

CATEGORII SEMANTICE ȘI INTERPRETARE. De la analiza lingvistică a textului la logica discursului

ALEXANDRU BOBOC

1. Pentru înțelegerea acestei teme, atât de mult discutată în istoria cugetării umane, este necesară, înainte de toate, o definiție a conceptului de limbă, căci „în formă concretă, nu există *limbă*, ci numai *acte lingvistice* de expresie și comunicare, diferite de la un individ la altul și diferite, de asemenea, la același individ în funcție de circumstanțe. Niciun *semn lingvistic* nu are exact aceeași formă și aceeași valoare (semnificat) la toți indivizii care îl utilizează și în toate momentele când este folosit”¹.

Valorificând *actul lingvistic*, Humboldt însuși scria: „Limba este, cu alte cuvinte, efortul veșnic relevat al spiritului de a face *sunetul articulat* capabil să exprime *ideea*. Într-o accepție strictă și nemijlocită, aceasta este definiția actului individual de *vorbire*; într-o accepție adevărată și esențială, putem considera *limba*, ca să spunem așa, drept exclusiv *totalitatea actelor de vorbire*. Căci, în haosul dispersat de cuvinte și reguli pe care obișnuim să le numim limbă, *ceea ce există cu adevărat este doar elementul particular produs prin vorbire* (subl. n. – Al. B.), iar acesta nu este niciodată complet, necesitând și el o nouă prelucrare pentru a reflecta natura actului viu al vorbirii și pentru a da o imagine adevărată a limbii vii”².

Este deosebit de importantă concepția despre *forma limbii*: nu forma „ca un simplu construct mental lipsit de existența reală”, ci „doar în efectele sale de fiecare dată particulare”³.

Așadar, „prin *forma limbii* nu înțelegem aici așa-numita formă gramaticală ca atare... Conceptul de formă a limbilor se extinde mult mai departe decât regulile de alcătuire a discursului și chiar dincolo de regulile formării cuvintelor, în măsura în care prin acestea din urmă înțelegem aplicarea la radicali lexicali și la cuvinte de bază a anumitor categorii logice generale, cum sunt cele de acțiune, efect, substanță, proprietate etc. ... Formei i se contrapune, evident, o substanță; ca să găsim însă substanța corespunzătoare formei unei limbi trebuie să trecem dincolo de limitele limbii. În interiorul unei limbi putem considera ceva drept substanță doar în raport cu altceva, de exemplu cuvintele de bază raportate la declinare. În alte raporturi

¹ E. Coșeriu, *Introducere în lingvistică*, Cluj-Napoca, 1995, p. 26.

² W. von Humboldt, *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența ei asupra dezvoltării spirituale a umanității*, trad. de E. Munteanu, București, Humanitas, 2008, p. 83.

³ *Ibidem*, p. 84.

însă, ceea ce socotim substanță este recunoscut la rândul său drept formă... În sens absolut, în interiorul unei limbi nu poate exista nicio substanță lipsită de formă, căci totul în limbă este destinat unui scop precis – exprimarea gândirii –, iar această acțiune începe odată cu elementul său primar, sunetul articulat, care devine articulat tocmai în virtutea impunerii unei forme⁴.

Examinând „practicarea limbajului” în extensiunea sa cea mai largă, „și anume în relația sa cu facultatea de a gândi și de a simți”, Humboldt precizează: „*Limba este organul formator al gândului*. Integral spirituală, integral interioară, trecând oarecum fără să lase urme, activitatea intelectuală se exteriorizează în vorbire prin intermediul sunetului și devine astfel perceptibilă pentru simțuri. Activitatea intelectuală și limba constituie o unitate și sunt inseparabile... Legătura indestructibilă care unește gândirea, organele vocale și auzul cu limba rezidă irevocabil în alcătuirea originală, cu neputință de explicat, a naturii umane⁵.”

