

poezia patriotică sau patriotardă. Iar tinerii, care au meritul de a susține necesitatea contemporaneității cu Europa, sau mai întâi de toate cu România, n-au mai luat parte, nu s-au implicat atât de mult în lupta pentru această misiune, deoarece considerau că lupta aceasta nu este vocația lor ș.a.m.d. Ar fi multe de divagat în această problemă. Cred că tinerii, care în general sunt mai generoși decât bătrânii, ar trebui să se apropie de cei mai în vârstă și să încerce să salveze cât se poate salva din ei. Adică ar trebui să încerce să vadă care au fost motivele lor, cum și-au înțeles ei la un moment dat misiunea și cât au putut totuși realiza în condițiile în care au trăit. Și sunt destule lucruri de salvat la unii dintre ei.

Despre tineri, atât cât îi cunosc eu, am o părere bună. Revista *Contrafort*, am spus-o de mai multe ori și te rog să rămână și în acest interviu, se anunță, și se pare că își menține această promisiune, ca fiind poate cea mai bună revistă literară românească, și prin atitudine, și prin problemele pe care le pune, și prin varietatea aceasta caleidoscopică a intereselor pe care le prezintă. De aceea mă întristează foarte mult atitudinea unora din România, care încearcă să minimalizeze, cu un aer de superioritate, acest fenomen, după mine excepțional și dătător de mare speranță. Aștept să se înțeleagă și în România faptul că acești tineri nu trebuie tratați ca o ramură a culturii române necesară din punct de vedere politic, ci să fie considerați la nivelul lor cultural și ca o forță culturală. Din această perspectivă ei trebuie ajutați și susținuți, și nu din motivul că sunt din Basarabia.

Iunie–iulie 1996, Tübingen–Constanța

FIINȚĂ ȘI LIMBAJ (fragment)

Consemnare: **Lucian LAZĂR**

Revista *Echinox*, Cluj-Napoca, 1996, nr. 10–11–12

Lucian Lazăr: Mult stimat Domnule Profesor, vă mulțumesc că ați acceptat să ne acordați acest interviu. Cu permisiunea Dumneavoastră, aș dori ca, pentru început, să vă referiți la „biografia spirituală” a tânărului lingvist basarabean devenit „gigantul de la Tübingen”. Mihăileni – Iași – Roma – Padova – Milano – Montevideo – Tübingen: rememorând acest traseu, vă rog să vă puneți în lumina semnificațiilor de adâncime ale acestor etape ale devenirii Dumneavoastră. Putem vorbi de un destin excepțional al omului de știință?

Eugeniu Coșeriu: Întrebarea este foarte complexă, fiindcă și itinerarul a fost extrem de complex și de complicat și, în parte, a fost ghidat, cum a spus cineva, de o stea anume și de încrederea într-un anumit destin, în parte însă, a fost determinat și de circumstanțe materiale, de contingență... .

Mai întâi România mi-a dat prima școală, cea excelentă școală românească de atunci, atât la școala primară, cât și la liceu, iar mai târziu, la primul an de Universitate. Și spuneam, în discursul meu de răspuns la doctoratul *honoris causa* din Granada, că școala românească mi-a dat (și asta mi-a dat-o și familia, se-nțelege) cadrul ideal și baza dezvoltării mele intelectuale ulterioare. Am observat mult mai târziu ce anume a însemnat această școală românească pentru mine, atât școala primară, unde l-am avut pe extraordinarul învățător Roman Mândăcanu, cât și, apoi, liceul, unde de asemenea am avut o serie de profesori excepționali. De-abia mai târziu mi-am dat seama ce a însemnat pentru mine această școală și în ce măsură mi-a determinat, cel puțin, *orientarea* dezvoltării mele, dacă nu chiar această dezvoltare ca atare, deșteptând în mine interesul și pasiunea pentru știință fundată și justificată, pentru *episteme* ca opusă simplei *doxa*. Și, tot în discursul la care m-am referit, spuneam că această școală mi-a dat, mai întâi, poate nu universalitatea, dar, cel puțin, setea de universalitate și cred că acest principiu m-a ghidat, mai mult sau mai puțin intuitiv, pentru că, în realitate, principiile pe care le-am stabilit (și pe care le-am identificat în propria mea activitate) le-am formulat explicit mult mai târziu. Adică, reinterpretându-mă pe mine însumi, am văzut care au fost, de fapt, aceste principii.

Apoi, deja în 1940, am plecat în Italia, fapt, se poate spune, cel puțin în parte, determinat de anumite circumstanțe. Basarabia fusese cotoprită de Uniunea Sovietică, familia mea rămăsese acolo, în Basarabia, iar eu eram singur în România de dincoace de Prut: ce puteam face? Cerusem de mai înainte o bursă pentru Italia și, din întâmplare, mi s-a acordat această bursă în 1940. Era soluția, în realitate, cea mai potrivită pentru mine, fiindcă, într-un sens, tot între străini mă găseam. Deși, se înțelege, la Iași îmi făcusem deja un anumit mediu, mai ales cu colaborarea la *Jurnalul literar*, la Călinescu, însă și acest jurnal literar încetase deja (*La Jurnalul literar* începusem să colaborez încă din liceu: trimiseseam câteva poezii și apoi un eseu despre Bacovia pe care Călinescu l-a publicat, spunând că nu e de acord cu judecata despre Bacovia, fiindcă, spunea el, îl consideră pe Bacovia un poet minor, dar că totuși publică materialul, pentru a încuraja activitatea critică între tineri. Ajuns la Iași, luasem imediat contactul cu Călinescu – publicasem câteva poezii, printre care și o poezie în limba latină, care a fost și comentată de Călinescu într-un număr al *Jurnalului literar* – care, după aceea, m-a inclus în așa-zisa Promoție a *Jurnalului literar*). Deci, pot spune, aveam, într-un anumit sens, un mediu al meu deja la Iași. Totuși, preferam, mai ales că nu aveam nici alte posibilități materiale, să plec în străinătate cu această bursă a guvernului italian. Am spus de mai multe ori că, chiar și în ceea ce privește lingvistica, eu mă consider aparținând și lingvisticii italiene, sau mai ales lingvisticii italiene sau, în general, științei italiene, fiindcă, în realitate, dacă România, prin liceu și primul an de Universitate mă orientase, eu pot să spun că Italia m-a format, atât prin libertatea extraordinară pe care au știut să o mențină Universitățile italiene, chiar și în vremuri grele și de dictatură politică, cât și prin spiritul

critic tradițional al științei și al filosofiei italiene. Italia a orientat această sete de universalitate, mai mult sau mai puțin vagă, spre domenii concrete și, în același timp, totuși a lărgit orizonturile mele, chiar și în ceea ce privește unele lucruri pe care începusem să le văd deja din România.

