ne spuneau nouă *tu*, ne spuneau *mata* numai în glumă sau ironic – ce *vrei matale?* – ca și când ne-ar fi considerat ca pe cineva care merita respect. Apoi, după *mata*, vine *dumneata*, cam la același nivel, însă fără intimitate, adică la nivel de egalitate, în afara familiei. Și apoi vine *dumneavoastră*, cu pluralul, pentru cei care sunt considerați ori superiori, ori cu totul îndepărtați de orice intimitate și căroră încă nu știi cum să [li] te adresezi. Deci există patru grade diferite, la formulele de adresare, deși, fără îndoială, societatea nu e așa de diferențiată, și nici nu e vorba aici de o diferențiere socială. Este vorba de aceeași idee – superior sau inferior – în anumite condiții, nu neapărat în condiții sociale, ci aici, de exemplu, în condiții culturale, în condiții de respect ș.a.m.d.

Deci aceleași condiții nu produc, în mod necesar, aceleași consecințe, aceleași urmări. Ele ne servesc ca ipoteză. Întâi punem această ipoteză, apoi zicem: nu, în cazul acesta nu este asta. Această normalitate a comportării libertății, care ne-a servit ca o condiție generală, în acest caz nu se aplică, fiindcă s-au urmat alte principii, alte criterii.

**N.S.:** *În legătură cu asta, v-aș ruga să vă referiți puțin la raportul dintre necesitate și libertate, în ideea Dumneavoastră generală că limba aparține domeniului libertății și culturii.*

E.C.: Acesta este un lucru foarte simplu după Kant. Până la Kant nu era prea simplu, fiindcă, mai mult sau mai puțin, se considerau lucrurile în general, într-un singur spațiu explicativ și într-un fel de lume singură, nu în două lumi deosebite – *lumea libertății și lumea necesității*. La Kant, de asta tocmai e vorba, de *lumea libertății*, care este guvernată de *finalitate* (văzuseră deja alții acest lucru, mai ales Vico, însă nu se ajunsese la această generalizare la care se ajunge la Kant), și de *lumea necesității* unde schema noastră de interpretare este cea *cauzală*: *cauză și efect*. Aceleași cauze produc aceleași efecte în aceleași condiții. Este vorba de această lume unde efectele sunt necesare, unde se întâmplă totdeauna aceleași lucruri în aceleași condiții. De exemplu, apa pusă pe foc fierbe la 100°, la nivelul mării. Dacă e mai sus, fierbe la mai puțin, dacă e mai jos, fierbe la mai mult ș.a.m.d., însă este același principiu, adică este această egalitate în natură sau în lumea necesității.

În lumea libertății hotărăște persoana: subiectul dotat cu intenționalitate hotărăște și alege. Poate alege. Poate alege și ceea ce ar fi ales nelibertatea, adică necesitatea, însă poate alege și împotriva necesității. De exemplu, spunem: dacă punem pe un plan înclinat câteva picături de apă, aceste picături de apă, în aceleași condiții – adică dacă nu este vânt dedesubt, să le ducă în sus, sau dacă nu există capilaritate etc. –, se duc în jos. Nu se pot duce altfel decât în jos. Dacă punem pe cineva la mijlocul unui munte, cu o cărare în sus și altă cărare în jos, el poate alege și cărarea în sus, poate alege și cărarea în jos, deci are această posibilitate de a alege. Ceea ce, încă din Biblie, se spune că este cunoștința binelui și a răului ș.a.m.d.: asta este faptul că s-a dat omului libertatea să hotărască în ceea ce face.

La Kant, această lume a libertății este lumea conștiinței morale (în particular, ai normele în tine însuți), unde normele nu sunt impuse, sunt lucruri necesare. Adică, sunt legate de personalitate, de o hotărâre mai mult sau mai puțin rezonabilă, însă cu această conștiință a libertății, că ai putea face și altfel. Iar când spunem că toată cultura ține de lumea libertății, înțelegem cultura ca producție intelectuală a limbajului, a științei, a artelor ș.a.m.d., în măsura în care tocmai această producție culturală este numai „spirituală”, numai internă, numai un fapt de conștiință.

Însă toată cultura este realizată în lume, în lumea materială, în lumea naturală a necesității. Deci aici libertatea trebuie să țină seama de posibilitățile materiale, de posibilitățile din lumea necesității. Adică, poți, de exemplu, dansa cu un anumit ritm, însă atâta cât te țin picioarele și cât te țin nervii, altfel nu ai putea să dansezi ca cineva tare care avea – să zicem – zece picioare, și nu două. Adică, totdeauna, în aceste condiții utilizezi posibilitățile pe care le ai. Și în limbaj tot așa: limbajul este liber, însă există această determinare fizică, deja, în articulare, trebuie să se realizeze în afara ta. Astfel, sunt sunete care nu se aud, ori fiindcă au frecvența prea mare, ori fiindcă au frecvența prea mică. Noi vorbim în limitele acestor posibilități de a auzi și întrebuițăm tot ceea ce ne poate da vocea. N-am putea întrebuița, de exemplu, zece octave în intonație, dat fiind

că nu le putem realiza. Anumite instrumente muzicale pot realiza mai multe octave (nu știu dacă chiar zece), pe când noi putem avea un registru de cel mult două octave. Adică, libertatea nu înseamnă că nu se ține seama de necesitate.

În această lume a necesității se introduce libertatea, care schimbă această lume a necesității în acord cu persoana noastră spirituală, nu numai cu persoana noastră fizică (o să revin asupra acestui lucru, fiindcă este important). Tot așa, determinările psihice, apoi toate faptele fiziologice, neurofiziologice ș.a.m.d.: toate astea au determinat, într-un anumit fel, limbajul, care operează în aceste condiții care sunt date de corp și de posibilitățile fizice. Este exact așa cum pictorul poate picta cu culorile care există și pe care le poate percepe ochiul omului, și poate desena – să spunem – lucruri vizibile ș.a.m.d. Deci se ține seama de posibilitățile materiei în care se realizează libertatea și de condițiile în care libertatea însăși lucrează, determinată de materialitate – materialitatea corpului, a creierului, a psihicului ș.a.m.d. În acest sens, limbajul, ca și toate celelalte forme ale culturii, este libertate sau creativitate liberă, însă realizată în lume și realizată întotdeauna în forme materiale, deci cu acele condiții care sunt condițiile materiale.