Pe fondul unei profunde reflecții „asupra adecvării sunetului la operațiile spiritului”, Humboldt examinează pe larg relația dintre *limbă și gândire*, cu accent pe rolul „formator” al limbii: „Activitatea subiectivă este aceea care construiește în gândire un obiect. Căci niciun fel de reprezentare nu poate fi considerată o simplă contemplare „pasivă a unui obiect dat deja. Activitatea simțurilor trebuie să se îmbine în mod sintetic cu acțiunea internă a spiritului, iar din această îmbinare se desprinde reprezentarea care devine obiect în raport cu forța subiectivității, întorcându-se spre aceasta pentru a fi concepută ca atare într-un chip nou. În vederea unui asemenea scop, limba este însă indispensabilă⁶.”

2. Ar fi de reținut aici că între timp au avut loc multe înnoiri aduse prin teoria textului, într-un fel, o „reconstrucție” a acestei teorii. Astfel o lingvistică a textului ca travaliu orientat asupra textului, care constă în aplicarea unui instrumentar analitic determinat, a ajuns la existența lingvistică cu funcție de „text”. Odată cu intrarea în analiza lingvistică a textului, s-a accentuat și interesul pentru problemele interpretării, cuprinsă în însăși gramatica textului, întrucât rolul principal îl joacă conceptele semantice de „intensiune” și „extensiune”, conducând la perspectiva semiotică, la înțelegerea textului ca „entitate semantică” și „entitate pragmatică”, ceea ce necesită depășirea definirii lui numai „în termeni sintactici⁷.”

Cu *semantica*, textul aduce „lumea textului” în „universul discursului”, acesta (discursul) ținând de *performanță*, pe când textul este o „productivitate” care stă la baza ideii de *intertextualitate*⁸.

Prin „gramaticile generative și transformaționale”, aplicate structurilor propoziționale, aceste structuri „exprimă *sensul* propozițiilor și reprezintă *structura*

⁴ *Ibidem*, p. 85–86.

⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁷ Em. Vasiliu, *Introducere în teoria textului*, București, 1990, p. 37, 39, 108.

⁸ Carmen Vlad, *Semiotica criticii literare*, București, 1982, p. 57.

semantică a propozițiilor”; „componentul semantic devine în dezvoltările mai recente ale gramaticii transformaționale, un component generativ”, adică „structura semantică «generează» propoziții atunci când i se aplică un număr de reguli de transformare”⁹.

Cum limbajul textului nu este constatativ, ci interpretativ, aduce „lumi posibile” (ca „lumi” ale interpretării), ceea ce impune nu numai o abordare hermeneutică, ci și fenomenologică, întrucât *intertextualitatea* „trece în locul celei de intersubiectivitate”¹⁰.

Prin interacțiunea cu termenii fenomenologiei de „subiectivitate” și „intersubiectivitate”, ceea ce s-a numit „absorbirea” textelor mai timpurii (sau contemporane) și transformarea lor în raport cu un text dat angajază o *interpretare* cel puțin ca punct de plecare, și nu se reduce la o repetare pur și simplu.

Aici intervine demersul hermeneutic care este tolerant, așa cum rezultă și din regula de bază a acestui travaliu intelectual: „Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht” („E de-ajuns să spunem că *se înțelege altfel*, dacă în genere se înțelege”)¹¹.

Pe fondul moștenirii parmenidiene (identitatea ființei și a gândirii – n.n.) originare, *Gândirea (Denken)* înseamnă o *transformare* în care interogarea însăși devine întrebare la care nu-i ușor de răspuns, căci presupune înțelegerea esenței și statutului gândirii care vine tocmai prin gândire. Întrebarea ar fi: cum să ieșim din identitatea parmenidiană („căci e totuna a gândi și a fi), întrucât adevărul, ființa „se dezvoltă” numai prin gândire.

Amintind acest plan logic, se poate spune că „identitatea ca identitate” înseamnă „ființa în sine”, dincolo de „ființa ca fiind”, iar „ceea ce *ne cheamă* în gândire” este gândul (*der Gedanke*) însuși, produs al activității gândirii, pe care îl aflăm ca „sensul unei propoziții”, așa cum spunea *G. Frege*: „Gândul este sensul unei propoziții, fără ca prin aceasta să afirmăm că sensul fiecărei propoziții este un gând. Gândul nesensibil în sine se îmbracă în veșmântul sensibil al propoziției și cu aceasta devine accesibil”¹².