Ca să semnalăm numai un fapt, spre exemplu: din România plecasem în acea perioadă, foarte lungă, a naționalismului și a șovinismului cultural românesc; nu vorbesc acum de naționalismul politic (și eu sunt și am fost dintotdeauna naționalist politic), ci de naționalismul cultural, adică de disprețul pentru vecini, pentru cultura vecinilor și, mai ales, de ignoranța totală cu privire la ceea ce au vecinii. Așadar, de unguri se știa foarte puțin, știam că avuseseră un poet Petöfi și că Goga tradusese pe Madách, de sârbi nu se știa nimic, despre bulgari nici nu ne închipuiam că au vreo cultură, cu atât mai puțin de ucraineni. Ajuns la Roma, cu gândul inițial de a studia mai ales lingvistica, filologia romanică, am început să mă duc la Lectoratele de limbi slave, apoi la Lectoratul de maghiară, și dintr-o dată am văzut că nu era așa, că toate aceste popoare aveau o cultură solidă și că ungurii chiar aveau o cultură (dacă se publică asta în Transilvania, voi fi bătut acolo!) mai veche și mai solidă decât a noastră, cel puțin ca tradiție, în sensul unei conștiințe tradiționale. Atunci am aflat, de asemenea, că Bolyai era de la Târgu-Mureș, că Ady era de la Oradea Mare ș.a.m.d. Mi-am dat seama atunci ce înseamnă în cazul lui Goga, de exemplu, întransigența politică națională (era și președintele Ligii Antirevizioniste), însă, în același timp, afinitatea lui, simpatia pentru cultura unguerească: tradusese *Tragedia omului*. Tot așa am aflat despre bulgari, despre sârbi ș.a.m.d. În acest fel, Italia mi-a deșteptat simțul critic pentru universalitatea culturii, în același timp națională și universală. De atunci am început eu să spun că e foarte important tot ce e al nostru, însă ceea ce este și al altora este încă mai important pentru că este încă mai al nostru. De aceea eu spun că, da, ne ocupăm – și avem dreptul să ne ocupăm de Aristotel, fiindcă Aristotel este și al nostru, nu este cineva „străin”. Și, mă gândeam eu că, dacă mă întorc în România, să încerc să public și o revistă, aveam și titlul: *Noua Revistă Română*, în care să susțin această deschidere spre cultura universală și să afirm că, dacă vrei să fii luat în considerare, să fii luat în seamă de Occident, trebuie să discuți cu Occidentul la nivelul lui și să vezi care sunt problemele actuale într-o disciplină; să înțelegi, de asemenea, că toată cultura este și a ta și să nu pretinzi să prețuiești Occidentul valorile care pot fi, ce-i drept, interesante la noi sau să pretinzi ca Occidentul să-l cunoască, să zicem, pe Miron Costin sau pe Ion Codru Drăgușanu, ci să te situezi la nivelul lor și să faci aceeași știință.

Tot atunci mi-am dat seama că așa ceva nu era posibil prin literatură, că e foarte greu, cu o limbă care nu este o limbă universală și cunoscută, să pătrunzi în literatura universală, cel puțin în acea epocă. (Pe urmă s-au mai schimbat lucrurile, a început interesul pentru așa-numitele „literaturi minore”, din momentul în care aceste literaturi minore au pătruns printr-o limbă mai cunoscută și au

ajuns până la planul universal, atunci s-a deșteptat interesul și pentru aceste literaturi. L-am văzut pe Ahmatov, de exemplu, venit din Uzbekistan, însă ajuns la recunoaștere internațională prin limba rusă; și acuma, recent, îl vedem pe Ismail Kadare, de exemplu, albanez, cum pătrunde și el în Occident.) Ceea ce este posibil însă este să ne situăm la nivelul științei, la nivelul gândirii și al filosofiei...

Cu această convingere, și cu această ascuțire a spiritului critic și a scepticismului cu privire la valorile noastre ca posibilități, am plecat în Uruguay în 1950. Uruguayul mi-a dat posibilitatea ca, într-un anumit sens, să pun în aplicare aceste lucruri.

În Italia viața era foarte grea: trebuia să lucrez la un ziar și, în același timp, la o enciclopedie, să fac diverse articole pentru această enciclopedie, despre „greutăți și măsuri” sau despre Averroism. Deși lucrul la enciclopedie a fost o experiență interesantă, se prezenta însă și cealaltă necesitate, aceea de a merge înainte în știință, în ceea ce privește gândirea și filosofia, în special filosofia limbajului; lingvistica ș.a.m.d. și, în același timp, de a rezolva problema materială permanentă. Deci Uruguayul mi-a permis tocmai aceste lucruri, oferindu-mi posibilitatea să predau mai multe materii (din ce în ce mai multe) și în același timp, pe de o parte, să mă formez pe mine însumi și, pe de altă parte, să aplic programul ideal pe care l-ați numit „destinul unui om de știință”. Uruguayului îi sunt, prin urmare, recunoscător, fiindcă aproape tot ce am făcut eu mai târziu, și am dezvoltat eu mai târziu, se bazează pe idei și schițe deja pregătite aici. [...]

În plus, Uruguayul mi-a dat și o identitate civilă, pentru că, dvs., acum, după război, sunteți cetățeni ai unei țări, nu sunteți, cum se spune, „displaced persons”, pe când noi, dacă nu te întorceai, erai un emigrant, fără naționalitate, fără nimic. Atunci am luat și cetățenia uruguayană, și de aceea o și păstrez până astăzi, fiindcă mi se pare că este bine să fii recunoscător unei țări care îți oferă această încredere într-o epocă în care eu scrisesem foarte puțin. [...]

Așa s-a început lucrul la Montevideo: în '52 a apărut *Sistema, norma y habla*, apoi *Amado Alonso, Para la unificación de las ciencias fonéticas*, și alte lucrări în această direcție. Am început să trimitem în străinătate aceste lucrări cu rezultatul că, dacă la început nu primeam nimic din străinătate, nicio revistă, atunci când am plecat eu din Uruguay la Departamentul de Lingvistică se primeau 72 de reviste din Europa și America; și, după câțiva ani, a început să se vorbească de noi și în Europa, cred că primul care a publicat un articol despre Școala de la Montevideo a fost cineva din Cehoslovacia... Din Europa am înregistrat, de asemenea, reacții foarte plăcute, tocmai din cauza principiului după care ne ghidam, acela de a vedea de la început care este problema actuală, care este situația actuală, despre ce este vorba mai ales. Iar atunci era vorba, mai ales, de discutarea fundamentării structuralismului și a distincțiilor de bază ale lui Ferdinand de Saussure: între *limbă* și *vorbire*, între *sincronie* și *diacronie*. Prin urmare, trebuia, dacă vrei să începi să dai o contribuție lingvisticii actuale, pe planul unde se așteaptă această contribuție, să începi astfel și de aceea am scris *Sistema, norma y habla* în 1952,

reluând idei pe care le avusesem deja și le exprimasesem în *La lingua di Ion Barbu* (1949), unde observasem că Ion Barbu creează pe baza posibilităților limbii române. Făceam astfel distincția (însă foarte vagă încă) între ceea ce există și este format, norma de limbă, și ceea ce este virtualitate, posibilitate a limbii române. Au urmat, cum spuneam, reacții foarte favorabile din străinătate; imediat după ce a publicat *Sistema, norma y habla*, mi-a scris bătrânul Vendryes o scrisoare cu foarte mult entuziasm, cerându-mi să intru imediat în Societatea de Lingvistică din Paris. Apoi lucrurile au continuat în acest sens, am scris *Sincronía, diacronía e historia* (1958), care a avut un succes relativ, fiindcă era o carte mult mai grea și cu un orizont, în realitate, mult mai vast, care s-ar fi presupus cunoscut, însă s-a văzut, în sfârșit, că era o carte importantă și deja a fost tradusă (prima traducere a fost în rusă, cu anumite critici: se spunea că „da, autorul este idealist, însă totuși putem învăța ceva și de la idealisti” [Zveaghințev]).