Caracteristic însă este faptul că libertatea depășește mereu condițiile materiale normale, din considerente care sunt ale ei proprii. Acum, în ultimul timp, se vorbește foarte mult de „naturalitate”: se spune că „e mai natural așa decât așa”. Ceea ce e caracteristic pentru limbaj este că tot ce poate fi natural nu e cu totul necesar ca, într-adevăr, să se realizeze așa. Unii au ajuns să spună că este „natural” ca, de exemplu, consoanele finale să fie surde. Fără îndoială că au plecat de la anumite limbi ca germana, rusa și altele, în care, într-adevăr, este așa. Dacă ar fi plecat de la română sau de la sârbo-croată, ar fi spus că sunetele finale pot fi surde sau sonore (nu-i același lucru *fağ* și *fac*, în limba română, și pe *fağ* nu îl desonorizăm). [...]

*N.S.: Ați vorbit despre culori, materia cu care lucrează pictorul, despre piatra cu care lucrează sculptorul, despre sunetele naturale cu care lucrează compozitorul și, pe de altă parte, despre sunetul uman, sau „materia” cu care vorbim. Nu există nicio deosebire între aceste „materii” ale diferitor componente ale culturii? Au aceeași natură vocea umană, adică posibilitățile sonore ale organelor articulatorii, și piatra, sau culoarea?*

*E.C.:* Nu. Nu au aceeași natură, fiindcă, în cazul limbajului, forma nu depinde numai de materia în care se realizează, ci depinde și de toate celelalte fapte, adică – spuneam – de posibilitatea psihică de a concepe. Cineva care nu gândește poate sculpta totuși, fiindcă are numai această materie [piatra]. Pe când, în cazul limbajului, nu poți vorbi fără a avea anumite condiții neurofiziologice și psihice ș.a.m.d., și dacă ele dispar, pierzi anumite capacități. Deci aici determinarea materială e alta, nu e, pur și simplu, faptul că facem ceva cu sunetele. Când facem ceva cu sunetele, facem muzică. Și putem întrebuița, într-adevăr, și limbajul, sunetele limbajului, ca o muzică, destul de elementară, de altfel.

Aici, în limbaj, în realitate nu lucrăm cu sunetele ca să modelăm sunetele. Sunetele au importanță numai prin faptul că sunt deosebite unele de altele și ne permit să arătăm care este cealaltă semnificație. Adică să deosebim.

În muzică, sunetele nu au numai această valoare distinctivă, ci sunt materia însăși a muzicii. Am putea spune că muzica este comparabilă cu poezia, pentru care limbajul este materia. Ca material pentru poezie se întrebuițează atât sunetele limbajului, cât și semnificațiile și toate posibilitățile limbajului. Însă limbajul nu se găsește la același nivel cu arta. De aceea spuneam, când vorbeam despre Hegel, că limbajul este anterior tuturor diferențierilor culturale. Adică este la început. Munca și limbajul sunt cele două dimensiuni originare ale omului.

Limbajul este, pe de-o parte, baza culturii, a întregii culturi și, pe de altă parte, este o formă a culturii. Adică, numai limbajul are această posibilitate de a fi limbaj și realitate în același timp, și de a vorbi și despre sine însuși. Muzica nu poate vorbi despre muzică, nici sculptura despre sculptură. Deci limbajul are această proprietate că este, pe de-o parte, baza culturii și, pe de altă parte, este și o formă a culturii.

Vreau să adaug cu privire la libertate. Libertatea nu este arbitru, adică e o activitate sau o instanță arbitrară care face ce vrea, ce-i trece prin cap de fiecare dată. Tocmai ceea ce e caracteristic pentru libertate este că are normele ei interne. Toate activitățile libere sunt activități care își impun anumite norme, însă aceste norme sunt norme libere în sensul că sunt norme acceptate, adoptate, sunt norme consimțite, nu sunt norme impuse. Nu este o constrângere, ci o normă aleasă, o normă pentru care hotărăști. În limba latină există cuvântul *obligatio*, care înseamnă „legământ”, adică te obligi să faci ceva. Este o normă liber consimțită.

Iar activitatea lingvistică are tot felul de norme. Are norme ale vorbirii în general: norme de coerență, de claritate ș.a.m.d. Pe urmă are norme de corectitudine pe plan istoric, norme de adecvare pe planul discursului. Peste tot există norme, pe care vorbitorul le cunoaște intuitiv și pe care și ascultătorul le cunoaște tot intuitiv. Și ascultătorul judecă mereu vorbirea. Judecă dacă vorbește confuz cineva, adică nu vorbește cum trebuie. Norma spune să nu vorbești confuz. Sau ascultătorul judecă dacă cineva nu știe să vorbească cu o femeie, nu știe să vorbească cu un copil. Înseamnă că există un fel de a vorbi cu o femeie, alt fel de a vorbi cu un copil ș.a.m.d. Cel puțin există această idee de normă internă a activității.

Până la structuralism și – în parte – până acum chiar, s-a considerat această problemă a normelor ca o problemă secundară, sau ca o problemă practică și ca o problemă a puriștilor, nu ca o problemă științifică.

S-a zis: noi descriem limbajul așa cum este și nu ne ocupăm de normă, de corectitudine, sau de purism ș.a.m.d. Pe când, în realitate, sunt aceste norme foarte serioase și care interesează pe vorbitori și deci trebuie să intereseze și pe lingvist. Și trebuie să dezvoltăm o deontologie lingvistică, adică să stabilim care

sunt aceste norme în limbaj, consimțite, liber acceptate de către vorbitori, la diferite niveluri. [...]

