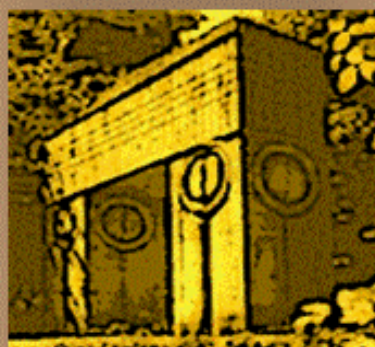


ROCSIR

Romanian Cultural Studies (Internet) Review
Revista Română de Studii Culturale (pe Internet)
Revue Roumaine d'Etudes Culturelles (en ligne)



ISSN: 1582-0521

1 / 2006

"Stefan cel Mare" University Printing House
Editura Universităţii "Ştefan cel Mare" Suceava
Éditions de l'Université "Stefan cel Mare"

R O C S I R

Revista Română de Studii Culturale (pe Internet)

Romanian Cultural Studies Internet Review

Revue Roumaine d'Etudes Culturels (en ligne)

ISSN: 1582-0521

1 / 2006



www.rocsir.usv.ro

Editura Universitatii "Stefan cel Mare" Suceava

"Stefan cel Mare" University Printing House

Editions de l'Université "Stefan cel Mare"

NOTA EDITORULUI / EDITOR'S NOTE / NOTE DE L'EDITEUR

ROCsIR este o revista academica filosofica *online*, cu comitet international de redactie si comitet de lectura (minim 2 specialisti, pentru un studiu)

Editia tiparita se poate realiza utilizand Adobe Acrobat 5 (sau superior).

Manuscrisele sunt primite numai prin mesageria electronica.

Copyright-ul materialelor publicate, precum si raspunderea pentru continutul lor, apartin, în întregime, autorilor.

Încurajam publicarea de studii traduse simultan în engleza, franceza si romana.

ROCSIR is an academic philosophical online journal, with international board and lecture board (minimum 2 analysts for each study).

The printed version can be realized using Adobe Acrobat 5 (or higher).

The manuscripts are accepted only by e-mail.

The copyright of the printed papers and the responsibility for their contents are holded, entirely, by the authors.

We are encouraging the publication of the papers with English, French and Romanian versions.

ROCSIR este une revue philosophique en ligne, avec une équipe rédactionnelle internationale et un comité de lecture (2 analysts, minimum, pour chaque étude).

La version imprimée peut être réalisée en utilisant Adobe Acrobat 5 (ou sup).

Les manuscrits sont acceptés seulement par *courriel*.

Les droit de propriété intellectuelle et la responsabilité pour le contenu, appartiennent, entièrement, aux auteurs.

Nous encourageons la publication des études avec des version multi-langue: anglais, français et roumain.

R O C S I R
Revista Română de Studii Culturale (pe Internet)
Romanian Cultural Studies Internet Review
Revue Roumaine d'Etudes Culturels (en ligne)

ROCSIR
Revista Română de Studii Culturale (pe Internet)

Anul 7, nr. 1, 2006

Publicație semestrială

ROCSIR
Romanian Cultural Studies Internet Review

Year 7, no. 1, 2006

A semestrial Review

ROCSIR
Revue Roumaine d'Etudes Culturels (en ligne)

Année 7, no. 1, 2006

Une Révue semestrielle

ISSN: 1582-0521

www.rocsir.usv.ro

Editura Universității "Ștefan cel Mare" Suceava
"Ștefan cel Mare" University Printing House
Editions de l'Université "Ștefan cel Mare"

ROCSIR

Revistă semestrială, *on line*, de studii semio-logice și filosofice românești

- Ediții integrale în limbi străine sau multilingve, ocazional.
- Ediții tipărite, ocazional.
- Tipăribilă, în format A5, folosind fișierele Adobe Acrobat 5 (sau superior).
- *Mesagerie electronică*: guliciuc@rophe.usv.ro / emilia_guliciuc@yahoo.com
- *Abonamente*: aross-owner@yahoogroups.com
- ISSN: 1582-0521
- Editura Universității "Ștefan cel Mare" Suceava

Semestrial review, *online*, for Romanian semio-logical and philosophical studies

- Multilingual and foreign languages editions, occasionally.
- Printed editions, occasionally.
- Printable, in A5 format, using the Adobe Acrobat 5 (or higher) files.
- *E-mail*: guliciuc@rophe.usv.ro / emilia_guliciuc@yahoo.com
- *Subscriptions*: aross-owner@yahoogroups.com
- ISSN: 1582-0521
- "Ștefan cel Mare" University Printing House

Revue sémiotique, *en ligne*, d'études sémiotiques et philosophiques roumaines

- Editions multilingues ou dans des langues étrangères, occasionnellement.
- Editions imprimés, occasionnellement.
- Imprimable, dans le format A5, en utilisant les fichiers Adobe Acrobat 5 (ou sup).
- *Courriel*: guliciuc@rophe.usv.ro / emilia_guliciuc@yahoo.com
- *Subscriptions*: aross-owner@yahoogroups.com
- ISSN: 1582-0521
- Éditions de l'Université "Ștefan cel Mare"

Redacția - Board - Equipee rédactionnelle

Presedinte de onoare	Honour President	Président d'Honneur
Acad. ALEXANDRU BOBOC	Professor PAUL E. MICHELSON	
Editor	Editor	Editeur
EMILIA GULICIUC		
Membrii	Board members	Équipee rédactionnelle
WILLIAM OLDSON TITUS RAVEICA VASILE MUSCA ELENA PRUS	CARMEN COZMA ION NEGURA GINA PUICĂ NICU GAVRILUȚĂ	
Distribuție	Distribution	Distribution
EMILIA GULICIUC		

CUPRINS / SUMMARY / SOMMAIRE

ROCSIR no. 1 / 2006

IDENTITATE ȘI DISCURS

IDENTITATE ȘI ALTERITATE ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA	Rodica Marian	7
IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE	Ioana Nica	37
IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE	Paul Kun	55
IMAGINEA CA HIPERREALITATE	Cristina Cîrtiță-Buzoianu	65
BERTRAND RUSSELL ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA	Mirela Arsith	71
PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT	Mircea Horubeț	86
DEFINIȚIA NEESENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TIPURILOR NATURALE	Paul Kun	112
EXPLICIT, IMPLICIT ȘI INTERCOMPREHENSIUNE ÎN CONVERSAȚIA COTIDIANĂ	Elena Bonta	118

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

Rodica Marian

Relația propusă ca un reper de interpretare în titlul studiului *nu* este o antinomie dialectică, *identitate vs alteritate*, ci o simultaneitate interșajabilă, *identitate și alteritate*, mai bine spus *și identitate și alteritate*. Această grilă de punere în adâncime a universului liric blagian, ca și a celui eminescian, pe de altă parte, reflectă o stare mai puțin cercetată și acceptată în arealul gândirii europene (ce se poate încadra în ceea ce filozoful Blaga definea prin paradoxia logică, ori prin statutul stilistic al metaforei revelatoare, totodată ascunzătoare de mister), stare de grație dezvăluită în profunzimea gândurilor exprimate uneori de marii poeți: „Oare eu, tu, el nu e totuna. (Oare astea nu se confundă într-un individ)... Eu e Dumnezeu” (Eminescu, Ms. 2262), „Dar eu socot că a fi mai mulți este esența omului” (Paul Valéry) sau „Ah, e nebun e cel care crede că eu nu sunt tu!” (Victor Hugo), „Dar tot ce ne e propriu trebuie învățat la fel de bine cu ceea ce ne e străin” (Hölderlin), „A fi unul însuși este, totdeauna, a ajunge să fii acel altul care suntem și pe care îl purtăm în interiorul nostru” (Octavio Paz¹) și „Eu este un altul” (Arthur Rimbaud). Aceste străfulgerări se regăsesc în modul de gândire poetică prin care se „încheagă” multe poeme blagiene (precum și o bună parte din lirica eminesciană), pe tărâmul de simțire și reflecție a unei nedramatice, senine „revelații” a transpunerii eu-lui într-un alt suflet, chiar a scindării personalității creatoare, respectiv a eu-lui poetic, fie profetic, fie modern-narcisiac.

Conexiunea teoretică a unui filon substanțial din lirica blagiană cu o stare de spirit dominant definibilă prin dizolvarea individualității în Unul-Tot, ca mijloc de salvare predicat de înțelepciunea indiană, nu ne poate apărea ca o grilă bizară ori

exterioară universului de gândire blagian. Un elementar motiv al întemeierii acestei abordări este foarte cunoscuta apetență a lui Lucian Blaga pentru filozofia Vedantei, din care făcuse lecturi intense și citise lucrări de interpretare încă din vremea când era elev și mai apoi, în timpul de după absolvirea teologieiⁱⁱ; interesul său pentru această filozofie este constant, dincolo de intermitențe, marcând, la maturitate, și propriile-i lucrări sau volume de filozofie. Un alt motiv justificativ al unei asemenea optici de interpretare descinde dintr-un alt areal de istorie a gândirii, desigur, cu nuanțările de rigoare, plasând natura contemplației blagiene și conștiința sa culturală în prelungirea secolului al XIX-lea, în expresionism. În expresionism scindarea formativă a eului este promovată programaticⁱⁱⁱ, dar în ce privește eul expresionist blagian, ca eu scindat, care-și valorizează nu unitatea dată ci multiplicitatea manifestărilor acesteia, fenomenul este mai complex, îl voi trata în capitolele consacrate textelor poetice blagiene. Deosebirea de substanță a efectelor scindării în lirica lui Blaga constă tocmai în îngemănarea unor laturi ale expresionismului cu dreapta cumpănire de esență mioritică, cu refuzul angoasei heideggeriene și cu liniștita risipire a eului. Aceasta din urmă seamănă cu „liniștea sacrală”, goethiană, pe care filosoful Blaga o extrage din elegiile eminesciene, în special din perla „esenței metaforice” a limbajului poetic, care este în concepția filozofului culturii concentratul poem *Peste vârfuri*/

Scindarea propriei identități din finalul poemului eminescian *Melancolie* conduce, aproape invariabil, pe cei mai diferiți analiști la interpretarea, printr-o conștiință dramatică, a acestei ruperi interioare ca o marcă terifiantă a alienării. O analiză semantică atentă a poemului, ca și o lectură intermediată de metaforele obsedante, pune în evidență un alt sens dominant, finalul celebrei *Melancolii* răstoarnă meditativa suferință în detașare, eliberarea prin revelația alter-ului („străina gură”) fiind marcată semantic prin *râd de câte-ascult*, dar și prin *Parc-am murit demult* ca o desprindere de sine în timp.

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

Ca și Eminescu, Blaga nu este cutremurat de grija exacerbată și pozitivă a integrității personalității, ca o valoare axiologică prin excelență proteguită în arealul de gândire occidental. Dezinvoltura cu care circulă diseminarea eu-lui în „gândirea” sensibilă blagiană, cea incorporată în opera poetică, apare evidentă într-o atentă analiză a textelor înseși. În creația celor doi mari poeți români adesea nu există limite tranșante între eu și non-eu, cum s-a observat uneori în receptarea critică, și, de asemenea, nu apare vreo inhibiție dramatică, nici înghețul tragic, în fața unor scindări de „elemente solidare”, cum ar fi trupul și sufletul. Precum nu se poate dovedi în semantica poetică profundă a lirismului blagian vreo spaimă ori aură tragică în fața dezintegrării eu-lui. Ar părea o că această manieră de a resimți noncontradictoriu relația dintre identitate și alteritate este o categorie abisală individuală, dacă ea nu s-ar putea pune în lumină, într-un fel similar, și în lirica eminesciană. Oricum, apare posibil, într-o analiză de mare anvergură, a se vedea dacă nu cumva în aceste personalități creatoare, numite Eminescu și Blaga, se împlinește astfel și o categorie abisală etnică.

Semantica profundă “încarcerată” prin cuvinte și dincolo de corporalitatea ori semnificația lor în destinul hermeneutic al sensului textual sau în creația de lumi semantice închipuite (posibile) poate cuprinde și tendința mai recentă de readucere în prim planul analizei poetice a persoanei creatoare, ca integralitate a vocilor ei textualizate, după o lungă fetișizare a scriiturii. Cercetările asupra textului pe o dimensiune lingvistico-semiotică sau semantică, precum acelea ale Alexandrei Indrieș (consacrate poeziei lui Blaga^{iv} sau creației literare a lui Eminescu^v), au pus încă acum patru decenii un accent semnificativ pe polifonia persoanei, înțeleasă în sensul de conștiință creatoare unitară și polivalentă,

coroborând-o cu un punct de vedere apropiat de psihologia antropologică. Din această perspectivă înăuntrul conștiinței persoanei creatoare se găsesc vocile personajelor și cea auctorială, alcătuind o polifonie „conținută în și determinată de eterogenitatea persoanei în general”, implicând multiplicarea eu-lui în „euri” diverse, dar și factorul alterității, adică cel guvernat de instanțele persoanelor *tu* și *el*. Relația tripartită eu-tu-el care structurează categoria persoanei, ca aplicare la studiul literaturii, este sugerată, mărturisit, de trionficialitatea construită de psihologii Eduard Pamfil și Doru Ogodescu^{vi}, dar poate fi și dezvoltarea bivocalității celebrului poetolog M. Bahtin (din perspectivă filosofică dialogismul stătea și la baza sistemului de interpretare a lumii în viziunea lui Martin Buber^{vii}). Oricum, de reținut este că persoana polifonică din studiile amintite este considerată ca emițătoare a noosferei, cu precizarea că vocile, chipurile, destinele, tăcerile, gândurile, toate cele cuprinse în lumea lăuntrică a creatorului, cu pluralitatea vocilor sale, se construiesc în lumea textului, „singurul mod de a le institui este discursul”^{viii}.

Opoziția *identitate* vs *alteritate* domină structura tripartită a persoanei, alteritatea fiind divizată în alteritate complementară (tu) și alteritate absolută (el). Aplicată creației eminesciene polifonia persoanei se caracterizează, în această abordare, prin concluzii ce converg cu absolutizarea viziunii filosofice din *Arheus*, conform căreia eterogenitatea se circumscrie unității, adică individualitatea se păstrează dincolo de profunzimea scindării „eurilor” „ca diversitate a trăirilor, impulsurilor, aspirațiilor, închipuirilor în mai multe ipostaze”^{ix}. „Cine este sau ce este acel *el* sau *eu*, care în toate schimbările din lume ar dori să rămâie tot el ?” se întreba Eminescu în fragmentul *Arheus* și asupra acestui gând eminescian se cuvine să mai medităm. Așadar, important mi se pare, din unghiul de vedere pe care-l propun acum, să precizez că această aparentă hipertrofiere a eului, *eu* care se extinde totuși, paradoxal, prin răsrângeri succesive în alter-uri ale ipseității, tuității și ileității, dar aceste „destrămări” îl îndepărtează, în fond, constant de sinele particular. Înțeles astfel eul blagian, ca și cel

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

eminescian, cum am văzut cu altă ocazie, nu se cantonează de fapt în persoana sa privată, nici în eul modern narcisiac, nici exclusiv în eul său liric profetic, ci mai curând în condiția unui suflet individual căruia i se revelă natura sa de alteritate și totodată de non-alteritate față de sufletul universal. *În piept / mi s-a trezit un glas străin / și-un cântec cântă-n mine-un dor, ce nu-i al meu [...] O, cine știe – suflete-n ce piept îți vei cânta / și tu odată peste veacuri [...] dorul sugrumat.* Fără să facă referire la condiția eul său poetic, demonstrația filosofului Lucian Blaga surprinde această ambiguitate metafizică cu două soluții logice, după care autorul minus-cunoașterii postulează și soluția dogmatică a acestei paradoxii din metafizica indiană, soluție ce ar fi putut exista sub forma: „sufletele individuale sunt reale, ele emană din Brahman, dar rămân unite și substanțial identice cu Brahman”^x. Din această cauză relația avansată ca un reper de interpretare în titlul acestui demers *nu* este o antinomie dialectică, *identitate vs alteritate*, ci devine *identitate și alteritate*, mai bine spus ***și identitate și alteritate***. După părerea mea, Eminescu nu voia să spună altceva, în întrebarea din Arheus, la care se pot adăuga și alte gânduri, nu mai puțin adânci: „Câți oameni sunt într-unul singur?” ori *Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost?* și „În fiecare om se încearcă spiritul Universului”.

Indologul Sergiu Al-George remarcă faptul că propunând această soluție dogmatică Lucian Blaga regăsea sensul și adevărul ultim al sistemului Vedanta, spre care l-a condus „un anumit instinct filosofic înrudit îndeaproape cu cel indian”. Afinitățile gânditorului Blaga cu spiritul indic au fost puse în evidență, în mod deosebit, de același indolog, dar înseși referirile insistente din *Eonul dogmatic* la acest mod antic și oriental de gândire sunt semnificative. Elocvente, ca și în cazul lui Eminescu, sunt și datele biografice care atestă la Blaga foarte timpuria preocupare pentru filosofia Vedanta, pe care o citea prin interpretări, alături de alte lecturi din autori inzi, pe la 14 ani^{xi}. Totodată, se impune să subliniez, pentru folosul analizei practice a lirismului blagian, observația savantului amintit care adaugă un aspect neteoretizat de

Blaga, anume acela privind realitatea ca emanație a absolutului: „Dacă ar fi considerat în ansamblul său sistemul Vedanta, Blaga și-ar fi dat seama că relația ambiguă de alteritate și totodată de non-alteritate față de Brahman, privește nu numai sufletul individual ci tot ce emană din Brahman, tot ce s-a aflat ca potență [...] în acesta, începând cu Isvara (*principiul divin ca persoană*) și sfârșind cu lumea empirică” (s. n.)^{xii}.

Există o strălucită demonstrație în epistemologia blagiană a paradoxiei dogmatice (*Eonul dogmatic*, 1931), care nu este o unitate dialectică a contrariilor, ci o veșnică binaritate, a cărei sinteză e imposibilă în termenii concretului hegelian, pentru că este în raport bivalent cu concretul real, pe de o parte, ca și cu abstractul, pe de altă parte, după cum precizează filosoful Blaga: „Soluția paradoxiei dogmatice, neatinsă de mintea omenească, e postulatată în transcendent [...] e suma determinărilor ei posibile sub dublul unghi de vedere al abstractului și concretului”^{xiii}. Sensul ei nu este logic, dar are „un sens funcțional în cadrul gândirii umane în general” și filosoful Blaga adaugă precizarea fundamentală „pentru a întâmpina orice confuzie cu alte tipuri de ideeție, formula dogmatică trebuie înțeleasă esențialmente ca *expresie a unui mister* [ea] ... vrea *determinarea* unui mister conservând acestuia caracterul de *mister* în toată intensitatea sa”^{xiv}. Precizarea naturii paradoxiei dogmatice care „sunt paradoxii nu numai pe plan logic, precum cele dialectice, ci și față de concret”, încât „soluția paradoxiei dogmatice e irealizabilă cunoașterii, ea e postulatată în transcendent”^{xv} conduce gândirea minus-cunoașterii (dogmatică) spre „lămurirea” sintezei postulate în transcendent pornind de la precizarea că sinteza dogmatică este „în dezacord radical și stabil cu concretul, nu fiindcă ea s-ar referi la ceva transcendent, ci independent de acest fapt”^{xvi}. Pentru a clarifica acest tip de ideeție, filosoful Blaga îl disociază de tezele metafizice ce se referă la transcendent, fără a fi dogmatice. Conceptele care se utilizează în dogme sunt cele obișnuite, „cu corespondențe în concret, sau realizabile într-un concret imaginar («persoană», «ființă», «substanță», «numere», «natură», «esențe» etc.)” dar „dogma

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

deformează raporturile logice inerente acestor concepte [...] cu alte cuvinte sinteza dogmatică e în dezacord cu concretul, nu fiindcă se referă la transcendent pur și simplu, ci fiindcă implică o anume concepție despre transcendent, care se poate exprima *logic* în concepte^{xxvi}. Acest argument este foarte prețios aruncând o lumină aparte asupra soluției antinomiei dogmatice care „se face prin postularea unei zone inaccesibile și contrare logicei, și-și găsește expresia în faptul «transfigurării». Antinomia dialectică n-are nevoie de «transfigurarea». Antinomia dogmatică are nevoie de «transfigurare», adică de-o *scindare de termeni solidari*, fie în chip explicit, fie în chip implicit, odată cu formularea ei^{xxviii} (s. n.). Această scindare de termeni solidari, explicând transfigurarea, este fundamentală în cazul categoriei persoanei, respectiv a eului poetic, așa cum am postulat în relația identitate și alteritate.

„Față de paradoxiile dialectice, paradoxia dogmatică e *de altă natură*, [...] exclude o sinteză prin concret^{xxix} (s. n.), așadar această altă natură se cere aproximată printr-o înțelegere care se poate exprima logic, fără să fie în esență reductibilă la logica gândirii filozofice ori metafizice. Într-un fel similar filosoful Blaga va insista în argumentația deosebirii relației metaforice de tip „expresiv” față de principiul funcțional din perspectiva „revelatorie” care este de „cu totul *altă natură*”, constituind un alt tip de instituire a sensului metaforic. Paradoxia dogmatică este un alt tip de idee, tot așa cum metafora revelatoare este un alt tip de proces metaforic, ilustrat exemplar de metafora nucleară, devenită celebră, din propria-i creație poetică „Soarele, lacrima Domnului”. Poetica zilelor noastre precizează prin pertinente studii teoretico-analitice că intenția globală a filosofului culturii este de a „transpune problematica «metaforicului» în perspectiva antropologiei și de a certifica [...] specificul funcțional, nerecunoscut până atunci, al metaforei *translingvistice* sau poetic-culturale^{xxx}”.

Trebuie să inserez aici o posibilă analogie a paradoxiilor dogmatice din filosofia blagiană cu extraordinara argumentație a instituirii de sens prin inserția domeniului translingvistic (al „misterului”) în „finalitatea metaforei” numită „revelatoare^{xxxi}” din

celebra teorie a lui Blaga a metaforei ca dimensiune fundamentală a creației culturale (*Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937). „Aspectul dizanalogic” al relației metaforice care joacă un rol decisiv în procesul de instituire a sensului metaforic în tipul revelator, ca și dualitatea metaforicului în reflecția blagiană a beneficiat de o strălucită încadrare teoretică în metaforologia contemporană, cu relevarea specificității și naturii sale particulare în lucrările lui Mircea Borcilă^{xxii}. Explicarea semantică a tipului metaforic revelator, ca o nouă funcție metaforică, este elucidată cu clarviziune și rigoare în aceste analize teoretice, prin trei pași decisivi. Aceștia sunt decantați în relația nucleară sugerată de Blaga, prin confruntarea cu concepțiile actuale în metaforologie. Primul pas decisiv este, după demonstrația lui Mircea Borcilă, cel al soluției ecuaționale, marcată riguros prin semnul = (egal), ca relație metaforică ce se stabilește în planul sensului și nu în funcția predicativă, adică „în cadrul limbajului”, care n-ar putea explica „creația unui sens cu totul nou, ca cel instanțiat și în metafora blagiană”^{xxiii}. Identificarea celor două conținuturi referențiale „permite, evident, orientarea procesului metaforic într-o direcție translingvistică și creatoare de lumi”^{xxiv}. Al doilea pas hotărâtor este, în aceeași concepție poetică, introducerea de către Blaga a functorului «x» în ecuația metaforică, care are menirea de a marca inserția „misterului”, pe de o parte, iar pe de altă parte este „menit... să orienteze relația primară ecuațională tocmai în direcția creației de sens translingvistic”. Cel de-al treilea pas „constă în definirea rolului crucial al dizanalogiei în acest tip de proces semantic”. Dizanalogia operează în *Soarele, lacrima Domnului* în raport cu disocierea precizată de Blaga între „planul aparențelor” și „planul esențelor”, și numai în acest plan al esențelor are loc identitatea între *soare* și *lacrima Domnului*. Aspectul dizanalogic, subliniat de Mircea Borcilă, este „*ireductibil*,... cel care nu «poate fi trecut cu vederea» și care intră, ca atare, în componența entității semantice nou create”^{xxv}.

Considerând relația antinomică *identitate și alteritate* o paradoxie dogmatică tind să mă încadrez în temeiul filosofic

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

exprimat de Blaga prin trăsătura definitorie a acestei formule care „trebuie înțeleasă esențialmente ca *expresie a unui mister* [ea] ... vrea *determinarea* unui mister conservând acestuia caracterul de *mister* în toată intensitatea sa”(v. *supra*). Corelatul «x» din faimoasa formulă blagiană a metaforei revelatoare ($a+x=b$)^{xxvi} introduce și el „misterul”, transformând aspectul sensibil al lui «a» într-un „mister deschis”^{xxvii}, deci «a» este „privit” ca un „semn vizibil al lui «x»”. Determinarea misterului din formula dogmatică ar corespunde, mai departe, cu factorul dizanalogiei menit în final „nu să fie eliminat (ca în cazul metaforei I)”^{xxviii} sau, aș putea adăuga, ca în cazul sintezei antinomiilor dialectice, ci să „completeze debordant pe «a»”, după cum spune Blaga însuși. Paradoxul îmi pare că rămâne și el ireductibil în relația *identitate și alteritate*, transfigurarea producându-se prin scindarea anterioarei echivalări $a=b$, cu o ipotetică structură de adâncime predicativă: identitatea *este* alteritate. Paradoxul comentat de Blaga din metafizica indiană, căreia îi configurează soluția următoare: „sufletele individuale sunt reale, ele emană din Brahman, dar rămân unite și substanțial identice cu Brahman”^{xxix} surprinde prin analogia cu unele faze ale tipului de proces semantic din metafora revelatoare. Chiar exemplul din propria-i creație lirică *Soarele, lacrima Domnului*, având în planul sensului, după cum arată Mircea Borcilă (urmând și convențiile de punctuație în spirit blagian), o structură comparabilă cu cea a unei sintagme predicative (*Soarele /este/ lacrima Domnului), îmi apare substanțial înrudită, ca mod de gândire, cu dialectica simbolului indian în perspectiva filosofică a gramaticienilor; imaginea oului ca metaforă preferată pentru a exprima „trecerea de la Unul la Multiplu și invers, era preluată din textele arhaice – unde revine neîncetat din R̥gveda și până în Upanișade – fiind unul din modelele de transcendere a tuturor opozițiilor”^{xxx}. @!@@!@ în care tensiunea dintre Unul și Multiplu se rezolva cu ajutorulcu celebrul refren upanișadic *Tat tvam asi* („acesta ești tu”).

Așadar, ceea ce propun a fi considerat ca un paradox dogmatic în expresia *sieși străin* poate fi și o metaforă revelatoare,

după sugestia implicită a lui Mircea Borcilă, în care dizanalogia nu este eliminată, păstrându-și tensiunea și conservând misterul „în toată intensitatea sa”.

Mai târziu, filosoful Blaga a înlocuit termenul dogmă cu minus-cunoaștere, ceea ce se potrivește, mai din adânc, semanticii profunde și sensului programatic din marele paradox ilustrat de poemul – prag liric absolut al creației blagiene - *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*. Despre acest poem s-au spus prea multe, inclusiv că este o paradoxie, analizându-se cu multă finețe semantica negațiilor^{xxxi}, precum și antiteza celor două lumini: *lumina mea* vs *lumina altora*, în cadrul relației *identitate* vs *alteritate*. *Lumina mea* este, după cum sesizează cu pertinentță Sergiu Al-George, o epifanie^{xxxii}, așadar ambivalentă. Paradoxul important privește *lumina* (*altora*, într-o anume măsură și a *mea*)=cunoaștere, dar și *lumina* (*mea*)=minus-cunoaștere și el se pliază foarte elocvent tocmai cu formula teoretizată de Blaga filosoful în paradoxia dogmatică.