În această direcție, pregăteam, în realitate, „întoarcerea în Europa”. Și am așteptat, după principiul meu „să nu ceri nimica, niciodată, ci să aștepți să fii chemat” și „să nu lucrezi niciodată pentru a ajunge la ceva, ci numai în interesul pentru lucru, pentru obiect: să te concentrezi în asta”. Ceea ce le spuneam și elevilor mei: „să nu crezi, să nu studiezi pentru carieră, ci numai în interesul Adevărului și al Obiectului”. Dacă se întâmplă așa, poate aștepți mai mult, însă e cu mult mai sigur decât dacă ceri, dacă te afirmi numai pentru carieră. Dacă vrei într-adevăr să faci cariera care să fie recunoscută – să nu se spună „da, asta a ajuns prin protecție ș.a.m.d.” – , ceea ce trebuie să faci e să nu vrei să faci carieră, să nu-ți propui asta, să-ți propui să rezolvi probleme obiective, însă probleme la nivelul totdeauna internațional și/sau universal, fără să te intereseze altceva. [...]

În 1957 am fost la Congresul Internațional de Lingvistică de la Oslo și am constatat că lumea mă cunoștea deja. Acolo l-am întâlnit pe Hjelmslev, acolo l-am întâlnit pe Flydal, tot acolo am stat o zi la masă cu Jakobson, în altă zi cu André Martinet și la plecare, la aeroport, cu Henri Frei. Am purtat acolo o serie de discuții și am văzut că lumea mă cunoștea și mă prețuia; am intervenit în diferite dezbateri și s-au apropiat mai mulți de mine; voiau să mă cunoască personal: am găsit în asta confirmarea acelei idei că trebuie să aștepți să fii recunoscut... La întoarcere am trecut pe la Copenhaga și apoi am fost în Germania, la Bonn, iar acolo Harri Meier a început să-mi spună „trebuie să veniți numaidecât în Germania... noi avem nevoie de dumneavoastră etc.”. Asta a fost în 1957. Am continuat însă să aștept. [...]

Întors din nou la Montevideo, m-am gândit ce să accept (din multele oferte – Gh.P.) și, în cele din urmă, am acceptat Tübingenul, din mai multe motive, iar apoi nu m-am mai mișcat de la Tübingen; am fost chemat mereu la alte universități, însă eu am rămas credincios Universității din Tübingen.

Tübingenul mi-a oferit, mai întâi, posibilități materiale de necomparat cu cele de la Montevideo, se înțelege, apoi posibilitățile de contacte cu alte universități din Germania și din afara Germaniei. [...]

Prin urmare, foarte pe scurt, un destin, în parte, călăuzit, fără îndoială, de o idee, de un țel, însă care nu se referă la „destin” sau la „carieră”, ci la un studiu ca atare, în parte, determinat și de circumstanțe exterioare. Eu pot să spun, o spun și alții, că m-am făcut eu însumi, însă m-am făcut eu însumi cu o substanță ruptă de la foarte mulți, actuali și trecuți, pe de o parte, și, pe de altă parte, cu această contribuție a circumstanțelor; astfel încât, spun uneori, am spus-o și într-un interviu pentru *Contrafort*, că privind lucrurile mult mai târziu, îmi dau seama că am avut totdeauna noroc... Momentele cele mai grele, momentele acelea absurde de la enciclopedie, de exemplu, care atunci mi se păreau o tragedie, s-au dovedit în cele din urmă că, în realitate, au fost o experiență interesantă, din care am învățat foarte multe lucruri. Sau lucrul la ziar: lucram noaptea până târziu, trebuia să se facă repede, din 50-60 de știri care se primeau, un singur articol și să îl trimiți la tipografie imediat, fiindcă, după ora 1.00 nu se mai primea decât „izbucnirea războiului” sau „moartea Papei”, așa ni se spunea, nimic altceva. Aicea am învățat să redactez repede și să mă orientez repede în foarte multe. Mi s-a cerut apoi, tot la ziar, să fac o cronică de artă (prima din câte i-au fost consacrate) despre un tânăr pictor, Leonardo Borgese, fiul marelui profesor de estetică, Borgese. Mi-am dat seama imediat de importanța și posibilitățile de discuție, despre (și cu) un pictor (eu studiam, deja de la Iași și mai mult în Italia, estetica), și astfel am continuat să scriu, în fiecare săptămână, aceste cronici, foarte multe. Din nou, și aceasta, o experiență foarte interesantă. Aceste lucruri au fost, așadar, în realitate, o povară extrem de grea, însă, pe de altă parte, au fost experiențe foarte importante, nu numai din punct de vedere științific, ci și din punctul de vedere al formării omului și al formării caracterului, al temperamentului etc.

Mai târziu, când am avut copii și când au crescut copiii mari, pe de o parte, mă gândeam să nu aibă și ei greutățile pe care le-am avut eu în viață, ci să aibă aceste lucruri mai ușor decât mine, însă, pe de altă parte, totdeauna m-am temut, zicându-mi „dacă ei nu au greutăți pe care trebuie să le întâmpine ei înșiși, să le rezolve ei, singuri, dacă nu rămân cum am rămas eu, singur la 19 ani, fără familie și cu familia dincolo în Uniunea Sovietică... în «împărăția beznelor înghețate...», ce se vor face?”. S-ar putea întâmpla, îmi ziceam apoi, să se aranjeze foarte bine fără niciun fel de experiență, dar... totuși... ca părinte te temi, te gândești „ce se vor face?”, dacă nu au avut nicio experiență, n-au avut nicio greutate, li s-a dat tot ce își doreau: Vrei televiziune? – Da, poftim televiziune! Vrei asta sau asta? – Da, cum să nu, poftim! Așadar, în sensul acesta spuneam că – nu știi dacă e aplicabil și la alții – privind lucrurile dintr-o altă perspectivă și mult mai târziu, deja îndepărtate și înfrumusețate de trecut, toate lucrurile acestea au fost pentru mine folositoare. Fără îndoială că au existat și greutăți, și conflicte, și răutăți de tot felul ș.a.m.d., însă, acuma, rămân, pentru mine, numai lucrurile bune, de celelalte nu îmi aduc aminte... au dispărut... au dispărut toate celelalte... au fost obstacole în momentul acela și au fost învinse, sau au

fost înlăturate atuncea și, apoi au dispărut, n-au lăsat urme... Pe când celelalte lucruri au lăsat ceva, s-au sedimentat într-un sens bun.