**N.S.:** *Rămânând în sfera culturii române, v-aș ruga să vă referiți la scrierile lui C. Noica.*

**E.C.:** Limbajul, ca atare, nu e filosofie, ci e cunoaștere, totdeauna, numai intuitivă. Adică, în limbaj, există, într-adevăr, această intuiție a „firii”, sau a esenței, însă limbajul nu spune nimic despre asta, nu e declarație despre esență, ci reprezintă pur și simplu esența. Deci niciun cuvânt nu se poate interpreta ca frază sau text. Când se interpretează așa și se vede o anumită adâncime într-un cuvânt, se interpretează cuvântul ca și când ar fi o propoziție, ca și când ar fi o afirmație. Cuvântul, ca atare, nu afirmă și nu neagă nimic și deci nu poate fi nici adevărat, nici fals. Filosofia, când se face cu privire la o limbă sau la anumite cuvinte, este filosofia celui care face această filosofie – care atunci vede anumite adâncimi pentru că transformă el cuvintele în texte, în afirmații – și nu o filosofie „conținută” în limbă. Și atunci spune că avem pe *sine*, avem *fire*, avem *zidire* ș.a.m.d. Acest *zidire* înseamnă că cineva „a zidit” și, imediat, când spui că cineva a *zidit*, ai transformat cuvântul în frază, în afirmație ș.a.m.d. Tot așa, când se caută aceste lucruri, se caută lucrurile care corespund sau pot fi interpretate în sensul unei anumite filosofii. Adică filosofia este, de exemplu, nu filosofia limbii grecești, ci filosofia lui Heidegger pe baza limbii grecești. Iar filosofia lui Noica a transformat cuvântul în afirmație, pe baza limbii române. Și se înțelege că a ales anumite cuvinte care îi conveneau, care puteau fi interpretate în sensul concepției lui. El n-a ales cuvintele *masă*, *casă*, *grădină* ș.a.m.d. Pentru vorbitori, cuvintele sunt toate în același sens, fiindcă vorbitorul nu mai creează aceste cuvinte. Numai cel care a creat cuvântul poate să fi avut această intuiție. Poate Noica și-a pus, pur și simplu, problema traducerii din altă limbă, adică s-a întrebat cum poate spune, de exemplu, *esse* și a spus: bine, noi avem *a fi* și deci putem să spunem *fire*. Și trebuie să ne gândim la tot ce înseamnă *fire*. *Fire* înseamnă și „caracter”, „mod de a fi”, înseamnă și o mulțime de alte lucruri. Un cuvânt, în limbă, nu este cuvânt tehnic. În filosofie, fiecare cuvânt are o anumită semnificație, desemnează o proprietate sau o noțiune și numai aceasta. Pe când, în limbă, cuvântul are o semnificație care poate corespunde multor noțiuni. *Fire* înseamnă, de exemplu, „faptul și modul de a fi”. Și atunci, orice fapt și orice mod de a fi pot fi *fire*. Încă s-ar putea spune că *fire* este „modul de a fi al cuiva”, sau s-ar putea spune că *fire* este „modul de a fi al universului”, sau că *fire* este „existența însăși a universului”, adică este tot ce nu este ca noțiune filosofică, deoarece aceasta are un anumit conținut precis. Aceste cuvinte sunt precise din punct de vedere lingvistic, însă nu sunt noțiuni, sunt semnificații care pot cuprinde foarte multe noțiuni; și cel care face filosofia limbajului pe baza cuvintelor sau a posibilităților unei limbi scoate din asta anumite întrebări și le consideră drept absolute. Deci se oprește la ele.

În afară de asta, faptul că într-o limbă există anumite cuvinte care pot fi dezvoltate și interpretate în sens filosofic e, fără îndoială, util pentru cei care vor să facă filosofie sau logică ș.a.m.d., pentru că găsim, deja, o bază de la care să plecăm. Însă nu e garanție că, într-adevăr, se va face filosofie sau știință, nici dimpotrivă. Faptul că nu e garanție că se va face filosofie nu constituie un obstacol să se facă filosofie. Dat fiind că există, în greacă, τὸ ὄν, participiul prezent al verbului εἶμι „a fi”, e mai ușor să faci ontologie, având deja τὸ ὄν, și să te întrebi ce înseamnă acest τὸ ὄν care este semnificația lui în univers, nu în limba greacă, cum ne întrebăm, în lingvistică. În filosofie, ne întrebăm ce înseamnă τὸ ὄν în univers, independent de limba greacă, deși tocmai această limbă ne oferă posibilitatea de a ne întreba. Dar posibilitatea lingvistică nu e garanție că se va dezvoltă o anumită filosofie. Alte limbi, care au aceleași posibilități, n-au dezvoltat nicio filosofie, și limbi care *nu* au aceste posibilități au dezvoltat totuși o filosofie. Sau, cum spun eu cu privire la articol: când treci de intuiție și îl interpretezi în mod reflexiv, atunci articolul este o cucerire extraordinară, fiindcă permite să deosebești obiectul, cu articol, de concept, fără articol. Adică, să deosebești *omul*, ca obiect, chiar ca *ens*, de conceptul de „om”, de „a fi om”. Când spui *cineva este om*, avem întrebuițarea fără articol, adică e clasă, e „modul de a fi”. Însă faptul că există articolul, de exemplu în bască, sau în samoană (o limbă din Polinezia care are multe articole) nu este nicio garanție că se va produce, într-adevăr, o interpretare în acest sens și că se va face o filosofie bască, sau o filosofie samoană.

Și n-am putea spune că nu mai e nevoie să se facă filosofie, pe motiv că filosofia e făcută deja în limbă; nici că nu mai e nevoie să facem explicit distincția între „concept” și „obiect”, între „actual” și „virtual”, între *ens* și *essentia*, fiindcă deja limba le deosebește. Limba deosebește, dar vorbitorul știe aceasta numai intuitiv, nu are nicio conștiință reflexivă despre această posibilitate de a deosebi. Și faptul că într-o limbă nu există articol nu ne împiedică totuși să facem diferența între obiect și concept, între actual și virtual, între *ens* și *esență*. În multe limbi fără articol (în chineză, în rusă) s-a făcut totuși filosofia esenței. Când scrii într-o limbă fără articol și ai ca model o limbă cu articol, e greu să traduci nemijlocit; trebuie să insiști ca să arăți ce anume vrei să spui. Sfântul Toma întrebuițează, la început, pronumele demonstrativ: spune *hic homo*, ca să arate că e vorba nu de *homo* ca noțiune, concept, esență, ci de *om* ca *ens*, ca obiect. Mai târziu ia, pur și simplu, din greacă articolul *ὁ* și pune *ὁ homo*. Pune pe grecește articolul ca să arate că e altceva, că nu e noțiunea, nu e conceptul, ci este un obiect despre care se vorbește. Am criticat o dată toate aceste concepții care caută să găsească adâncime în cuvinte și o filosofie în limbă, o filosofie a poporului ș.a.m.d.