Cu aceasta este angajată *diferența*: dintre *gândire* și *gând* și dintre *sens* și efectuarea lui în propoziție, ceea ce *Frege* numea (în alt context) *sens* și *semnificație (Sinn und Bedeutung)*, mutând discuția în semantica logică.

Hotărâtor rămâne astfel faptul deosebirii dintre *a gândi* și *a fi*, ceea ce vine (în alt context) și prin formularea lui *W. von Humboldt*: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens” („Limba este organul formator al gândului”). În alți termeni: prin ceva sensibil (limba) și altceva nesensibil (gândul) se introduce o diferență nouă (dincolo de cea semantică): „diferența ontologică”.

După comentarii de referință, originile ideii de „diferență ontologică” trimit la *Homer*, la *Heraclit* și *Parmenide*, de fapt, la o epocă în care începuturile

⁹ Em. Vasiliu, *Gramatici generative și gramatici transformaționale*, în: *Lingvistica modernă în texte*, București, 1981, p. 126.

¹⁰ Julia Kristeva, *Semeiotikē. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969, p. 113.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen, 1975, p. 280.

¹² G. Frege, *Der Gedanke*, în: *Logische Untersuchungen*, Göttingen, 1966, p. 33.

filosofiei țin de o reorientare a privirii nu direct, spre „ceea ce apare”, ci spre „modul de apariție a celui ce apare”: „C'est de là que sort toute la philosophie. Elle prend naissance de ce regard fixé sur *le mode d'apparaître de l'apparaissant*, qu'il détermine d'abord selon la détermination plus massive qui convient à la fixation de l'apparaissant, à savoir celle du *nom*”¹³.

De-aici, continuă autorul citat, „gustul unic al gânditorilor greci pentru ceea ce gramaticienii vor numi mult mai târziu modul *participiu*: „Le participe – étant, chantant, vivant, marchant – est en effet un *nom* et un *verbe* à la fois. Mais ce qu'il nomme, c'est à partir du verbe qu'il le nomme. Il s'agit donc d'une denomination à dominante verbale”¹⁴.

Central este astfel *fiind-ul* (*l'etant*), filosofia însăși fiind, așa cum spunea Aristotel, studiul *fiind-ului* oriunde el este, adică al *fiind-ului* în ființarea sa: „Filosofia presupune că *fiind-ul* (*l'etant*) – așa cum e el *numai* de fiecare dată, în loc de a fi luat așa cum el survine, adică precum omul căruia îi adresez cuvântul, masa la care iau loc, arborele care înflorește, să fie înțeles mai întâi în ființa sa, care este modalitate *verbală* ce ascunde *nominarea* fiind-ului... Latinii vor spune *participiu*”¹⁵.

3. Ceea ce trebuie să precizăm acum s-ar formula astfel: opera ca „lume” în „diferența ontologică”, perspectivă în care se întâlnesc multiple alte perspective (îndeosebi semiotică, hermeneutică, dar și stilistică, poetică și axiologică). Pe scurt, trebuie să vorbim *despre interpretare*: *inter-pretare*, combină *pretare* (lat.) cu prefixul *inter*, conferindu-i astfel o orientare de coordonare și interconectare, adică un conținut semantic, așadar de sens. Căci *a interpreta* înseamnă căutare și conferire de sens, prima operație fiind hotărâtoare.

În această accepție, mari creații ale literaturii își pot sumariza (aduna căutarea) sub un „înțeles”, de pildă: Faust-ul goethean e căutare a unui sens (înțeles simplificând, bineînțeles, reducând la dimensiunea esențială universul faustic). În esență, poemul „conduce înfățișarea unui destin omenesc prin toate marile experiențe ale vieții”¹⁶.