Relația *identitate* și *alteritate* va funcționa în structura profundă a lirismului blagian, în sensul arătat prin reperele de mai sus, și atunci când termenii identității și paradoxiei nu sunt persoane, ci elemente ale naturii (vezi *supra* relația ambiguă de alteritate și nonalteritate a lumii empirice față de Brahman). O astfel de antinomie se propagă, de exemplu, între destinul de suferință al oamenilor, rătăcitori „prin arderi” (*Atotștiutoarele*), ca și sângele poetului (evident un alter-poetic) ce strigă după pierduta-i copilărie (*În marea trecere*), pe de o parte și „lucrurile” care „ne ghicesc împlinirea”, pe de alta. Ioana Em. Petrescu^{xxxiii} observa cu finețe că *lucrurile* și toate celelalte *vietăți* ale acestei lumi sunt identice lor însele, și deci inapte pentru „rană”, care ar fi sinonimă numai cu acea „ne-mpkinire lăuntrică” ca apanaj al sufletului uman. Dar, tot atât de adevărat este că, în contextul universului poetic al aceluiasi ciclu *În marea trecere*, suferința derivă nu din pierderea identității, ci tocmai din integralitatea identității^{xxxiv}, ipostaziată în Dumnezeu, care este „muta, *neclintita* identitate [...]”, postură de perfectă închidere în sine care „nu cere nimic”, „Nici măcar

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

rugăciunea mea” (*Psalm*). Dacă în „marea trecere” dobitoacele merg „cu ochi cuminiți”, „fără spaimă”, pentru că au siguranța presupusă de critic în identitatea de sine, suficiența de sine a lui Dumnezeu nu mai este tot atât de senină în *Psalm*, divinul fiind oarecum acuzat de poet pentru această neclintire și muțenie a sa. Mai mult, poemul începe chiar prin deplângerea dinspre om a singurătății lui Dumnezeu: *O durere totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă / Dumnezeu, dar ce era să fac?* Transpare astfel o evidentă ambiguitate între semantismul „răni”, al sângelui ce strigă prin păduri, ca ipostaze ale non-identității suferinde sau dureroase și identitatea absolută a divinului care nu este scutită nici ea de neîmplinire, de o disimulată însingurare.

Fată de avansata și reductiva interpretare liniară a răni prin suferință^{xxxv} din orizontul întâlnirii omului cu ființarea, în povestea pietrei care cântă „doar atâta timp cât ascunde în trupul ei o rană”, apare o ambiguizare extrem de importantă: „Căci are un suflet și piatra inertă / cât timp ne-mplinire lăuntrică poartă. / Dar, fără de-o rană, făptura e moartă” (s. n.) (*Columna lui Memnon*). Așadar, acest ultim vers al lui Blaga, reinvestește rana cu harul creator al vieții, deci cu un atribut care nu mai poate fi în nici un caz înscris într-un registru negativ ca cel al suferinței chinuitoare, ci, dimpotrivă, această reîncărcare à rebours a făpturii cu o rană dătătoare de viață trimite expres la valori metafizice, la o revelare ca mister a omenescului, a valorii soteriologice a suferinței, posibilă prin minus-cunoaștere.

Pe de altă parte, mi se pare că modul de a gândi logic ori mai bine spus posibilitatea de a exprima în dimensiune logică analogia și dizanalogia antinomiceii relații *identitate și alteritate* s-ar putea apropia de paradoxia dogmatică ori de simultaneitatea în veșnicie a contrariilor, prin așa-zisa opoziție disjunctivă nerezolvată, ori disjunctiv-conjunctivă, care în structura ei de adâncime este o opoziție conjunctivă^{xxxvi}: **și...și**, derivată din indecizia *sau...sau*. Astfel, această relație de antinomie se apropie de ambiguitatea alteritate-nonalteritate. Sintagma poetică blagiană „sieși străin”, mai concisă decât eminesciana poveste a propriei

vieți „repovestită de o străină gură” ar fi putea fi, în opinia mea, contragerea acestei opozitivități, a despicării sinelui în stranițateea diferenței non-sinelui, în timp ce sinele realizează fără disperare, intimitatea și comuniunea cu non-sinele. Ca stare interioară, *sieși străin*, este, totodată, în măsura în care-o putem integra în coexistența cumpănită și veșnic binară a paradoxiei dogmatice teoretizată de Blaga, total diferită și de ceea ce s-a numit *coincidentia oppositorum*, tip de paradox care are o sinteză dialectică și „care nu cere să fie rezolvat prin ceea ce am numit «transfigurare»^{xxxvii}, cum precizează, în plus, în metafizica sa dogmatică filosoful Lucian Blaga. Transfigurarea este în reflecția blagiană, cum am văzut, scindarea necesară a unor termeni solidari, scindare ce poate fi și implicită, „odată cu formularea ei”^{xxxviii}. Fără a intenționa o transpunere precisă a acestei „ecuații” filosofice în analiza semantic-poetică a unor texte poetice ca *Liniste*, *Psalm* și *Brândușile* și fără a statua acest fundal teoretic la baza detectării lumilor închipuite ori ficționale ale textelor respective, deci nevrând să vizez o posibilă o autointerpretare, nu pot să nu remarc cât de expresivă și de adâncă în consecințele sensului poetic este ipoteza scindării uniunii trup-suflet, la finalul poemului *Psalm*, final de obicei eludat de cei mai mulți exegeți.

Voi reveni asupra poemelor *Psalm* și *Brândușile*, rezumându-mă aici să ating condiția semantică a circumstanței modale exprimată prin *sieși străin*: „Tristețea renunțării Dum- / nezeu o încerca molatic. / Și lumea toată o făcu, / *sieși străin*, c-un gest tomnatic. // O singură mândrie-avu / gospodărind cenușile: / în ipostază de amurg / să-nchipuie brândușile”. Pentru că funcția primordială a facerii lumii rămâne intactă în esență, s-ar părea că *sieși străin* concentrează o metaforă revelatoare, care produce prin dizanalogia ireductibilă conținută în natura ei procesuală, un sens cu totul nou în planul „esențelor”, transformând-o într-o altă lume textuală. Scindarea sinelui într-un alter străin, care ar prelua esența energetică a Creatorului, acum subminată însă prin circumscrierea în atribute elocvente semantic: *molatic*, *tomnatic*, pune identitatea inalterabilă într-o condiție inadmisibilă, fiind contrară absolutului

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

funcționar al non-alterității oricărui divin. În fond și paradoxul dogmatic este inaccesibil cunoașterii logice. Semnele scindării, ale autoînstrăinării, se deschid în chiar incipitul poemului, (de fapt întregul concentrat text poetic este o anti-legendă a facerii lumii); pragul liric *tristețea renunțării* avertizează asupra unei abandon în mod firesc marcat de un sentiment de mâhnire, o amărăciune molcomă însă, ce pare o renunțare la rostul său însuși, la sine, la o menire aflată în alternativa creației, fiindcă la facerea lumii n-a renunțat. Și renunțarea și facerea lumii sunt determinate de gesturi obosite, aflate în amurgul (pe)trecerii existențiale. Dominanta semantică caracterizantă pentru actantul legendei (persoana „el”) este, în întregul text poetic, cea textualizată foarte concret prin expresia *în ipostază de amurg*, ipostază în care gesturile sunt tomnatece, renunțarea nu e dramatică, ci molatecă. Marcarea sciziunii este grafic textualizată, într-un fel de simetrie cu *sieși străin*, prin despărțirea numelui Dum-nezeu, așezat în două versuri, al doilea începând cu silabele *nezeu*. Sugestia dezambiguizatoare și evident transparentă a acestui nou lexem (daca e citit independent), segmentat din numele divin, radicalizează natura desprinderii entității Atotputernicului de presupusa sa identitate, din moment ce devine mai puțin decât un zeu, adică contrariul unui zeu.

Scindarea propriei identități din finalul poemului eminescian *Melancolie* conduce aproape invariabil pe cei mai diferiți analiști la interpretarea, printr-o conștiință dramatică, a acestei rupe interioare ca o marcă terifiantă a alienării. Acea „străină gură” domină și în concluziile Alexandrei Indrieș, autoarea polifoniei persoanei eminesciene, în sensul că poetul devine cu adevărat un alter-ego „spectator ca la teatru”, dar într-atât se divide și se destramă, plurivocizându-se, încât tinde spre impersonalitate^{xxxix}. Deși pe altă cale decât cea a criticii, poeticiana vede în confuzia ipseității, a tuității și a ileității, anomalia, extraordinarul, adică genialitatea și nebunia, înțelegând că nebunia atinge genialitatea ca o stare specială. Acestea, pentru că modelul normalității este împărțit prin prisma lucrărilor semnate de psihologii Eduard Pamfil și Doru Ogodescu, după care echilibrul

triadei ontice eu-tu-el ar conferi psihicului uman firescul necesar, înscris necesarmente în trionticitate, în sensul unei personalități „clasice”, după cum bine observă Irina Petraș, comentând și categoria polionticității romantice^{xl}. Desigur polionticitatea eminesciană include și polifonia eu-lui creator. Scindarea eului în alter-ego, implicând conștiința unei alte personalități, a fost receptată de critică, într-o măsură covârșitoare, ca o anomalie, ca o gravă semnalizare a derapării în torpoarea alienării, din cauza excesivei încrederi în valorile identității, spiritul european protegând personalitatea ca o conștiință singulară și identică sieși. Așa încât „o străină gură” pare „percepția halucinatorie a unui eu bolnav, care contaminează universul cu propria-i agonie”^{xli}. Aceeași spaimă de alterarea personalității este conținută subiacent la autoarea polifoniei persoanei din moment ce concluzionează că Eminescu „este un altul. *Străin sieși*. Aproape că *nu mai este om*, ci doar o „străină gură” (s. n.)^{xlii}.

Numai că existența într-o persoană a unor personalități multiple nu mai este considerată astăzi o stare de boală psihică și nu se mai confundă cu schizofrenia, confirmând ceea ce textele eminesciene și blagiene demonstrează, în semantica lor profundă, în ceea ce privește scindarea nealienantă, chiar salvatoare, a eului creator, precum și profundul adevăr de la temelia gândirii mitice, dogmatice și poetice, teoretizat de Lucian Blaga în legătură cu necesitatea unei „transfigurări” a paradoxiei, ea însăși expresia unui mister, transfigurare care este o scindare de termeni solidari.

Pentru necesitățile demersului pe care mi l-am propus voi rezuma aici câteva idei ale unei lucrări științifice importante^{xliii} care face și o sinteză (incluzând și o istorie a sindromului) despre personalitatea multiplă. Multe dintre figurile eminente ale psihologiei și psihiatriei ultimului secol au utilizat personalitatea multiplă ca un centru al modelului lor organizațional particular al minții omenești. Mai ales după 1970 s-a extins o considerabilă influență a fenomenelor disociative asupra gândirii moderne despre procesele mintale, fiind totodată descoperiri istorice importante în psihiatrie. Ideea fundamentală și cea mai plină de consecințe,

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

ilustrată în acest tom științific prin toate implicațiile sale, este aceea că disocierea ca principiu general guvernează mecanismul normal psiho-nervos al omului și de aceea numai în forme foarte bine definite este patologic.

Rezum în continuare, prin câteva citate elocvente, principalele aspecte care pot strălumi gândirea contemporană despre fenomenul psihic numit personalitate multiplă: „Personalitatea multiplă este, de asemenea, una dintre cele mai uimitoare și neobișnuite condiții mentale cunoscute. Existența unor alter-personalități, aparent separate și autonome, care-și alternează controlul asupra comportamentului individului, provoacă fascinație internă asupra unora și proteste de neîncredere din partea altora”. De aceea, aportul crucial al studiului complex al lui W. Putnam este cel care se degajă în adâncime din însăși problematica alter-ului: „Existența acestor entități ridică probleme în legătură cu credința fundamentală despre unitatea personalității și structura conștiinței”. Autorul subliniază, în această ordine de idei: „Cred că evidența sugerează că noi toți ne-am născut cu un potențial pentru multiple personalități și că în cursul dezvoltării normale noi reușim mai mult ori mai puțin să consolidăm un sens integrat al eului”. De asemenea, se revine la problema eului în termeni diferiți față de prejudecățile împărtășite nu numai de lumea științifică, care în ultimul secol, în viziunea vulgară despre schizofrenie, confundă personalitatea multiplă cu o formă de „personalitate scindată” (*split personality*) în mod obișnuit conceptualizată de-a lungul seriilor de personalitate multiplă. „Așadar, noi toți începem în prima copilărie cu un comportament organizat într-o serie de stări distincte, dar cu timpul și cu ajutorul unor îngrijitori sănătoși, noi învățăm să ne modelăm stările comportamentale și să extindem sensul eului traversând diferite contexte și cerințe pentru a dezvolta ceea ce experimentăm ca o personalitate unitară”.

Pentru similitudinile de-a dreptul șocante pe care unele descoperiri științifice legate de personalitatea multiplă le au în lirica lui Eminescu ori Blaga, ca o tulburătoare rezonanță, voi mai trece în revistă încă două idei. Prima dintre ele certifică, oarecum

indirect, adevărul ancestral că poeții rămân într-un fel niște copii în forul simțirii lor interioare, din această cauză apar în creația lor, mai frecvent decât în alte producții literare, urmele potențialului pentru multiple personalități cu care noi, oamenii, ne-am născut. Mai mult, ceea ce exegeza blagiană mai nouă consideră, cu temei, un ecou al „psihologiei abisale infantile”^{xxliv} prin atitudinea față de joc și prin relația copil-Dumnezeu, din cunoscutele versuri ale *Psalmului*: „Când eram copil mă jucam cu tine / și-n închipuire te desfăceam cum desfăci o / jucărie...” apare într-un plus de lumină, dacă conștientizăm un alt substrat al apariției personalității multiple. Acesta este „capacitatea copiilor pentru fantezie în general și abilitatea de a proiecta «personalitate» în obiecte și situații în particular (de a personifica). Tovărășia imaginară e o personificare a acestei abilități. Cei mai mulți investigatori o privesc ca pe un fenomen normal al dezvoltării, totuși există un dezacord în legătură cu vârstele la care acest fenomen este cel mai obișnuit [...]. Alți copiii par să fi avut sisteme de interiorizare a alter-personalităților încă de la început., nu numai la pubertate”. A doua idee științifică pe care o putem retroproiecta ca o rezonanță cu efecte semnificative, prin extensie, în lirica celor doi poeți amintiți este aceea că „amintirile, afectele și comportamentele adiționale devin dependente de stare, restrânse la această stare, construind o «poveste a vieții» (life history) pentru alter-personalități”. Devine irepresibilă asociația de idei cu versurile eminesciene din *Melancolie* : „Și când gândesc la viața-mi, îmi pare că ea cură / Încet repovestită de o străină gură”, versuri în care amintirea nu joacă un rol nesemnificativ, ci este străbaterea în memorie a unei alter-personalități, ca „o stare de conștiință [...] organizată în jurul unui afect prevalent”, după cum se exprimă, în altă parte psihiatrul și psihologul W. Putnam.

Ceea ce mă surprindea la autoarea polifoniei eminesciene era impregnarea fenomenului convingător demonstrat cu sentimentul dezolant al suferinței. Alexandra Indrieș valorizează confuzia, destrămarea și risipirea eului eminescian dinspre grila valorilor individualității europene, din moment ce concluzionează

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

că impersonalitatea este un mit și că „polifonia persoanei eminesciene este sfâșietoare”. Este cu atât mai ciudată această deplângere a durerilor eului scindat, cu cât seninătatea spuselor eminesciene privitoare la indistincția eurilor, rămase mai ales în manuscrise ca scurte fulgurații meditative^{xlv} ori detectabile la nivelul semantic profund al lirismului său se impune unei evidențe (detașarea, eliberarea prin revelația alter-ului este marcată semantic prin *râd de câte-ascult*, dar și prin *Parc-am murit demult* ca o desprindere fie în timp, – *demult* -, fie prin scindarea alter-ului de conștiința „istoriei” sinelui).

Poate și mai evident este fenomenul relației *identitate și alteritate* în lirica blagiană, ca o coexistență veșnic cumpănită, o osmoză antinomică rezolvabilă numai prin soluția postulată în metalogic, în dogmă, implicând, cum vom vedea, rezolvarea sa prin transfigurare poetică; plurivocitatea eu-lui creator, cu o implicită cuprindere a lui *tu* și *el*, dar și a unor euri simultane, răstoarnă adesea ecuația aparent net antitetică (*lumina mea* vs *lumina altora*) din poemul program *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*.

S-a observat în critica recentă a lirismului blagian^{xlvi} coexistența unui eu profetic, îndeobște intermediat de o mască ori de un personaj simbolic, și a unui eu numit „eul lepros”, care ar fi succedaneu al eului poetic modern, ca un eu damnat. Dar efectul este cel al nepotrivirii: „eul profetic se simte amenințat de coezistența cu eul lepros, pe care îl bănuiește drept o potențială cauză a viitoarei căderi”. Această judecată critică neverificabilă prin semantismul poemului *Liniște* (la care se referă exegeza citată), îmi pare, din nou, propagată din mentalitatea persistentă a necesarei identități inalterabile a persoanei, orice alter însemnând o dureroasă scindare și implicit alienare. După părerea criticului citat eul lepros și cel profetic, ca două fețe ale eului liric blagian, sunt ireductibile unul la altul, deși sunt dintr-o aceeași substanță. Or, coordonata comună a persoanei creatoare la Eminescu și Blaga este descriibilă mai ales prin relația *și identitate și alteritate*, o ambiguitate nerezolvabilă, paradoxală. Transfigurarea necesară

este ușor de surprins în poemul intitulat foarte motivat *Liniște*: *Atâta liniște-i în jur de-mi pare că aud / cum se izbesc de geamuri razele de lună. // În piept / mi s-a trezit un glas străin / și-un cântec cântă-n mine-un dor, ce nu-i al meu. [...] Atâta liniște-i în jur de-mi pare că aud / cum se izbesc de geamuri razele de lună. / O, cine știe – suflă-n ce piept îți vei cânta / și tu odată peste veacuri / pe coarde dulci de liniște, / pe harfă de-ntuneric - dorul sugrumat.* Nici o perplexitate ori durere nu însoțește irumperea în pieptul poetului a unui glas străin, de care în nici un caz nu se simte amenințat. Dimpotrivă această revelație pare provocată, proteguită de o atmosferă halucinantă, de o liniște fără seamăn, în care se aude „cum se izbesc de geamuri razele de lună”. Din acest adânc de liniște, în care eul se retrage, prielnic, în sine, apare alter-ul, care nu este posibil să-i pară străin eului locutor, adică conștiinței celui care vorbește: *În piept / mi s-a trezit un glas străin / și-un cântec cântă-n mine-un dor, ce nu-i al meu.* Cu atât mai mult cu cât poemul este semantic explicit în dezvăluirea acelui alter ca fiind sufletul unui strămoș mort tânăr, „cu patimi mari în sânge”. Sfârșitul oarecum retoric al poemului proiectează sufletul alter-ului (dincolo de momentul eului liric textualizat) într-un viitor îndepărtat, reînviind într-un cântec al unui alt piept, în aceleași condiții necesare „pe coarde dulci de liniște”.

În ordinea de idei a prezentului demers pot menționa, cu plăcută regăsire pe același făgaș ideatic, constatarea precisă a unui critic al lirismului blagian, observație privitoare la fenomenul cunoscut al depersonalizării, oarecum evolutiv în creația sa poetică. Mircea Tomuș folosește, cu mare rezonanță în problematica abordată în acest studiu, chiar expresia „străină gură”, ca o punte implicită între Eminescu și Blaga: „Oricât de numeroase și răspândite ar fi utilizările ori chiar prezențele persoanei I în versul lui Blaga, nu este prea greu de constatat că ele acoperă o falsă subiectivitate, o subiectivitate trădată din ce în ce mai adânc, tocmai pe măsura înaintării în teritoriile eului. De altfel nu este numai o simplă impresie la lectură aceea după care versul său spune povestea proprie și a unei guri străine totdeodată,

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

desfășurându-se, pe alocuri, în ritmurile halucinante ale unei stranii incantații semiconștiente”^{xlvi}. O altă opinie critică, exprimată acum șase decenii, legată de subiectul acestui demers, trebuie să fie amintită pentru că pune un accent mai special pe fenomenul adesea sesizat al disoluției eului blagian liric într-o multitudine de ipostaze: „Lucian Blaga rezolvă poetic cele mai grave probleme ale omului în univers și în eternitate. La el limitele care separă eul de non-eu, subiectul de obiect, sufletul de natură se estompează și dispar. Totul devine mister, dar un mister elocvent și revelator, al unei alte lumi, ale unor lumi de adevăruri mitice și magice, grefate pe metafizic, pe absolut”^{xlvi}.

Detășarea, trăirea părelnică a morții în avans (*Parc-am murit demult*), ca o nonidentitate și totuși o identitate recunoscută prin unitatea cu un suflet universal este o eliberare în alter-ego la Eminescu. Trăirea unei nonidentități apare și mai tranșant la poetul Blaga, de asemenea sub cupola unei seninătăți nedramatice, filon al semanticii de profunzime mai puțin pus în evidență de exegeții blagieni. Într-un fel analog cu trăirea eminesciană într-o neființă prospectată, poetul Blaga trăiește retrospectând un alter-ego al preexistenței sale, fără angoasă și fără sentimentul sfâșierii presupuse adiacent în orice înțelegere a scindării sinelui, prin grila mentalității europene, preponderent obsedată de principiul inalienabil al identității. O astfel de subtextuală, dramatică înțelegere era incumbată și în constatarea analitică a risipirii eului eminescian până la postura din „sieși străin”. Dimpotrivă, pierderea identității din versurile blagiene, ca și la Eminescu, nu se colorează de spaima neființei: *Dar mi-aduc aminte de vremea când încă nu eram / ca de-o copilărie depărtată, / și-mi pare așa de rău că n-am rămas / în țara fără de nume*. Această plonjare în trecutul propriei neființe este impulsionată de pragul primului vers al poemului intitulat chiar *Liniște între lucruri bătrâne* (din volumul *În marea trecere*), în care apropierea muntelui iubit trimite rezonanțele sale spre motto-ul volumului: *Știu că unde nu e moarte, nu e nici iubire*. Contextul semantico-poetic al poemului este explicit în prevalarea sentimentul de împăcare cu sine în preajma preistoriei rămasă în

lucrurile bătrâne: *Înconjurat de lucruri bătrâne / acoperite cu mușchi din zilele facerii, / în seara cu cei șapte sori negri / cari aduc întunericul bun, / ar trebui să fii mulțumit. / Liniște este destulă în cercul / ce ține laolaltă doagele bolții. / Dar mi-aduc aminte de vremea când încă nu eram / ca de-o copilărie depărtată, / și-mi pare așa de rău că n-am rămas / în țara fără de nume. / Și iarăși îmi zic: / nici o larmă nu fac stelele-n cer. / Da, ar trebui să fii mulțumit.* În pofida adversativului *dar* care introduce textual întoarcerea ființei în amintirea neființei sale, presiunea semantică a liniștii, reduplicată poetic într-o reluare textuală aproximativ simetrică (*liniște este destulă..., nici o larmă nu fac stelele*), se conturează ca extinsă din universul cosmic și asupra îndemnului modalizant (prin optativul impersonal *ar trebui*), plasat dincoace, în tărâmul ființei sale, estompând ca alternanță *întrebătoarele mele tristeți* (din *Psalm*), prin repetarea conclusivă: *da, ar trebui să fii mulțumit.*

În acest poem melancolia structurală, ca stare de fundal a lirismului blagian, nu se poate susține, iar predominanța acestei stări proteguitoare a meditației poetice prin excelență, nu poate fi subsumată numai trăirilor întunecate, lipsite de seninătate. Precum chemarea dorului de moarte la Eminescu era dulce (*dulcele corn „îndulcea” cu dor de moarte sufletul nemângâiet*), tot așa o anume paradoxală senină dorință de contopire cu organicitatea lumii se poate detecta nu numai subiacent în unele zone ale volumului *În marea trecere*. De pildă, poemul *Călugărul bătrân îmi șoptește din prag* atestă o nezbuciumată dorință de moarte, străbătută la suprafața conștiinței din străfundurile unui sentiment al destinului care nu este angoasat de sfârșitul existenței, nici marcat de anxietatea așa-numitul „eu lepros”: *Azi tac, și golul mormântului / îmi sună în urechi ca o talangă de lut. / Aștept în prag răcoarea sfârșitului.* Se pot detecta aici sonuri eminesciene din *setea liniștii eterne care-mi sună în urechi*. Propensiunea spre liniște și în sensul tăcerii și în sensul alinării zbuciumului vieții există și la Eminescu: *revarsă liniște de veci pe noaptea mea de patimi.*

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

Postura „sieiși străin”, ca alter al identității, apare textual în lirica blagiană târzie, ca un pisc al depersonalizării prin atribuirea acestei supreme detașări de sine lui Dumnezeu, în poemul *Brândușile*, din ciclul *Legenda veșnică*. Acest scurt text poetic concentrează autoînstrăinarea divinului, după cum observa Ioana Em. Petrescu^{xlix}, dar și o aristocratică risipire de sine într-un „gest tomnatec”, gest al „renunțării” nobile, care-mi pare omologabil cu condiția oricărui creator, precum, în alte poeme, Blaga postulează pierderea de sine a poetului în creațiile sale, simbolizate prin „carte” ori „cântece” (vezi *Încheiere*, din *Laudă somnului*), uneori cu o transparență elocventă: *Unde un cântec este, e și pierdere, / zeiască, dulce pierdere de sine... (Unde un cântec este)*. Din punctul de vedere al relației *identitate și alteritate*, asupra căreia stăruie acum, identificarea eului poetic cu Dumnezeu este sublimată în poemul *Brândușile*, dar Dumnezeu întristat de renunțare, care face toată lumea „c-un gest tomnatic”, desigur „sieiși străin” din cauza abandonului de la condiția sa presupusă, alta decât facerea lumii, nu este prea greu de asimilat cu acel *el* din *Un zeu când cântă [...] / El își destramă-n vânt ființa toată (Unde un cântec este)*.

Dan/Dionis îndrăznise să descopere *Eu... e Dumne...* în proza eminesciană, formularea apare fără inhibiții într-un manuscris „Eu e Dumnezeu” (Ms. 2262, f. 2v). Relația unității om-Dumnezeu la creatorul Blaga se pune, din nou, în termenii unei antinomii dogmatice într-una dintre născocirile metafizice ale lui Leonte, fratele geamăn al poetului, pe care însuși personajul cu menire de filosof le numește și minciuni dumnezeiești (din romanul postum *Luntrea lui Caron*). Acest mit, care ca și celelalte născociri „ține loc de lume și taină”¹, cu titlul semnificativ *Metamorfoza*, este un strălucit exemplu al unei comuniuni lume – Dumnezeu, în care identificarea nu mai este imposibilă, ci doar interșarjabilă: „Dumnezeu și lumea reprezintă două faze alternante în desfășurarea uneia și aceleiași substanțe, când lumea este, Dumnezeu nu poate fi, căci lumea este Dumnezeu în altă formă [...] De-a lungul eonilor când Dumnezeu este, lumea încă nu este,

dar ea se pregătește în gândirea lui. De-a lungul eonilor când lumea este, Dumnezeu a încetat să fie, dar el se pregătește din nou, în lume, prin treptată interiorizare și desmaterializare. Omul este o parte esențială a lumii: un „transformator” al lumii în Dumnezeu. Acesta e supremul tâlc al existenței sale. [...] Prin „om”, mai mult decât prin orice lume, se pregătește faza dumnezeiască a existenței. Aceasta este marea metamorfoză, în cursul căreia omida lumii se transformă în fluturile divin”^{li}.