**N.S.:** Nu există?

**E.C.:** Nu există, pentru că limba nu este filosofie. Limba este anterioară posibilității filosofiei, pentru că filosofia vorbește despre ceea ce limba reprezintă. Adică, limba delimitează, și apoi filosofia poate, pe baza delimitării, să întrebe



ce sunt aceste lucruri care au fost delimitate. Limbajul nu se întreabă, limbajul nu vorbește despre limbaj, nu vorbește despre ceea ce este cunoscut: *enthält das Sein ohne von Sein zu sprechen*. Filosofia înseamnă „a vorbi despre esență”, iar limbajul este, reprezintă esența. Una este să faci un copac, de exemplu, și alta e să începi să spui ce conține, cum este, care sunt procesele chimice în copac ș.a.m.d.

Spuneam asta despre Noica și despre toate celelalte încercări de a găsi aceste profunzimi. Am scris despre asta în *Naturbild und Sprache* mai ales către sfârșitul acestui studiu. Am criticat și celebra ipoteză a lui Sapir și Whorf, mai ales a lui Whorf care, tot așa, căuta filosofie – metafizică, spune el – și știință în limba hopi. Nu există nici știință, nici filosofie în limba hopi. Și el credea, tocmai, că este și o filosofie ascunsă, închisă în ea însăși. Dacă ar fi fost așa, el n-ar fi putut pătrunde în această filosofie. Și engleza ar trebui să fie – dacă e limbă – tot așa de închisă, și el n-ar fi putut ieși din engleză ca să înțeleagă ce gândește vorbitorul de limba hopi. Afară numai dacă consideră că vorbitorii de hopi nu pot ieși din limba lor, pe când vorbitorii de engleză sunt universali și pot ieși din limba lor și pot înțelege toate limbile. Asta ar fi fost o contradicție în teorie, deși, probabil, că n-a fost o contradicție în practică. Eu nu cred că el ar fi admis că un vorbitor de hopi putea să gândească așa cum gândește un englez. Pe când el descrie vorbitorii de hopi și spune cum gândesc acești hopi; deci el poate gândi ca un hopi. [...]

**N.S.: Cum se stabilește o limbă comună?**

E.C.: Adică un dialect e adoptat și de alți vorbitori care, fără să părăsească dialectul lor, îl întrebuințează pe acela ca o limbă pe deasupra diferențelor dialectale. Atunci și vorbitorii dialectului care devine limbă comună renunță – când vorbesc limba comună – la anumite trăsături caracteristice ale dialectului lor și vorbesc și ei pe deasupra dialectelor, adică încearcă să vorbească fără accent local și, de multe ori, renunțând la fapte locale, pe care le întrebuințează acasă la ei. Să zicem, un toscan florentin, dacă este câtuși de puțin cult, vorbind despre „rouă”, zice acasă la el *quazza*, însă când vorbește limba italiană, care este aproape identică cu toscana, întrebuințează *rujiada*, adică renunță la anumite fapte caracteristice. Chiar dacă acasă la el spune *hane* pentru „câine” sau *la hasa* pentru „casa”, totuși, când vorbește toscana ca italiană, spune *cane*, *la casa*. Nu mai face aspirația.

Când se constituie o limbă comună, posibilitățile acestei limbi comune sunt, într-adevăr, mai mari, mai elaborate decât ale dialectului.

Între altele, e și ceea ce spuneam mai înainte despre determinarea limbajului prin fapte materiale sau prin fapte psihice, sau psihofiziologice. Memoria noastră este destul de scurtă când e vorba de cuvinte, când e vorba de fapte. Deci fraze prea lungi și prea complicate nu se întrebuințează în vorbirea curentă; dacă se întrebuințează, se spune că sunt fraze scrise, se zice că vorbește cineva „ca din carte”. În schimb, când se scrie, avem posibilitatea de a ne întoarce mereu la ce s-a scris și deci se pot scrie fraze mult mai lungi și mult mai complicate. Te poți întoarce și poți vedea structura.

Tot așa, prin faptul că se predă la școală ș.a.m.d., această limbă este mai unitară decât un dialect. Un dialect nu e niciodată unitar la nivelul primar. La nivelul primar sunt deosebiri de la un loc la altul, chiar în dialectele care sunt numai superficial diferențiate, cum sunt dialectele românești, care n-au diferențe profunde. Însă anumite diferențe există și de la un sat la altul, peste tot; și unde satele sunt departe unul de altul, ca la macedoromâni, încă mai mult. Așa că s-ar putea cerceta graiul fiecărui sat în parte. În schimb, într-o limbă comună există mai multă omogenitate, mai multă coeziune, fiindcă se predă ca limbă pe deasupra diferențelor dialectale. Noi, în sat la noi, râdeam mereu de cei din satul vecin care numeau anumite lucruri altfel decât noi. Mi-aduc aminte că noi, la Mihăileni, spuneam *căldare*, și exact pentru același obiect, la Baraboi, la 4 km, se spunea *găleată*. Și râdeam, fiindcă spuneam că, la noi, *căldare* nu-i *găleată*, că *găleata*-i altceva. *Găleata* la noi era numai cea făcută din lemn și cu cercuri, și nu *căldarea*, care era făcută din metal. Și basarabeni le spuneau *galeată* la toate. Deci, în rest, aveam aceeași pronunțare, observam anumite diferențe locale.

*N.S.: Dar când nu există o limbă comună, forma de comunicare prin care se înțeleg vorbitorii ce e, în fond, și cum o putem numi?*

*E.C.:* Există trei feluri de a te înțelege. Întotdeauna, când ne înțelegem, nu ne înțelegem printr-o identitate absolută, ci prin ceea ce unii lingviști americani, de exemplu Hockett, numesc *common core*, adică „partea comună”, care, atunci când dialectele sunt puțin diferențiate, este foarte mare. Adică aproape nici nu-ți dai seama de diferențe, deși ele există totdeauna. Și diferențele nici nu interesează, adică se acceptă, fiindcă vorbitorii se înțeleg și în ciuda acestor diferențe. Deci înțelegerea se realizează prin *common core* atunci când, într-adevăr, nu există deloc limbă comună, nici măcar ca limbă orală.