Pe alt plan, Eminescu (în Ms. nr. 2278) nota: „în descrierea unui voiaj în țările române, germanul K. (Kunisch) povestește legenda *Luceafărului*. Aceasta este povestea. Iar *înțelesul alegoric* (subl. n.) ce i-am dat este că, dacă geniul nu cunoaște nici moarte și numele lui scapă de simpla uitare, pe de altă parte însă, pe pământ, nu e capabil a fericii pe cineva, nici capabil de a fi fericit. El n-are moarte, dar n-are nici noroc”. Așadar, o interpretare „alegorică”, în care înțelesul e soarta geniului „pe pământ”.

¹³ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 93.

¹⁶ T. Vianu, *Prefață la Faust*, București, 1955, p. 29.

Ca să vorbim despre *interpretare* (și, mai ales, să realizăm o interpretare a unui text de orice tip) trebuie să avem în atenție câteva distincții și reguli. Între acestea, menționăm: 1) distincție între *limbă* și *limbaj* (limba unui autor creată, împreună cu „opera” instituită de el, într-o limbă naturală sau în alt mijloc de exprimare, precum artele plastice, muzică, dans); 2) distincția în „atitudinea față de lume” (*Stellungnahme* a fenomenologiei) între „poziția gândirii naturale” și poziția gândirii «reflexive» (filosofice) prin care se efectuează „reducția eidetică”, la ceea ce este esențial unui domeniu la care ne referim, permițând distincția nu numai între *real* și *ideal*, ci și între *real* și *ireal*; 3) distincția dintre „limbajul obiect” (de care vorbim) și *metalimbaj* (cum spunea R. Carnap „limbajul în care vorbim”); 4) întrucât scopul interpretării este comprehensiunea (înțelegerea, sesizarea sensului a ceva), se impune regula (de bază în hermeneutica textului): „Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht” („E de-ajuns să spunem că *se înțelege altfel*, dacă în genere se înțelege”¹⁷); 6) distincția dintre *a crea* (*schaffen*) și *a institui* (a ctitori, *stiften*), căci în creația poetică nu e vorba de „a configura” (*gestalten*), ci de „a institui” (*stiften*) teleologic, urmărind un scop (așa cum spunea Hölderlin în poemul „Andenken”: „Was bleibt aber, *stiften* die Dichter”).

4. Nu mai puțin importantă este înțelegerea statutului, a „locului” de manifestare a limbajului: *discursul*. În acest sens, este clarificatoare formularea: „le discours est «le langage mis en action» dans un processus historique qui fait de l'énoncé un événement”¹⁸.

Sub raport „existențial”, scrie Heidegger, „limba este discurs” a cărui „funcție constructivă” devine mai clară prin „cele două posibilități care aparțin «vorbirii discursive»: „ascultare” (*Hören*) și „tăcere” (*Schweigen*)”¹⁹.

Atrage atenția astfel studiul „tăcerii”, atât de prezent în semiotică și în poetică: „tăcerea marchează cotitura (*turn*) atenției spre densitatea și ambiguitatea cuvintelor. Heidegger ne arată că această cotitură este *reînțoarcare* (*return*) la calea gândirii a Grecilor, cale care își află originea în *Logos*”²⁰.

Ca „modalitate” a discursului, *tăcerea* are o funcție constructivă: „Cel care, în convorbirea cu celălalt, tace, poate prin aceasta «să dea de înțeles» (*zu verstehen geben*), și constituie comprehensiunea la care cuvântul nu a ajuns”²¹.

De fapt, „a tăcea nu înseamnă a fi mut, ci, dimpotrivă, muțenia are tendința către «vorbi» (*Sprechen*). Un mut nu are cum să dovedească că poate să tacă... Cel care în clipa de față nu spune nimic, nici să tacă nu poate. Tăcerea este posibilă numai în discursul corect”...²²

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen, 1975, p. 280.

¹⁸ Em. Benveniste, *Problèmes de la linguistique generale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 242. („... discursul este «limbajul pus în acțiune» într-un proces istoric ce face din enunț eveniment”).