L.L.: *Între problemele centrale ale operei Dumneavoastră se situează și aceea a raportului dintre Limbaj și Cunoaștere, pe de o parte, dintre Lingvistică și Filosofie, pe de altă parte. Reconstituind (hic et nunc) articulațiile esențiale din acest câmp problematic, cum ar trebui să înțelegem relația „Ființă – Limbaj”?*

E.C.: Am tratat această problemă mai ales în *Der Mensch und seine Sprache* („Omul și limbajul său”). Poziția mea este urmatoarea.

Limbajul este, într-adevăr, cum spune cu o metaforă Heidegger, „casa Ființei” sau, cum spunea Hegel, „crearea lumii proprii a omului ca ființă spirituală”, însă nu în sensul că ar crea această lume *ex nihilo*, adică nu în sensul existenței sau în sensul lui *Dasein*, ci în sensul tocmai al Ființei, al acestui *Sein*. Se înțelege că toate aceste lucruri din jurul nostru există cumva, ca impresii pentru noi, totdeauna particulare, totdeauna momentane și totdeauna vagi și indefinite, însă nu sunt o lume. Lumea o avem numai fiindcă o organizăm prin limbaj. Sau, cum spun eu cu un exemplu în *Der Mensch und seine Sprache*, se înțelege că limbajul nu creează copacii, însă face să fie copaci, fiindcă, altfel, ei ar putea fi, de exemplu, numai, „plante în general”, împreună cu multe alte plante, sau ar putea fi numai o anumită speță de copaci, sau ar putea fi cinci-șapte spețe diferite ș.a.m.d. Deci această delimitare a Ființei prin care, în realitate, se naște Ființa ca atare, este dată prin Limbaj. De aceea eu spun că limbajul este deschiderea tuturor posibilităților umane, ca posibilități ale omului ca ființă spirituală. Și de aceea insistam, căci se pare că există o anumită neînțelegere, cu privire la aceste două dimensiuni fundamentale ale omului: *munca*, prin care omul își construiește lumea adecvată ființei sale biologice, însă cu această adecvare mereu progresivă și mereu nemulțumită, care e totdeauna deschisă, necesitățile cresc mereu, fiindcă omul le produce; și *limbajul*, prin care omul își construiește lumea adecvată ființei sale spirituale, fiindcă nu putem gândi, nu putem opera nici în știință, nici altfel, cu lumea așa cum ni se dă, adică cu o lume de impresii indefinite și totdeauna particulare. Putem începe să vorbim despre lume când nu mai e vorba de „această pată care se mișcă”, unde nu avem, în realitate, nici „pată”, nici „se mișcă”, ci numai „acest fapt”, ci când „acest fapt” devine „o pasăre”, care ține de un gen de păsări ș.a.m.d. Deci numai acum putem vorbi despre și putem spune că începem să studiem această lume, și să luăm chiar și atitudine practică cu privire la lume. Însă, pe de altă parte, asta nu înseamnă că limbajul spune ceva *despre* Ființă. Limbajul reprezintă Ființa și de aceea spun că-mi place această formulare a lui Heidegger că „Limbajul este casa Ființei”, adică găsești Ființa acolo, în limbaj, însă fără a se spune ceva despre Ființă. Trebuie să te întorci asupra faptelor deja delimitate prin limbaj și să începi să studiezi, să vezi mai întâi ce a delimitat limbajul și atuncea poți constata că delimitarea este în același timp o delimitare care poate fi justificată obiectiv,

sau poți constata că este o delimitare care nu poate fi justificată obiectiv, sau este chiar o delimitare contradictorie sau „greșită” din punct de vedere obiectiv, ceea ce nu înseamnă însă că e greșită din punctul de vedere al limbajului, pentru că limbajul a făcut doar această delimitare provizorie: ne spune aicea *Fisch* și asta este „ceva care înoată” și „are anumite instrumente pentru a înota”; pe urmă când începem să studiem, vedem că, da, există pești care au anumite caracteristici etc., dar că ceea ce se numește *Walfisch* nu este un „pește”, fiindcă „naște pui vii” ș.a.m.d., atuncea zicem că asta ține de altceva, de „mamifere”, și astfel știința introduce alte determinări.

L.L.: Profesorul Aurel Codoban, într-un studiu dedicat dimensiunii filosofice a lingvisticii integrale, susținea că „Filosofia limbii a lui Eugenio Coseriu se împărtășește din spiritul Timpului și este una din ocurențele atitudinii moderne față de limbă, dar ea rămâne o filosofie destul de singulară a limbii pentru că este scena unei duble mișcări a gândirii: pe de o parte, susține cu argumente subtile și inflexibile autonomia limbii, pe de altă parte, refuză să reducă Ființa și Cunoașterea la Limbă, așa cum în linia primei mișcări face automat mai toată gândirea secolului nostru”. În ce punct anume, Domnule Profesor, vă delimitați de filosofia hermeneutică?

E.C.: Mai întâi eu aș spune că trebuie să deosebim filosofia lui Heidegger de filosofia într-adevăr numai hermeneutică a lui Gadamer. Cu care sunt, între altele, coleg de Academie de la Heidelberg, sunt și personal în relații foarte bune, de câte ori am colaborat și i-am prezentat lucrările mele, de exemplu chiar acest *Der Mensch und seine Sprache*, a găsit că eram foarte de acord în tot ceea ce privește baza, fundamentul. Și într-adevăr suntem de acord în ce privește sensul hermeneutic al lingvisticii, al filosofiei limbajului, al lingvisticii textului ș.a.m.d., adică totul este hermeneutică, totul este interpretare. Iar, ca deosebire, în ceea ce privește relația tocmai dintre Limbaj și Ființă, trebuie să ne referim la ce spun eu într-un studiu – *Naturbild und Sprache* – unde susțin că trebuie să înțelegem că între gândire și limbaj există o relație dialectică. Însă nu în sensul că gândirea ar fi determinată prin limbaj sau limbajul prin gândire, ci tocmai această determinare reciprocă care ne face să distingem trei faze în gândire (care, se înțelege, se prezintă nu ca faze cronologice, ci ca faze raționale pe care le distingem în dezvoltarea gândirii. Putem, desigur, să le înțelegem și ca faze filogenetice, însă totdeauna ca faze, în realitate, coprezente, care se presupun reciproc).