Al doilea caz (cazurile acestea sunt fapte istorice și trebuie să vedem cum este în istorie) este că un dialect – deși e încă dialect și n-a fost, într-adevăr, adoptat ca limbă comună, cu conștiință deplină – e folosit ca limbă comună, cel puțin pentru anumite teme, pentru anumite subiecte de comunicare. Problema asta s-a prezentat în Spania, în Evul Mediu, când dialectul castilian – înainte de a deveni, într-adevăr, limbă comună spaniolă – era întrebuițat departe de granițele Castiliei, cel puțin pentru anumite lucruri și pentru anumiți termeni. Pentru anumite concepte, castiliana avea deja acest prestigiu de dialect comun, deci un prestigiu politic sau juridic, de exemplu, înainte de a deveni, într-adevăr, limbă comună.

Al treilea fenomen este, într-adevăr, existența unei limbi comune, în formă orală, pentru mai multe zone dialectale, în cadrul unei limbi istorice care poate conține și alte dialecte. Acesta este cazul dialectului venețian. Dialectul venețian este dialect venețian la Veneția. Și este, apoi, limbă comună sau dialect comun pentru toată regiunea care se numește Veneția și, în parte, și pentru regiunea Friuli. Și este forma vorbită a acestui dialect. Acolo unde vorbitorii au, din punct de vedere istoric, anumite relații cu mai multe centre, se poate ajunge

la patru „limbi” diferite. Adică, în Friuli, cineva poate vorbi dialectul local, cu totul local; apoi poate vorbi un fel de friulană comună; apoi dialectul venețian, care este pentru Friuli și Veneția și apoi italiana regională, care este pentru toată Italia. Aici, la Tübingen, tot așa, există indivizi care cunosc și pot trece de la un registru la altul: pot vorbi șvăbeasca lor cu totul locală, apoi o altă șvăbească din regiunea lor, apoi un fel de șvabă comună, care este pentru toată regiunea Schwaben, și apoi germana.

Limba comună are mai multe niveluri, și există și această limbă comună orală. Când nu există nimic, atunci ne înțelegem numai prin acel *common core*, așa cum se înțeleg uneori – să zicem, între limbi diferite – danezii cu suedezii, neîncercând să vorbească unul limba celuilalt, ci flecare vorbind limba lui. [...]

**N.S.:** *V-aș ruga să vă caracterizați ca om și ca om de știință.*

**E.C.:** E foarte greu să te caracterizezi singur. Te caracterizează, mai curând, alții, care te văd, poate mai obiectiv. Ceea ce pot spune sigur este că, dacă ai anumite principii, trebuie să declari aceste principii: care au fost principiile de conduită, de purtare atât în viața – să zicem – publică, personală, cât și în activitatea științifică.

În viața publică și în viața personală, principiile sunt principii de morală universală, adică să ai totdeauna încredere în om – nu numai în tine însuși, ci și în fiecare om – și să încerci să-l înțelegi pe fiecare din punctul lui de vedere, chiar când îți pare că procedează greșit sau când modul lui de a se purta îți aduce dezavantaje, neplăcere ș.a.m.d. Deci, tocmai, să nu răspunzi neplăcerilor care ți se fac, sau nedreptăților care ți se fac, cu alte nedreptăți și, în măsura în care îți este posibil, să-i ajuți pe ceilalți, mai ales să se regăsească pe ei înșiși, și să nu urăști pe nimeni. Ura nu poate fi un principiu de viață.

De altfel, eu am aplicat mereu aceste principii. Eu am răspuns totdeauna, dacă nu cu prietenie, cel puțin cu afabilitate și cu înțelegere tuturor atacurilor personale – și celor deschise, fățișe și celor nefățișe, ascunse. De foarte multe ori am știut că cutare sau cutare vorbea așa și așa despre mine, dar niciodată nu m-am îngrijit de asta. Nu i-am considerat pe cei despre care știam așa ceva ca dușmani, și nu i-am tratat așa, ci i-am considerat în valoarea lor personală, oricare ar fi fost ei. Niciodată nu am răspuns la atacuri cu ură. Am colaborat, de exemplu, la volumul omagial al unui lingvist român, deși mi se insinuase că mă vorbește de rău și spune tot felul de prostii despre mine. Adică, pe toți i-am considerat din punctul lor de vedere. Dacă cineva este mic și procedează cu micime, asta se răsfrânge asupra lui, nu asupra mea. Așa că, nu m-am îngrijit de asta și nici n-am răspuns răului cu rău. Acesta este principiul meu.

**N.S.:** *Dar spuneți că nu oricine e în stare să nu urască.*

**E.C.:** Da, spuneam că, în realitate, numai cei, într-adevăr, inteligenți, sau cel puțin cei reflexivi, cei care gândesc pot fi, cu adevărat, buni și drepecți. Adică, dacă

reacționezi fără să te gândești, de multe ori ești nedrept, și asta se întâmplă oricui când reacționează imediat, în primul moment. Însă, dacă începi să consideri care este situația celui alt, care sunt, poate, motivele lui, sau ce l-a determinat la o anumită atitudine, atunci asta te face să fii drept și să te gândești cam cum ai fi procedat tu în aceeași situație, în situația lui. Adică, acest imperativ categoric al purtării înseamnă să nu ceri același lucru altcuiva. Dimpotrivă, acest imperativ categoric înseamnă să accepți pe ceilalți așa cum sunt sau așa cum se poartă și să încerci să le vezi, totdeauna, partea bună, partea pozitivă în purtare și în toate faptele lor. Asta din punct de vedere, să zicem, moral.

Deci eu n-am vorbit niciodată pe nimeni de rău. Și, mai ales, ceea ce cred eu că este important în viața publică, în relațiile publice, este să nu judeci după criterii care nu au nimic de-a face cu faptul judecat. Ca să explice ce este prostia, Ralea dădea un exemplu de conversație pe care o ascultase în tramvai, între două fete. Una prezenta anumite argumente, și cealaltă, când n-a mai avut argumente, nu s-a dat bătută și a spus: „Dar ce să vorbesc eu cu o tuberculoasă!” Ceea ce n-avea nimic de-a face cu argumentele, care nu priveau tuberculoza ș.a.m.d.