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în: *Gesamtausgabe*, 1. Aufl., Bd. 2, Frankfurt am Main, 1977, p. 214.

²⁰ St. L. Bindeman, *Heidegger and Wittgenstein. The Poetics of Silence*, Univ. Press of America Inc., 1981, p. 11.

²¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 218.

²² *Ibidem*.

Cele semnalate, în ciuda faptului că fac dificilă urmărirea problemelor (și soluțiilor), sunt totuși de ajutor în înțelegerea temei *interpretării* operelor literaturii și artei, îndeosebi a modelării și stratificării și a limbajului în care se prezintă nivelele operei, „lumile” din opere și îndeosebi fenomenul *instituirii* (*Stiftung*) și *creației* (*Schaffen*).

5. Pentru toate acestea este de mare importanță să definim conceptele de semnificație și „lumi posibile” și să pregătim modul în care se prezintă „lumile” în „operă”, de fapt, să schițăm o fenomenologie a operei de artă și o finalizare a analizelor fenomenologice în ontologia operei de artă.

În esență, *semnificația este* un concept fundamental în acest context, *temeiul oricărei interpretări* și al oricărei comprehensiuni (*Verstehen*): „Faptul că fenomenologia, îndeosebi Husserl în ale sale *Cercetări logice*, a relevat deosebirea dintre semnele și semnificația cuvintelor a constituit una dintre cele mai importante prestații logice și fenomenologice la începutul veacului nostru (secolul 20 - n.n.). El a arătat că semnificația unui cuvânt nu are a face cu imaginile reprezentative real-psihiice, care survin în întrebuintarea unui cuvânt. Idealizarea pe care o capătă astfel un cuvânt, faptul că el are o semnificație, și totdeauna numai pe aceasta, îl deosebește de oricare alt sens al «semnificației»”...²³

Mai îndeaproape considerat, „sensul ce-i revine cuvântului într-un discurs în care îl întâlnim, nu este numai acela care este aici *prezent*. Aici el este de altfel și *co-prezent* și această co-prezență constituie forța lui de evocare, pe care o are în discursul viu. Se poate spune de aceea că orice rostire trimite în deschiderea rostirii... Aici este fundamentat adevărul tezei că rostirea premerge în elementul dialogului”²⁴.

Legarea semnificației de poziția și comportamentul comprehensiv al interpretului face iminentă „o nouă metodă menită să ducă mai departe travaliul desfășurat cu bune rezultate de metodele semantice. Este *hermeneutica*. Ambele – preciza Gadamer – au ca punct de plecare modul verbal de exprimare a gândirii noastre. Nu pot trece însă peste forma primară a datului experienței noastre spirituale. În măsura în care au de-a face cu limbajul, ele au, evident, un punct de plecare de o incontestabilă universalitate. Căci ce nu este semn în cazul datului lingvistic și ce nu este în acesta moment de comprehensiune?”²⁵

6. De fapt, în domeniul de cercetare care marchează „structura verbală a textului ca tot”, survine și o altă direcție de cercetare, anume cea hermeneutică. Aceasta are la bază faptul că „limba trimite dincolo de ea însăși”, la o „lume”, aceasta survenind ca rezultat al *interpretării*, în care fuzionează semantica și hermeneutica, finalizându-și travaliul în planul ontologic.

²³ H.-G. Gadamer, *Sprache und Verstehen*, 1970, în: *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, 1977, p. 106.

²⁴ *Ibidem*, p. 107.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Semantică și hermeneutică*, traducere în: *Filosofie contemporană în texte alese și comentate* de Al. Boboc și I.N. Roșca, II, TUB, 1990, p. 246.

Problematica „diferenței ontologice” și, într-un plan mai larg, a „lunii” angajată prin semantică într-o ontologie *sui generis* capătă astfel un spor de claritate prin apelul la conceptul de „lumi posibile”.