Negarea, uneori zadarnică, a instanței divine ori căutarea disperată a unui Dumnezeu absent nu se „profilează ca stare tragică” în fundalul liricii blagiene, precum exegeza recentă continuă să accentueze, nefiind singura constantă de profunzime ideatică caracteristică. Desigur, căutările febrile și grave ale poetului - direcționate pe axa salvării omului din dramatica pierdere a lui Dumnezeu - străbat multe poeme, antrenând singurătatea, neantul existențial, nefericirea, damnarea, răsfărânte și asupra „marelui orb”, cum bine se spune în critica recentă^{lii}. Dar ieșirea din angoasa tragică ori din imposibilitatea comunicării (vom vedea și în analiza *Psalmului*) găsește nu de puține ori în sufletul poetului o tainică, subterană deschidere spre comuniune, răsfărântă ca printr-un salt metamorfozic în alterii tuturor „lucrurilor”, ai florilor, ai chipurilor pământului, ai cerului, ai apei, ai luminii și ai întunericii, ai drumurilor, ai somnului, ai trecerii, ai cântecului. Toate aceste „viețuitoare” din dansul majestuos al liricii blagiene sunt totodată substitute ale eu-lui său, ambiguu ca identitate și alteritate. Relația identitate-alteritate din poemul *Brândușile* implică și ea o metamorfoză, creatorul „sieși străin”, deci într-o dublă calitate de actant, un alter în relație de nonidentitate și de identitate cu sine, are o mândrie în amurgul genezei, închipuind brândușile tomnatice din chiar cenușa celor trecute deja prin moarte. Astfel din moartea presupusă anterioară cenușii, ca rest al unor arderi dintr-un amurg = sfârșit de altă lume, se naște o minune de floare. Alter-ul care derivă din identitatea dumnezeiască departe de a fi o înstrăinare, se dovedește o desăvârșire, făcând din resturi ale materiei dez-însuflețite o nouă întrupare de frumusețe: *Tristețea*

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

*renunțării Dum- / nezeu o încerca molatic. / Și lumea toată o făcu,
/ sieși străin, c-un gest tomnatic. // O singură mândrie-avu /
gospodărind cenușile: / în ipostază de amurg / să-nchipuie
brândușile.*

Fenomenul dilatării unui existențialism aparent funciar lirismului blagian, pe coordonata tragismului existenței proiectate spre moarte, în grila heideggeriană a angoasei^{liii}, ori în cea nietzscheniană^{liv} a nefericirii omului părăsit de Dumnezeu, suferind atroce de imposibila comunicare ori comuniune cu o instanță divină, se cuvine nuanțată, printr-o mai atentă aplecare asupra textului, fără obsesia absolutizării unor trăsături, de altfel manifeste în semantica de suprafață, dar uneori depășite de dinamica sensului textual. Un caz special, dar nu singular, este, după credința mea, lectura poemului *Psalm*. Critica acestui poem rămâne îndeobște la constatarea dramatică a incomunicabilității, eventual la o lectură, mai subtilă, a poemului „ca o replică la mitul biblic al facerii”^{lv}.

În *Psalm* se poate pune în evidență o antinomie între singurătatea identității prea perfecte și suficientă sieși, închisă în sine, atribuită lui Dumnezeu, care astfel se opune, prin muțenie și neclintire, nonidentității eului poetic, aici în ipostaza de eu liric cu totul descoperit în subiectivitate, marcat de condiția suferinței, de rană și tină: *O durere totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă / Dumnezeule, dar ce era să fac? [...]* Între răsăritul de soare și-apusul de soare / sunt numai tină și rană. [...] *Ești muta, neclintita identitate / (rotunjit în sine a este a) / nu ceri nimic. Nici măcar rugăciunea mea.* Atributele singurătății omenești, a nonidentității cu sine în timp, au semnele distinctive înscrise între granițele înguste ale zilei „între răsăritul de soare și-apusul de soare”, iar cele ale identității absolute, rămase în afara timpului, sunt cerul, moartea, pământul, povestea. Eul poetic se divide însă în opoziția cu un altul, în propensiunea spre încercarea de a se ralia identității divine: *În spinii de-aci arată-te Doamne, să știu ce-aștepti de la mine. / Să prind din văzduh sulița veninoasă / din adânc azvârlită de altul să te rănească sub aripi?* Dacă dialogul este imposibil din vina exclusivă a identității desăvârșite care opune omului misterul

tăcerii sale opace, un fel de mister acuzat de refuzul de a deveni interlocutor^{lvi}, nici proiecția unui scenariu de moarte omenească, cu tot apanajul său lumesc, asupra condiției divine nu ameliorează ipoteticul, doritul răspuns: *În cer te-ai închis ca-ntr-un coșciug. O, de n-ai fi mai înrudit cu moartea / decât cu viața, / mi-ai vorbi. De-acolo de unde ești, / din pământ ori din poveste mi-ai vorbi.*

Optativul repetat *mi-ai vorbi* semnalizează însă, semantic, insistent, o subiacentă dorință a instanței divine de a comunica cu cel care-l interoghează, încât „impresia ontologică de <idealitate goală>, specifică liricii moderne”^{lvii} nu mai cred că este atât de specifică acestui context poetic. Mai curând, există, dinspre perspectiva umană, un fel de implicită înțelegere a neputinței instanței divine de a răspunde: *mi-ai vorbi*, se subînțelege, dacă ai putea. Tot așa cum poemul începe semnificativ cu acuta resimțire, dinspre eul poetic, a singurătății „ascunse” a lui Dumnezeu. Din această perspectivă, cele două interogații „suspendate în gol” nu cred că augmentează „implozia disperării”^{lviii}, ci, mai curând compasiunea resimțită ca neputincioasă a instanței omenești față de *neclintirea* precis atribuită identității, față de însingurarea celui care s-a *închis în cer*, adică s-a autoclaustrat. Așa încât interogațiile retorice sunt totuși și expresia dorinței de a se face înțeles, de a-și clama neputința în accederea la sensibilizarea, la „clintirea” din încremenire a divinului. Chiar rămase fără răspuns, aceste întrebări au un rost în posibilul asalt al acestei citadele închise în sine. Întrebările nici nu s-ar putea formula dacă nu s-ar presupune, în semantica de profunzime, un răspuns de la cel izolat acolo („mi-ai vorbi”). Cu atât mai mult cu cât eul liric mărturisește că l-a pierdut pe Dumnezeu, ca entitate, într-o dispersare a tuturor elementelor alcătuitoare ale universului. Un Dumnezeu pierdut „pentru totdeauna în țărână, în foc, în văzduh și pe ape” nu îndrituiește în sine o viziune deznădăjduită, nici pierdere a speranței, pentru că de acolo Dumnezeu i-ar putea vorbi („mi-ai vorbi”). Paradoxul înrudirii lui Dumnezeu cu moartea pare să fie cauza „nerăspunsului” său, numai că în versul următor „înrudirea cu moartea” se dezvăluie a fi tot ființare, exprimată prin verbul a fi la

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

prezent: *De-acolo de unde ești...* Așadar moartea este doar o îndepărtare, un acolo, ca și pierderea *pentru totdeauna în țărână, în foc, în văzduh și pe ape*. Percepția profundă este mai curând senzația de departe, de inaccesibil, și nu de inexistență.

Gestul autosuprimării simbolizat în finalul poemului prin dezbrăcarea de trup este receptat mai recent, cu finețe, ca un gest „de închidere, dar (discret, prin *semne* de infrastructură mitică a imaginii) și de deschidere”, ca și simbolistica „morții în drum”, cu multiple posibile interpretări, ca și metafora drumului din folclorul nostru^{lix}.

Ca și în cazul *Melancoliei*^{dx} eminesciene, finalul răsturnător de perspectivă nu este îndeobște atent receptat în semantismul său. Antinomia paradoxală *alteritate-nonalteritate* pretinde rezolvarea printr-un salt al intuiției absolute, o transfigurare postulată într-o concepție despre transcendent. Condiția de replică la mitul biblic al facerii se bazează pe echivalarea rănii cu sufletul, așa încât dezbrăcarea de trup din finalul poemului „în mijlocul tău mă dezbrac. Mă dezbrac de trup / ca de-o haină pe care-o lași în drum” îi apare exegetei^{lxi} asimilabilă cu înstrăinarea de sine a creatorului. Dar, chiar ultimul vers avertizează asupra părăsirii unui balast (*Mă dezbrac de trup / ca de-o haină pe care-o lași în drum*), prin deducție *mijlocul* lui Dumnezeu (*Dumnezeule, de-acum ce mă fac? / În mijlocul tău mă dezbrac*) ar fi marele suflet, Atmanul absolut în care se întoarce atmanul individual, iar dezbrăcarea de trup poate fi contopirea sufletului cu Dumnezeu, este o înălțare, o eliberare de trupul devenit ceva nefolositor. Funcționează aici scindarea solidarității dintre trup și suflet, de care vorbeam mai înainte, ca despre o transfigurare necesară, marcând în profunzimea semantică a textului o revelație. Cadrul de desfășurare al acestei criptice înălțări este în opoziție cu timpul *tinei* și al *rănii* (*între răsăritul... și apusul de soare*), adică este noaptea, o noapte specială „fără ferestre-n afară”, care nu generează însă „confuzii răvășitoare” într-o stare de lamento^{lxii}. Pentru că „întrebătoarele tristeți” ale poetului intră în lume „deodată” cu stelele, intrare magistrală, sugerând perenitatea

creației materializată poetic în timpul cosmic, pe când sufletul iese din lume, fără nici o sfâșiere, lăsându-și trupul „în drum”. Se mai poate deduce prin complexa sugestie a lăsării trupului în drum, că cel care face acțiunea este sufletul, spiritul, în fond partea nematerială a ființei omenești, care are de parcurs un drum, este cel rămas „în marea trecere”.

Scindarea trup-duh este alteori și mai evident textualizată în poemele blagiene, ca în *Viziune geologică*, text poetic în care accentul de înstrăinare este deplasat asupra spiritului, materia, lutul, primind, în schimb, calitatea „diafanului” în sine împăcat și liber, ca și neființa eminesciană, cea de dinaintea creației: „Iar trupul meu, ah, numai trup, în umedul văzduh / pândit era, prelung, de propriul său duh, / ca de-un străin. Și slobod, foarte, încă neluat / în stăpânire era lutul diafan și lăudat” (s.n.).

Ca și Eminescu, Blaga nu este cutremurat de grija exacerbată și pozitivă a impunerii valorilor personalității, ca un dat de sens bine articulat în lume și neapărat unitar. Dezinvoltura cu care circulă diseminarea eu-lui în „gândirea” sensibilă blagiană, cea incorporată în opera poetică, apare evidentă într-o atentă analiză a textelor înseși. În creația lirică a lui Lucian Blaga nu există limite tranșante între eu și non-eu, cum s-a observat uneori în receptarea critică, și, de asemenea, nu apare vreo inhibiție dramatică, nici înghețul tragic, în fața unor scindări de „elemente solidare”, cum ar fi trupul și sufletul. Precum nu se poate dovedi în semantica poetică profundă a lirismului său vreo spaimă ori aură tragică în fața dezintegrării eu-lui. Ar părea o că această manieră de a resimți noncontradictoriu relația dintre identitate și alteritate este o categorie abisală individuală, dacă ea nu s-ar putea pune în lumină, într-un fel similar, și în lirica eminesciană. Oricum, poate că ar fi posibil, într-o analiză de mare anvergură, a se vedea dacă nu cumva în aceste personalități creatoare, numite Eminescu și Blaga, se împlinește astfel și o categorie abisală etnică.

Se spune îndeobște că eul creator eminescian recompune vizionar realitatea. În cazul lui Eminescu viziunea este una faustică, tocmai aceea care-l va cuprinde sub aceeași coordonată de esență și

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE
ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA**

pe Lucian Blaga, după pregnantă demonstrație a esteticianul Liviu Rusu, viziune faustiană însemnând „acea năzuință creatoare care este însetată de tainele marelui tot, care... [poate] să cuprindă aspectul integral al lumii în trăsăturile ei esențiale”^{lxiii}. În acest tot al universului se cuprinde și universul interior al persoanei creatoare, cu adevărurile ei inconștiente (categorii secrete, abisale, care determină stilul în accepția filosofiei culturii lui Lucian Blaga) privind o simultaneitate de personalități, resimțite și reconstruite poetic ca adevăruri mitice.

NOTE

ⁱ Octavio Paz

ⁱⁱ Asemenea date minimale de biografie spirituală sunt cuprinse în tabele cronologice ale operelor lui Blaga, precum acela alcătuit de Dumitru Adrașoni, la ediția *Poemelor luminii*, vol. I, Editura pentru literatură, București, 1968, p. XXXIV, XXXV.

ⁱⁱⁱ Vezi, de exemplu, Mihai Cimpoi, *Lumea fără nume a lui Blaga*, în *Eonul Blaga. Înăilul veac*, Editura Albatros, București, 1997, p. 69.

^{iv} Alexandra Indrieș, *Corola de minuni a lumii*, Ed. Facla, Timișoara, 1975.

^v Alexandra Indrieș, *Femeia, actrița și luna*, în *Polifonia persoanei*, Editura Facla, Timișoara, 1986, p. 17-65.

^{vi} Eduard Pamfil, D. Ogodescu, *Psihologie și informație*, Editura Științifică, București, 1973; id., *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974; id., *Psihozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976; id., *Persoană și devenire*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976.

^{vii} Martin Buber, *Eu și tu*, Editura Humanitas, București, 1992. Personalitate marcantă a secolului nostru, după cum subliniază Șt. Aug. Doinaș în prefața ediției citate, pe urmele unor gânditori contemporani, Martin Buber a dat în 1923, prin *Ich und Du*, o genial de simplă descoperire, „echivalentă de fapt cu o răsturnarea coperniciană în ordinea gândirii”, a deosebirii fundamentale între relația Eu-Acela și relația Eu-Tu”.

^{viii} Alexandra Indrieș, *Polifonia persoanei*, p. 12.

^{ix} Alexandra Indrieș, *op. cit.*, p. 17.

^x Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Editura regală pentru literatură și artă, București, 1943, p. 62.

^{xi} Dumitru Adrașoni, *Tabel cronologic*, în Lucian Blaga, *Poemele luminii. Poezii*, Editura pentru literatură, București, 1968, p. XXXIV și XXXV.

^{xii} Sergiu Al-George, *Structurile antinomice la Lucian Blaga și accepția indiană a metaforicului*, în *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 165.

^{xiii} Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 65 - 66.

^{xiv} Ibidem, p. 66.

^{xv} Ibidem, p. 55.

^{xvi} Ibidem, p. 57.

^{xvii} Ibidem, p. 57.

^{xviii} Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 58.

^{xix} Ibidem, p. 55.

^{xx} Mircea Borcilă, *Soarele, lacrima Domnului*, în *G. I. Tohăneanu 70*, Editura Amphora, Timișoara, 1995, p. 95 – 96. Vezi și studiul aceluiași poetician *Teoria blagiană a metaforicii „nucleare”*, în „Steaua”, 1993, nr. 8, p. 58-59.

^{xxi} Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Fundația regală pentru cultură și artă, 1944, p. 401 – 403.

^{xxii} Vezi mai ales, printre altele, Mircea Borcilă, *Dualitatea metaforicului și principiul poetic*, în *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, București, 1997, p. 263 – 283 și idem, *Soarele, lacrima Domnului*, în *G. I. Tohăneanu 70*, Editura Amphora, Timișoara, 1995, p. 95 – 102.

^{xxiii} Mircea Borcilă, *Soarele, lacrima Domnului*, ed. cit., p. 100.

^{xxiv} Ibidem.

^{xxv} Ibidem, p. 101.

^{xxvi} Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 403: „Conținuturile efectic palpabile, apropiate, sunt «a» și «b», dar ecvația, ce se va declara, nu are loc între «a» și «b», ci între «a+x» și «b» (a+x=b)”.

^{xxvii} Vezi pertinente precizări ale lui Mircea Borcilă în *Dualitatea metaforicului...*, ed. cit., p. 280.

^{xxviii} Mircea Borcilă, *ibidem*, p. 281.

^{xxix} Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Editura regală pentru literatură și artă, București, 1943, p. 62.

^{xxx} Sergiu Al-George, *Limba și gândire în cultura indiană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 184.

^{xxxi} Alexandra Indrieș, *Corola de minuni a lumii*, ed. cit., p. 186-187; 200-201.

^{xxxii} Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, ed. cit., p. 255.

^{xxxiii} Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, Editura Minerva, București, 1978, p. 102-103.

^{xxxiv} În general, identitatea este valorizată axiologic ca proprie entități superior-creatoare ori Ființa atotcuprinzătoare heideggerienă care nu cunoaște alteritatea și nu incumbă, prin urmare, nici o șansă de alterare a

IDENTITATE ȘI ALTERITATE ÎN LIRICA LUI LUCIAN BLAGA

acestei identități inalterabile, alterabilitate ipostaziată în universul liric blagian prin semantismul complex al *rânii*.

^{xxxv} Semantismul *rânii* în care este închis destinul ființei umane, cu *durerea* ce marchează conștiința lipsei de motivare a existenței, este susținut cu subtile argumente de Ioana Em. Petrescu, *Eminescu și mutațiile poeziei românești*, Editura Dacia, Cluj, 1989, p. 102 citează în acest sens și melancolia structurală considerată ca stare de fundal a trăirilor lui Blaga de George Gană în *Opera literară a lui Lucian Blaga*, București, 1976.

^{xxxvi} Alexandra Indrieș analizează o astfel de relație în textele blagiene *Pasărea sfântă și Încheiere*, în *Corola de minuni a lumii*, p. 226-227.

^{xxxvii} Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 65.

^{xxxviii} Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., p. 58.

^{xxxix} Alexandra Indrieș, *Femeia, actrița și luna*, în *Polifonia persoanei*, ed. cit., p. 63.

^{xl} Irina Petraș, *Un veac de nemurire. Mihai Eminescu, Ion Creangă, Veronica Micle*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 58-59. Desigur normalitatea echilibrată se potrivește mai puțin lui Eminescu, adică, după cum bine comentează Irina Petraș^{xl}, „o relație euritmică a celor trei poli ar conduce la o stare armonică a personalității umane, mai degrabă *clasică*, supusă unor canoane venite din afară”, pe când la Eminescu totul se află înăuntrul eului, un eu multiplu, care „nu aspiră la comunicarea cu tu”, iar persoana a III-a la plural, ileitatea, nu valorizează, nu proiectează și nici nu sancționează ipseitatea ori tuitatea, ci este o „alteritate fățiș potrivnică”. Exemplu dat de Irina Petraș „Ei văd icoana, înțelesul nu” este o altă punte între Eminescu și Blaga, în sensul că alteritatea acestor *ei*, ca opoziție față de superioritatea implicită a lui *eu*, este similară celei afirmate programatic de Lucian Blaga prin „lumina altora” care „sugrumă vraja nepătrunsului ascuns”.

^{xli} Ioana Em. Petrescu, *op. cit.*, p. 59.

^{xlii} Alexandra Indrieș, *Femeia, actrița și luna*, în *Polifonia persoanei*, ed. cit., p. 63.

^{xliii} Frank W. Putnam, *Diagnostic și tratament în sindromul de personalitate multiplă*, traducere de Irina Petraș și Laura Poantă, în manuscris.

^{xliv} Simion Mioc, „*Psalmii*” lui Blaga sau pierderea și regăsirea lui Elohîm, în *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, București, 1997, p. 201.

^{xlv} Elocvent mai ales este următorul fragment dintr-o proiectată piesă, citat de altfel și de analista mai sus citată: „*Când ființele se-mbină / Când confund pe tu cu eu / E lumină din lumină / Dumnezeu din Dumnezeu [...] oare dacă mor eu, moare și ea (acea lume din zenit!)... Existența mea... iluziune, viața mea: un vis [...] Voi să uit că am trăit, căci n-am trăit, voi trăi*”, Mihai Eminescu, *Opere, IV, Teatru*, ediție critică, note și variante de Aurelia Rusu, editura Minerva, București, 1978, p. 427, filă de proiect teatral *Cassiodor*.

^{xlvi} Radu Vancu, *Eul modern în lirica lui Blaga*, în *Caietele Lucian Blaga. Festivalul internațional „Lucian Blaga”, ediția a XIII-a*, 12-13 mai 1003, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, p. 64-67.

^{xlvi} Mircea Tomuș, *Prefață* la ediția Lucian Blaga, *Poezii*, vol. I, Editura pentru literatură, București, 1968, p. XXVII.

^{xlvi} Bazil Munteano, *La littérature roumaine et l'Europe*, 1942, p. 66.

^{xlvi} Ioana Em. Petrescu, *op. cit.*, p. 95

ⁱ Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 457.

^{li} Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, p. 483-484.

^{li} Vasile Fanache, *op. cit.*, p. 76.

^{lii} Lucian Blaga, în postură de filosof, contemporan cu Heidegger, întâmpina cu rezerve „îngrijorarea” ca dat al aruncării în lume pentru moarte. Altfel spus, formula absolută, acea specificitate a existenței umane în mijlocul lumii este centrată, în gândirea heideggeriană, după expresia lui L. Blaga „la substanța ei lirică de ultimă expresie”, care ar fi „îngrijorarea”.

^{liv} O tradițională și persistentă viziune critică a posturii de „victime ale unei tragice singurătăți” vezi recent și la Vasile Fanache, *Chipuri tăcute ale veșniciei în lirica lui Blaga*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 61-63.

^{lv} Ioana Em. Petrescu, *op. cit.*, p. 103.

^{lvi} Alexandra Indrieș, *Corola de minuni a lumii*, ed. cit., p. 191-192.

^{lvii} Simion Mioc, *art. cit.*, p. 201.

^{lviii} Ibidem, p. 202.

^{lix} Simion Mioc, *art. cit.*, p. 202, 203.

^{lx} Cum ar fi exacerbarea tenebrelor romantice dintr-o viziune critică ca aceea a unei melancolii fundamentale și tragice, numită și „torpoarea de gheață a singurătății” la Ion Negoitescu, *Poezia lui Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1980, p. 131.

^{lxi} Ioana Em. Petrescu, *op. cit.*, p. 104.

^{lxii} Vasile Fanache, *op. cit.*, p. 62.

^{lxiii} Liviu Rusu, *De la Eminescu la Lucian Blaga*, Editura Cartea Românească, București, 1981, p. 167.

**IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA:
PROFESII SI TIPURI CULTURALE**

**IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA:
PROFESII SI TIPURI CULTURALE**

Ioana Nica

Abstract: *The paper attempts to show the features of the snob, the master, the lady, the gentleman, the orphan, the doctor, the maid, the servant as belonging to an intermediary space between – and belonging - to the cultural types and the professions of 19th century British life. Examples are analysed in such novels as Charles Dickens's **Oliver Twist**, **Great Expectations**, **Dombey and Son**, Charlotte Brontë's **Jane Eyre**, and Emily Brontë's **Wuthering Heights**.*

Key words: *the snob, the master, the orphan, the lady, the servant*

Omul secolului al 19-lea era totuși, din ce în ce mai des, un muncitor – sau o muncitoare – angajat în industrie. Locul său de muncă era fabrica, acel nou spațiu de producție industrială unde mașinile care asigurau o economie de timp și energie erau instalate și ținute în funcțiune. Locurile de muncă în fabrică erau organizate în direcția unei nete diviziuni a muncii, chiar dacă epoca benzilor rulante nu va sosi decât odată cu secolul 20. Spre deosebire de vechea industrie manufacturieră, de obicei fabricile asimilau un număr mare de bărbați și femei; ele concentrău muncitorii și îi supuneau unei discipline a muncii și a timpului cu totul nouă și neobișnuită.

Fabrica nu era numai locul în care bărbați și femei, iar la început chiar copiii, lucrau până la paisprezece ore pe zi pentru un salariu de cele mai multe ori de mizerie. Ea era și locul unde muncitorii au cunoscut o nouă formă de dominație socială și de dependență. Ei se găseau pe ultima treaptă a unei piramide sociale bine diferențiate, în vârful căreia trona patronul fabricii. El înființase și construisese întreprinderea în prima fază a industrializării, el

lua toate deciziile cu privire la dezvoltarea afacerii și la categoriile de muncitori și angajați din subordinea sa; durata activității, programul de lucru cotidian și săptămânal, valoarea salariului și alte reglementări necesare bunei desfășurări a muncii – totul era în mâinile sale și impus de sus. Numai treptat întreprinzătorii s-au obișnuit cu faptul că muncitorii lor puteau să aibă idei diferite de ale lor și chiar să le exprime în mod manifest.

Fabrica a fost, în definitiv și locul unde muncitorii au deprins noi forme de cooperare și solidaritate, necunoscute până în acel moment, la care vor apela ulterior în luptele muncitorești. Secolul al 19-lea a fost, mai ales în Europa centrală, epoca marilor greve, îndelungate și sângeroase, prin intermediul cărora muncitorii încercau să-și impună propriile exigențe.

Pe măsură ce societățile europene ale secolului al 19-lea deveneau, din agricole, industriale, prestigiul întreprinzătorului și al omului de afaceri creștea. Ei au pătruns în rândurile elitei sociale și politice a țărilor lor, la început și în mod mai durabil în Marea Britanie, apoi și în Europa continentală. Deși aristocrația – mai ales în Germania și Italia – constituia, ca și mai înainte, clasa socială dominantă și ocupa funcțiile cele mai râvnite în stat, profesioniștii economiei (industriași, bancheri, mari comercianți, manageri) au reușit, cu tot mai mult succes, să se alăture acestei clase sociale și să încheie cu ea multiple alianțe, de la cele matrimoniale la cele politice. Oricum, ei s-au văzut nevoiți curând să cedeze tehnicienilor și inginerilor reputația de inventatori geniali și de promotori temerari pe care unii antreprenori și-o asiguraseră încă din zorii industrializării. În acest grup de profesioniști, care în decursul secolului a devenit tot mai numeros și mai conștient de propriile sale capacități, se concentrau energiile creatoare ale epocii. Alături de omul de știință, inginerul reprezenta prototipul omului progresului, care, prin intermediul cercetării moderne și experimentale, ridica permanent inovația la rangul de călăuză a propriei vieți.

În vârtejul acestui curent scientist a fost implicată și venerabila profesie de medic. În secolul al 19-lea, medicul a

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

obținut o recunoaștere științifică. Ca și în cazul avocatului, medicului i s-a asigurat astfel un statut de expert de care nu se bucurase niciodată până atunci. Dacă în prima parte a secolului el trebuia să concureze cu vindecători și șarlatani de toate soiurile, după numai un veac ocupa, incontestabil, treapta cea mai de sus a ierarhiei medicale. Cuvântul său avea greutate și nu mai trebuia impus pe piața sănătății prin trucuri și subterfugii împotriva rivalilor. Aceasta reevaluare a fost determinată de calitatea științifică a pregătirii sale și de victoria reputată de medicină în domeniul diagnozei și, încetul cu încetul, chiar în terapia bolilor. La ea a contribuit și faptul că oamenii au început să conștientizeze tot mai mult importanța propriei lor sănătăți. Aceasta era privită ca un bun de mare preț și decisiv pentru succesul și șansa existențială a individului, dar același bun cerea contribuția activă a individului pentru a putea fi păstrat. Concepția că bolile îi fuseseră hărăzite omului de către Dumnezeu începea să fie respinsă. Pentru o societate atentă la sănătate și igiena, medicul era cel vizat, fiind deținătorul unei formații clinice și al unei conștiințe misionar-științifică. Totuși, pături largi ale populației încă refuzau să urmeze recomandările experților profesioniști, preferând să caute consolare și ajutor în practicile străvechi sau pe lângă autoritățile și instituțiile tradiționale.