Există mai întâi o gândire prelingvistică. Această gândire prelingvistică este gândirea pur și exclusiv practică, adică reacția într-o situație. Ne putem foarte bine imagina într-o situație unde nu vorbim și nu numim lucrurile, însă știm că, de exemplu, trebuie să ieșim din apă la suprafață, fiindcă altfel ne înecăm. Însă nu ne gândim nici că „ne înecăm”, nici că „trebuie să ieșim”, ci doar reacționăm pur și simplu. În această fază este posibilă, până la un anumit punct, și colabo-

rarea practică cu alții: adică, dacă eu trebuie să ridic această masă și e foarte grea, e suficient să fac un anumit gest, eventual însoțit de expresia sonoră a efortului, și celălalt vine și mă ajută fără să spun „masă” etc. Cu privire la această activitate, limbajul poate fi numai un auxiliar, un drum mult mai scurt: în loc să fac toate acele sforțări și, eventual, să mă duc să-l bat pe umăr pe celălalt, îi spun „vino, te rog, și ajută-mă”.

Faza a doua este gândirea care creează limbajul, adică aceea care creează aceste „moduri-de-a-fi”. În toate aceste situații care sunt confuze și care sunt nedelimitate (și această situație de a ridica masa este nedelimitată, fiindcă în jur totul e în negură...), limbajul ne face, ne transformă lumea într-un Cosmos, adică în ceva ordonat. Această ordine este, în realitate, numai o ordine mentală. Nu cum susține „semantica cognitivă” că avem un prototip și, pe urmă, avem faptele marginale, întrucât acestea nu stau împreună. Putem să spunem că asta e central și celelalte lucruri sunt marginale, fiindcă avem deja clasa delimitată (în limbaj) și spunem, apoi, „asta prezintă mai multe caractere”, este central etc. Fiindcă „vrabia” nu stă în centrul tuturor „păsărilor” și, la sfârșit, în jur, departe tare, „struții” și „pinguinii”. Acesta este efectul tocmai al faptului că avem limbajul care ne-a ordonat deja și această ordonare ne permite, apoi, să considerăm lucrurile, să le studiem și să vedem ce raporturi există în această delimitare, în aceste frontiere. Și, în acest sens, spun eu că limbajul este un fel de delimitare unghiulară (ceva de felul acesta: Ființa), unde înlăuntru nu e nimic, înlăuntru sunt doar lucruri ca „acesta” sau „acela”, dar cum sunt lucrurile – o vedem pe urmă aicea și o „hașurăm”: „această” sau „acea” porțiune a unghiului. Și deci limbajul este numai acest ansamblu de posibilități, de virtualități în care nu avem nici măcar siguranța că „lucrul” există, fiindcă ceea ce se prezintă în limbaj sunt doar „moduri-de-a-fi” posibile, nimic altceva, și, apoi, aceste moduri-de-a-fi posibile ne duc spre lucruri și delimităm aceste lucruri. (Spun eu, aicea, că acesta este caracterul deictic al limbajului care face numai atât: ne spune că este vorba de „asta” și, de-abia *pe urmă, începem să studiem.*) Spre exemplu, considerând cuvânt *tragelaphos*, prima problemă care se pune – după ce știm ce este un *tragelaphos* – este de a căuta să vedem dacă găsim *tragelaphos* în lume și spunem că nu găsim și că deci nu putem ști decât ceea ce știm prin limbaj, anume că trebuie să fie „ceva” pe jumătate cerb și pe jumătate țap, altceva nimic, nici măcar nu știm care jumătate este într-un fel și care într-altul. În schimb, „cai” găsim în lume și atunci începem să studiem caii și să aflăm cum sunt „caili” și, astfel, putem „umple” acest unghi pe care ni l-a dat limbajul (care, subliniez, este un unghi deschis, iar știința este, în acest caz, infinită). Limbajul deci ne duce spre lucruri în sensul că lucrurile nu ne sunt date „ca lucruri” înainte, numai *după* ce avem aceste „moduri-de-a-fi” putem să ne ducem spre lucruri și să vedem dacă ele corespund cu lucrurile înseși. Aristotel, care a văzut multe lucruri foarte bine, zice că această semnificație (mod-de-a-fi) este anterioară, în realitate, designării: adică ne spune că *anthropos* nu ne asigură că omul există și că acest

hem semainon „a însemna ceva” este numai faptul care ne permite să recunoaștem un om „ca om” când îl găsim în experiență. Și atuncea, desemnarea nu orientează înspre „om”, ci, dimpotrivă, este recunoașterea „a ceva” ca „om” prin raportare la semnificație, adică semnificația este tocmai această posibilitate de a numi un om „om” atunci când îl întâlnim în experiență, adică toate acele „trăsături” care permit designarea. Charles W. Morris, fără să știe, dă, de fapt, o definiție care este aproape aceeași: făcând deosebirea între *designatum* și *significatum*, el spune, aproximativ, că *significatum* sunt acele condiții care se prezintă astfel încât dacă ceva corespunde acestor condiții, atunci e *designatum*-ul acestui cuvânt. Deci, continuă el, semnificația nu este *acest obiect*, ci acest complex de condiții care ne permit să recunoaștem acest „mod-de-a-fi” în acest obiect și să spunem, de exemplu, da, corespunde acestui mod-de-a-fi. Aceasta explică și faptul că, uneori, nu putem designa sau spunem „poate fi asta sau asta”, adică se poate raporta la un mod-de-a-fi sau la alt mod-de-a-fi, întrucât „obiectul” se prezintă vag sau prezintă trăsături și de un fel, și din celălalt.

Prin urmare, limbajul ne duce spre lucruri, pe de o parte, iar pe de altă parte, ne asigură și de obiectivitatea lucrurilor, însă nu direct, ci prin intersubiectivitate. Adică limbajul prin faptul că nu e numai limbă strict particulară, numai a mea, ci are totdeauna această dimensiune a alterității, i.e. este și limbă a altcuiva, permite și, în realitate, fundamentează obiectivitatea, fiindcă îmi spune că acest lucru pe care eu îl numesc carte nu e o iluzie a mea și nu ține numai de conștiința mea, ci este, într-adevăr, exterior conștiinței mele, întrucât și altă conștiință recunoaște acest obiect ca fiind carte. Într-un cuvânt, asigurarea obiectivității e dată prin intersubiectivitate. Altfel, orice am găsi în lume, și chiar dacă am numi noi lucrurile, ar putea fi totdeauna numai iluziile noastre, ar putea fi o lărgire a conștiinței noastre individuale. Acest fapt însă nu înseamnă, se înțelege, că lucrurile sunt văzute fizic în același fel, întrucât noi nu suntem în conștiința celui alt și nu putem ști cum percepe celălalt același lucru; s-ar putea întâmpla ca ceea ce eu văd ca „roșu”, în modul în care îl văd eu, dumneavoastră să îl vedeți ca „verde”, însă faptul este că îl numim amândoi „roșu”, adică vedeți „roșul” cum văd eu „verdele”, însă îl numim amândoi „roșu” și reacționăm în același fel cu privire la „roșu”. Știința ar putea stabili, eventual, că, într-adevăr, prin fiziologia noastră trebuie să fie același tip de impresii sau cu diferențe foarte puține, însă eu, pur și simplu, dat fiind că acest fapt de a vedea este numai experiența mea, nu știu cum vedeți „acest lucru”, dacă îl vedeți într-un fel sau într-altul. Ceea ce știm însă este faptul că numim lucrurile în același fel și aceasta permite și colaborarea noastră și permite, de asemenea, studierea lucrurilor, fiindcă vom înțelege aceleași lucruri, dat fiind că dacă numim „roșu”, dumneavoastră veți înțelege același lucru, deși îl vedem diferit, fiecare îl vede altfel.