Tot așa, în viața publică, în cultură, de multe ori se consideră, de exemplu, valoarea scriitorilor sau valoarea lingviștilor după purtarea lor personală sau după atitudinea lor politică.

Deci de asta spuneam eu să nu fii „prost”, în sensul lui Ralea, adică să nu aduci cu totul alte argumente, care n-au nicio legătură cu obiectul discuției, și, în general, în viață, să nu judeci după ceea ce nu este deloc determinant pentru obiectul judecății.

Principiul fundamental în știință e să te concentrezi asupra obiectului științei și să judeci care este adevărul științific numai din punctul de vedere al viziunii acestui obiect, cu tot ceea ce se deduce din practică. De exemplu, în știința noastră, obiectul este un obiect particular, un obiect cultural, adică altfel decât obiectele naturale. Lingvistica e clădită pe intuiția vorbitorilor și a lingvistului însuși ca vorbitor. Așa a fost totdeauna clădită lingvistica.

Asta înseamnă că toți oamenii de bună-credință au fost totdeauna sinceri, și trebuie să-i consideri pe toți, să consideri că toți au văzut ceva în limbaj. De aceea trebuie să vezi totdeauna partea pozitivă, să încerci să vezi dinlăuntru care sunt motivele unor afirmații, care, eventual, nu ne plac, sau care se află chiar în contradicție cu realitatea limbajului, să vezi că fiecare a încercat să vadă limbajul într-o anumită perspectivă și să vezi care a fost perspectiva lui; să vezi care este adevărul, mic sau mare, să vezi pe care l-a spus și ceea ce a lăsat în penumbră, fiindcă nu s-a concentrat asupra unor obiecte.

Asta înseamnă, cum spuneam, principiul tradiției și în lingvistică: să nu te gândești că numai cei care spun ceva nou spun ceva important. Și când duc acest principiu al tradiției la extrem, spun că cine spune numai lucruri noi nu spune nimic nou, fiindcă asta înseamnă că disprețuiește toată tradiția și toată inteligența oamenilor de până la el. Adică, spune că ceilalți nu puteau înțelege! De ce

nu puteau înțelege, fiind oameni, fiind vorbitori, fiind și ei subiect al limbajului? Dacă cumva n-au înțeles ceva, asta înseamnă că a fost o deviere de perspectivă, și că, plecând de la o intuiție justă, au dezvoltat prost această intuiție; sau că, plecând de la anumite principii, au crezut că trebuie să le susțină și că asta îi obliga și la anumite sacrificii, deși știau prea bine că existau aceste aspecte pe care credeau că trebuie să le lase în penumbră. Ori le lăsau în penumbră fără să-și dea seama, fiindcă se concentrău într-o anumită intuiție care le părea foarte importantă, ori, dimpotrivă, aveau conștiința că există și alte aspecte care poate sunt importante, însă se simțeau obligați, pe baza anumitor principii, să susțină anumite teze. În lingvistica actuală, ca în orice știință actuală, asta înseamnă să fii antidogmatic și, în fiecare orientare științifică, să consideri care sunt posibilitățile ei și care sunt limitele ei. Așa cum spuneam cu o formulă spaniolă: *alcances límites* (posibilități și limite), adică până unde poate duce și ce nu poate spune.

Principiul este că nicio știință și nicio teorie nu poate rezolva probleme pe care nici nu le pune, fiindcă, din punctul ei de vedere, nu le poate pune. Și atunci nici nu i se poate imputa că nu a rezolvat o problemă pe care n-a pus-o. Trebuie să arăți de ce nu s-a putut pune din acel punct de vedere. Este vorba de a înțelege dinlăuntru teoriile și concepțiile, ceea ce înseamnă, în hermeneutică, a-ți asuma poziția în cauză, ca să vezi de ce e o poziție mai mult sau mai puțin obligată, determinată, de anumite principii, care se consideră superioare.

Asta, se înțelege, atunci când e vorba de oameni de bună-credință.

Și primul principiu al toleranței umane este să crezi că toți oamenii sunt de bună-credință, că nu spun ceva numai ca să ne uimească sau numai ca să afirme butade. Deci vezi care este seriozitatea fiecăruia. Eu am dat exemplul lui Bloomfield și pe cel al lui Hjelmslev.

Bloomfield a eliminat semnificația din lingvistică. Dar cum se poate face lingvistică fără semnificație, dacă funcțiunea fundamentală a limbajului este să spună ceva, să comunice anumite conținuturi? Bloomfield știa foarte bine asta și a definit mereu forma lingvistică drept formă *cu* semnificație. Și, mai mult, pune semantica, gramatica și lexicologia într-o singură secție și lingvistica în semantică. Totul este semantică: și gramatica, și lexicologia; adică, e vorba de conținut.

De ce totuși nu ia în considerare conținutul lexical mai ales? Fiindcă are o anumită concepție a științei și înțelege că această concepție a științei îl obligă să facă asta și să facă acest sacrificiu. Deci Bloomfield știe foarte bine că există semnificație, dar noi – din nefericire – nu putem s-o studiem, fiindcă nu o putem observa. Adică el pleacă de la ideea că știința se face dintr-un punct de vedere obiectiv absolut și are, de la început, valoare intersubiectivă. Deci el poate vorbi numai de ceea ce pot observa mai multe subiecte sau toate subiectele posibile. Adică numai ceea ce este exterior se poate observa, ceea ce și o mașină bine construită ar putea observa și înregistra. Și asta e singura noastră bază solidă. Nu putem vorbi despre ceea ce avem în conștiință sau despre ce gândim noi, fiindcă celălalt nu poate observa asta.

Se înțelege că e circular și aici, fiindcă deja această teorie nu se vede în afară. Teoria, deja, este un fapt interior. În cazul limbajului, dacă – într-adevăr – nu se poate observa ceea ce este decisiv pentru limbaj, atunci asta înseamnă că nu putem vorbi despre limbaj și că nu se poate face știința limbajului dacă trebuie să ne limităm la faptele exterioare.