Secolul al 19-lea, etichetat adesea drept epoca secularizării și a raționalizării, înregistrează însă și o reînflorire a credinței în miracole: aparițiile Sfintei Fecioare atrag în multe țări europene o masă enormă de credincioși, femeile fiind cele mai credincioase adeptes ale Bisericii mărturisindu-și credința și căutând să întărească comunitatea confesională prin pelerinaje colective, muncă socială în cadrul Bisericii, rugăciune individuală și reculegeri în sânul familiei. Pentru catolici, protestanți și evrei casa/familia era cel dintâi și cel mai semnificativ loc în care se exercita și se practica devoțiunea creștină. Religia le-a permis femeilor accesul la viața publică, le-a favorizat socializarea și le-a ajutat să depășească orizontul familial – orizont care, în secolul al 19-lea, cu al său pronunțat cult al familiei și al așa-numitei *privacy*, s-a restrâns considerabil față de perioada precedentă. Familia, așa cum era

concepută de marea majoritate a oamenilor, trebuia să fie un spațiu închis, un fel de *hortus clausus*, unde adevăratele virtuți ale omului erau stimulate și ocrotite, pentru a nu fi atinse de violența și pericolele lumii exterioare. Centrul de greutate al familiei era femeia, care își îngrijea cu dragoste și altruism copiii și soțul, lăsându-și propriile interese în planul secundar. Chiar dacă acest ideal se realiza rar și rămânea străin mai ales claselor sociale modeste de la țară și de la oraș – romanul *Marile speranțe* de Charles Dickens este un foarte bun suport material pentru a compara viața de familie din mediul rural cu cea din mediul urban din acea vreme – totuși, acest ideal exercita o puternică fascinație asupra micii burghezii. Stilul de viață burghez care s-a extins și s-a dezvoltat în secolul al 19-lea până când a devenit o adevărată regulă, era de neconceput fără familia burgheză, cu diviziunea sa clară a muncii între bărbat – care primea un salariu – și femeie – care se ocupa de treburile casei -, diviziune care avea de altfel un corespondent în sfera mentalităților și se repercuta asupra repartizării rolurilor chiar și dincolo de granițele sferei lucrative.

Un asemenea stil de viață era de neconceput fără o menajeră: în secolul al 19-lea, orice familie care-și putea permite într-un fel sau altul acest lux ținea o menajeră și, în funcție de venit, chiar mai multe. Menajera reprezenta dovada bunăstării și respectabilității burgheze; ea trăda pretenția unei familii de a aparține segmentului superior al societății. Secondată de o menajeră, stăpâna casei era cu totul absolvită de munca fizică și își rezerva sarcinile de supraveghere și reprezentare; i se oferea totodată posibilitatea de a fi „propria stăpână” și de a exercita această putere, care pe atunci nu era reglementată în mod rigid și rămânea dificil de controlat:

În Germania, atât la oraș cât și la țară, menajerele se supuneau, până în 1918, unei legi domestice care le restrângea enorm drepturile și libertatea de mișcare, atribuindu-le un statut de servitute ce oglindea raporturi de clasă mai curând pre-moderne decât burgheze. Pe de altă parte, această profesie oferea multor femei tinere, provenind din familii nevoiașе, șansa de a fi

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

remunerate și de a asimila o serie de cunoștințe care se puteau dovedi utile mai târziu, când ele aveau să-și întemeieze propria familie. Chiar dacă organizarea unei case burgheze și calitățile pe care ea le cerea nu erau cele întâlnite îndeobște într-o familie de muncitori, în mentalitatea individuală și în comportamentul social rămânea întotdeauna o urmă ce trimitea la acel tip de experiență. Într-un anumit sens, menajera reunea două universuri sociale, altfel separate cât se poate de clar¹.

În timp ce munca de menajeră era atractivă numai pentru fetele și tinerele femei din pătura muncitorească sau țărănească, în secolul al 19-lea, tinerele de origine burgheză îmbrățișau din ce în ce mai des cariera didactică. Atrase de această profesie la terminarea perioadei de școlarizare și în așteptarea soțului visat, fetele de familie bună optau pentru activitatea la catedră: omul secolului al 19-lea știa să citească, să scrie și să socotească și frecvența cel puțin școala elementară; de educația școlară beneficiau nu numai băieții ci, într-o măsură din ce în ce mai mare și fetele. Școlile se împărțeau în profesionale și de perfecționare, acestea din urmă, ca și universitățile, fiind de regulă rezervate bărbaților, femeilor fiindu-le inaccesibile prestigioasele cariere academice. Totuși, grație mai ales profesionalizării lor, ele au reușit treptat să demonteze asemenea restricții, depășindu-le cu totul în secolul 20. Nu întâmplător învățătoarele au făcut parte din primele generații de combatante pentru emanciparea femeilor. Ele erau masiv reprezentate în mișcările feministe care se înfiripau aproape peste tot în a doua jumătate a secolului al 19-lea: inspirate din promisiunile modernei societăți burgheze de a suprima orice privilegiu sau restricție de clasă și de a le oferi oamenilor posibilitatea de a se împlini, ele reclamau această libertate și pentru femei. Rezistențele pe care le-au întâmpinat mărturiseau cât de mult marcase această diferență de sex între bărbat și femeie întregul veac al 19-lea, în ceea ce privește individualizarea progresivă și procesul de modernizare. Totuși, chiar dacă multe evenimente, societățile europene au sfârșit prin a fi de acord în problema educației și în cea profesională privitoare la femei, , ele au continuat să

țină blocate căile de acces la viața politică. În toate societățile europene ale secolului al 19-lea, numai indivizii de sex masculin aveau dreptul la cetățenie, și nici măcar ei nu beneficiau cu toții de acest statut. Pentru sufragiul masculin universal și egalitar a fost nevoie de aprige confruntări; diferențierile după domiciliul stabil, după posibilitățile economice și după nivelul impunerii fiscale au rămas în vigoare. Tocmai aceste diferențieri au aprins dorința unei mai ample participări politice care să se exprime nu doar prin dreptul la vot, ci și prin angajarea în partide și asociații. În secolul al 19-lea, politica nu se făcea numai în cabinetele și cercurile ministeriale ci și pe străzi, în cârciumi, în redacțiile ziarelor, la întrunirile de partid. Să fii cetățean însemna să lupti pentru binele obștesc dar și pentru propriile interese sociale și de clasă.

Adeseori aceste interese ofereau posibilitatea abandonării propriei cetățenii și a emigrării: în secolul al 19-lea, milioane de oameni și-au părăsit ținuturile natale și patria în căutarea unor condiții mai bune de viață sau a unei mai mari libertăți religioase și politice. Franța a devenit refugiul exilaților polonezi care încercau să se sustragă rusificării; Germania a primit un mare număr de evrei polonezi și ruși care fugeau din calea programului Europei de Est; industria profita de forța de muncă poloneză și boemiană. Milioane de germani, polonezi, italieni și irlandezi au emigrat în America, unde se prefigurau perspective mai favorabile și condiții pentru o dezvoltare mai liberă. Mobilitatea exista și în cadrul frontierelor naționale: oamenii se strămutau dintr-o regiune în alta, dintr-un oraș în altul și, mai ales, de la sat la oraș, în căutarea unui loc de muncă sau a unor oportunități de câștig. Dacă la începutul secolului al 19-lea marea majoritatea a populației trăia încă la țară, o sută de ani mai târziu, în cea mai mare parte a Europei Centrale și Occidentale comunitatea țărănească decăzuse la rangul de minoritate. Omul începutului de secol 20, spre deosebire de cel al secolului anterior, trăia aproape fără excepție într-un mare oraș.

În concluzie, ceea ce-l diferenția fundamental pe omul secolului al 19-lea atât de predecesorii săi cât și de fiii și nepoții săi, erau condițiile și perspectivele sale de viață determinate de poziția

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

sa socială în cadrul societății într-un mod mult mai rigid comparativ cu epocile premergătoare și cele următoare.

În strânsă legătură cu simbolul casei ca obiect al analizei lucrării de față, am considerat necesar conturarea unor tipuri culturale ale Angliei secolului al 19-lea, așa cum se regăsesc acestea în romanele lui Charles Dickens și ale surorilor Brontë; definirea acestor tipuri culturale/sociale nu va constitui un scop în sine ci ele vor funcționa, pe parcursul lucrării, ca niște instrumente și argumente aduse analizei și concluziilor referitoare la simbolul casei. Din punct de vedere social, un personaj este interpretat în general ca un *tip* sau *individ* (Cmeciu, 2003). Un tip este un personaj în care se regăsește o anumită trăsătură atribuită atât individului cât și societății în care trăiește; un *tip* este de obicei asociat cu o singură idee, o singură trăsătură a naturii morale a unei ființe umane. Romancierul ar trebui să fie înzestrat cu un simț ascuțit al observației pentru a surprinde maniile personajelor, pentru a generaliza și apoi a judeca în așa fel încât să dezvăluie nu doar o persoană ci caracterul esențial al oricărui tip – eg. vicleanul, lingușitorul – sau tipuri ca produse ale unei societăți marcate din punct de vedere istoric – eg. guvernanta, snobul (Cmeciu: 2003). Cele mai remarcabile figuri din romanele scriitorilor mai sus menționați pot fi rezumate sub următoarele tipuri – cu mențiunea că aceste denumiri înglobează multe alte caracteristici specifice, datorate evoluției fiecărui personaj în parte și rolurilor care îi sunt atribuite în procesul de devenire: snobul, stăpânul, gentlemanul, orfanul, prostituata, mama, guvernanta.

Calitățile de care un gentleman trebuia să facă dovadă erau bine definite: acesta acționa cu blândețe datorită sufletului său bun; este curajos, deoarece nu are nimic de care să se teamă din moment ce conștiința sa este lipsită de orice ofensă; nu este niciodată stânjenit deoarece se respectă pe sine și este conștient de bunele intenții; își păstrează onoarea nepătată iar pentru o bună părere a celorlalți despre el nu neglijează nici un moment politețea; respectă chiar și prejudecățile celor pe care îi consideră oameni onești; nu este niciodată nici arogant, dar nici slab; este demn, dar nu

îngâmfat; este prea înțelept pentru a disprețui lucrurile mărunte, dar prea nobil pentru a fi condus de acestea; superiorilor le arată respect dar nu și servilitate, egalilor curtoazie, inferiorilor blândește; întrunește frumusețea manierelor și tăria de caracter; dă ordine cu o autoritate blândă și cere favoruri cu grație și siguranță de sine.

O doamnă, la rândul ei, trebuia să aibă maniere elegante, un limbaj natural și adecvat, atentă cu sentimentele celorlalți, generoasă față de prieteni în împărțirea comorilor minții sale pure, miloasă față de cei nenorociți, ignoranți, inferiori, capabilă să le câștige tuturor respectul prin inocența și șarmul ei. Îmbrăcămintea era un element important pentru o doamnă cumsecade: dimineața, eticheta cerea un halat larg și o bonetă care să-i ascundă bigudiurile de hârtie; odată ce micul dejun se încheia, rochia trebuia aleasă în funcție de ocazie: dimineața, o rochie largă, cu gulerul înalt, cu mânecile legate la încheietura mâinii și un cordon; pentru plimbări, fusta avea voie doar să atingă pământul; pentru recepții și vizite, rochia trebuia să fie din mătase sau orice alt material de calitate potrivit anotimpului și poziției sale, în culori terne, la care se adăugau gulerul și manșetele din dantelă, și un anumit număr de bijuterii; materialul pentru o plimbare în oraș nu trebuia să fie prea bogat: mătăsuri, catifele, dantele, multe bijuterii și blănuri scumpe pentru vremea rece; rochia pentru o seară cu invitați trebuia să strălucească: orice fel de material scump, potrivit anotimpului, trebuia să fie lungă până în pământ; evantaiul trebuia să fie perfect iar mânușile impecabile; ca bijuterii se purtau broșe, medalioane, coliere, cercei și brățări cu diamante; culorile potrivite pentru cină erau toate nuanțele de negru, bleumarin, purpuriu, verde închis, maro, grenă; unei domnișoare nemăritate îi erau interzise blănurile foarte scumpe și cașmirul, diamantele și alte podoabe scumpe.

Un exemplu de snob este înfățișat de domnul Bumble, în *Oliver Twist*. Superba scenă în care domnul Bumble o curtează pe doamna Corney (Capitolul 23) exploatează o întreagă gamă de moduri comice, începând cu ironia amară a contrastului dintre bucuria egoistă datorată confortului a patroanei atelierului și a

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

paracliserului din parohie pe de o parte, și suferințele celor săraci cerând ajutor pentru iarnă. Domnul Bumble se referă la dobânzile plătitorilor de rate și a oficialilor folosind termenul de ,vreme antiparohială', în timp ce, cu intransigență, impune un sistem crud asupra celor mai săraci oameni din parohie. Astfel de probleme serioase fac imediat loc imaginii domnului Bumble curtându-și doamna, furinșându-se în jurul măsuței de ceai; dar finalul satisfăcător al ,ritualului' lui de seducție este întrerupt în mod brutal de o bătaie la ușă. Ca într-o piesă medievală, vestitorul Morții intră întruchipat într-o bătrână ,hidos de urâtă'. Deloc neliniștit de apropierea acesteia, domnul Bumble își încheie interludiul teatral cu un dans secret de satisfacție, dezvăluindu-ne nouă, publicului, interesul egoist din satele cererii sale în căsătorie.

Două exemple pentru tipul cultural al orfanului sunt întruchipate de Oliver Twist (*Aventurile lui Oliver Twist*) și Pip (*Marile speranțe*). În timp ce nașterea lui Oliver într-un atelier ne este înfățișată ca o posibilă cifră în plus, adăugată la rata mortalității infantile, Pip descifrează literele de pe piatra de mormânt a familiei sale. Deși ambii sunt orfani, statutul lor diferă în anumite privințe.

Existența lui Oliver Twist, oscilând între atelier și protecție binevoitoare, cu o a treia posibilitate sinistră de a fi adoptat de una dintre găștile de bandiți din Londra, servește nu neapărat finalului fericit al romanului, ci mai degrabă pentru a ilustra diferențele medii în care inocența poate cădea. *Oliver Twist* se apropie foarte mult de alegorie: nu există nici o îndoială în ceea ce privește distincția dintre bine și rău, totuși finalul luptei lor spirituale devine mai puțin sigur și mai complex pe parcursul dezvoltării romanului. Astfel, scriitorul mărturisea în introducerea cărții că a întruchipat în micul Oliver principiul Binelui ce supraviețuiește tuturor circumstanțelor adverse și, în cele din urmă învinge. Principiul Răului l-a întruchipat în personaje din lumea interlopă din Londra. Instituția pe care Dickens a început să o atace prin intermediul acestui copil orfan era Noua lege a săracilor și consecințele sociale, sistemul atelierelor. Oliver este salvat de binefăcătorii săi și apoi capturat din nou de către răufăcători; nici

un adăpost nu pare destul de sigur în fața apariției la fereastră a figurii lui Fagin și a fratelui sau vitreg Monks.

Romanul oferă, asemenea unei povești tradiționale de aventuri, o relatare cuprinzătoare, adevărată și detaliată a vieții și aventurilor lui Oliver Twist, care începe, într-un atelier mohorât, cu nașterea lui Oliver și moartea mamei sale. Chiar din faptul că Oliver se naște într-un astfel de loc se pot deduce posibile urmări pentru acesta, un orfan și un copil lăsat pe mâna unor „monștri sociali”. Firul principal al povestirii dezvăluie secretul nașterii lui Oliver și se încheie cu găsirea unei familii pentru micul orfan și cu înscrierea numelui mamei sale pe o plăcuță memorială. Încurcăturile ce înconjoară misterul identității lui Oliver atrag personaje dintre cele mai diverse. Totuși nu această dorință de a afla adevărul îl impulsionează pe cititor: răspunsul este aproape de a fi descoperit de către asemănarea izbitoare dintre Oliver și portretul mamei sale încă din Capitolul 12; Oliver nu este singurul care ne captează atenția, el funcționează mai ales ca un simbol: inițial, o victimă a sistemului din atelier și mai apoi, într-un mod mai abstract, ca Inocența neatinsă încă de Experiență.

În termeni de intrigă, este de prevăzut faptul că Oliver va fi salvat din mâinile lui Fagin și ale lui Sikes, dar la un nivel imaginativ mai profund, salvarea lui este incredibilă. Crima și macabruul pândesc în ascunzișurile Londrei, iar atât întunericu și siguranța că ar stinge acea mică lumânare a binelui întruchipată în Oliver Twist. În final, Oliver dobândește siguranța aparentă, căci crimele îi vor bântui cu siguranță visele după ce ultima pagină a fost întoarsă.

Marile speranțe se deschide cu Pip, orfanul speriat care încearcă să-și descifreze „istoria” de pe pietrele de mormânt ale părinților săi; în același timp, în acest stadiu al experienței sale, el este un căutător și un salvator pentru Magwitch. Ceea ce-l caracterizează în această etapă este sentimentul de teamă. Plimbările sale lângă piatra de mormânt a familiei sale ar putea corespunde unui stadiu embrionar al vieții, o plutire în „uterul” întunecat și umed al spațiului cimitirului și al mlaștinilor, o primă fază de început a

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

existenței lui deoarece aici, în cimitir, este locul în care Magwitch își face mai întâi apariția, fiind de altfel și primul personaj cu care Pip comunică.

Peter Brooks (1984: 115) afirmă că protagonistul lipsit de părinți eliberează un scriitor de lupta cu autoritățile deja existente, permițându-i să creeze din nou toți factorii determinanți ai intrigii în cadrul textului său²ⁱⁱ; Brooks își continuă ideea afirmând că Dickens profită de ceea ce Gide numea ‚lipsa de lege’ a romanului începând cu un personaj nedefinit, liber de orice constrângeri și reguli, putând astfel să le creeze pe măsură ce romanul avansează. Pip urcă pe scena romanului în căutarea autorității parentale, aceea înscrisă pe piatra de mormânt prin numele părinților lui, nume deja însușite și transformate de către Pip în funcție de posibilitățile și dorințele lui. Auto-numirea sa deja neagă orice fel de autoritate simbolizată de numele înscrise pe piatra de mormânt; decodificând aceste înscrisuri, Pip devine o persoană înzestrată cu rațiune, iar pentru a-și afla identitatea, el se leagă de trecut – verbele din primul paragraf sunt, în marea majoritate, la timpul trecut; astfel cimitirul pare că se transformă pentru acest orfan într-un fel de ‚cămin’: un cămin în care fiecare membru își are locul lui, exact ca într-o ierarhie, mai întâi fiind menționat tatăl/bărbatul/capul familiei, apoi femeile, mama lui Pip, și apoi copiii, frații lui Pip. În timp ce etapele devenirii lui Oliver Twist se pot delimita prin traversarea unor praguri ce fac trecerea între spații ce aparțin unei ierarhii sociale, evoluția lui Pip este mai ales marcată de experimentarea unor spații mai degrabă private.

Pentru Oliver Twist Londra însemna pericol, pentru Pip pericolul este simbolizate de ținutul mlăștinos ce se întinde ca un spațiu intermediar între universul constituit din spațiul cimitirului, la care se poate adăuga și fierăria lui Joe, și același oraș înșelător al Londrei în care Pip se izbește de realitatea crudă că doar banii îi oferă aici protecție și statut social. Faptul că ceața plutește permanent peste acest ținut sugerează ideea că, pe de o parte, alegeri vor trebui făcute pe parcursul romanului dar, pe de altă parte, și că aceste alegeri vor cântări greu în desfășurarea evenimentelor. Spre

deosebire de Oliver Twist care este înfățișat publicului ca o făptură complet neputincioasă, ca un articol, produs al societății și lăsat la mila autorităților, Pip, deși un orfan și un copil, ne apare ca un personaj puternic, înzestrat cu gândire, probabil și cu o umbră de mândrie, din moment ce își asumă dreptul de a-și însuși un nume; mai târziu, acest act al auto-numirii poate fi regăsit în transformarea lui Pip într-un snob; ordinea evenimentelor de la începutul romanului este foarte importantă: mai întâi, Pip își ia un nume, apoi în cimitir își construiește un trecut, o istorie, o identitate; după aceea ținutul mlaștinilor se întinde în fața lui și a cititorilor : un ținut necunoscut, gata de explorat, un loc de trecere periculos în care orice pas făcut într-o anumită direcție poate duce la schimbări dramatice. Așadar, în timp ce Oliver încă era un obiect social, purtat de alții dintr-un atelier în altul și hrănit cu fiertură de orez, Pip ne apare ca un erou la începutul călătoriei sale. Totuși, statutul lui frustrant de orfan se găsește simbolic sugerat în coridoarele și încăperile întunecoase, neaerisite și sufocante de la Satis House.

Tipul cultural al stăpânului se regăsește foarte vizibil întruchipat în personajul domnului Dombey din *Afacerile firmei ,Dombey și Fiul’ en gross, en-detail și export*. Dacă majoritatea personajelor își definesc eul interacționând între ele într-un context de existență social-istoric victorian, Dombey cade din poziția de subiect în cea de obiect, acționând din pură obișnuință, aproape automat, asemenea unei mașini. El se potrivește foarte bine clișeului cu care cititorul s-a obișnuit să asocieze victorianismul: capul familiei ca stăpân al casei. Obiceiul, rutina și repetiția stau în centrul universului afacerilor iar efectele acestora asupra relațiilor sociale ale lui Dombey poartă semnele transformării bărbaților în mașinării programate, de cele mai multe ori aceștia nefiind conștienți de o astfel de schimbare³ⁱⁱ.

Dombey privește de sus pe ceilalți, ceea ce-l face incapabil de a înțelege viața sau moartea; el devine ridicol atunci când se vede nevoit să coboare de pe pedestalul său și să socializeze cu ceilalți. Stabilitatea și respectabilitatea unei familii îi sunt necesare dar nu poate înțelege nevoile membrilor acesteia, mai ales pe

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

acelea ale copiilor săi în timp ce cresc și pe măsură ce se schimbă. Deși încântat de nașterea fiului său privită în perspectivă, inima lui Dombey este rece și goală. Rolul său de stăpân și conducător al firmei și afacerilor nu poate fi separat complet de personajele feminine din *Dombey și fiul*. Acestea trebuie să trăiască și să se ridice la așteptările stăpânului casei, conform normelor etice și morale impuse de societate și de însuși stăpânul casei. Un paradox al așa-zisei viați respectabile reiese din faptul că dacă tatăl era simbolul autorității pentru străini și cei din afara casei, mama este cea de la care se așteaptă să-i fie acordată supremația în interior.

Atâta timp cât lumea de afară apreciază o soție și un copil supuși, blânzi – mai ales dacă copilul este un orfan – atunci tabloul de interior ar trebui să excludă căldura și dragostea. Conform standardelor lui Dombey, bărbații trebuie respectați mai ales dacă au bani și proprietăți iar femeile ar trebui să respecte modelul impus de soț și tată în ceea ce privește îmbrăcămintea, comportamentul și modul de a vorbi. Femeilor li se cere să facă efortul de a da naștere fiilor și de a fi, în orice situații, sub ascultarea soțului. Educația este menită de a face din orice suflet slab o voință tare și puternică. Pentru Dombey, tatăl și stăpânul fiului, al casei, al firmei, singurul motiv pentru care se merită să trăiești este această întreprindere ,producătoare de bani’. Singura lui dorință era aceea de a le arăta tuturor – Edith, Florence, Carker, Walter, Toodle, etc. – că el era ,stăpânul’, și că nici o altă voie nu avea să se facă decât a lui. Dombey este cel care acordă celorlalți pozițiile în cadrul sistemului care a produs astfel de specimene, în timp ce aceștia trebuie să-l recunoască supuși și umili pe ,El’, să-l respecte, onoreze și stimeze ca pe singurul stăpân. Fiind posesorul indicatorilor sociali ai unei astfel de poziții – bani, casă, haine, obiceiuri, oameni, limbaj – lui îi este atribuit rolul de controlor; fiind obișnuit să se mândrească cu faptul că toate activitățile pleacă de sub comanda lui, Dombey exaltă de bucurie privind reacțiile ce au loc în și asupra celor din jur. Rămâne implacabil la încercările celorlalți de a-i transforma purtarea, și în final pedeapsa îi vine din interior. În astfel de condiții comunicarea nu poate avea loc. Impunându-și

propria poziție de stăpân, Dombey creează un sistem social în care el domnește peste toate și se crede singurul subiect capabil de a lua hotărâri și de a-și impune voința. Toate acțiunile sale, gesturile și cuvintele sunt menite să limiteze și să minimalizeze orice dorință și alegere individuală.

În personajul lui Jane Eyre, Charlotte Brontë a înfățișat orfanul, rebelul, guvernanta și soția, dar și felul în care era privită femeia în societate. Mai întâi de toate, cititorilor le este prezentată mica și nefericita orfană Jane, disprețuită în casa văduvei unchiului ei. Împinsă la răzvrătire, ea este trimisă la o școală unde reputația îi este dinainte asigurată de mătușa ei care o descrie ca pe o mincinoasă. Se împrietenește cu o colegă care moare din cauza disciplinei dure aplicate cu rigurozitate de una dintre superioarele de acolo. Jane se califică și își găsește un post de guvernantă pentru mica copilă franceză, fiica nelegitimă a lui Edward Fairfax Rochester, în reședința lui de la țară, Thornfield.

Asemenea altor romancieri victorienți, și Charlotte Brontë a fost fascinată de condiția copilului singur, persecutat. Disproporția dintre posibilitățile de apărare ale copilei și cinismul asupritorului împreună cu supremația materială sunt reprezentative pentru copilăria lui Jane – din romanul *Jane Eyre*: ea este o orfană crescută în casa doamnei Reed, soția unchiului ei decedat. Umilințele pe care le îndură în familia Reed, tratamentul dur menit să-i distrugă existența spirituală și fizică, ating punctul maxim în al doilea capitol, când Jane este încuiată în „camera roșie”. Este o scenă încărcată de teroare paroxistică, viziuni și halucinații îngrozitoare, răspunzătoare pentru multe din reacțiile sale viitoare.

Jane este mândră și răzvrătită dar pentru ea adevăratul sens al existenței se află în trăire afectivă și imaginație. Iar sentimentul răzvrătirii, aroma otrăvitoare a răzbunării devin și mai dureroase atunci când Jane realizează că viața ei este lipsită de dragoste, o necesitate supremă pentru ea.

Jane Eyre devine guvernantă în casa domnului Rochester, îngrijindu-se de micuța Adèle. Domnul Rochester este un călător în căutarea frumuseții ideale. Totuși aventurile sale i-au acutizat

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

dezamăgirea în ceea ce privește viața și oamenii. Un bărbat cu stări de spirit inexplicabile și un comportament ciudat, cu un trecut secret, un cinic cu impulsuri generoase, Rochester a fost creat urmând linia eroilor gotici-byronieni. El e fascinat de spiritul fermecător, diafan al lui Jane atât de mult opus naturii sale, dar descoperă la ea și o asemănare cu el prin aceea că și ea este o făptură prea pasională. În acest stadiu al povestirii eroinei, Charlotte Brontë se concentrează asupra conflictului dintre Pasiune și Rațiune, impulsuri și set de reguli convenționale. În cele din urmă, Jane devine soția lui Rochester urmând să îndeplinească rolurile și atribuțiile acesteia.