Prezentă încă în opera lui Leibniz (*Monadologia*, 1, 9, 2: fiecare „monadă” reprezintă „universul” doar „din punctul ei de vedere”; „orice stare prezentă a unei substanțe simple este, în chip natural, o urmare a stării sale precedente, așa încât prezentul ei cuprinde în sine viitorul”)²⁶, discuția despre „lumi posibile” a fost reluată în forma semanticii „clasice” (de la Frege la Carnap), îndeosebi ca „semantică a lumilor posibile”.

Este de precizat că ideea de „lume posibilă” se prezintă la Leibniz într-un context mai larg, în care se definește întâi conceptul de „lume” și se introduce (conform exigențelor monadologiei leibniziene) sintagma „mai multe lumi”, dintre care, prin „decizia Creatorului” (prin alegere), una dintre „lumi” este „cea mai bună dintre toate lumile posibile”: „Numesc «lume» – scria Leibniz – întreaga serie și întregul ansamblu al tuturor lucrurilor care există; cu aceasta însă nu se poate spune că mai multe lumi ar putea să existe în diferite timpuri și în diferite locuri. Căci trebuie să le socotim pe toate în întregime drept o lume, ori, dacă vrei, un *univers*. Și când s-ar umple toate timpurile și toate locurile, rămâne totdeauna adevărat că, s-ar fi putut umple într-o înfinitate de feluri, și că *există o înfinitate de lumi posibile* (subl. n.) dintre care Dumnezeu a ales în mod necesar pe cea mai bună, deoarece El nu face nimic fără a urma Rațiunea supremă”²⁷.

Așa cum s-a precizat apoi în perioada contemporană, „era ideea lui Carnap, aceea de a determina interpretările cele mai bogate sub aspect informațional astfel încât să stabilească valorile de adevăr ale propozițiilor nu numai într-o lume, anume a noastră, lumea «reală», ci în toate lumile posibile. O *lume posibilă* nu este astfel de gândit ca un univers îndepărtat, ci ca lumea noastră așa cum am putea-o privi dacă ea nu ar fi creată așa cum este”²⁸.

Discursul poartă asupra „stărilor de fapt” (*Sachverhalte*) posibile. „Cum însă, după Wittgenstein, lumea noastră este «ceea ce se petrece» («*alles ist, was der Fall ist*», *Tractatus*, 1 – n.n.), adică mulțimea stărilor de fapt efectiv existente, o lume posibilă nu este decât o mulțime de stări de fapt posibile. Dacă se discută asupra lumii noastre, se discută asupra stărilor de fapt care există; dacă însă e vorba de lumi posibile, atunci se au în vedere stări de fapt posibile, adică stări de fapt care ar putea fie să existe, fie nu, dacă lumea s-ar putea privi altfel decât ea se petrece”²⁹.

În alți termeni, nu trebuie să rămânem la sensul comun, uzual al termenului „lume”. Aceasta este și ideea de bază a lui Leibniz, care avea în vedere ceea ce numim azi „universul discursului limbajului”, înțeles ca „o mulțime de obiecte individuale”, privite „în raport cu anumite puncte de referință”³⁰.

²⁶ G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, I, Ed. Științifică, 1972, p. 510, 513.

²⁷ G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, Hamburg, Meiner, 1968, p. 101.

²⁸ F. von Kutschera, *Einführung in die intentionale Semantik*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1976, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, p. 23.

³⁰ Em. Vasiliu, *Sens, adevăr analitic, cunoaștere*, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 39.

Ca atare, o „lume posibilă” are obiectualitate (este în felul „obiectului”), obiectivitate (valabilitate intersubiectivă) și semnificație (este un orizont semnificativ, o perspectivă realizată ca mod valoric de raportare la lume).

7. Dar logica modelelor nu se poate reduce la unitatea dintre posibil și necesar. Este încă de examinat mai pe larg, spunea Hartmann, și „capitolul *de possibili et impossibili*, în care se află informații importante asupra ființei”; deoarece „modul” ca atare este „ceva ce ține de fapt (*Sache*), nu este însă în sine, anume nu este chiar mod de ființă „al său”, iar în lumea reală nu există «numai posibil», chiar am putea spune „că nu există nici «numai imposibil». Ființa sa neposibilă nu este în el aceeași cu nerealitatea sa, și totul se înrădăcează într-un context”³¹.