În cazul de față, în loc să spui că nu ești de acord cu asta, trebuie să vezi care a fost motivul lui Bloomfield și în ce sens avea el dreptate să facă așa ceva plecând de la acest principiu al științei. Și trebuie să spui că principiul științei este greșit, fiindcă, în aceste științe [cum e știința limbajului] e vorba de obiecte care sunt, în parte, interne și, în parte, externe, și partea internă este cea determinantă. Deci, tocmai, în aceste științe, baza este știința originară a fiecărui subiect, adică ceea ce știi eu, în realitate, ca vorbitor. Și tot așa și în arte, tot așa și în știința științei: baza e ceea ce știi și înțeleg eu ca vorbitor, ca artist, ca om de știință.

În cazul lui Hjelmslev, el spune că ar vrea să facă o algebră a limbajului și să reducă toate relațiile la formule matematice. Semantica lui e făcută cu  $a + b$ , într-un caz, și  $a - b$ , în alte cazuri, adică fără să se specifice *substanța* semantică, așa cum nu se specifică substanța fonică sau grafică, în planul numit *expresie*.

Nu știa Hjelmslev că există aceste lucruri? Se înțelege că știa. Însă el spune, când vorbește de substanță, că asta, deja, nu mai este lingvistica în partea ei riguroasă și severă, fiindcă el înțelege că limbajul este o formă pură, că este un obiect de tip matematic.

Atunci înțelegi că – la el – restul se include în acest principiu. La Bloomfield era un principiu al științei, la Hjelmslev e vorba de natura obiectului. Și dacă nu poți accepta, asta nu înseamnă să nu accepți analiza semantică a lui Hjelmslev, ci înseamnă să nu accepți principiul și să arăți că acest principiu nu e valabil, că limbajul, tocmai, nu este un obiect matematic. Fiecare obiect poate fi considerat numai formal, fără nicio aluzie la substanța obiectului, numai din punctul de vedere al relațiilor formale. Însă aceste relații numai formale nu explică deloc limbajul, unde tocmai substanța, ca substanță, devine semnificativă, devine funcțională. Și atunci eu spun: considerăm ca *formă* toate trăsăturile de substanță care sunt funcționale. De exemplu, la foneme – trăsăturile distinctive ale fonemelor; restul este, într-adevăr, substanță care n-are nicio importanță. Însă forma nu este formă goală, numai relația pură, ci sunt aceste trăsături de substanță.

Asta provine de la ideea lui F. de Saussure, care ori n-a fost expusă suficient de clar de către F. de Saussure, ori n-a fost înțeleasă de alții. De F. de Saussure a fost înțeleasă bine în sensul ei „imediat”, anume: în limbă nu există decât diferențe. Aceste diferențe însă nu sunt diferențe de pură negativitate, ci fiecare diferență e o trăsătură. Adică, ceea ce deosebește pe  $a$  de  $b$  este ceva care se prezintă la  $a$  sau se prezintă la  $b$ . Deci, în sens funcțional, este, într-adevăr, această diferență, însă diferența este ceva, nu este formă pură, ci este o anumită trăsătură de substanță, care deosebește [diferențiază]. Deci, când faci suma de diferențe,

toate aceste sume de diferențe sunt aceste trăsături de substanță, care sunt diferențiale, care deosebesc.

Spui că ceea ce este important aici este diferența. Foarte bine. Dacă este diferență, care este? Diferența este în acest obiect, dacă e un obiect material, sau în această semnificație, dacă este un conținut; deci e o anumită trăsătură sau o proprietate a acestui obiect, pe care alt obiect nu o prezintă. Dacă nu ar fi așa, nu ne-am da seama că celălalt obiect nu o prezintă, că are un loc gol, care corespunde acestei proprietăți. Fiindcă această diferență negativă – acolo unde nu se prezintă o trăsătură – se poate constata numai prin opoziție cu alt obiect, care are această diferență ca o trăsătură pozitivă. Dacă undeva lipsește un morfem, și tocmai asta este semnalul unei anumite funcțiuni – să zicem, la genitivul plural al unor substantive, în limbile slave –, de unde știm că acolo este o diferență? Această diferență putem s-o considerăm aici, într-adevăr, ca negativă. Nu apare nimic. Însă acest „nu apare nimic” are sens numai prin faptul că, la alte forme, există diferență pozitivă. Deci negativitatea depinde totdeauna de pozitivitate, de faptul că diferențele sunt trăsături specifice pozitive ș.a.m.d.

Deci este vorba de a înțelege pe autor, de a înțelege conceptele dinlăuntru, cu generozitate și toleranță. În loc să ne gândim că – fără îndoială – autorul n-are dreptate, să ne gândim în ce sens – poate – are dreptate și care sunt motivele lui.

De aceea poate să ți se pară că eu fac concesii transformasionalismului ș.a.m.d. Nu fac niciun fel de concesie. Realitatea limbajului nu se poate sacrifica nici lui Bloomfield, nici lui Hjelmslev, nimănui.

Și pe Chomsky trebuie să-l considerăm, la început, ca om de bună-credință, care vrea să spună ceva, să explice o intuiție pe care a avut-o. Dacă apoi, aceasta apare ca, în sfârșit, distorsionată, schimbată, modificată ș.a.m.d., trebuie să vedem care au fost motivele lui pentru a schimba, care este partea pozitivă sau, cel puțin, direcția, orientarea pozitivă a fiecărei teorii. Ceea ce nu înseamnă deloc, cum spuneam, să faci concesii teoriilor eronate sau false și nici nu înseamnă eclectism, adică să iei de aici și de colo câte ceva. Fiindcă nu-i vorba să iei la întâmplare, ci e vorba să vezi în ce măsură fiecare a văzut un aspect important al limbajului sau un aspect chiar neimportant, dar care este un aspect real. Deci principiile rămân totdeauna aceleași, adică principiul realității limbajului, *să spui lucrurile cum sunt* și să vezi peste tot ce relații sunt.

**N.S.:** *Ce înseamnă acest principiu de a spune lucrurile așa cum sunt?*

**E.C.:** Da, lucrurile așa cum sunt, adică asta înseamnă, în cazul limbajului, așa cum se prezintă conștiinței subiectului. În cazul acesta, în limbaj, este faptul că aceste lucruri sunt totdeauna în „știut” sau „știință”, „știință” care se găsește în activitate ș.a.m.d. Adică, să pleci de la aceste lucruri așa cum sunt cunoscute subiecților, și să nu pleci de la abstracție sau de la modele abstracte. De exemplu, să nu spui: „ne închipuim că limba ar fi cutare”. Nu. Nu putem să ne închipuim nimic, fiindcă subiectul vorbitor știe ce este o limbă, numai că știe intuitiv.