Heathcliff din *La răscruce de vânturi* este un orfan, mai apoi un stăpân și un gentleman. Heathcliff este, mai întâi de toate, un personaj complex, un erou byronian; poate fi considerat personificarea ‚marii pasiuni’ romantice, în contrast cu figurile oarecum lipsite de sexualitate ale lui Edgar și Lockwood; în termenii psihanalizei lui Freud, Heathcliff reprezintă ‚id-ul’, partea întunecată a sexualității și energiei psihice; după Lord David Cecil, Heathcliff, Catherine și Hindley sunt ‚copii ai furtunii’, în timp ce copiii din familia Linton sunt ‚copii ai liniștii’^{4iv}. Conform unei interpretări din punct de vedere politic, el este orfanul sărac devenit stăpân capitalist, sau un simbol al clasei muncitoare degradate de către societate. Atât simbolic cât și psihologic, el este un personaj credibil: un bărbat puternic, mândru, lipsit de dragoste, apelând la mânie și răzbunare. Charlotte Brontë scria despre Heathcliff, într-o scrisoare către W. S. Williams – 14 august 1848 – că acesta exemplifică efectele produse asupra unui caracter răzbunător și neiertător de neîntrerupte nedreptăți. Experiențele din copilărie îi determină în mare parte personalitatea de om matur; la început, un orfan sărac, adoptat de către domnul Earnshaw, el devine în final durul și necruțătorul stăpân și proprietar. Heathcliff, stoic prin natură, îndură ura lui Hindley pe care o exploatează cu răceală pentru scopul său, ca atunci când obține mânzul cel mai frumos; de asemenea, el îndură persecuțiile deoarece orfanii învață conceptul de stoicism foarte devreme în viață. După ce face avere, se întoarce

la Wuthering Heights transformat din punct de vedere social și astfel acceptabil.

Neînțelesul orfan, răzvrătindu-se împotriva asupririi și umilințelor, ale căror origini și dată de naștere rămân necunoscute se transformă într-un gentleman prin mijloace necunoscute, după o absență de trei ani, și, mai important, dobândește avere. În mod ironic, pe măsură ce acumulează avere, devine stăpân, el rămâne totuși supus dorinței de răzbunare și pasiunii sale pentru Catherine, transformată în cele din urmă în obsesie fatală.

BIBLIOGRAFIE:

I.

Brontë, Charlotte, 1992: *Jane Eyre*, Wordsworth Editions LTD, London.

Brontë, Charlotte, 1978, *Jane Eyre*, Ed. Eminescu, București.

Brontë, Emily, 1985: *La răscruce de vânturi*, Ed. Eminescu, București.

Dickens, Charles, 2003: *Great Expectations*, Wordsworth Edition LTD, London.

Dickens, Charles, 1973: *Marile speranțe*, vol. I, II, Ed. Albatros, București.

Dickens, Charles, 1992: *Oliver Twist*, Wordsworth Editions LTD, Chatham, Kent.

Dickens, Charles, 1997: *Aventurile lui Oliver Twist*, Ed. Alfa, București.

Dickens, Charles, 1995: *Dealings with the Firm of Dombey and Son, Retail, Wholesale and for Exportation*, Wordsworth Editions LTD, Chatham, Kent.

IDENTITATE IN ANGLIA SECOLULUI AL 19-LEA: PROFESII SI TIPURI CULTURALE

Dickens, Charles, 1970, *Afacerile Firmei 'Dombey și Fiul' en gross, en-detail și export*, vol. 1, 2, Ed. de Stat Pentru Literatură și Artă, București.

II.

Allen, Walter, 1954, *The English Novel*, Penguin Books, London.

Brooks, Peter, 1984, *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, Clarendon Press, Oxford.

Brooks-Davies, Douglas, 1989, *Charles Dickens, Great Expectations*, Penguin Books, London.

Buckley, Jerome H., 1975, *The Worlds of Victorian Fiction. Harvard English Studies*, Harvard University Press, London.

Calder, Jenny, 1976, *Women and Marriage in Victorian Fiction*, Thames and Hudson Ltd., London.

Cmeciu, Doina, 2003, *The Literary Character. Between Limits and Possibilities*, Ed. Egal, Bacău.

Cmeciu, Doina, 2003, *Signifying Systems in Literary Texts*, Ed. Egal, Bacău.

Cuțitaru, Codrin, Liviu, 2004, *The Victorian Novel*, 'Al. I. Cuza' University Press, Iași.

Galea, Ileana, 2000, *Victorianism and Literature*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

NOTE

ⁱ Frevert, Ute, Haupt, H.-G., 2002: *Omul secolului al XIX-lea*, pp.11 - 12.

ⁱⁱ Trad. m. din limba engleză: “the parentless protagonist frees an author from struggle with preexisting authorities, allowing him to create afresh all the determinants of plot within his text” (Peter Brooks, 1984, *Reading for the Plot. The French Tradition*, Princeton UP, New Jersey).

ⁱⁱⁱ Cmeciu, Doina, 2002, *From Dealings with the Firm of Dombey and Son to the Shaping of Male Selves*, în *Cultural Perspectives. Journal for Literary and British Cultural Studies in Romania*, No. 7/2002, The University of Bacău, p. 60.

^{iv} Lord David Cecil, *Early Victorian Novelists*, Chapter 5, apud. *Brodie's Notes on Emily Brontë's Wuthering Heights*, 1986, General editor: Graham Handley, p.80.

IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE

Paul Kun

Rezumat *Lucrarea își propune să discute această distincție în raport cu o altă, aceea dintre esențialism și contextualism. Este identitatea națională (cazul exemplar) mai vizibilă decât alte forme de identitate (de exemplu, cea economică, de clasă) ? Dacă da, atunci este, de aceea, ea mai importantă ?*

Pentru a răspunde la aceste întrebări, vom examina conceptul de vizibilitate și vom inventaria câteva forme de identitate (sexuală, etnică, rasială, de clasă) pentru a determina dacă există diferențe semnificative între ele în privința vizibilității lor sociale. În final, vom încerca să vedem dacă există o legătură semnificativă între vizibilitate și determinarea identității. „Vizibilul” și „invizibilul” nu sunt concepte primitive, înrădăcinate în percepția noastră, ci semnificația lor este construită contextual, conjunctural, în funcție de „oportunitățile” utilizării lor în schimburile sociale.

Discuțiile în jurul identității se intersectează cu cele privind caracterul esențial sau neesențial (fenomenal sau vizibil) al identității. Prin tradiție, începând cu Descartes, identitatea era concepută într-o manieră esențialistă, substanțialistă chiar. Modul în care era concepută această identitate avea avantajul că ea putea exista și acționa chiar dacă nu putea fi percepută ca atare: pentru Descartes, eul (ego) este o substanță spirituală, imaterială, lipsită de caracterele acesteia: întindere, masă etc., deci invizibilă. Aceasta înseamnă că, pentru om, identitatea nu era vizibilă, ci invizibilă. Mai mult, nu te poți apropia de esențial decât „depășind” vizibilul, apropiindu-te, prin analiză conceptuală, de ceea ce este invizibil.

Desigur, esențialismul presupune, pe lângă avantaje și dezavantaje: cel mai mare este tocmai imposibilitatea de a stabili un criteriu după care să poți determina identitatea (în sensul apartenenței la o clasă), deoarece aceasta presupune prezența unor caractere (note caracteristice) vizibile specifice membrilor unei clase. Esența este accesibilă numai rațional, adică numai unei

analize conceptuale; aceasta înseamnă că nu putem formula un criteriu nemișlocit, imediat aplicabil al identităților esențiale (invizibile), ci numai unul mijlocit, mediat, ceea ce înseamnă că nu putem ști niciodată cu certitudine că un lucru are sau nu o anumită identitate pentru că nu putem decât *presupune* că el o are sau nu. Aceasta deoarece nu putem determina un criteriu care să ne indice *în mod direct* prezența sau absența trăsăturii identitare. În cazul identității esențiale, nu pot să spun când mă înșel și când am dreptate asupra identității, deoarece nu am nici un criteriu vizibil al acesteia.

Formele atenuate de esențialism au încercat să „repare” această deficiență a esențialismului prin presupunerea unei determinări a fenomenalului (vizibilului) de esențial (invizibil), după care orice trăsătură identitară vizibilă este determinată de o esență invizibilă. Această supoziție permite construirea unui criteriu, dar problema rămâne, totuși: de unde știm că lucrurile stau astfel ? Putem verifica această determinare a vizibilului de invizibil altfel decât conceptual ? Evident nu, deoarece nu putem elabora un criteriu care să permită să identificăm legătura dintre vizibil și invizibil. Esențialismul poate presupune, de exemplu, că anumite trăsături fenomenale exprimă o esență (genul, clasa sau etnia), dar chiar dacă criteriul este aplicabil, *justificarea* lui este problematică.

Acest fapt explică de ce astăzi esențialismul a fost în mod declarat abandonat și identitatea este abordată dintr-o perspectivă eminamente fenomenală. În acest fel, vizibilitatea a căpătat și ea o importanță deosebită, în sensul că cu cât o formă de identitate este mai „vizibilă” cu atât ea este mai ușor de afirmat de susținut. Cu alte cuvinte, în absența unei esențe invizibile care să dea „greutate” (să „tragă în balanță”)ⁱ identității în cauză, gradul de vizibilitate este cel care permite ierarhizarea identităților.

Linda Martin Alcoff vorbește despre identități vizibileⁱⁱ, dar această expresie trebuie luată cu foarte mare prudență: „vizibilitatea” unor identități ca rasa, sexul sau etnia, fiind identități sociale după cum observă și autoarea, presupun o anumită ambiguitate în identificare datorită faptului că orice formă socială

IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE

de identificare este dependentă de contextul social în care are loc identificarea. Desigur că sexul și rasa, mai ales, având, se crede, o anumită „motivare”ⁱⁱⁱ biologică, dar în cazul unui travestit transsexual sau homosexual, identitatea sexuală este mai dificil de determinat nu pentru că nu ar fi suficient de „vizibilă”, ci pentru că ea este determinată de contextul cultural (există diferențe semnificative între un heterosexual, un travestit, un transsexual și un homosexual care nu sunt „motivate” – cel puțin vizibil – de vreo diferență biologică).

Voi discuta concepția autoarei plecând de la un exemplu pe care îl dă ea în prefața cărții: Tatăl autoarei, profesor universitar la Universitatea din Panama, face o vizită, cu automobilul, în S.U.A, în perioada conflictului dintre guvernul american și generalul panamez A. Noriega. Vameșii l-au tratat cu o ostilitate pe care autoarea o pune pe seama identității rasiale a tatălui său: „În acea după-amiază, identitatea tatălui meu nu mai avea nimic comun cu faptul că era profesor de istorie la Universitatea din Panama, că publicase 6 cărți, sau măcar că era pasionat de baseball-ul american. Era un bărbat cu tenul măsliniu care conducea un automobil cu număr panamez.” Această experiență, spune ea mai departe, „a cristalizat pentru mine efectul identității sociale Argumentul meu din această carte pleacă de la premiza că relațiile de putere structurale cum sunt cele create de capitalul mondial sunt supradeterminate de semnificațiile identităților noastre, de posibilitățile de interacțiune socială și de structurile de diferențiere. Cu toate acestea, punctul central prin care operează puterea astăzi este, cu siguranță, chiar sfera personală a identităților noastre sociale vizibile. Acest lucru nu este surprinzător, deoarece capitalismul a fost un sistem rasial și determinat sexual de la începuturile sale, distribuind rolurile și a resursele în funcție de însemnele identității corespunzătoare statutului și poziției sociale și astfel întărindu-le stabilitatea. Identitățile sociale ca rasa, etnia și apartenența sexuală rămân cei mai semnificativi predictorii ai puterii și succesului social... Aceste fapte nu diminuează importanța identității de clasă; mai degrabă, ele indică faptul că

aceasta acționează prin intermediul, mai curând decât de-a lungul, categoriilor identității vizibile.”^{iv} Cu alte cuvinte, gradul de vizibilitate a identității este cel care determină importanța socială a acesteia, iar acesta este dependent la rândul lui de înrădăcinarea în ființa biologică. Cu alte cuvinte, cu cât o identitate este mai biologică, cu atât ea este mai vizibilă. Sau cât este mai puțin socială, cu atât este mai vizibilă, deci mai importantă. Având o fundamentare biologică, rasa, sexul, etnia sunt mai puțin dependente de contextul istoric socio-cultural, putând acționa, dimpotrivă, ca un soi de grilă asupra cadrului socio-cultural. Această viziune înseamnă, de fapt, depășirea unui cadru de analiză contextuală a identității, fapt pe care autoarea încearcă să-l prevină prin sublinierea faptului că, citez, „apreciez și am cunoscut în mod direct natura contextuală și fluiditatea identității ca și măsura în care pot fi opresive atribuirile identitare. Încercarea mea... nu urmărește să reifice identitățile în absoluturi imuabile, ci să înțeleagă natura lor contextuală și istorică și, prin asta, să determine semnificația lor pentru viețile noastre.”^v Cu alte cuvinte, autoarea încearcă să evite extremele presupuse de discuția clasică a acestei teme, relativismul cultural și absolutismul biologic. Scopul ei nu este exclusiv unul teoretic ci și politic: „...în acest proiect mă alătur noii direcții de cercetare (evidentă în studiile etnice și feministe) care susține că acceptarea unor diferențe importante în identitatea socială nu conduce în mod inevitabil la relativismul politic sau la fragmentare, ci că, dimpotrivă, refuzul de a accepta importanța diferențelor dintre identitățile noastre este cea care conduce la neîncredere, lipsă de comunicare și, astfel, la dezbinare. Într-un climat în care nu poți invoca istoria, cultura, rasa sau sexul din teama de a nu fi acuzat că joci, de exemplu, „cartea rasială” sau identitatea politică sau „feminismul victimizat” , lucrurile cu adevărat comune și interesele împărtășite de toți nici măcar nu vor fi corect identificate. Atunci când refuz să admit că ești diferit de mine, eu refuz să știu cine ești. Dar fără să înțeleg pe deplin cine ești, nu voi fi niciodată mai capabil să apreciez cât de asemănători suntem decât dacă aș fi presupus asta.”^{vi} Cu alte cuvinte, autoarea

IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE

refuză atât atitudinea de toleranță suspicioasă (care, nu odată se transformă ușor în ostilitate) cât și cea de toleranță indiferentă (care trădează ignoranța). Diferențele care constituie conținutul identităților trebuie discutate, prezentate, confruntate pentru o mai bună cunoaștere reciprocă. Atitudinea, chiar dacă nu este „corectă politic”, este laudabilă, chiar dacă ea se sprijină, cred, pe unele supoziții greșite.

„Rasa și sexul, consideră autoarea, sunt forme de identitate socială care au în comun cel puțin două trăsături: ele sunt mai curând fundamentale decât periferice pentru subiect – spre deosebire, de exemplu, de identitatea de celt sau de democrat – și ele operează prin intermediul unor indici vizuali corporali. În societatea noastră excesiv de materialistă, numai ceea ce este vizibil poate dobândi în general statutul de adevăr acceptat. Ceea ce pot vedea eu însuși este real; orice altceva concurează la statutul de real trebuie să fie implicat din ceea ce este vizibil, indiferent dacă este vorba de iubirea care trebuie să se manifeste în cadourile de sărbători sau de furie care necesită o manifestare de violență. Societatea profană, orientată către comoditate este, astfel, dominată de domnia vizibilului, care domină nu numai cunoașterea ci și exprimarea și mobilizarea dorinței cât și a tuturor tipurilor de practici sociale.”^{vii} Cu alte cuvinte, prin dispariția esențialismului (în forma clasică a ascunsului, invizibilului), singura „esență” disponibilă este vizibilul. Aici cred că putem formula clar reproșul la adresa concepției autoarei: ea nu renunță la logica esențialistă și fundaționistă, ci numai la viziunea clasică asupra unei esențe invizibile. Dacă, însă, considerăm că esențialismul nu se identifică neapărat cu o această concepție ocultă, atunci concepția ei rămâne esențialistă.

Adevărul despre sexul și rasa cuiva, atunci, este considerat ca fiind manifest în mod vizibil și dacă nu există vreo manifestare vizibilă a identității rasiale sau sexuale declarate de o persoană, aceasta se confruntă cu neîncrederea și ostilitatea celorlalți”^{viii}.

Ceea ce complică foarte mult sarcina autoarei este faptul că, după cum menționează și ea, „vizibilul este un semn și, în plus,

acest lucru cheamă interpretarea să-l distingă de ce este înaintea lui, dincolo de el sau ce înseamnă el. «Adevărul» despre ceea ce suntem este, uneori «la fel de vizibil ca nasul în mijlocul feței », dar alteori este ascuns și trebuie să fie adus la lumină.” Recunoașterea faptului că vizibilul este un semn și importanța interpretării (și a invizibilului) în prinderea semnificației acestuia modifică radical perspectiva: existența semnului poate fi motivată biologic, acest lucru nu determină și nici nu afectează *semnificația* (*interpretarea*) lui: de exemplu, fonemele care compun o limbă sunt rezultatul aparatului fonator specific al ființei umane, dar structura fonologică nu este determinată de acesta: absența opoziției b-v în spaniolă nu este rezultatul unei limitări biologice a aparatului fonator al spaniolilor, ci o caracteristică a structurii limbii spaniole. Aici apare și o altă problemă, mult mai serioasă, aceea a faptului că semnificația unui semn este *invizibilă*. Semnele pot fi ascunse, nu și semnificațiile, deoarece ceea ce nu poate fi arătat, indicat, nu poate fi nici ascuns. Lucrul acesta este sesizat și de autoare în pasajul următor: „Este un obicei al celor cu o identitate denigrată să o ascundă...” autoarea dă ca exemplu propria-i mamă „care-și ascunde copilăria plină de privațiuni sub un vocabular cultivat și pasiunea pentru arta elevată.”^{ix} Ceea ce ascundem este semnul, nu semnificația lui, care trimite la contextul interpretării. Ascunderea semnului face imposibilă interpretarea nu pentru că el ar avea un sens predeterminat (ar exista numite semne vizibile ale sărăciei din copilărie), ci pentru că ceea ce-i ia locul trimite către o altă interpretare.

Viziunea autoarei trimite mai curând la semnificația termenului de semnal decât la a celui de semn. Spre deosebire de semn care este social, semnalul are o motivație extra-socială, biologică: sistemele de semnalizare, la nivelul majorității animalelor care le folosesc sunt constituite din semnale (sunete, culori, gesturi etc.) care au o legătură durabilă și semnificativă cu ceea ce evocă: astfel alarma este declanșată de sunete acute sau de culori vii, adică stimuli care declanșează biologic o stare de alertă. Fiecare semnal are un sens propriu, semnalizările sunt „atomare”,

IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE

nu există „sisteme” în sensul unei organizări coerente a semnalelor. Semnele, în schimb, nu există decât organizate în sisteme, semnificația trimite la o totalitate, este „holistă”. Un semnal este autosuficient, dar un semn trimite întotdeauna la alte semne, iar semnificația lui depinde tocmai de acestea. Revenind la exemplul autoarei, efortul mamei sale de a-și ascunde originea socială umilă prin folosirea unui vocabular cultivat și afișarea unei pasiuni artistice poate fi eficace într-o societate în care acestea trimit la o origine mai puțin umilă. Dar nu în toate societățile acestea sunt interpretabile ca semne ale unei copilării lipsite de griji sau, invers, absența lor nu este văzută ca fiind consecința unei copilării pline de privațiuni.^x

Se pune întrebarea ce a făcut-o pe autoare să adopte această poziție atât de dificilă și, în ultimă instanță, de nesusținut. Cred că răspunsul la această întrebare este cuprins în chiar modul în care s-au constituit discursurile identitare ele însele, adică faptul că ele urmăreau să justifice, să întemeieze, să legitimizeze diferența grupului care-și asuma identitatea în cauză. A presupune că toate identitățile, fără excepție, sunt contextuale sau, folosind un termen saussurian, „nemotivate”, convenționale, subminează un astfel de demers. Dacă urmărim strategia feminismului sau a altor grupuri (homosexualii etc), vom observa încercarea de a da un fundament biologic, extra-cultural identității grupului pe care-l reprezintă. Adoptarea și acceptarea acestei strategii justificative presupune riscuri care depășesc avantajele presupuse: justificarea drepturilor femeilor sau ale homosexualilor sau ale ȣiganilor prin existența unor particularități (diferențe) biologice mai curând decât prin necesitatea de a respecta diferența *culturală* riscă să ne pună în fața unor impasuri insurmontabile: argumentul bagajului ereditar nu funcționează întotdeauna. În fond și psihopații pot revendica dreptul la recunoaștere, la diferență în măsura în care comportamentul lor este justificat de anumite particularități genetice. Cu alte cuvinte, „realitatea biologică” nu a fost și nu poate fi un argument în legitimarea identității unui grup.^{xi}

În cazul feminismului, mai ales, problema apare cu toată miza ei dramatică: a fi femeie este ceva ce ține de biologie (te naști femeie), biologic vorbind un bărbat nu poate deveni niciodată femeie^{xii}. Desigur, există excepții^{xiii}, dar ele sunt corijabile chirurgical. Dar, astăzi asistăm la punerea în discuție a exact acestui fundament biologic: feminitatea nu se mai opune^{xiv} pur și simplu masculinității; în interiorul ei apar diferențe care estompează opoziția primordială: nu avem două sexe, ci mult mai multe. Ce au comun și prin ce se deosebesc o femeie heterosexuală, o lesbiană, un travestit și un transsexual ? Avem o feminitate sau mai multe ?

Afirmarea identitară presupune posibilitatea trasării unor frontiere sigure, clare între diferitele identități, în așa fel încât fiecare dintre noi să-și poată asuma, fără probleme, *propria* identitate. Ne lovim aici, deci, de o viziune care presupune, tacit, o anumită fundamentare a identității asumate în chiar natura biologică a individului în cauză: femeile heterosexuale sunt mai „femei” (mai feminine) decât lesbienele, travestiții sau transsexualii ! Aceiași logică funcționează și de „partea cealaltă a baricadei”, adică în cazul masculinității.

Dacă examinăm situația raselor vom observa aceeași criză și aceeași reacție ideologică: cine este mai „afro-american”: Michael Jackson, Eminem, Malcolm X sau Muhammad Ali (fost Cassius Clay) ? În cazul etniilor, lucrurile sunt mult mai dramatice, majoritatea indivizilor având printre antecesorii reprezentanți ai altei (sau chiar altor) etnii decât cea asumată. Cine a fost mai român: Mihail Eminovici, Corneliu Zelinschi, Ion Luca Caragiale, Mihail Sebastian sau Emil Cioran ? Când Hitler i-a acuzat pe evreii germani că sunt dușmanii națiunii germane, foarte mulți dintre aceștia au început să poarte decorațiile pe care le obținuseră în primul război mondial pentru fapte de eroism.

Anumite caractere sexuale sau rasiale (anatomice, culoarea pielii etc) pot juca rolul de *semnale* în declanșarea anumitor comportamente: revenind la incidentul evocat la începutul acestei lucrări, culoarea închisă a pielii și numărul de

IDENTITĂȚI VIZIBILE ȘI INVIZIBILE

Panama al mașinii nu sunt semne ale identității etnice sau rasiale a celui în cauză, ci *semnale*^{xv} pentru recunoașterea unor persoane *potențial* periculoase. Vameșii au primit ordine precise privind persoanele cu tenul închis care vin din Panama. Atât.

Confuzia dintre semn și semnal este destul de obișnuită, mai ales în S.U.A. Să ne amintim psihoza declanșată după 11 septembrie 2001 sau în Anglia în 2004 după atentatele cu bombă. Dar nu a fost vorba, în aceste cazuri, de contestarea unei identități (cea musulmană), ci de o reacție la o situație de pericol. Atitudinea autorităților americane și engleze a fost destul de limpede în această privință: nu a fost vorba de o vânatoare de musulmani, ci de prinderea persoanelor suspecte de a fi participat la actele teroriste. Chiar dacă identitățile sunt determinabile la nivelul comportamentului cotidian, ele presupun mai mult decât raportarea univocă la un fapt izolat.

În concluzie, vizibilitatea se sprijină pe un cadru invizibil care face ca problema identității să nu poată fi redusă la „ceea ce se vede”, chiar și acolo unde, la primă vedere, par să existe rațiuni în acest sens.

NOTE

ⁱ Într-un fel, vizibilitatea condamnă identitățile la “imponderabilitate”: ele sunt un fel baloane colorate.

ⁱⁱ Visible Identities .Race, Gender, and the Self, O.U.P., 2006

ⁱⁱⁱ în sensul de „justificare”: rasa, sexul sunt „realități” biologice și nu „construite” socio-culturale.

^{iv} Op.cit., p.viii

^v Op.cit., p.ix

^{vi} Op.cit.,p.6

^{vii} Idem

^{viii} Idem, p.7

^{ix} Ibidem

^x În societatea românească, de exemplu, există destui oameni bogați semianalfabeți, pasionați de politică și fotbal ca și copii de intelectuali, mai ales profesori, care au o cultură solidă fără să fi beneficiat de belșugul activului de partid.

^{xi} Rasismul uzează de un astfel de discurs tocmai pentru a respinge dreptul la recunoaștere al anumitor grupuri rasiale.

^{xii} Cel puțin până acum.

^{xiii} Copii cu identitate sexuală incertă din punct de vedere anatomic.

^{xiv} Nu s-a opus decât «oficial».

^{xv} „Semnalmente”.

ROCSIR 1 2006

IMAGINEA CA HIPERREALITATE

Cristina Cîrțiță-Buzoianu

Rezumat: Pornind de la premisa că nimic din ce ne înconjoară nu trebuie luat în serios, vom considera asemenea lui Descartes că suntem măștrii ai îndoleii și suspiciunii. Apare astfel dihotomia ființă-aparență, iar oamenii sunt bulversați de ceea ce întâmplă în jurul lor. Realitatea nu mai este cea trăită, ci cea care ni se impune să o vedem și respectiv trăim, simțim, înțelege.

Nu mai avem de a face cu o imagine a realității, ci imaginea devine ea însăși o realitate sau mai precis o hiperrealitate deoarece fidelitatea față de aceasta tinde să se diminueze din ce în ce mai mult.

Expresii cheie: imagine, realitate, hiperrealitate, aparență, esență.

Cu omul peșterii pentru care imaginile sunt realitate, se poate compara și omul zilelor noastre căruia realitatea i se prezintă tot sub formă de imagini: în reviste, pe afișe, pe ecranele cinematografelor și televizoarelor.

Güther Anders numește acest val global de imagini „analfabetism postlitar”. Omul de astăzi este pretutindeni invitat să privească imagini ale lumii prin mijloacele tehnicilor de reproducere: reviste, filme, emisiuni de televiziune. Se observă că i se dă să vadă mai mult și i se permite să vorbească mai puțin.

Asistăm treptat la o adevărată inundare sistematică cu imagini, iar aceste imagini atunci când copleșesc lumea poartă în ele pericolul de a deveni instrumente de manipulare în masă deoarece oferă mereu doar felii rupte din lume. Ele arătând lumea, de fapt, o ascund.

Realitatea e transpusă doar parțial și astfel în loc să o dezvăluie aceste imagini o minimizează și o distrug. Transpunerea

parțială a realității inversează raportul imagine – realitate, accentul se focusează pe imagine și nu pe evenimentul ce urmează a fi redat.

Nu mai avem de a face cu o imagine a realității, ci imaginea devine ea însăși o realitate sau mai precis o hiperrealitate deoarece fidelitatea față de aceasta tinde să se diminueze din ce în ce mai mult.

„În multiplicarea zilnică a lumii prin fotografie și tipar, prin televiziune și film, realitatea înscenată se amestecă până la confuzia completă cu redarea evenimentelor în sine.

Fragmentele sunt înfățișate drept procesul întreg sau sunt puse în alt context, fotografiile sunt ridicate la rang de dovezi; se creează perspective forțate, planurile individuale ale realității se suprapun și se interpretează reciproc. Invizibilul devine astfel vizibil”¹.