A treia fază a gândirii este gândirea postlingvistică, adică e gândirea cu ajutorul limbajului. Ceea ce facem, acuma, cu ajutorul limbajului este tocmai

acest control al delimitărilor date în limbaj. Această gândire poate schimba delimitările date prin limbaj (poate spune, de exemplu: nu, acest „Walfisch” nu este un *Fisch*, ci este un mamifer), poate introduce obiecte noi, poate delimita altfel obiectele. În această a treia fază a gândirii delimitările se fac în obiect și nu prin opozițiile de limbaj care sunt opoziții neutralizabile, deci nu urmează principiul terțului exclus sau al contradicției, pentru că A este, într-adevăr, numai A, însă non-A poate fi și A (aceasta în limbaj, desigur, și nu în „lucru”). Chiar în cazul nostru, al limbajului, în ce constă dificultatea de a defini „cuvântul”? Dificultatea stă în faptul că vrem să definim ceva care este un semnificat de limbă și, în același timp, să definim acel ceva *după limbă*, adică în obiectul însuși. În realitate însă, nu putem spune decât, pe de o parte, care este semnificația cuvântului „cuvânt”, în franceză (*mot*) sau în română. Dacă e în franceză, atunci spunem *mot*, care se opune lui *parole*. Dacă însă vrem să definim în lingvistică *mot* sau *parole* (care sunt, în primul rând, fapte de limbaj, i.e. semnificativ lingvistice), atunci determinarea trebuie să se facă nu printr-un semnificat, care poate fi neutralizabil, sau extensiv, ci printr-o valoare exclusivă care deci nu mai poate coincide cu o valoare de limbă. De aceea spun că Ferdinand de Saussure întrebuițează *parole*, însă acest *parole* nu este cuvântul din limba franceză; pleacă, e drept, de acolo și are legături cu acel *parole* din limba franceză, însă ceea ce reprezintă este o delimitare în obiect și aceste delimitări sunt postlingvistice. Pentru aceste delimitări postlingvistice se creează și un limbaj anume, această gândire (postlingvistică) creează limbajul tehnic, adică nomenclatura pentru cutare sau cutare „lucru”; și aceasta nu numai în știința propriu-zisă, ci și în știința și tehnica populară. Limbajul tehnic nu mai este pur și simplu limbajul ca atare, unde avem întâi semnificația și apoi avem designația, ci, dimpotrivă, aicea, mai întâi avem delimitarea în lucruri și apoi zicem „acest lucru îl vom numi așa”. De aceea, în cazul acesta, putem spune că limbajul tehnic, chiar dacă se găsește numai într-o limbă, este universal, fiindcă depinde de lucruri și de știința respectivă a lucrurilor și că, în acest caz, coincid desemnarea cu semnificația, care este acum numai această posibilitate a desemnării exact a aceluiași tip de lucruri, totdeauna și fără nicio ambiguitate. De aceea se spune că acest limbaj este limbajul științei și se consideră că celălalt limbaj este ambiguu, e imperfect, fiindcă nu e nomenclatură, ceea ce este, se înțelege, o contradicție. Cei care cred sau susțin că limbajul spune ce sunt lucrurile, și consideră limbajul în acest sens, confundă limbajul ca atare cu limbajul tehnic sau cer limbajului să fie limbaj tehnic. Cei care, dimpotrivă, cred că și limbajul tehnic este un fapt imprecis, „de limbă”, reduc limbajul tehnic la limbajul primar, la ceea ce este dat în limbi. Ceea ce trebuie să facem în această situație este să deosebim cele două tipuri de limbaj și să spunem că limbajul tehnic poate, într-adevăr, să spună ceva despre lucruri, pentru că e făcut anume pentru asta și atunci și semnificantul care se întrebuițează este un semnificant care este un fel de definiție redusă (știm perfect ce înseamnă

tetrametil etc., fiindcă asta înseamnă „de patru ori asta” ș.a.m.d.). În schimb, limbajul primar nu ne spune nimica, i.e. limbajul ca atare nu vorbește despre sine însuși. Cu alte cuvinte, limbajul conține Firea, ne permite, apoi, să ne întrebăm despre Fire, oferindu-ne tipurile de obiecte și tipurile de întrebări cu privire la obiecte. Putem, dat fiind că avem numele proprii, să facem istorie, putem să ne întrebăm cu privire la ființa individuală. Această ființă individuală este întotdeauna un fapt istoric. De exemplu, dacă vrem să știm, doar din considerente practice, cine este Petre, atunci spunem: „Petre este fiul lui Ion și al Mariei”. Dar dacă vrem într-adevăr să știm cine este Petre, atunci trebuie să facem toată istoria, cine sunt Ion și Maria, de unde sunt, când s-au născut etc.; întrebarea este deja o întrebare istorică. Sau o întrebare ca „ce este acest lucru?”, de exemplu, „ce este un copac?”, dacă avem în vedere o finalitate practică, ni se va spune „un copac este o plantă cam de acest tip”. Dacă însă continuăm să ne întrebăm, atunci facem „copacologia”, ca o parte a botanicii. Dacă ni se va spune că are cutare proprietate și dacă întrebăm „dar ce înseamnă o proprietate?”, atuncea facem filosofie, pentru că vorbim de modalități pe care nu le mai găsim într-un obiect, ci în foarte multe obiecte, ca dimensiuni a foarte multe obiecte, care sunt categorii ale noastre pentru acest studiu. Și deci, cum vedem, limbajul oferă obiecte pentru științe. John Dewey spune că putem întrebuița și numai o singură întrebare, un singur mod de a întreba, schimbând obiectul, însă cu privire la același obiect. Astfel putem întreba: „Ce vapor este acesta?” și, dacă vrem să răspundem, până la sfârșit, facem istoria acestui vapor. Putem întreba apoi, „dar ce este un vapor?” și atuncea facem știința vaporului și această știință ne dă ca rezultat „vaporitatea”. Dacă ne întrebăm „ce este vaporitatea?”, asta înseamnă să faci filosofie, să spui că este un anumit mod instrumental și să-l consideri cu privire la alte modalități. Deci filosofia se întreabă cu privire la rezultatul unei științe (se poate întreba și de la început, se înțelege, însă, dacă vrem, putem ordona așa întrebările). Astfel, dacă știința se întreabă cu privire la Ființa lucrului, filosofia se întreabă cu privire la sensul Ființei lucrului. [...]