Ca urmare poate fi gândită și o „lume imposibilă”. Căci nimeni nu s-ar putea îndoii, de pildă, că „lumea” lui Zarathustra (al lui Nietzsche) ar fi imposibil de gândit. „Cineva este artist – scrie Nietzsche –, cu prețul faptului că ceea ce neartăști numesc «formă» el percepe ca un conținut, ca «faptul însuși». Cu aceasta aparține, firește, de o *lume întoarsă* (*verkehrte Welt*). Căci conținutul devine ceva formal numai celui ce nesocotește viața noastră”³².

De aceea, Nietzsche vede existența *artistului* ca răsturnare a conținutului în formă: „Zarathustra, în care e vorba de declinul său, spune mai mult decât o formă oarecare a supraviețuirii”; căci „limba nu poate consta în mod exclusiv din cuvânt”³³.

Este în discuție aici o metalimbă, care nu exclude intrarea în prezență a unei „lumi”, așa încât și „lumea” lui Zarathustra poate fi interpretată ca o „lume posibilă”: căci și „câmpul de semnificație «ritmic-metaforic»” necesită o interpretare. De fapt, „structurile lumii și sinele nostru le avem întotdeauna numai *în și ca* interpretare. Căci întrucât o interpretare este transpusă pe terenul logicului, o interpretare schimbată nu înseamnă numai o nouă explicitare a uneia rămasă ca teme, ci de fapt, altă lume”³⁴.

După Nietzsche, „noi putem concepe o lume pe care noi am creat-o”, ceea ce înseamnă – precizează autorul – că la întrebarea „Cum creăm lumile?” răspunsul sună: „în procese de interpretare. Interpretarea este evenimentul fundamental”³⁵.

Ca urmare, „există tot atât de multe lumi reale, câte interpretări coerente există... în viziunea lui Nietzsche, realitatea nu este de conceput ca o limitare sau composibilitate a posibilității pure... De aceea, artisticul ca și logicul pot fi indicate ca originar-productive. Logica, ca și estetica creează lumi, nu alege pur și simplu din lumile posibile care există”³⁶.

³¹ N. Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, în: *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, p. 99, 100.

³² Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, în: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York, dtv. de Gruyter: Bd. 13 (1980), p. 9–10.

³³ F. Massini, *Rhythmisch-Metaphorische «Bedeutungsfelder»* în *Also sprach Zarathustra*, în: *Nietzsche Studien*, Bd. 2, 1973, p. 227–280.

³⁴ G. Abel, *Logik und Ästhetik*, în: *Nietzsche Studien*, 16 (1987), p. 116.

³⁵ *Ibidem*, p. 115.

³⁶ *Ibidem*, p. 120.

Poate tocmai de aici nevoia de a asocia semantica și hermeneutica în înțelegerea fenomenului semnificabilității și apoi în analiza semantico-logică a semnificației. Căci totul trebuie pus în relație nu doar cu fenomenele de cunoaștere, ci cu cele ale creației umane (teoretice, estetice ș.a.).

Așa cum s-a precizat, operându-se pe modelul diltheyan al hermeneuticii, „întrucât în *expresie* nici o *comprehensiune* nu se află încă, în mod obiectiv, este nevoie de *interpretare comprehensivă*, care relevă ceea ce este conținut în ea... *Expresie și interpretare, creație și comprehensiune* reclamă astfel o interacțiune, și numai în corelarea lor se împlinește dezvoltarea spiritului. *Expresia este creatoare* (subl.n.), dar în sine ea este încă oarbă și nedeterminată... Interpretarea nu este însă simplă expresie exterioară a semnificației conținută în expresie, ci constituie o performanță creatoare”³⁷.