Șabloanele sunt eficientizate la maximum doar când sunt redată cu un maximum realism. Trăim în epoca pseudorealismului în care minciunile nu mai sunt tipărite, ci efectiv fotografiate.

Pentru a putea masca realitatea cu o pretinsă imagine a realității este totuși nevoie de o imagine specială a realului, de o imagine suprareală, una care să ia ochii, pe scurt, imaginea de senzație care, deși în anumite condiții poate fi adevărată în sine, este tocmai de aceea neadevărată pentru că maschează realitatea.

Împreună cu alte imagini de senzații contribuie la acea imagine globală căreia, în realitate, nu-i corespunde nimic. De aceea, senzaționalul devine întruchipare a realității tocmai acolo unde trebuie construite șabloane.

Senzaționalul aparține esențialmente șablonului nu pentru că îi servește drept acoperire și mască, ci și fiindcă senzaționalul tinde să devină șablon. Realul însuși este înlocuit cu embleme ale realului.

„Dacă evenimentul în forma reproducerii sale devine din punct de vedere social, mai important decât în forma sa originală,

IMAGINEA CA HIPERREALITATE

*atunci originalul trebuie să fie conform reproducerii sale, iar evenimentul să devină, prin urmare, o simplă matrice a reproducerii sale”.*ⁱⁱ

Realul devine oglindirea propriilor sale imagini, materialul brut al evenimentelor. Realul trebuie să corespundă eventualelor sale oglindiri, să fie refăcut după imaginea reproducerii sale.

Evenimentele cotidiene trebuie să fie aidoma copiilor lor, precedându-le. Radioul, televizorul și consumul de himere sunt realități sociale de asemenea anvergură încât rivalizează cu majoritatea celorlalte realități de astăzi, stabilind ele însele „*ce este adevărat*” sau „*cum se întâmplă cu adevărat*”.

În cea mai mare parte, „*realul originar*” nu mai este decât pretextul copiilor sale. Industria culturală îl pune pe consumator în fața unui val de imagini. Informații, spoturi publicitare al căror scop este instituirea unui model dominant.

O funcție centrală în cadrul acestui proces de manipulare îl ocupă televiziunea care asigură o uniformizare absolută. Responsabilitatea ei este imensă în acest proces.

Ea încetează de a mai fi un mijloc de informare în masă pentru a deveni un instrument și purtător al dominației. Este locul unde se concretizează o mentalitate care altfel nu s-ar putea răspunde. Un alt efect care decurge imediat din cel al manipulării este izolarea tot mai mare.

„A apărut tipul sihastrului de masă; și acum stau, milioane de exemplare, fiecare e izolat de celălalt și totuși fiecare aidoma celuiilalt, izolat în chiliile lor”.ⁱⁱⁱ

Adevărul nu se mai poate despărți de fals și nici „*realul de învierea sa artificială*”. Este un real fără origine, fără realitate, un hiperreal.

„*Istoria caracteristică a timpului nostru are drept obiect producerea și reproducerea realului*”.^{iv}

În acest proces de producție, întreaga societate încearcă să oprească dispariția realului și să-l reînvie. Astfel, această „*producție materială este ea însăși hiperreală astăzi*”. Acest hiperrealism al simulării se exprimă pretutindeni în „*asemănarea halucinantă a realului cu sine însuși*”.

„*Nu există oglinzi în care să se vadă ceea ce este și ceea ce apare, să se vadă realul și conceptul său*”.^v

Experiența conform căreia în spatele sistemului de referință valabil până acum a omului față de lume ordonează lucrurile și forțele în funcție de cognoscibilitatea, utilitatea și folosirea lor înspre om astfel încât felul de percepție obiectuală a lumii se fundamentează pe un „*nimic tăcut*” care nu numai că contrazice toate referințele și definițiile obiectuale, ci le anulează radical.

Unicul adevăr al ființei dezobiectualizate se află sub învelișul aparențelor. Această deplasare a sistemului de referințe se poate întâlni atât la nivelul artei moderne prin manifestarea nonrealismului și nonperspectivei, dar se poate afla și la originea tuturor transformărilor bazate pe cunoaștere și percepție în planul spiritual al secolului trecut.

În tabloul lui Malevici intitulat sugestiv *Icoana goală, neînramată a epocii mele* se renunță la obiectualitate și culoare pentru a se ajunge punctul zero al picturii, la nimicul eliberat. Acest punct zero ca nimic eliberat independent de lumea obiectelor, reconstituie lumea interioară a omului în care relațiile de culoare și formă corespund acestor experiențe ale dezobiectualizării pure.

În această meditație acestui motiv tăcut al realității se concretizează răspunsul formal ca imagine.

Lumea lucrurilor, a obiectelor și a oamenilor care există pentru viitor doar ca simplă obiectualitate, rămâne închisă, impenetrabilă. Ea este mumificată și încremenită. Dezordinea lucrurilor îl amenință pe om.

IMAGINEA CA HIPERREALITATE

„Lucrurile nu trebuie să se atingă unul pe altul, căci nu trăiesc. Ne folosim de ele, le așezăm la locul lor și trăim în mijlocul lor, ne sunt folositoare, dar ele nu înseamnă nimic altceva.

Mă tem de atingerea lor, de parcă ar fi animale vii. Caracterul diferit al lucrurilor nu este decât o iluzie o poleială. Această poleială s-a topit și a rămas o aglomerare de mase amorfe, monstruoase”.^{vi}

Prăbușirea sistemelor valorice tradiționale îl aruncă pe om înapoi la simpla sa facticitate. Izolat de raporturile familiare cu lumea din jur și cu ceilalți, această lume „reală” apare ca opacă și haotică. Ne izbim de pereții realității pe care nu-i putem sparge. Sentimentul unei înstrăinări tot mai profunde duce la o sciziune între om și viața sa.

Această ruptură în ființă marchează acea prăpastie de netrecut între tendința spre veșnicie, nevoia de absolut și facticitatea finitului, a caracterului muritor, a contingentului. Sciziunea produsă dă naștere sentimentului existențial al absurdului în care lumea se sparge și se prăbușește.

Ceilalți oameni preiau caracteristicile unor persoane vide care într-adevăr răsună a gol. Comparându-ne cu lumea înconjurătoare ajungem la noi înșine și descoperim că suntem singuri.

Datorită libertății, existența ajunge la propria ei substanță, se sustrage risipirii, aparenței și lipsei de sens. A fi liber înseamnă a-ti fi credincios ție însuși. Doar dacă înțelege sensul libertății sale, omul poate înțelege propria sa ființă și propria sa misiune în lume.

BIBLIOGRAFIE:

Th. W. Adorno – *Dialectica negativă*, Viena, 1966;

Güther Anders – *Antichitatea omului*, Viena, 1983;

Michel Foucault – *Ordinea lucrurilor*, Editura Humanitas, București, 1993;

Michel Foucault – *Arheologia cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 1997;

Jean – Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Editura Humanitas, 1992.

NOTE:

ⁱ Güther Anders – *Antichitatea omului*, Viena, 1983, p. 73

ⁱⁱ *Ibidem*

ⁱⁱⁱ *Ibidem*

^{iv} Th. W. Adorno – *Dialectica negativă*, Viena, 1966, p. 53

^v Michel Foucault – *Ordinea lucrurilor*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 34.

^{vi} Jean – Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Editura Humanitas, 1992, p.75.

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

Mirela Arsith

Abstract: *For Bertrand Russell, the analysis is not the whole task of philosophy. This remains in the service of a comprehensive aspiration which must allow the formulation of a coherent vision of the world, thus completing the partial knowledge that science offers us. Philosophy should be comprehensive and should dare to elaborate hypotheses regarding the Universe, even if the science could neither confirm nor refute them. The analysis works for such hypotheses, as it allows especially the critic and the clarification of the notices which we can consider fundamental, but which it risks to accept without a critic, such as: spirit, substance, conscience, knowledge, experience, causality, will, time. The purpose of the analysis is, thus, to allow the substitution of these vast notions of logical structures in order to “capture” the main qualities (avoiding obscurity and ambiguity), in such a manner as to promote a coherent, though still hypothetical view of the Universe. Philosophy is worth studying especially for the sake of asking questions. The questions enlarge our conception upon what is possible, diminish dogmatism and enrich our intellectual imagination.*

Key-words: *analysis, logical atomism, truth, certitude, semantic value, denotation, direct knowledge, indirect knowledge, theory of logical types, determining certainty.*

1. Sarcinile filosofiei

Programul de cercetare al filosofiei limbajului a fost elaborat și se desfășoară sub deviza: problemele filosofice sunt problemele limbajului. Problemele filosofice se nasc din limbaj, din imperfecțiunile acestuia, din opacitatea sa și din ignorarea modului său de funcționare.

Cercetările logicianului și matematicianului Gottlob Frege au fost motivate, în mare măsură, de convingerea că limbajul

natural este o sursă de „înșelătorii“ și, de aceea, el trebuie să fie înlocuit cu o limbă artificială, care să fie pentru limba naturală ceea ce este microscopul pentru ochi.

Demersurile fregeene sînt prelungite în opera lui Bertrand Russell (1872 – 1970), prin valorificare și depășire. Programul logicist este fructificat în *Principia mathematica* (1910 – 1913). Din primele sale lucrări de logică matematică apare convingerea că analizele logice depășesc în influență matematicile și logica pură, dar interesează știința și filosofia, fiecare străduindu-se în felul său de a întrupa cunoașterea lumii: știința, prin calea teoriei și a explicării nomologice; filosofia, propunînd sub formă ipotetică o concepție despre lume ce prelungește și integrează aporturile științelor pozitive. În particular, Bertrand Russell este convins că marile probleme cu care se confruntă filosofia clasică în cadrul unor confruntări seculare (realism vs. idealism, monism vs. pluralism, materie vs. spirit ș.a.), pot fi reformulate și clarificate prin recursul la analiza logică, care arată că multe dintre pozițiile exprimate în filosofia tradițională sînt consecința directă a unei „gramatici greșite“.

Ludwig Wittgenstein, unul din fondatorul filosofiei limbajului, avea să susțină că toate confuziile fundamentale (de care este plină filosofia tradițională) se nasc din ignorarea manierei în care funcționează limbajul obișnuit și că întreaga nouă filosofie este o critică a limbajului¹.

La formularea acestor idei ale filosofului de origine austriacă a contribuit, în mare parte, convingerea unui alt filosof semnificativ pentru ce avea să devină filosofia analitică în cîmpul meditației filosofice a secolului al XX – lea, Bertrand Russell, despre necesitatea de a distinge între „forma gramaticală“ a unui enunț și „forma logică“ a acestuia, între ceea ce un enunț pare să spună și ceea ce el spune efectiv.

O altă temă importantă a filosofiei limbajului a reprezentat-o problema semnificației, care s-a (re)format într-o manieră crucială, în termeni noi, după noi exigențe; ea a determinat colaborarea unor gînditori din orizonturi de investigație diferite.

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

Această temă devine dominantă și datorită faptului că, în ultimele decenii ale secolului al XIX – lea, se petrec unele mutații, de o maximă importanță în câmpul cunoașterii, care aveau să determine o reconfigurare a acestuia.

Așadar, cercetarea nu se mai petrece printr-o intuiție filosofică privilegiată, în maniera lui René Descartes, ci printr-o analiză logică a gândirii, de inspirație kantiană, dar înzestrată cu noi instrumente logice. Prin analiză se clarifică semnificația noțiunilor utilizate și sensul propozițiilor în care acestea sunt utilizate. În acest fel, sunt eliminate tradiționalele probleme metafizice și sunt promovate probleme filosofice noi, orientate spre investigarea limbajului (artificial sau natural).

Pentru a califica lipsită de semnificație o propoziție extrasă din filosofia lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel trebuie ca, dincolo de existența unei mari doze de încredere, să se dispună de un criteriu în funcție de care să se evalueze astfel de enunțuri. Astfel de principii sînt promovate de noua logică și sînt asumate o dată cu noi instrumente: teoria cuantificării, teoria denotării, teoria tipurilor, calculul relațiilor.

Metodele sînt inspirate din acelea ale științelor pozitive. Se face apel la logică, observație și experiență. Din noua perspectivă, s-a susținut că filosofia nu trebuie să se delimiteze, în ansamblul unei culturi, prin obiect, ci printr-o metodă de cunoaștere *sui – generis*, ce îi poate oferi acesteia acces în „spații” inaccesibile științei.

Filosofia încetează a mai fi valorificată ca justificare ultimă a ordinii în lume, pentru a se asuma valorizarea ei doar ca o garanție a caracterului totodată legitim și operațional al demersurilor noastre cognitive, orientate spre cunoaștere și acțiune.

La nivelul filosofiei limbajului, statutul semnificației depășește dimensiunea lingvistică și accede la acțiunea unității dintre limbaj și gândire. În demersurile lor, filosofi limbajului au urmărit să identifice metoda adecvată pentru analiza semantică a semnificației, precum și conceptele adecvate ce pot fi aplicate ca instrumente pertinente de realizare a acesteia, în scopul analizei, interpretării, clarificării și chiar a construirii limbajelor, finalitatea

constituind-o o nouă valorizare a gnosologiei și ontologiei, ca domenii ale filosofiei.

În acest capitol ne propunem expunerea unor modelări sem-nificative ale problematicii și conceptelor cardinale ale semanticii, așa cum au fost ele elaborate în cadrul filosofiei analitice, mai ales din perspectivele atomismului logic și ale empirismului logic.

Filosoful american John Rogers Searle subliniază necesitatea distingării între filosofia lingvistică și filosofia limbajului ⁱⁱ.

Cea dintâi este o metodă de a rezolva problemele filosofice prin analiza înțelesurilor cuvintelor și a relațiilor logice dintre cuvintele ce aparțin limbajelor naturale. Rezultatele acestei întreprinderi sînt dis-tincțiile și clasificările ce se realizează în cadrul unei limbi pe care o folosim pentru a descrie lumea, așa cum este ea.

Filosofia limbajului se individualizează în spațiul cîmpului specific filosofiei ca subiect, ca demers specific de analiză a unor trăsă-turi generale ale limbajului: semnificația, referința, adevărul, actele de limbaj, dar și necesitatea logică, verificarea ș. a.

Totuși, filosofia lingvistică și filosofia limbajului sînt intim interconectate, întrucît metodele utilizate în realizarea analizelor lingvistice depind, în mod fundamental, de filosofia limbajului specifică gînditorilor care își asumă metodele respective. Modul în care acesta realizează investigația depinde de concepția generală pe care el o are despre înțelesul cuvintelor și despre modul în care acestea interacționează între ele, dar și cu lumea.

Din perspective acestei delimitări, putem afirma că Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Willard van Orman Quine, John Langshaw Austin, Peter F. Strawson și alți gînditori ce au marcat demersul logico - filosofic al secolului al XX – lea în cadrul filosofiei analitice, au fost, în diferite grade, filosofi ai limbajului.

Paradigma dominantă a filosofiei limbajului secolului al XX-lea poate fi caracterizată prin conjuncția a trei teze:

(1) semnificația unui enunț declarativ se identifică cu ceea ce filosofii au numit *condițiile sale de adevăr* sau, în alți termeni,

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

specificarea circumstanțelor în care enunțul este adevărat; semnificația unei expresii sub-enunțiative (de exemplu un cuvânt) este contribuția sa la condițiile de adevăr ale enunțurilor în care expresia apare. Enunțul declarativ este, prin urmare, o unitate lingvistică privilegiată; teoria semantică este în mod esențial, o teorie a semnificației a enunțurilor; această teză este formulată de Gottlob Frege și subliniată cu forță de Ludwig Wittgenstein în *Tractatus logico – philosophicus*;

(2) valoarea semantică a unei expresii complexe depinde, din punct de vedere funcțional, de valorile semantice ale constituenților săi (compoziționalitatea semnificației); modul de dependență este determinat de structura sintactică a expresiei complexe, adică de tipul de complexitate care este în joc în fiecare caz (sens și denotație la Gottlob Frege sau intensiune și extensiune la Rudolf Carnap); de altfel, această teză, precum și cea dintâi, este aproape universal împărtășită;

(3) în determinarea semnificației expresiilor, imaginile, reprezentările sau alte entități mentale, eventual asociate expresiilor lingvistice, nu sînt esențiale; considerațiile cu un caracter psihologic nu sînt acceptate în teoria semnificației; aceasta este o teză promovată cu forță de logicianul Gottlob Frege.

Filosofia analitică, în etapa ei logică, a elaborat concepte și teorii despre limbaj ce sunt valabile și astăzi. De exemplu, cuplul fregeean de sens și denotație a fost introdus pentru a elimina confuzia, frecventă în filosofia matematicilor, între semn, sensul semnului și obiectul desemnat prin semn; analiza descripțiilor definite de Russell trebuia să servească la rezolvarea problemei „entităților inexistente“ („*actualul rege al Franței*“).

În raport cu sarcinile, temele și problemele tipice, după Bertrand Russell, una din principalele sarcini ale filosofiei este de a determina care sunt acele tipuri de entități ce trebuie considerate ca avînd o existență reală. Un alt rost, la fel de important, este acela de a determina, în diferite domenii, structura cunoașterii și credibilitatea, respectiv, certitudinea. De fiecare dată, el își expune

reflecțiile filosofice împreună cu un șir de asumții ale simțului comun.

În majoritatea analizelor sale, Bertrand Russell s-a lăsat condus, în primul rând, de viziunea empiristă (pozitivistă), conform căreia cunoașterea cea mai sigură și mai credibilă este aceea de care dispunem în mod nemijlocit, prin așa - numitele date imediate, indiferent de calea pe care le obținem: simțuri, sentimente sau gânduri. Aceasta este cunoașterea directă, de care luăm la cunoștință fără mijlocirea vreunui procedeu deductiv, ci doar prin recursul la experiența senzorială. Pe baza acestui tip de cunoaștere se realizează cunoașterea indirectă sau prin descriere care oferă înțelesul inițial al termenilor folosiți într-o propoziție. Distincția între cunoașterea directă și cunoașterea indirectă este „*distincția între lucrurile pe care le avem în fața ochilor și acelea la care putem ajunge numai prin intermediul unor sintagme denotative*”ⁱⁱⁱ. Între universul faptelor și universul propozițiilor prin care omul exprimă cunoașterea există o deplină corespondență.

După filosoful englez, sarcina filosofiei este de a stabili propozițiilor, care constituie cunoașterea noastră, o anumită ordine logică înăuntrul căreia ultimele propoziții sunt admise datorită raportului logic pe care îl au cu cele precedente. Este necesar ca primele enunțuri să ofere temeiuri în baza cărora se poate gândi că au posibilitatea de a fi adevărate, ele fiind fundamentate de evenimentele observate. „*Principiul fundamental al analizei propozițiilor ce conțin o descriere este următorul: pentru a fi inteligibilă, orice propoziție trebuie să fie compusă numai din elemente constitutive de care avem cunoștință*”^{iv}. Prin analiză, propozițiile sînt transformate astfel încît ele devin „transparente” din punct de vedere logic și ajung să conțină drept elemente numai ceea ce ne este cunoscut în mod nemijlocit.

În al doilea rând, Bertrand Russell este un apărător al principiului numit briciul lui Ockham. Acest principiu afirmă că, într-o expunere filosofică a structurii și a conținutului unui anumit domeniu al cunoașterii, trebuie eliminat tot ceea ce este nefolositor sau lipsit de necesitate^v. Filosofia ar trebui să descrie ierarhia

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

convingerilor noastre instinctive^{vi}, începînd cu cele pe care le susținem cel mai puternic, prezentînd-o pe fiecare cît mai izolată și mai liberă de adăugiri irelevante“. Menirea filosofiei este de a arăta că „în forma în care sînt, în cele din urmă, expuse convingerile noastre instinctive, ele nu intră în conflict, ci formează un sistem armonios“^{vii}.

Din această perspectivă, lucrurile din universul cotidian nu sunt inutile deoarece, în vorbirea obișnuită despre schimbările ce se petrec într-un obiect (culoare, forma sau loc), se presupune existența a ceva ce rămîne identic de-a lungul tuturor acestor modificări. Prin această abordare, este indicat modul în care poate fi construit un concept care să aibă aceeași funcție precum conceptul științific de „obiect“, dar să fie conceptual unei serii ale aspectelor obiectului, ale modurilor particulare ale acestuia de a se manifesta în lume.

În al treilea rînd, Bertrand Russell pleacă de la ideea că logica este însăși esența filosofiei și, de aceea, a adoptat ca metodă filosofică analiza logică. Preocuparea fundamentală a filosofului englez este de a identifica tipurile distincte de enunțuri fundamentale (atomare) există și cum se poate demonstra că celelalte enunțuri (complexe sau moleculare) sînt compuse din propoziții atomare sau sînt convertibile în astfel de enunțuri.

2. Natura adevărului, a convingerilor și aserțiunilor

Bertrand Russell susține că orice teorie despre adevăr trebuie să admită, simultan, conceptele de adevăr și fals. Gînditorii care nu au respectat aceste condiții „au construit teorii potrivit cărora întreaga noastră gîndire ar fi trebuit să fie adevărată și, apoi, au avut cele mai mari dificultăți în a găsi un loc pentru fals“^{viii}. Adevărul și falsul sînt proprietăți ale convingerilor și ale aserțiunilor, dar aceste valori depind „întodeauna, de ceva din afara convingerii însăși“^{ix}, de relația acesteia cu alte lucruri și nu de vreo calitate internă a acesteia.

În fiecare act de judecată există o minte care judecă (subiectul judecății) și există termenii respective care îi judecă (obiectele judecății). Atunci când se produce un act de convingere, există un complex în care „a crede” este relația unificatoare, iar subiectul și obiectele sînt aranjate, într-o anumită ordine, de „sensul” relației de a crede. Atunci când convingerea este adevărată, există o altă unitate complexă, „în care relația care era unul dintre obiectele convingerii leagă celelalte obiecte”. Când convingerea este falsă, nu există o unitate complexă alcătuită numai din obiectele convingerii. *„Astfel, o convingere este adevărată atunci când corespunde unui anumit complex asociat și falsă atunci când nu corespunde”*^x. Prin urmare, convingerile depind de minți în ceea ce privește existența lor, dar nu în ceea ce privește adevărul lor, care este dat de un fapt.

Întrebarea firească ce se naște în urma acestui demers este: cum putem ști ce este adevărat și ce este fals ?

După Bertrand Russell, un adevăr este „*intrinsec evident, în primul și în cel mai evident sens, atunci când avem experiența nemijlocită a faptului care corespunde adevărului*”^{xi}. Cel de-al doilea tip de evidență este graduală, de la adevărurile logicii și matematicii, pînă la judecățile care par doar ceva mai probabile decît contrarele lor. Dacă ceea ce credem ferm este adevărat, atunci se numește cunoaștere, „cu condiția să fie sau intuitivă sau inferată (logic sau psihologic) din cunoașterea intuitivă, din care rezultă logic”^{xii}. Eroarea este despre ceea ce credem că este fals. Ceea ce credem ferm, dar nu este nici cunoaștere, nici eroare, se numește opinie probabilă. Criteriul după care judecăm opiniile trebuie să fie acela al coerenței.

3. Teoria descripțiilor

Formulată pentru prima dată în anul 1903, dezvoltată, apoi, în anul 1905 în faimosul articol *Despre denotare*, care va deveni „*un model de analiză*”, teoria descripțiilor înfruntă

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

problema ancorării discursului logic în realitate prin calea indirectă a unei analize logice și lingvistice a expresiilor denotante.

În studiul *Despre denotare*, Bertrand Russell susține că singura proprietate semantică a unei expresii lingvistice, care să conteze pentru valoarea de adevăr a enunțurilor în care ea apare, este denotarea. „Prin <<sintagmă denotativă>> eu înțeleg o sintagmă de genul următor: un om, vreun om, orice om, fiecare om, toți oamenii, regale actual al Angliei, regale actual al Franței, centrul de masă al sistemului solar în primul moment al secolului al XX – lea, rotația Pământului în jurul Soarelui, rotația Soarelui în jurul Pământului”^{xiii}. Plecînd de la această definiție, pot fi identificate trei situații: ☞ (a) o sintagmă poate fi denotativă și, totuși, să nu denote nimic: „regele actual al Franței”; ☞ (b) o sintagmă poate să denote un anumit obiect: „actuala regină a Angliei” (descripție definită); ☞ (c) o sintagmă poate să denote ambiguu: „un om” (descripție nedefinită). Sintagmele denotative nu au un înțeles prin ele însele; ele reprezintă „simboluri incomplete”, dar orice propoziție în care ele apar dobîndește, în mod necesar, un sens.

Bertrand Russell e convins că forma gramaticală a enunțurilor e o structură „de suprafață”, care „ascunde” forma lor veritabilă, de esență logică, ce reprezintă structural or semantică efectivă.

Forma logică a enunțurilor nedefinite este identificată de filosoful englez în cuantificarea existențială. Astfel, propoziția „Am întâlnit un om”, poate fi reformulată astfel: „Există cel puțin un x , astfel încît x este un om și am întâlnit un x ”. Această reformulare exprimă, într-o manieră transparentă, forma logică a enunțului, expresia „un om” fiind doar un constituent. În genere, atunci cînd definim clasa oamenilor ca fiind clasa obiectelor cărora le revine predicatul ființă umană, spunem că C (un om) înseamnă ‘, $C(x)$ și x este ființă umană “ nu este tot-deauna falsă’ . Această definiție face ca sintagma un om, luată izolat, să fie total lipsită de înțeles, dar conferă un sens oricărei propoziții printre ale cărei cuvinte apar și componentele sintagmei un om.

Bertrand Russell a elaborat teoria tipurilor logice, a cărei esență constă în delimitarea unor niveluri ale asertării, în funcție de obiect, ca urmare a circumscrierii posibilității de a descrie prin raportare la noi înșine și în limitele posibilităților de asertare cu sens.

În limbajul teoriei mulțimilor, regula limitării este următoarea: ceea ce cuprinde toate elementele unei mulțimi nu poate fi element al acestei mulțimi. Limitarea afectează enunțurile formate cu ajutorul cuantificatorului universal „toți“, „toate“, care nu are sens în orice condiții. Spre a formula condițiile de sens ale acestor enunțuri, filosoful Bertrand Russell le reinterpretează cu ajutorul funcțiilor propoziționale, pentru a stabili domeniul lor de semnificație. Avînd, de exemplu enunțul „*Toți oamenii sînt muritori*“, avem funcția „*Dacă x este om, atunci el este muritor*“, ce este adevărată pentru valorile ce formează domeniul de semnificație al acestei funcții; „ *x este ființă umană*“ implică „ *x este muritor*“, oricare ar fi valorile pe care le ia x . În consecință: ☞ (a) ‘*C (toți oamenii) înseamnă „dacă x este ființă umană, atunci $C(x)$ este adevărată*“ este întotdeauna adevărată’; ☞ (b) ‘*C (nici un om)*’ înseamnă ‘dacă x este ființă umană, atunci $C(x)$ este falsă’ este întotdeauna adevărată’; ☞ (c) ‘*C (un om) înseamnă că ‘este fals că „ $C(x)$ și x este ființă umană” este întotdeauna falsă*’^{xiv}. Așadar, orice funcție propozițională are un domeniu de semnificație determinat, în care sînt cuprinse argumentele pentru care funcția are valori. În interiorul acestui domeniu al argumentelor funcția este adevărată sau falsă, dincolo de ea fiind fără sens.