L.L.: *Întemeierea coerentă, din punct de vedere științific, a teoriei integraliste a limbajului, se sprijină, cred, pe definirea la trei paliere diferite a conceptului de competență lingvistică (saber lingüístico) și a celor trei tipuri de conținuturi semantice corespunzătoare: semnificat – designație – sens. S-ar putea susține, și în ce sens anume, faptul că în acest punct se află „cheia de boltă” a întregii arhitecturi teoretice susținute de Dumneavoastră? Întrucât însă problema semnificatului (conținutul dat în/prin cunoașterea „limbii”) și cea a designației (ansamblul de operațiuni și procedee ale referirii la lume) au fost amintite până acum, aș dori să vă referiți mai cu seamă la modul în care trebuie înțeles conceptul de „sens” în vederea întemeierii unei lingvistici a textului. Sau, cu o expresie preferată de Dumneavoastră, care sunt „posibilitățile și limitele” teoriei textului, în perspectiva acestei trihotomii semantice?*

E.C.: Această distincție a celor trei niveluri sau trei planuri ale conținutului e, într-adevăr, importantă pentru fundamentarea lingvisticii textului, însă nu este o distincție de filosofie a limbajului, ci este exclusiv o distincție în lingvistică și se aplică la toată lingvistica; chiar și la istoria și dezvoltarea limbilor, totdeauna avem această distincție între cele trei planuri, fiindcă limbajul, în fiecare moment, este și discurs, este și limbă, și este și a vorbi în general despre lume.

„Sensul” poate fi definit, sau, mai bine zis, numai arătat, fiindcă asta înseamnă a spune „...este cel care...” sau „acel conținut care...”.

Cu asta facem o arătare (*una mostración*, spun eu în spaniolă) și spunem: (sensul) este acel conținut care într-un discurs sau fragment de discurs e conținutul semnificatului și al desemnării lingvistice. Adică, este vorba de o a doua relație semiotică, analoagă celei din semn, între un semnificat și un semnificant. În plan textual, semnificatul și semnificatul (conținutul de limbă) și cu ceea ce desemnează devin un nou semnificant pentru un alt conținut de ordin superior care este sensul. Aceasta este din punct de vedere formal în relația semiotică.

Ce este, acum, sensul în substanța lui? – Este scopul, intenția vorbitorului, este tot ceea ce poate presupune vorbitorul, toate interpretările posibile ale vorbitorului în legătură cu o situație din lume ș.a.m.d.; toate aceste fapte pentru care aceste semnificante și semnificate pot fi simboluri.

Putem pune în evidență aceasta mai ușor când avem unități de sens foarte simple, cu o singură valoare, ca în teoria actelor de vorbire sau, mai bine, pentru că eu totdeauna mă gândesc la trecut, ca acei *logoi* ai stoicienilor care, în actele de vorbire, se înțelege, în semn, distingeau semnificantul și semnificatul – chiar cu aceiași termeni, spunând *semainon* și *semainomenon* – , iar apoi ceea ce se spune, adică, pentru acele acte, distingeau tipuri de *logoi*: unul între ele, «aserțiunea», «axioma» (care s-a tradus apoi prin «judecată», «rugămintea», «jurământul», «obiecția» ș.a.m.d. (este o listă în *Istoria filosofiei limbajului*, la mine, o listă destul de lungă a acestor tipuri de conținuturi ale actelor lingvistice care sunt unități de sens, pe care le-am distins deja de la stoicieni). Spre exemplu, ce facem atunci când spunem „îmi pare rău?” – Este un mod de a lua o atitudine de critică sau de dezaprobare subiectivă cu privire la ceva. Aceasta se spune în românește așa „îmi pare rău”, ceea ce ar fi: „ça me paraît mal”, în franceză, ca semnificație (de limbă), însă, se înțelege, „sensul” nu este același în franceză, pentru că, în acest caz, se spune „je le regrette” sau „je suis desolé”; în italiană se spune „mi dispiace”, iar acest „mi dispiace” ar fi „îmi displace” (cu semnificatele limbii române), sau, în engleză: „I dislike it”, însă aceasta nu are niciun „sens”, fiindcă în englezește se spune că „sunt trist”: „I am sorry”. Se poate vedea limpede, din aceste exemple, care sunt unitățile de sens; adică o luare de atitudine sau expresia unei atitudini care e dincolo de desemnare și semnificație. Vedem că, în aceste cazuri, mai multe semnificate pot avea același „sens”, și, dimpotrivă, același semnificat poate avea mai multe „sensuri”: aceasta este, în linii generale, cea de-a doua relație semiotică.

Dat fiindcă și aceste fapte de sens țin de limbaj, există o intuiție cu privire la aceste fapte care, pe de o parte, au de multe ori nume: se spune că avem «întrebare», «răspuns», «obiecție», avem și verbe pentru a spune «a contesta», «a obiecta» etc., și avem și posibilitatea de a spune nu exact „a însemna”, ca atunci când ne întrebam cu privire la semnificație, ci să spunem «și cu asta ce vrei să spui?», i.e. «care este intenția sensului în asta?» sau, în alte limbi, care sunt mai puțin „personale” decât română, se spune „cela veut dire” și aceasta este o „quiere decir” adică, acest fapt vrea să spună asta; și noi, ca expresie, spunem «care (va) (să) zică».

Deci acesta este fundamentul și *singurul fundament real* și posibil al unei lingvistici a textului, fiindcă numai textele au acest tip de conținut. Avem, prin urmare, o lingvistică a limbilor pentru că există un conținut de limbă (semnificația), avem o lingvistică generală a vorbirii, fiindcă există un conținut de vorbire care este desemnarea, și o lingvistică a textului, fiindcă avem sensul (în care se cuprind, ca *semnificante*, și celelalte două tipuri de conținut; fiindcă textul e vorbire, avem desemnare, fiindcă e „limbă”, avem semnificație, și fiindcă e discurs, avem sens; însă ceea ce e specific e sensul).

Lingvistica textuală, prin urmare, în sens primar, este interpretare, este hermeneutică, și anume este hermeneutica sensului; așa cum obiectul lingvisticii descriptive este o limbă, a face lingvistică textuală înseamnă a interpreta un text. Aceasta este partea centrală.

Cum facem însă în cazul limbilor? Cum începem să interpretăm limbile? Trebuia să avem deja un inventar de categorii înainte să știm la ce ne putem aștepta. Și deci așa cum din mai multe limbi s-au dedus *moduri de a semnifica*, tot așa din texte s-au dedus *moduri de construire a sensului*. Și dacă partea centrală este totdeauna partea de hermeneutică, avem și o parte care e disciplina lingvisticii textului care este euristică, adică este identificarea modalităților de constituire a sensului. După această parte euristică avem partea de generalizare, adică transferul modurilor noi între modurile posibile de a construi sensul. Spre exemplu, observăm că García Márquez scrie un roman întreg într-o singură frază (*Toamna patriarhului*); constătam acest procedeu și îl situăm apoi între posibilitățile generale de construire a sensului. Pe urmă, putem spune, „uite, și acest portughez scrie tot așa, aplicând același procedeu”. Pe de altă parte, generalizăm structurile unui text și facem atuncea clase de texte, care nu se află înaintea, ci după interpretarea textelor; așa cum în cazul limbilor sunt după interpretarea limbilor, și nu înainte. Însă, pe urmă, și aceste clase țin de materialul apercetiv care ne permite să studiem un text nou. Adică, de exemplu, dacă e un articol de ziar (deși ar putea să ne surprindă), mai întâi ne așteptăm să aibă o structură analoagă altor articole de ziar, adică să aibă structura acestei clase; tot așa cum facem atunci când spunem că „limba asta este aglutinantă” și ne așteptăm să prezinte acele caractere pe care le prezintă o limbă aglutinantă.