În cazul obiectelor naturale, asta înseamnă să spui așa cum se prezintă aceste obiecte naturale, pe care nu le facem noi, și unde trebuie să căutăm care sunt cauzele lor tot naturale, și să le interpretăm în adâncime.

Această obiectivitate absolută înseamnă să te concentrezi în obiect și să prezinți obiectul în sine, adică în măsura în care este posibil să vezi obiectul în sine, nu din punctul de vedere al producerii lui de către altcineva – fiindcă asta nu se poate observa –, ci așa cum se prezintă obiectul pentru înțelegerea umană. Asta peste tot. În fiecare știință e același principiu. Adică să te elimini, să te pui în paranteză pe tine însuși ca subiect, și ca subiect empiric în știință. „Obiectul este așa”, nu „eu îl văd așa”, sau „eu îl consider așa”.

Și atunci, în cazul științelor culturale, tocmai acest fapt, adică tocmai obiectivitatea ne obligă la subiectivitate, fiindcă plecăm de la ceea ce știm noi, fiind noi înșine producătorii acestor obiecte. De aceea baza este aici alta: nu este o ipoteză, ci e știința originară a omului cu privire la sine însuși ș.a.m.d.

Eu, în general, spun că putem schematiza obiectele. Cel puțin atitudinile și activitățile normale le putem schematiza din punctul de vedere al tendinței, al aspirațiilor lor, deși, pe urmă, în realitatea lor concretă, ele se prezintă totdeauna într-o stare de amestec, nu într-o stare cu totul pură.

Eu fac o diferențiere între *deosebire* (sau *distincție*) și separare, și spun: se pot distinge sau deosebi concepte și se separă obiecte. Deci când e vorba, de exemplu, de „zi” și de „noapte”, noi avem concepte clare, noțiuni clare despre ce e ziua și ce e noaptea. Le putem separa cu greutate în realitate, însă, fiindcă între zi și noapte se trece gradual, de la zi la noapte și de la noapte la zi. Avem crepusculul și aurora, care prezintă și trăsături caracteristice ale zilei și trăsături caracteristice ale nopții. Însă tocmai faptul că nu putem separa obiectele ne arată că avem ideile clare. Când spunem că ceva provine din ceva, înseamnă că vedem că nu mai este acel ceva din care provine, căci altfel n-am putea spune că provine din ceva, că s-a trecut o anumită frontieră.

Deci când spun eu că aceste activități le putem deosebi, asta înseamnă că nu le putem separa. Nu putem să spunem, de exemplu, că găsim arta ca artă pură, fără niciun fel de subiectivitate empirică, sau fără niciun fel de activitate politică ș.a.m.d. Însă nu pentru asta arta este artă. Dacă deci vorbim de artă, de noțiunea de „artă”, atunci putem spune care este – ca să zicem așa – schema ideală a artei. [...]

**N.S.:** *Într-un articol, eu am folosit, cu privire la Dumneavoastră ca lingvist, această caracterizare pe care și-o făcea R. Jakobson (parafrazându-l pe Terențiu – Homo sum: humani nihil a me alienum puto): sunt lingvist și nu consider străin de mine nimic din ceea ce aparține lingvisticii. Considerați că vi se potrivește?*

**E.C.:** Cât mă privește ca lingvist, da – și asta într-o măsură mult mai mare decât la Jakobson. Însă eu cred că lingvistica nu e, în realitate, posibilă decât în cadrul științelor culturii și că lingviștii mai buni sunt cei care au o cultură mai



vastă decât numai cultura lingvistică. De altfel, și la Jakobson se vede că avea și altă cultură, și altă bază culturală. Dacă nu ai o cultură mai vastă, poți face o lingvistică formală, poți face gramatică ș.a.m.d. Dar cele mai multe aspecte ale limbajului, în afară de aceste aspecte sistematice, nu le prea poți vedea dacă nu știi istorie, dacă nu te ocupi serios cu istoria, dacă nu știi din literatură, dacă nu știi nimic despre filosofie ș.a.m.d. Deci dacă spui *Linguista sum...*, atunci ar părea că m-am izolat, m-am delimitat ca lingvist, și tot ceea ce e lingvistică mă interesează, restul nu mă mai interesează. [...]

**N.S.:** *Câte manuscrise nepublicate aveți?*

**E.C.:** Vreo două sute. Vreo două sute de manuscrise sunt deja în fază înaintată. Altele sunt în fazele a treia și a patra, altele sunt în faza întâi sau a doua. Astea sunt mult mai multe. Dar vreo două sute sunt în faza aceasta înaintată.

**N.S.:** *Și când le definiți?*

**E.C.:** Când o vrea Dumnezeu. Sau, după moarte, alții...

**N.S.:** *Poate cineva s-o facă, fără Dumneavoastră?*

**E.C.:** Dacă se angajează unul singur, da. Dacă manuscrisele se află în fază avansată de redactare, cred că se poate face.

**N.S.:** *Vă mulțumesc foarte mult pentru primire și pentru amabilitatea cu care ați răspuns la întrebări.*

Interviul a fost realizat în locuința savantului din Kirchentellinsfurt, 2–5 mai și 16–19 mai 1993.

## „DESTINUL BASARABIEI ÎL VĂD CU SPERANȚĂ ȘI CU MARE TEAMĂ... TRĂIESC INTENS ACEST DESTIN ȘI MĂ DOARE ÎN MOD CONSTANT”

Consemnare: **Vasile GĂRNEȚ**

Revista *Contrafort*, Chișinău, octombrie 2003, nr. 10–11

**Vasile Gârneț:** *Mult stimat! Domnule Profesor, Vă mulțumesc pentru amabilitatea de a răspunde întrebărilor revistei noastre, revistă pentru care ați avut cuvinte de încurajare și susținere, fapt care ne-a întărit și stimulat totodată. Vă propun să începem dialogul nostru cu o întrebare de mare interes pentru cititorul tânăr basarabean, o întrebare vizând construcția de sine. Personalitatea Dvs. fascinează, sunteți un adevărat model pentru noi, între puținii români care s-au impus cu autoritate*