Bertrand Russell a numit domeniul de semnificație al unei funcții propoziționale tip logic și a propus delimitarea și ierarhizarea tipurilor logice spre a elimina paradoxurile. Regula ce se leagă de această delimitare și ierarhizare este următoarea: un întreg nu poate conține elemente care se definesc prin el însuși. Pornind de la o astfel de regulă, era necesară reconsiderarea întregii logici. Filosoful în atenție se referă la logica atomistă, care restrînge operarea cu „toate“ și admite că lumea este compusă din existențe singulare ireductibile.

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

După cum arăta Andrei Marga în volumul *Introducere în filo-sofia contemporană*, „Russell este autorul primei filosofii rezultate din exigențele ontologice ale logicii simbolice, așa cum aceasta a fost prezentată de el însuși. Ea se concentrează asupra relației dintre limbaj și realitate“^{xv}. Forma logică a enunțurilor este considerată ca fiind izomorfă structurii realității; forma gramaticală este pusă în acord cu forma logică a enunțurilor, iar aceasta cu structura faptelor.

Bertrand Russell susține că propozițiile atomare corespund faptelor atomare; prin înlănțuirea propozițiilor atomare cu ajutorul constant-telor logice se obțin propozițiile moleculare. Toate enunțurile ar trebui reduse la una din cele două clase de enunțuri. De aceea, limbajul curent ar trebui să fie înlocuit cu un limbaj logic perfect, în care, pentru fiecare obiect simplu nu există decât un singur cuvânt.

Teoria descripțiilor arată că analiza logică poate să releve distanța dintre gramatica de suprafață a enunțului și structura logică profundă. Dar, în același timp, apare un fel de limitare a logicii: dacă ea este în măsură să ne arate ceea ce se presupune că nu există (*regele Franței, Pegas*) ea nu este capabilă, singură, să determine „ceea ce există“. Pentru a se aborda această problemă, trebuie să se treacă de la logica pură la teoria cunoașterii, în care se va negocia cu simțul comun, cu fizica și cu psihologia.

Atomismul logic poate fi considerat ca o tentativă de a construi o metafizică, în sensul de „concepție despre lume“, nevi-ciată de limbajul obișnuit, capabilă să evite proliferarea ontologică și obscuritatea. În procesul de cunoaștere se distinge între între ceea ce este dat și ceea ce este inferat, limita fiind ceea ce este „ultim“, adică ireductibil.

Ceea ce cunoaștem sînt faptele. Un fapt are constituenți și o structură. El este exprimat de o propoziție. „*Socrate este mort*“ exprimă un fapt, ai cărui constituenți sînt „*Socrate*“ (un „particular“) și o particularitate ce convoacă acest particular. Acest fapt este ceea ce face propoziția să fie adevărată. Diferite tipuri de propoziții exprimă fapte de o natură diferită. „*Socrate nu este*

printre noi“ (fapt negativ); *„Toți oamenii sînt muritori*“ (fapt general); *„Ion crede că Scott este autorul lui Waverly*“ (fapt de credință) ș.a. Mai mult decît aceste distincții, ceea ce ne interesează este raportul faptelor cu propozițiile dar și natura acestora din urmă.

Principiul fundamental în analiza propozițiilor ce conțin descrieri a fost astfel formulat de Bertrand Russell: *„orice propoziție pe care o putem înțelege trebuie să fie compusă în întregime din constituenți pe care îi cunoaștem nemijlocit*“^{xvi}. Pentru a vorbi cu sens, trebuie să atașăm un înțeles oarecare cuvintelor pe care le folosim. De exemplu, cînd facem o afirmație despre Iulius Cezar, *„este clar că nu Iulius Cezar însuși se află înaintea minților noastre, deoarece nu îl cunoaștem nemijlocit*“^{xvii}. În mintea noastră va apărea o anumită descriere a lui Iulius Cezar: *„omul care a fost asasinat în Idele lui Marte*“. Cunoașterea prin descriere ne permite să trecem dincolo de limitele experienței noastre private. *„...putem, totuși, cunoaște prin descriere lucruri a căror experiență nemijlocită nu am avut-o niciodată. Datorită cuprinderii foarte reduse a experienței noastre imediate, acest rezultat este vital...*“^{xviii}. Propozițiile nu sînt nume, dar sînt simboluri pentru fapte. Căci, fiecărui fapt îi corespund două propoziții: cea pe care faptul o face să fie adevărată și cea pe care faptul o face să fie falsă.

Relația dintre propoziție și fapt este de o altă natură decît cea a dintre nume și ceea ce el numește. Există o identitate de structură între fapt și simbolul faptului. Această identitate, reconsiderată pentru ansamblul propozițiilor, de ce tip ar fi ele, ne determină să postulăm că lumea este complexă în mod obiectiv și că această complexitate este reflectată prin complexitatea propozițiilor. Sub rezerva, totuși, că aceste propoziții ar trebui să aparțină unei „limbi perfecte“ din punct de vedere logic.

Pentru Bertrand Russell, analiza nu constituie întreaga sarcină a filosofiei. Aceasta rămîne în serviciul unei năzuințe comprehensive care trebuie să permită formularea unei viziuni coerente despre lume, prelungind cunoștințele parțiale pe care științele le pun la dispoziția noastră. Filosofia ar trebui să fie

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

comprehensivă și să aibă cutezanța de a formula ipoteze cu privire la univers, cu toate că știința nu ar fi în stare nici să le confirme, nici să le infirme. Analiza lucrează în serviciul unor astfel de ipoteze căci ea permite mai ales de a critica și de a clarifica noțiunile pe care le putem privi ca fiind fundamentale dar pe care riscă să le accepte fără critică, cum sînt: spirit, materie, conștiință, cunoaștere, experiență, cauzalitate, voință, timp. Scopul analizei este, deci, de a permite substituirea acestor noțiuni vagi de structuri logice care să „captureze” principalele proprietăți fără să vehiculeze nici obscuritatea, nici ambiguitatea, în maniera de a promova o viziune coerentă, chiar dacă încă ipotetică a universului. „filosofia merită să fie studiată [...] mai degrabă de dragul întrebărilor înseși”^{xix}. Interogațiile largesc concepția noastră asupra a ceea ce este posibil, diminuează dogmatismul și ne îmbogățesc imaginația intelectuală. De această prelungire „metafizică” a analizei s-a demarcat filosoful Ludwig Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*.

BIBLIOGRAFIE

BOBOC, ALEXANDRU, *Limbaj și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997

BOBOC, ALEXANDRU (coord.), *Semiotică și filosofie. Texte de referință*, Ed. Did. și Ped., București, 1998

FREGE, GOTTLÖB, *Sens și semnificație*, în: Mircea Tîrmoveanu; Gheorghe Enescu (coord.), *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1965

IOAN, PETRU, *Logică și metalogică, incursiuni și noi conținuturi*, Editura „Junimea”, Iași, 1983

IOAN, PETRU, *Adevăr și performanță*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987

MARGA, ANDREI, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1998

RUSSELL, BERTRAND, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1969

RUSSELL, BERTRAND, *Despre denotare* în: Alexandru Boboc (coord.), *Semiotică și filosofie. Texte de referință*, Editura Didactică și Pedagogică, București, pp. 81 – 88 1998

RUSSELL, BERTRAND, *Problemele filosofiei*, trad. din engleză, Editura „ALL“, București, 1998

SEARLE, JOHN ROGERS(edit.) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1971

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere românească de Alexandru Surdu, Editura „Humanitas“, București, 1991

NOTE

ⁱ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico – philosophicus*, Ed. „Humanitas, București, 1991, p. 58

ⁱⁱ John Rogers Searle, *Introduction*, în volumul John Rogers Searle (edit.), *Philosophy of Language...*, p. 1

ⁱⁱⁱ Bertrand Russell, *Despre denotare*, în vol. Alexandru Boboc (coord.), *Semiotică și filosofie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998, pp. 81 – 88 (p. 82)

^{iv} Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1969, p. 27

^v Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura „ALL“, București, 1995, p. 13

^{vi} Convingerea că există o lume exterioară, independentă de percepțiile noastre și că există obiecte ce corespund datelor noastre senzoriale.

^{vii} *Ibidem*

^{viii} *Ibidem*, p. 79

^{ix} *Ibidem*

^x *Ibidem*, p. 84

BERTRAND RUSSELL
ȘI NAZUINȚA CĂTRE O NOUĂ MANIERĂ DE A FILOSOFA

- ^{xi} *Ibidem*, p. 89
^{xii} *Ibidem*, p. 91
^{xiii} Bertrand Russell, *Despre denotare...*, p. 81
^{xiv} *Ibidem*, pp. 84 - 85
^{xv} Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p.131
^{xvi} Bertrand Russell, *Problemele filosofiei...*, p. 36
^{xvii} *Ibidem*
^{xviii} *Ibidem*, p. 37
^{xix} *Ibidem*, p. 105

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

Mircea Horubeț

Abstract: *Relevance theory is a consistent inferential pragmatic theory that explains the process of utterance interpretation on the basis of a very simple cognitive principle: human cognition tends to be geared to the maximization of relevance. Each and every step followed in the interpretation of an utterance is based on the relevance principle: the interpreter selects the most relevant ostensive stimulus; the linguistically-encoded sentence meaning is enriched according to the same principle; the ambiguities, the referential ambivalences and other undeterminacies are solved in the same manner. In the whole process of interpretation the context plays a crucial role. This paper presents the way the interpreter uses the relevance theory in the interpretation of an utterance in face-to-face conversation.*

Key words: *relevance, inference, context, ostensive, meaning, implication, explicature, cognitive effects, processing effort, logical form, implicated premise, implicated conclusion, background knowledge*

I. Introducere

În prezentul studiu, ne propunem să analizăm modul concret în care un individ, aflat în postura de interlocutor, interpretează un enunț ce i-a fost intenționat adresat. Analiza va avea la bază teoria pertinentei și alte teorii care vizează, în primul rând, problema contextului.

Simțim nevoia de a preciza de la început, chiar dacă acest lucru pare oarecum superfluu, că tipul de comunicare pe care îl avem în vedere este comunicarea naturală, față-în-față; este ceea ce, în termenii autorilor teoriei, se numește *comunicare ostensiv-inferențială*. Termenul *ostensiv*¹ a fost pur și simplu preluat din

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

sintagma originală din limba engleză: *ostensive-inferential communication*ⁱⁱ. Vocabularul limbii române conține însă un cuvânt care se pare că este corespondentul lui *ostensive*. Acest cuvânt este *ostentativ* și este astfel explicat în DEX: “*Făcut cu intenția de a pune ceva în evidență, ...; demonstrativ, provocator,...*” *Ostensive* are următorul conținut semantic: “*clar sau evident demonstrativ*”ⁱⁱⁱ Pe baza asemănării izbitoare a conținuturilor semantice a celor două cuvinte și a modului în care este definit termenul *ostensive* în teoria pertinentei (el apare în sintagma *ostensive stimulus* și are sensul de stimul produs intenționat de către locutor cu scopul de a atrage atenția interlocutorului asupra faptului că el, locutorul, dorește să-l angajeze într-un act de comunicare), considerăm, așa cum de altfel ne-a fost sugerat de către prof. univ. dr. Maria Carpov, că sintagma în discuție ar trebui tradusă *comunicare ostentativ-inferențială*. În acest tip de comunicare, producătorul enunțului și interpretul acestuia se află în același centru deictic adică, la momentul t_0 la care locutorul produce enunțul, cei doi actanți se află față în față și pot percepe în egală măsură stimulii manifesti în mediul fizic imediat, cu alte cuvinte, în ce privește mediul fizic, contextul enunțării este același cu contextul interpretării (cu rezervele impuse de diferențele dintre capacitățile perceptive și cognitive ale actanților).

O altă premisă de la care plecăm este aceea că teoria pertinentei explică procesul de comunicare din perspectiva interpretului și nu a producătorului enunțului, chiar dacă uneori se fac referiri și la unele aspecte legate de producerea acestuia; se pare că principiile care stau la baza teoriei fac, ele însele, unele trimiteri la producător: 1) *sistemul cognitiv uman are tendința permanentă de maximizare a pertinentei*; pe acest principiu cognitiv al pertinentei se bazează producătorul în declanșarea actului de comunicare; 2) *orice stimul ostensiv vehiculează o prezumție a propriei sale pertinente optimale*; acest principiu comunicativ al pertinentei introduce cu siguranță o serie de constrângeri la nivelul producerii stimulilor de către locutor; 3) *stimulul produs de către locutor este cel mai pertinent, compatibil cu capacitățile și*

preferințele comunicatorului^{iv}; principiul relevanței optime trimite direct la restricțiile la care enunțul este supus datorită capacităților și preferințelor producătorului. Acești factori care constrâng locutorul să producă un anumit enunț, cu o anumită formă, nu fac obiectul analizei noastre. Ceea ce ne interesează este procedura prin care interpretul, martor al unor semne / stimuli produși de către locutor, reușește, prin decodificarea și interpretarea semnificației acestora, să producă un semn mental cât mai apropiat de *speaker's meaning*, cu alte cuvinte să construiască un mesaj cât mai apropiat de ceea ce producătorul a dorit să comunice.

Având în vedere faptul că teoria pertinentei, deși este aplicată pe conversația față-în-față, are o altă viziune interpretativă decât cea a *analizei conversației* și nu operează, în demersul său explicativ, cu categoriile acesteia (organizarea conversației, schimbul, intervenția, perechi adiacente, secvențe preferențiale, pre-secvențe etc.) care necesită, pentru studiu, o succesiune de schimburi verbale între actanți, “corpusul” nostru este restrâns la schimburi verbale care conțin doar câte o intervenție a fiecărui actant. Unele exemple sunt culese din diverse situații de comunicare, altele sunt construite artificial, ele fiind utilizate în analiză în funcție de relevanța lor pentru etapa la care se află procesul de interpretare.

II. Selectarea celui mai pertinent stimul

Supunem analizei următorul schimb verbal care are loc în piață, între un cumpărător și un vânzător de pepeni:

Cumpărătorul A: *Sunt dulci pepenii?*

Vânzătorul A: *Apoi, pe căldura asta!*

Ceea ce ne interesează în această primă etapă a actului de comunicare este cum reușește interpretul (fiecare din cei doi actanți este la rândul lui interpret) să-și dea seama că, în multitudinea de stimuli pe care, la un moment dat, îi percepe (procesul de percepție

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

fiind involuntar) există anumiți stimuli care, nu numai că îi sunt adresați lui intenționat de către cineva, dar îl și interesează, într-un fel sau altul; altfel spus, prin prelucrarea lor ulterioară el, interpretul, va obține anumite beneficii (de orice natură). Primul actant aflat în postura de interpret este vânzătorul. La momentul t_0 al producerii enunțului de către cumpărătorul A, în mediul fizic comun celor doi, se mai produc următorii stimuli: un alt vânzător, B, vecin de teighea, rostește propoziția *Ai un foc?*; un alt cumpărător, B, aflat lângă cel care a produs enunțul supus analizei, dar cu privirea orientată spre o altă direcție decât spre vânzătorul A, rostește propoziția *Cât e kilogramul de gogoșari?*; de undeva din apropierea celor doi se aude enunțul *S-a întors protagonistul*;

Conform teoriei pertinentei, dintre toți stimuli percepibili la momentul enunțului (inclusiv enunțul), interpretul va selecta automat, prin acțiunea unor module specializate, acei stimuli care sunt, în acel moment, cei mai relevanți, adică aceia care prezintă un raport optim între efectele cognitive pe care le produc și efortul de procesare pe care îl presupun. Vânzătorul A percepe aproape simultan patru stimuli verbali, dintre care el trebuie să-l selecteze pe cel mai pertinent. Conform principiului comunicativ al pertinentei, un stimul ostensiv perceput conține și prezumția că el este pertinent. Altfel spus, stimulul pe care vânzătorul A îl va percepe ca fiindu-i intenționat adresat lui, și nu altuia, va fi cel care-i va aduce “cele mai multe beneficii”. Cele patru enunțuri nu conțin nici un element lingvistic prin decodarea căruia vânzătorul A să tragă concluzia că ele îi sunt adresate lui. (Într-un enunț ca *George, sunt dulci pepenii?* interpretului George îi va fi mai ușor să-și dea seama că enunțul îi este adresat, datorită prezenței în structura lingvistică a acestuia a numelui propriu George care reprezintă numele interlocutorului). Așadar, el trebuie să se folosească de alte semne non-verbale, de alți stimuli care, în coroborare cu unul dintre enunțuri, să-l determine să concluzioneze că acesta i-a fost adresat lui intenționat. Receptarea celor patru stimuli lingvistici a însemnat și decodarea lor automată de către modulul lingvistic periferic specializat. Output-l primei etape de decodificare a

enunțului lingvistic este forma logică, definită ca “un ansamblu structurat de constituenți asupra cărora se pot aplica ..., operațiuni logice”^v. Se pare că ea joacă un rol important în etapa de selectare a stimulului cel mai pertinent. În mod paradoxal, în pofida faptului că forma logică este suficient de clar definită (în teoria pertinentei; în general, forma logică se consideră a fi echivalentă cu structura de adâncime și există diferențe de opinie privind abordarea ei din perspectiva semanticii lingvistice sau a celei filosofice) și rolul ei pare să fie fundamental în declanșarea procesului interpretativ, în ce privește *forma* concretă a formei logice lucrurile nu mai sunt atât de clare (nimic nefirec, de altfel, având în vedere că este vorba de o abstracțiune mentală, neperceptibilă, poate inexistentă și inventată doar din nevoia de a introduce o verigă necesară în complexul proces al interpretării). În *Linguistic Form and Relevance* Sperber și Wilson *presupun* că forma logică a propoziției *Petre i-a spus Mariei că el era obosit* ar fi *x i-a spus lui y la t₁ că z era obosit la t₂*.^{vi} După părerea noastră, este greu de imaginat și de susținut, în procesul de interpretare a unui enunț produs într-o limbă naturală, rațiunea pentru care un concept clar exprimat și delimitat, care ocupă un spațiu mental accesibil în mintea interpretului, ar trebui golit de conținut, pentru ca apoi să fie *îmbogățit*, adică readus oarecum la conținutul inițial. Poate ar fi mai bine să ne gândim la această formă logică, care constituie de fapt *prima* decriptare a enunțului lingvistic, ca la o reprezentare mentală cu formă propozițională compusă doar din concepte și relațiile dintre ele, fără nici o legătură cu stările de lucruri din lumea reală, cu alte cuvinte fără să se fi atribuit referenți conceptelor.

Din acest unghi, am putea presupune că formele logice corespunzătoare celor patru enunțuri sunt:

Cineva întreabă dacă pepenii sunt dulci.

Cineva întreabă pe alt cineva dacă are un foc.

Cineva întreabă cât este kilogramul de gogoșari.

Cineva spune că s-a întors protagonistul.

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

Credem că elementele declanșatoare ale procesului de selectare a celui mai pertinent stimul lingvistic sunt conceptele care intră în structura formei logice. Prin ele (mai bine spus prin intrarea lexicală a acestora) se accesează, mai ușor sau mai greu (sau nu se accesează de loc), acele spații semantice individuale (intrările enciclopedice) în care individul are stocate toate informațiile legate de conceptul în cauză, până la momentul enunțului (inclusiv schemele procedurale în care acesta funcționează). Cu cât conceptul a fost mai des folosit, cu cât el face parte din scheme procedurale frecvent folosite de către individ, cu atât el este mai ușor accesibil. Conceptele cheie din propozițiile de mai sus sunt: *pepene*, *foc*, *gogoșari* și *protagonist*. Ele au fost receptate și decodate aproape simultan. Cel mai puțin pertinent dintre acestea este *protagonist*; cuvântul nu îi este cunoscut vânzătorului A; chiar dacă el are intrare lexicală (e posibil să-l mai fi auzit) el nu are intrare enciclopedică (sau are una care conține ipoteze puține și foarte slabe - în ce privește nivelul convingerii); în aceste condiții, accesarea posibilei intrări enciclopedice este foarte greu de realizat. Asta înseamnă că efortul de procesare a simulului este foarte mare și, în consecință, relevanța acestuia foarte scăzută. Acest fapt va face ca prelucrarea stimulului lingvistic *S-a întors protagonistul* să se oprească în această fază de prelucrare, adică să nu mai facă obiectul procesării ulterioare în vederea obținerii semnificației globale a enunțului. Celelalte trei concepte, *gogoșari*, *foc* și *pepene* sunt ușor accesibile vânzătorului A deoarece ele sunt frecvent folosite în schimburile verbale cotidiene. Intrările lor enciclopedice conțin o cantitate mare de informații legate de definirea conceptelor respective și un număr mare de scheme procedurale / cognitive din care acestea fac parte, cum ar fi: cultivarea / recoltarea / punerea la oțet a gogoșarilor; a da foc la ceva, a stinge un foc, a da foc la o țigară; cultivarea / întreținerea / recoltarea / vânzarea / punerea la murat a pepenilor etc. Ar trebui poate să precizăm că efectele cognitive pozitive ale unui stimul asupra unui individ sunt strâns dependente de scopurile, interesele, dorințele, așteptările individului la momentul t_0 ; dintre toți stimulii care produc simultan

efecte cognitive asupra individului, cel mai pertinent va fi acela care va produce efectele ce răspund cel mai bine scopurilor, intereselor, dorințelor, așteptărilor individului la momentul respectiv (t_0). Care este scopul pentru care vânzătorul se află în piață la momentul t_0 ? Să vândă pepeni pentru a câștiga bani. De aceea, la t_0 , conceptul *pepene* va fi cel mai ușor accesat; prin intrarea enciclopedică a lui se activează schema procedurală *vânzarea pepenilor*, care generează efectele cognitive pe care vânzătorul A le dorește; în ce privește efortul de procesare a conceptului, acesta este minim. De fapt, am putea spune că este impropriu să afirmăm, în acest caz, că se activează conceptul *pepene*, respectiv schema procedurală *vânzarea pepenilor*, deoarece acestea, ca urmare a intereselor imediate ale interpretului, sunt într-o permanentă stare de activare (pentru o perioadă limitată de timp - cât durează vânzarea pepenilor). Conceptele *gogoșari*, respectiv *foc* sunt mai puțin pertinente, la t_0 , în raport cu *pepene*. Efectele cognitive pe care ele le pot genera nu răspund așteptărilor interpretului la t_0 . Drept urmare, nici ceilalți doi stimuli lingvistici *Ai un foc* respectiv *Cât costă kilogramul de gogoșari* nu vor fi supuși în continuare procesului de prelucrare.

Faptul că interpretul a selectat cel mai pertinent stimul verbal dintre cei percepuți și decodați nu înseamnă că acesta s-a angajat deja în actul de comunicare. El nu poate, numai pe această bază, să-și dea seama dacă stimulul în cauză i-a fost adresat lui, intenționat. Din acest motiv, interpretul trebuie să ia în considerare alți stimuli produși de către locutor pentru a atrage atenția interlocutorului asupra intenției sale de comunicare. Aceștia sunt de natură non-verbală și, mulți dintre ei, însoțesc cu necesitate enunțul lingvistic. Ei sunt elemente componente a ceea ce constituie contextul fizic al producerii enunțului. Cel puțin două asemenea semne non-verbale poate percepe vânzătorul A, simultan cu decodarea enunțurilor: poziția corpului cumpărătorului A și direcția privirii acestuia. Poziția față-în-față cu vânzătorul și privirea orientată spre el, coroborate cu cel mai pertinent stimul verbal receptat sunt suficiente pentru a-l determina pe interpret să

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

continue procesul de prelucrare a enunțului și să accepte interacțiunea cu cumpărătorul A. Se observă lesne rolul indispensabil al contextului fizic în selectarea stimulului cel mai pertinent și identificarea intenției de comunicare a locutorului. În teoria pertinentei, contextul fizic nu este văzut ca o sumă de obiecte și stări reale ale mediului fizic în care se desfășoară schimbul verbal, ci ca un set de ipoteze asupra acestui mediu. Dacă el ar fi format din obiecte reale, atunci ar fi relativ constant (cel puțin pe perioada desfășurării schimbului) și ar funcționa independent de cei doi actanți. Ca set de ipoteze, contextul reprezintă o stare psihologică și în consecință depinde de capacitățile psihologice ale interpretului. Dacă vânzătorul A nu vede bine (să presupunem că poartă ochelari, dar la momentul t_0 este fără ei) există riscul ca ipotezele pe care și le formează privind poziția corpului cumpărătorului A (inclusiv aici distanța la care acesta se află față de vânzătorul A) și direcția privirii să nu corespundă situației reale determinându-l pe acesta să tragă concluzia că enunțul *Sunt dulci pepenii* i-a fost adresat nu lui, ci vânzătorului B de lângă el și, în consecință, să nu-l găsească suficient de pertinent. Reamintim faptul că direcția privirii joacă un rol foarte important în *Teoria citirii gândurilor* (*Theory of Mind* sau *Mind Reading*) care consideră că există un submodul inferențial specializat care citește intenția (gândul) producătorului unui stimul pe baza direcției privirii acestuia (submodulul este numit *Detector de direcție a privirii* – *Eye Direction Detector*).

Stimulii care pot influența pertinenta unui enunț, la momentul t_0 , sunt nenumărați. Prezența altor stimuli, în afara celor de mai sus, poate face ca enunțul *Sunt dulci pepenii* să nu fie cel mai pertinent pentru vânzătorul A, la t_0 . Trebuie să precizăm și faptul că, în structura propoziției enunțate, nu numai conceptele joacă un rol important în evaluarea pertinentei ci și predicția fiecărei propoziții. Să ne imaginăm prezența conceptului *foc* în următorul enunț rostit undeva în preajma vânzătorului A (ceilalți stimuli lingvistici rămânând aceiași): *Foc!* Decodarea exclamației *Foc!*, decodare care se face simultan sau în relație cu semnele paraverbale care însoțesc enunțul (intonația și tăria vocii cu care

acesta a fost rostit), activează o altă schemă procedurală / cognitivă în care funcționează conceptual *foc: incendiul*. Procedura *standard* într-o asemenea situație este acțiunea imediată pentru eliminarea sau reducerea efectelor acestuia (declanșarea acțiunii se face automat, din spirit de conservare). În aceste condiții, enunțul *Foc!*, care produce efecte cognitive ce răspund unor nevoi fundamentale și permanente ale ființei umane în general, devine cel mai pertinent dintre cele patru.

Să presupunem că în locul enunțului *S-a întors protagonistul* a fost produs (în aceleași condiții dar de către o voce cunoscută vânzătorului A, vocea surorii lui) enunțul *S-a întors Petrică!* Vânzătorul A are un frate pe care îl cheamă Petrică și care este plecat de 10 ani în Canada. Cele mai pertinente elemente ale enunțului și contextului, interpretate simultan, devin numele propriu Petrică și vocea care produce enunțul. Cele două elemente activează un spațiu mental care are o componentă specială pentru interpret: dorința de a-și revedea fratele plecat de foarte multă vreme în străinătate. Este firesc ca acest enunț, și nu *Sunt dulci pepenii?*, să producă cele mai apropiate efecte cognitive în raport cu dorințele interpretului.

Concluzia pe care dorim să o evidențiem este că selectarea unui stimul pe criterii de relevanță este o problemă foarte complexă (chiar dacă procesul mental respectiv se desfășoară oarecum automat) care își găsește rezolvarea doar prin procesarea simultană și combinată a enunțului (a formei logice corespunzătoare acestuia) și a ipotezelor despre mediul fizic imediat pe care interpretul este capabil să le producă. Punerea problemei pertinentei unui stimul lingvistic în afara contextului în care el s-a produs este lipsită de sens. (așa cum sperăm că am demonstrat deja).