Acestea sunt, prin urmare, cele trei părți ale lingvisticii textului: euristica, interpretarea și generalizarea. Exact ca și în lingvistica limbilor, unde există o euristică, i.e. așa-zisă lingvistică generală și care, în realitate, a fost dedusă din istorie; există o interpretare a limbilor, i.e. descrierea fiecărei limbi care se poate face *numai* descriind fiecare limbă ca atare; și, apoi, există această generalizare unde stabilim: tipuri și clase de limbi (care pot fi clase genealogice și clase tipologice ș.a.m.d.). [...]

L.L.: *Vă este cunoscut faptul că profesorul clujean Mircea Borcilă susține existența unei afinități de profunzime între teoria integralistă a creativității lingvistice și teoria blagiană a creativității culturale. Considerați întemeiată o asemenea situație de perspectivă a unei poetici a culturii „între Blaga și Coșeriu”?*

E.C.: Consider foarte adecvată și această interpretare, și această apropiere, care însă nu înseamnă deloc influență. În realitate, eu nu-l citisem pe Blaga mai înainte. De altfel, și în cazul primelor mele poezii, Cimpoi scrie „după o scurtă activitate poetică sub influența lui Blaga”. Nu, nu-l citisem pe Blaga, deci nu știam nimic atuncea de Blaga; l-am cunoscut mai târziu.

Fără îndoială, această apropiere nu numai că mi se pare adecvată, ci mi se pare o descoperire care a fost o iluminare și pentru mine: mi-am dat seama care erau posibilitățile acestor distincții pe care le făceam eu, văzând că ele puteau explica anumite creații sau atitudini, sau interpretări ale creației în cazul lui Blaga, mai ales cu privire la metaforă. Adică, de-abia prin această apropiere se înțelege care este în realitate diferența la Blaga între metafora „plasticizantă” și cea „revelatorie”.

Metafora revelatorie e metaforă de sens, și nu de „limbă”. Aceasta din urmă poate deveni și desemnare și atuncea putem spune că „până” ajunge să desemneze „instrumentul de scris”. Pe când, „moartea (ca) nuntă”, nu; aceea este metaforă de sens, și nu „lingvistică” (de limbă). De aceea mi se pare importantă această apropiere și această identificare, fiindcă arată tocmai că această creație de sens, ceea ce eu, mai mult sau mai puțin, am susținut mereu, nu este numai o creație lingvistică, ci că omul este creatorul de sens și creează sens prin știință, prin artă, prin religie. Omul este cel care se întreabă cu privire la sensul lucrurilor, creând mereu sensuri noi. Și chiar, să spunem, noi, cu activitatea noastră modestă în lingvistică, am creat un anumit sens și se poate vorbi despre „care este sensul” pe care l-am creat noi; fiecare dintre noi e creator de sens într-o măsură oarecare.

L.L.: *Considerând „Bună dimineața” și „Divina Comedie”, putem spune că există o diferență radicală de natură, între cele două tipuri de sens?*

E.C.: În această situație nu trebuie să comparăm „Bună dimineața”, faptul care se repetă mereu pentru a saluta, și *Divina Comedie* care este un fapt singular, fondator. Ceea ce putem compara este actul de creație a sensului „bună dimineața”,

adică cel original, și „Divina Comedie”, iar între aceste acte de creație nu există nicio diferență calitativă, există doar o enormă diferență cantitativă. Spuneam eu, de altfel o spune și Croce: „Între cel care a creat un singur cuvânt și cel care creează un poem există, se înțelege, o diferență enormă din punctul de vedere al cantității, există o diferență ca între o picătură de apă și un ocean, însă nu există o diferență de calitate, fiindcă e apă și asta și cealaltă; numai că aceasta este o porțiune foarte mică”. Deci și vorbitorul e un poet foarte mic, din punctul de vedere al cantității, nu din punctul de vedere al calității. Dacă e poet, este absolut ca și Dante și cel care a creat un singur cuvânt. De aceea, repet, comparația trebuie făcută în momentul original. Iată și un exemplu în acest sens: odată, când eram la Roma, tot un bursier român, acolo, spunea că aștepta scrisori de acasă și nu-i soseau și că el tot ieșea să vadă dacă vine poștașul; și spunea „mi s-au făcut ochii drum”, adică această expresie se poate compara cu o poezie, fiindcă este o imagine imediată...

L.L.: *Dacă am accepta faptul că o comunitate științifică nu se definește ca sumă a monologurilor produse cu diverse prilejuri, ci ca rezultată a dialogului real între membrii „cetății științifice”, în ce sens am putea vorbi de o raționalitate intrinsecă, un principiu intern care să facă posibil un astfel de dialog?*

E.C.: Mai întâi, ideea comunității științifice și mai ales a definirii științei prin ceea ce recunoaște ca știință o anumită comunitate este una dintre acele idei clasificatorii și, în realitate, fără nicio valoare reală. Eu înțeleg că adevărul nu e ceea ce vrea o anumită comunitate științifică, sau acceptă aceasta ca adevăr într-un anumit moment, fiindcă, dacă ar fi așa, atuncea adevărul nici nu s-ar căuta.

Deci nu trebuie să confundăm, mai ales, disciplinele noastre cu disciplinele naturale, și, în particular, cu cele practice, cu medicina, de exemplu, unde putem spune că, într-adevăr, e vorba de o definiție pragmatică a adevărului care este ceea ce poate servi pentru această operație ș.a.m.d. De fapt, toate teoriile acestea cu „comunitatea”, cu „paradigmele” s-au născut cu privire la științele naturale, și nu la științele noastre. La un moment dat, chiar Th. Kuhn a recunoscut că nu era vorba de științele culturale, că el s-a gândit doar la științele naturale.

Cât privește dialogul științific real, atunci trebuie să spunem că numai lumea vulgară începe prin a respinge; lumea serioasă nu începe prin a respinge, ci se întreabă ce înseamnă, care este semnificația cutărui sau cutărui demers, ce anume vrea autorul respectiv să spună etc. Tot așa ca și în cazul în care avem un tablou foarte simplu, foarte copilăresc al lui Klee, numai o femeie vulgară poate spune „a, copilul meu desenează mult mai bine”, pe când ceilalți se întreabă de ce a pictat Klee în felul acesta.