8. Elementele unei teorii a interpretării rămân însă doar schițate aici și numai în legătură cu preocuparea de a caracteriza statutul și interacțiunile semanticii (în formele ei de bază) și ale analizei semantice (în principal, o analiză a semnificației), în care este asimilată și perspectiva leibniziană.

Este de interes aici următoarea explicație: „Constituirea de lumi posibile se poate prezenta în cadrul teoriei leibniziene a conceptului astfel: să presupunem că sunt date absolut toate conceptele posibile. Prin utilizarea negației și a conjuncției ca legături logice, prin care și formarea de concepte infinit mai largi să poată fi permisă, se lasă să se constituie toate conceptele posibile, adică necontradictorii, ale domeniului ideilor. În gândirea divină, ca și în cea umană nu poate fi dat niciun concept care să nu fie astfel cuprins. Toate conceptele formate astfel unesc printr-o copulă în așa fel încât rezultă enunțuri dintre care numai acelea care nu conțin nicio contradicție pot fi puse împreună ca o mulțime a enunțurilor posibile”³⁸.

În consecință, reluarea ideii de „lumi posibile” în reconstrucția modernă a semanticii și logicii, pe de o parte, și în cea a ontologiei și epistemologiei, pe de altă parte, necesită analize de fond și delimitări în sensul diferitelor stiluri de gândire.

Evident, semanticienii au avut în vedere o altă dimensiune a analizei modale decât cea propusă de „ontologia critică”. Punctul de plecare l-au constituit problemele adevărului și ale naturii enunțurilor, ceea ce a condus la asocierea dintre „lumi posibile” și „limbi posibile”. Și aceasta survine prin redefinirea conceptului „limbă”. În acest sens, se preciza: „Printr-o limbă înțeleg o limbă *interpretată*, și astfel, ceea ce numesc *limbă* este ceea ce logicienii ar desemna cu *interpretare*”³⁹.

Trecerea de la Leibniz la „semantica lumilor posibile” este evidentă prin accentul pe dimensiunea semantică și logică: „lumile posibile” survin ca rezultat al interpretării, sunt lumi semnificative, nu se bucură de proprietățile lumilor

³⁷ O. Fr. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I. Freiburg/München, Alber, 1982, p. 70.

³⁸ H. Poser, *G.W. Leibniz*, în: *Klassiker der Philosophie*, Bd. I, 1994, p. 389.

³⁹ D. Lewis, *Konventionen. Eine Sprachphilosophische Abhandlung*, W. de Gruyter, 1975, p. 165.

monadologice, lumi ce aduc în prezență semnificație, valoare și stil și, ca urmare, redispunerea lor prin cunoaștere, acțiune și creație.

Reținem încă atenția asupra conceptului de „lume posibilă”, așa cum se află el și dincolo de „semantica limbilor posibile”, la Leibniz având o clară determinare ontologică. El funcționalizează o serie de concepte, precum: unitate, multiplicitate, diversitate, perspectivă, varietate, iar, într-o altă dispunere – „substanțe simple”; „universuri diferite”; „varietate pe cât de mult posibilă”; „ordine pe cât de mult posibilă”; „perfecțiune deplină” ș.a. – toate acestea pentru optimizarea relației multitudine-ordine-perfecțiune sub dominanta posibilului.

„Lume posibilă” nu este nici existență în sine, nici o simplă posibilitate de actualizat, ci lumea ca fiind (ființând) în „diferența ontologică”, în care survine orice „lume” instituită valoric într-o anumită formă a creației (într-o „operă”).

În structura monadologiei leibniziene „lumile posibile” capătă integrare ontologică, dincolo de cea semantico-logică a interpretării, dovedindu-se astfel un concept cu valoare operațională mult mai larg; de fapt, interpreții operei lui Leibniz au recunoscut că autorul *Monadologiei* rămâne nu numai un punct de plecare în reconstrucția modernă a logicii, ci temeiul oricărei dezvoltări în teoria interpretării și, mai larg, în logică și epistemologie, într-o nouă concepție de structurare și definire a *teoriei* ca atare.