III. Completarea formei logice în contextul explicaturii

Începem acest capitol prin a reaminti că, ceea ce noi prezentăm ca proces pe etape, liniar, cu desfășurare în timp, este de

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

fapt un proces simultan în care acționează, probabil, module și submodule specializate care fac schimb de informații între ele pe parcursul derulării procesului interpretativ. Astfel ceea ce numim, conform teoriei pertinentei, proces de completare / îmbogățire a formei logice, nu înseamnă o etapă *ulterioară* selectării stimulului cel mai pertinent. Pe această, să-i spunem, latură a procesului de interpretare, se produce atribuirea referențelor. Cu alte cuvinte se *contextualizează* propoziția (proposition) corespunzătoare enunțului. Ne reamintim faptul că în selectarea stimulului lingvistic cel mai pertinent am operat cu concepte, semnul lingvistic a fost privit ca un *semn tip*, și nu ca un *semn ocurență*. Semnificația lexicală se referea la întreaga clasă a obiectelor reprezentate mental printr-un concept; nu am făcut trimitere la anumiți *pepeni* sau *gogoșari*, la un anumit *foc* sau *protagonist* (cu excepția enunțului care conține numele propriu *Petrică*). Odată determinată intenția locutorului de a-l informa pe interlocutor despre o anumită stare a lumii, acesta (interlocutorul) trebuie să identifice despre ce stare a lumii este vorba. În acest scop el trebuie să elimine toate ambiguitățile lingvistice care îl împiedică să atribuie direct referenți elementelor lingvistice cărora li se pot atribui referenți, obținându-se forma propozițională completă, sau *explicatura*. Eliminarea acestor ambiguități și atribuirea referențelor nu se poate face decât acolo unde se află referenții, adică în contextul fizic al producerii enunțului, numit de Assimakopoulos *context al explicaturii*^{vii}. În exemplul nostru (*Sunt dulci pepenii?*), nu există elemente de ambiguitate de natură lexicală, sintactică, morfologică etc. Singura *sarcină* a vânzătorului e de a identifica referentul semnului ocurență *pepenii*, în alți termeni, de a stabili la ce pepeni face referire predicția propoziției. În acest scop el folosește informațiile furnizate de semnul lingvistic însuși și de ipotezele pe care le are formate sau le poate produce simultan cu derularea procesului de interpretare, ipoteze referitoare la mediul fizic în care se desfășoară schimbul verbal. Contextul explicaturii ar fi în acest caz *vânzarea de pepeni*. Observăm că există o legătură între ceea ce numim *schemă*

cognitivă / procedurală și contextul explicaturii. Primul ar putea fi privit ca un context *tip*, iar cel din urmă un context *ocurență*.

Identificarea referentului semnului lingvistic *pepenii* se realizează prin utilizarea coroborată de către vânzătorul A a următorilor indici: articolul hotărât – *i*, care delimitează un anumit număr de elemente ale clasei reprezentate de conceptul *pepene*; ipoteza contextuală pe care acesta o are despre existența în imediata lui apropiere a unui număr de pepeni; ipoteza contextuală privind relația de posesie existentă între el și acești pepeni; eventuala ipoteză contextuală creată pe baza unui gest făcut de către cumpărătorul A prin care acesta indică locul unde sunt depozitați pepenii; o anumită ipoteză ce reprezintă o anticipare de către vânzătorul A a faptului că un cumpărător aflat în postura în care se află cumpărătorul A va face referire la pepenii săi și nu la alți pepeni etc. Astfel, cel mai pertinent referent al semnului lingvistic *pepenii* este grămada de pepeni aflată în imediata apropiere a vânzătorului A.

Să încercăm explicarea modului în care cumpărătorul A, aflat în poziția de interpret a enunțului-răspuns produs de către vânzătorul A, rezolvă ambiguitățile legate de identificarea referentului conceptului *căldură*. Există doi indici verbali care trimit spre căldura care se poate percepe de către ambii actanți la momentul t_0 în mediul fizic al derulării schimbului verbal: articolul hotărât – *a* și adjectivul demonstrativ *asta*. Avînd în vedere însă că răspunsul vânzătorului nu satisface așteptările de pertinență ale cumpărătorului (nu a primit un răspuns direct la întrebarea sa), acesta din urmă trebuie să facă apel la o serie de ipoteze contextuale pentru a construi, împreună cu ipoteza rezultată din prelucrarea enunțului, un răspuns pertinent (care trebuie să existe datorită prezumției de pertinență care stă la baza comunicării). Semnificația lingvistică a sintagmei *căldura asta* (coroborată cu intonația enunțului) este că, acolo, în mediul fizic în care se desfășoară actul de comunicare este foarte cald; interpretarea aceasta este dictată de utilizarea demonstrativului *asta* care trimite, de regulă, la un referent din mediul fizic perceptibil comun în care

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

se află cei doi actanți. Această interpretare intră în contradicție însă cu ipoteza pe care interpretul și-o construiește, simultan cu procesarea enunțului, privind temperatura reală la t_0 , având în vedere că schimbul verbal se produce la sfârșitul lunii august, ora 20.00, când temperatura mediului ambiant este de 10 grade Celsius. În consecință, ea este eliminată ca nefiind pertinentă în contextul producerii enunțului; referentul corespunzător semnului lingvistic *căldura asta* nu este căldura pe care interpretul o poate percepe la t_0 , ci o altă căldură. Identificarea referentului nu poate veni decât de la semnul indexical *asta*; acesta însă nu trebuie interpretat ca *demonstrativ* ci ca *anaforic*. El nu trimite la un *co-text anterior*, în care referentul este explicit menționat, ci la un *mediu cognitiv reciproc anterior* lui t_0 . În acest set de ipoteze, interpretul identifică ipoteza conform căreia, în perioada de timp anterioară momentului vorbirii (perioadă de timp oarecum nedefinită – zile, săptămâni), temperatura mediului ambiant a fost ridicată. Această ipoteză nu mai intră în contradicție cu semnificația enunțului, ea fiind selectată ca ipoteza optim pertinentă.

Așadar, explicaturile corespunzătoare întrebării cumpărătorului A respectiv răspunsului vânzătorului A ar putea arăta astfel:

Sunt dulci pepenii pe care îi aveți de vânzare aici lângă dumneavoastră?

Apoi, pe căldura asta care durează de atîta timp!

Să considerăm următorul schimb verbal între doi necunoscuți

A: *O moară pe aici?*

B: *Este una mai la vale, pe stînga.*

Receptând enunțul, B se confruntă cu o problemă de ambiguitate morfologică și sintactică. În urma decodării el obține cel puțin două forme logice: într-una, *omoară* constituie un singur cuvânt funcționând ca verb; în cealaltă, *moară* este substantiv însoțit de articolul nehotărât *o*. Dacă în primul exemplu analizat (*Sunt dulci pepenii*) rolul contextului fizic în atribuirea referentului

ocurenței *pepenii* nu este atât de important, având în vedere situarea clară a actanților într-o schemă procedurală tip, *vânzarea de produse în piață*, în care se știe că vânzătorul își vinde produsele proprii care trebuie să se afle în preajma acestuia, în exemplul pe care îl analizăm, utilizarea informațiilor furnizate de mediul fizic imediat perceptibil pentru dezambiguizare și atribuirea referențelor este obligatorie. Pentru a descifra semnificația lingvistică a enunțului, B trebuie să contextualizeze cele două forme logice pentru a o selecta pe cea mai pertinentă. Cu alte cuvinte, dezambiguizarea se realizează simultan cu atribuirea referențelor. Să ne imaginăm situația în care ipoteza că în mediul fizic extins comun actanților se află un criminal în serie face parte din contextul pe care cei doi îl împărtășesc. În lipsa altor ipoteze construite pe baza percepției unor stimuli din mediul fizic imediat în care se desfășoară schimbul verbal, B va selecta automat forma logică în care *o moară* (*omoară*) este verb, eliminând astfel ambiguitatea lingvistică prin atribuirea simultană a referentului corespunzător acestui semn lingvistic (acțiunea de a omorî este pusă în relație cu criminalul în serie). Această explicatură (care ar putea avea forma *Criminalul în serie omoară în zona în care ne aflăm?*) s-a realizat într-un context al explicaturii pe care am putea să-l numim *crima în serie*. În contextul memorat al lui B nu se află însă o asemenea ipoteză referitoare la un criminal în serie. Mai mult decât atât, cele două forme logice ale enunțului produs de A sunt prelucrate pe fondul construirii de către B a unui set coerent și pertinent de ipoteze pe baza percepției unor stimuli cum ar fi: vocea și intonația cu care A a rostit enunțul (ele nu semnifică, prin convenție, teamă, îngrijorare); anumite obiecte aflate în mediul fizic imediat în care are loc actul de comunicare, obiecte aflate într-o anumită relație cu A (acesta tocmai a coborât dintr-o mașină plină cu saci). În aceste condiții, forma logică mai pertinentă este cea în care *moară* este substantiv iar *o* articol nehotărât, aceasta devenind prin completare o explicatură care ar putea avea următoarea formă: *Există o moară aproape de locul în care ne aflăm?*

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

Apariția, în cele două forme propoziționale complete de mai sus, a unor elemente lingvistice noi, *criminalul în serie* respectiv *există*, care nu aparțin enunțurilor produse, ar putea fi explicată prin ceea ce Carston numește *high-level explicatione* (explicatură de ordin superior) . Conform acestei teorii, asemenea elemente lingvistice nu sunt parte a enunțului dar ele sunt comunicate ca parte a explicaturii, al cărei rol este de a asigura legăturile logice între referinții incluși în forma propozițională a unui enunț și reprezentarea lor în mintea interpretului^{viii}. Identificarea lor de către interpret ar putea fi explicată prin procesarea enunțului într-o schemă cognitivă (care, de fapt, devine imediat un context inițial sau context al explicaturii sau ceea ce Carston numește *subject-matter context* – contextul problemei în cauză^{ix}) sau utilizând ceea ce Atkinson și Shiffrin numesc *memorie semantică permanentă*^x. În termeni mai puțin tehnici, am putea spune că interpretul plasează enunțul (mai bine zis forma sa logică) în *tiparul* mental care este cel mai apropiat de forma sa. *Plasarea* s-ar putea explica prin accesarea spațiilor mentale care se produce automat prin intrarea lexicală a conceptelor ce intră în structura enunțului. Suma acestor spații mentale constituie ceea ce Boicho Kokinov numește *context memorat*.

IV. Accesarea contextului memorat. Premisele și concluziile implicate.

Pe măsură ce dezvoltăm analiza, ni se pare din ce în ce mai greu de explicat printr-o succesiune de *etape* procesele mentale care se desfășoară aproape automat, cu alte cuvinte, simultan. După cum observăm, inferența în procesul de interpretare este necesară încă din *faza* de percepere a stimulilor; toate procesele inferențiale au loc la nivelul unui modul specializat al sistemului nervos central. Conform *teoriei dinamice a contextului*, propusă de Kokinov, informațiile cu care acest modul operează și care produc *efecte contextuale* provin din trei surse: *contextul rațional*,

contextul memorat și *contextul perceptiv*. Ele sunt prezente în toate *etapele* procesului de interpretare dar, se pare că, au funcții / roluri diferite, specifice fiecărei *etape*. De aceea, și în această fază a explicării construirii premiselor implicite vom face referire la aceleași surse de ipoteze.

Odată obținută forma explicită a enunțului, interpretul confruntă semnificația explicaturii cu așteptările sale privind relevanța enunțului în ansamblul său. Semnificația explicaturii *Apoi, pe căldura asta care durează de atâta timp!* nu constituie, aparent, un răspuns la întrebarea pe care cumpărătorul A a adresat-o vânzătorului A. Răspunsul optim pertinent ar fi trebuit să fie *Da* sau *Nu*. El nu poate face o legătură semnificativă directă între *căldură* și faptul că pepenii sunt *dulci* sau nu. Cu toate acestea, cumpărătorul *știe*, în baza prezumției de relevanță, că enunțul produs de către vânzător trebuie să fie pertinent, adică să constituie un răspuns satisfăcător la întrebarea adresată. Pentru a construi acest răspuns a cărui semnificație să satisfacă așteptările de relevanță ale interpretului, acesta va face apel la ipotezele pe care le are în *contextul memorat*. Aceste ipoteze care, împreună cu ipoteza ce reprezintă semnificația explicaturii, vor permite deducerea semnificației finale a enunțului se numesc *premise implicite*. Ele se selectează automat din contextul memorat pe baza aceluiași principiu al relevanței. Fiecare concept lingvistic din structura explicaturii poate accesa spații conceptuale unde sunt *depozitate* toate informațiile rezultate din experiența anterioară a interpretului în relație cu conceptul respectiv. Odată receptat stimulul auditiv *căldură* acesta accesează intrarea lexicală cu același nume unde se află trăsăturile semantice ale conceptului și schemele cognitive (pe care noi am prefera să le numim *contexte tip*) în care el poate să apară – în funcție de experiența interpretului). Modul în care a fost formulat enunțul implică faptul că producătorul acestuia a plecat de la presupunerea că interpretul posedă, în contextul său memorat, ipotezele care să constituie premise ale procesului inferențial ce va avea ca rezultat final obținerea semnificației pe care el a dorit să o transmită. Din acest

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

motiv, a ales acest mod de comunicare *informal* sau *contextual* și nu unul formal în care să ofere un răspuns explicit la întrebarea cumpărătorului, prin utilizarea unei construcții lingvistice mai complexe. În spațiul mental al conceptului *căldură* și în cel al conceptului *pepene* din enunțul anterior, există un context tip în care cele două concepte sunt puse în relație, și anume contextul *coacerii / maturizării pepenilor / fructelor în general*. Din aceasta, cumpărătorul selectează următoarele premise implicite, ca fiind cele mai pertinente:

Coacerea / maturizarea pepenilor necesită căldură.

Dacă este cald o perioadă mai lungă de timp pepenii sunt mai dulci.

Din aceste două premise și din semnificația explicaturii *Apoi, pe căldura asta care durează de atâta timp!* interpretul deduce următoarea *concluzie implicită* care constituie și răspunsul optim pertinent la întrebarea sa: *Pepenii sunt dulci*.

Această concluzie constituie doar în aparență mesajul pe care locutorul a vrut să-l transmită prin enunțul produs. Dacă el ar fi dorit să răspundă direct și maxim pertinent la întrebarea cumpărătorului, ar fi utilizat unul din următoarele răspunsuri: *Da; Da, sunt dulci; Nu; Nu, nu sunt dulci etc.* Răspunsul său, aparent lipsit de relevanță, ascunde însă un mesaj mai complex. Pe lângă concluzia implicită, care, este adevărat, este cea mai puternică, sunt induse alte concluzii mai slabe. Astfel, vânzătorul, utilizând și alte premise implicite (de exemplu: *Cu cât este mai cald, cu atât pepenii se fac mai dulci*), poate deriva, în plus, următoarea concluzie: *Pepenii nu sunt dulci, sunt foarte dulci*. O altă concluzie implicită ar putea fi *Nu numai pepenii mei sunt dulci, ci toți pepenii din piață sunt dulci*. O premisă implicită ca cea de mai sus, coroborată cu concluzia dedusă, care devine ea însăși premisă implicită și cu un răspuns pe care vânzătorul ar fi putut să-l dea, dar nu l-a dat, *Pepenii mei sunt foarte duci*, ar putea conduce la inferarea altor concluzii care se referă nu numai la starea de lucruri care face obiectul actului de comunicare propriu-zis, ci și la

calitățile umane ale vânzătorului: *Acest vânzător nu este un egoist care vrea, cu orice preț, să-și vândă marfa și să facă bani. El sugerează că, indiferent de unde aș cumpăra, pepenii sunt la fel de buni / dulci.* Cumpărătorul ar putea continua demersul inferențial utilizând concluziile implicate ca noi premise implicite pentru a trage alte concluzii. De exemplu, el ar putea utiliza aceste concluzii devenite premise, împreună cu o altă posibilă premisă construită pe baza unor stimuli produși de vânzător (anumite gesturi, o anumită atitudine de bunăvoință exagerată arătată cumpărătorului etc.), *Vânzătorul nu pare sincer*, pentru a desprinde concluzia *Vânzătorul încearcă, prin mijloace de manipulare, să mă determine să devin clientul lui.*

În mod evident se naște întrebarea : Când se oprește acest proces inferențial?

Răspunsul ar trebui să plece de la următoarea premisă: faptul că aceste concluzii, mai puternice sau mai slabe, se pot deriva nu înseamnă că acest lucru se și produce cu necesitate. Selectarea, din contextul total al individului, doar a unor ipoteze care să constituie premisele unui proces inferențial este dictată de principiul pertinentei. Interpretul va accesa, oarecum automat, acele premise care răspund cel mai bine dorințelor, preferințelor, dispoziției psihice etc. a acestuia în momentul procesării enunțului. Un cumpărător aflat într-o stare de presiune psihică, preocupat de rezolvarea unor probleme imediate, nu va desprinde din context decât premisele care să-l conducă la cea mai puternică concluzie: *Pepenii sunt dulci.* La fel de bine, se poate ca anumite concluzii să fie deduse ulterior actului de comunicare, când acesta (interpretul) accesează, intenționat sau întâmplător, informațiile memorate în urma acestui schimb verbal. În mod evident, aceste concluzii nu vor mai avea aceeași forță având în vedere că ele se deduc nu în contextul fizic real ci într-un context memorat care, inevitabil, nu conține toate informațiile existente sau deductibile la momentul t_0 .

Să ne imaginăm situația în care, în lipsa enunțului produs de către cumpărătorul A (*Sunt dulci pepenii?*), vânzătorul A consideră că enunțul *Ai un foc?*, produs de către vânzătorul B,

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

vecinul său, este cel mai pertinent (conform procedurii prezentate mai sus). Ca urmare, îi răspunde acestuia: *Doar la inimă*.

Vânzătorul B, după completarea formei propoziționale, consideră că semnificația explicaturii nu îndeplinește așteptările sale de relevanță; adică, nu a primit un răspuns afirmativ sau negativ direct. Accesând memoria semantică permanentă prin intrările *inimă* și *foc*, nu găsește o ipoteză satisfăcătoare care să îndeplinească criteriile de relevanță (el nu are stocată, ca semn tip, semnificația expresiei *a avea un foc la inimă*). Are în schimb stocate unele trăsături semantice ale conceptului *foc*, cum ar fi *căldură*, *fierbinte*, *durere* etc., care ar putea fi puse în relație cu o schemă cognitivă aflată în spațiul mental *ocupat* de conceptul *inimă*, și anume *durerea de inimă*. În acest context tip, conceptul *inimă* apare în relație cu alte concepte cum ar fi: *dragoste*, *iubire*, *durere*, *căldură*, *fierbințeală* etc. Sunt întrunite astfel condițiile de relevanță pentru ca el să selecteze o ipoteză care să devină premisă contextuală: *Când un om iubește simte căldură, durere etc. la inimă*. Această premisă împreună cu semnificația restrictivă a enunțului impusă de adverbul *doar* vor conduce la concluzia implicată *Vecinul meu nu are un foc*. Concluzia este puternică pentru că este cea mai relevantă pentru el. Dar, inevitabil, din cele două premise vânzătorul B mai poate trage o concluzie (în funcție de gradul de încredere pe care îl are în sinceritatea acestuia): *Vecinul meu este îndrăgostit*.

În acest exemplu, se observă faptul că, în actul de comunicare, enunțul produs de către locutor nu răspunde doar prezumției de relevanță, adică așteptărilor interlocutorului; el comunică mai mult decât acesta se așteaptă, prin asta realizându-se de fapt o lărgire a contextului total pe care cei doi îl împărtășesc, deschizând astfel noi posibilități de comunicare între ei. Interesant în acest caz este faptul că, dacă această concluzie care reflectă un răspuns negativ este suficient de relevantă pentru ca actul de comunicare să reușească, nu același lucru s-ar poate spune în situația în care răspunsul ar fi fost pozitiv (direct sau dedus). Să presupunem că vânzătorul A a produs enunțul *Da*, fără ca acesta să fie urmat de

nici o acțiune din partea sa. Din experiența comunicării rezultă că doar acest răspuns, deși optim pertinent, nu încheie un asemenea act de comunicare. Ne aflăm în fața unui schimb verbal cunoscut sub numele de *act de vorbire indirect*. Un asemenea act nu se consideră reușit numai pentru faptul că interlocutorul oferă un răspuns lingvistic pertinent; prin răspuns maxim pertinent, în acest caz, n-ar trebui să înțelegem doar o secvență lingvistică, ci o secvență lingvistică însoțită de o acțiune. Răspunsul *Da, poftim*, însoțit de actul corespunzător, ar fi fost cel mai pertinent. Dar, un asemenea act de vorbire indirect nu cere în mod necesar un răspuns lingvistic; dacă vânzătorul A i-ar fi întins pur și simplu vânzătorului B o brichetă sau o cutie cu chibrituri, actul de vorbire s-ar fi încheiat în aceleași condiții de maximă pertinentă. Cum se face diferența dintre un *act de vorbire direct* și unul *indirect*, să spunem între enunțurile *Aveți un băiat?* și *Aveți un foc?* Pe baza căror mărci reușește interlocutorul să discrimineze cele două acte pentru a ști care sunt așteptările de pertinentă ale locutorului? Se pare că, din semnificația enunțului lingvistic coroborată cu ipotezele contextuale se desprind două forțe ilocuționare ale actului de vorbire indirect (în acest caz, *întrebarea* și *cererea*) față de una singură a actului de vorbire direct (*întrebarea*). Pentru ca actul indirect să fie reușit trebuie ca interlocutorul să reacționeze pertinent în raport cu cele două forțe ilocuționare. Dacă ținem cont de observațiile de mai sus, rezultă că, de fapt, un act de vorbire indirect are fie o singură forță ilocuționară (*cererea*) fie una principală (*cererea*) și una secundară (*întrebarea*). Oricum, forța ilocuționară *indirectă* pare să fie rezultatul unor nevoi materiale imediate pe care locutorul le are în raport cu interlocutorul, nevoi ce sunt făcute manifeste interlocutorului atât prin semnul lingvistic produs cât și prin semnele non-lingvistice care-l însoțesc. Enunțul *Aveți un băiat?*, prin semnificația lui literală procesată în contextul producerii lui, conduce la concluzia că ceea ce locutorul așteaptă de la interlocutor este doar un răspuns pertinent, în timp ce *Aveți un foc?* scoate în evidență o nevoie materială imediată a locutorului pe care acesta dorește să o satisfacă printr-o acțiune a interlocutorului.

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

Așadar, un act de vorbire indirect scoate în evidență natura sa esențialmente contextuală; nu putem vorbi de valoarea de adevăr a propoziției sau de condițiile de reușită ale actului decît în contextul producerii enunțului.

Schimburile verbale pe care le analizăm reflectă tipul de comunicare pe care Francis Heylighen și Jean-Marc Dewaele îl numesc comunicare *contextuală* desfășurat în ceea ce Hall numește *high-context situation* (situație puternic dependentă de context). În asemenea schimburi, cea mai mare parte a mesajului locutorului este transmisă prin intermediul contextului, adică prin implicit. În acest tip de comunicare, locutorul utilizează la maxim mediul cognitiv reciproc al actanților, reducîndu-și astfel efortul de *construire* a enunțului; actele de vorbire indirecte aparțin acestui tip de comunicare. Ele pot avea însă grade diferite de dependență de context, de *formalitate*. *Ai un foc?* poate deveni *Ai un foc, te rog?* Observăm că sintagma *te rog* poate fi considerată o marcă lingvistică a forței ilocuționare *ascunse* a actului de vorbire indirect (a cererii), care devine astfel mai *puțin indirect*. Prin enunțurile *Ai un foc?* sau *Ai un foc, te rog?* locutorul nu-l roagă pe interlocutor să-i răspundă la întrebare ci să acționeze în virtutea semnificației implicite pe care el o transmite.

Este interesant de aplicat principiul pertinentei la un asemenea enunț care inițiază un act de comunicare, enunț a cărui relevanță, din perspectiva interlocutorului, pare greu de identificat. Ce efecte cognitive pozitive, ce *beneficii* poate să aducă enunțul *Ai un foc?* vânzătorului A? Suntem de părere că un răspuns satisfăcător ar putea fi dat dacă am pleca de la premisa că *actul de comunicare* este un act de natură pur socială, că el nu reprezintă decît forma prin care se realizează *interacțiunea umană*, care reprezintă condiția necesară a existenței speciei umane; interacțiunea umană nu este altceva decît o acțiune a unui om asupra altuia, declanșată de o nevoie pe care inițiatorul dorește să o satisfacă prin intermediul celuilalt; întreaga existență umană înseamnă o serie infinită de asemenea nevoi care nu pot fi satisfăcute decît prin interacțiune umană. Ceea ce credem că am

obținut prin această digresiune, nu este altceva decât confirmarea viabilității *principiului cooperării*. Orice om este interesat să reacționeze, într-o manieră sau alta, față de nevoile semenilor săi deoarece el însuși are în permanență nevoi ce nu pot fi satisfăcute decât prin acțiunea altui om. Principiul cooperării pare să acorde importanță egală ambelor secvențe ale actului de comunicare, în timp ce principiul pertinentei optime are în vedere doar interpretarea: „*Un stimul ostensiv este optim pertinent pentru un receptor dacă...*”^{xi} – varianta ulterioară). Dar un act de comunicare nu începe cu recepția ci cu producerea unui enunț. Pare logic să considerăm că locutorul nu declanșează actul de comunicare din *nevoia* de a produce efecte cognitive interlocutorului, ci dintr-o *nevoie proprie*. Pentru a-l determina pe interlocutor să răspundă *pozitiv* solicitării sale de a acționa, locutorul trebuie să-l convingă pe acesta că răspunsul său îi va aduce anumite beneficii, imediate sau ulterioare. Chiar și simplul fapt de a satisface nevoia pe care locutorul o are la t_0 , trebuie privit de către interlocutor ca un fapt care-i va aduce beneficii ulterioare (el însuși se va situa în postura de a solicita ajutorul unui semen). La o privire mai atentă, se pare că o asemenea premisă ar trebui să stea la baza actului de comunicare. Astfel s-ar putea explica mai ușor declanșarea acestuia. Credem că s-ar putea încerca o includere, explicită, a principiului de cooperare ca principiu de bază al comunicării și construcția ulterioară a teoriei pertinentei.

Să ne imaginăm următoarea situație: vânzătorul B, cu o țigară neapinsă în mână, adresează vânzătorului A enunțul *Ai un foc?*, iar vânzătorul A are o brichetă. În această situație, vânzătorul A ar putea parcurge următorul proces interpretativ:

- receptează stimulii ostensivi și, pe baza principiului de cooperare, construiește ipoteza *Vecinul meu are o nevoie și dorește ca eu să-l ajut să o satisfac*.
- completează forma logică rezultată în urma decodării enunțului (după procedura de mai sus) și obține explicatura *Vecinul meu mă întreabă dacă am o brichetă sau un chibrit*

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

- din contextul memorat selectează următoarea ipoteză care devine premisă implicată: *O brichetă sau un chibrit se folosesc pentru a aprinde ceva, de regulă, o țigară*
- din contextul fizic construiește o altă premisă implicată: *Vecinul meu are o țigară neaprinsă în mână*
- aplicând semnificația explicaturii (obținută prin completarea formei logice conform procedurii de mai sus) pe acest set de premise implicite, vânzătorul A deduce concluzia implicată *Vecinul meu dorește ca eu să-i ofer o brichetă sau un chibrit pentru a-și aprinde o țigară*.

Dacă actul de limbaj ar fi direct (o simplă întrebare), prima concluzie pe care vânzătorul A ar trebui să o infereze ar trebui să fie (datorită semnificației lingvistice a enunțului – forma lui interogativă) *Vecinul meu dorește să știe dacă eu am sau nu o brichetă sau un chibrit*; o asemenea ipoteză este însă eliminată, ca non-pertinentă, în urma confruntării cu ipoteza construită pe baza contextului fizic privind țigara neaprinsă care se află în mîna vânzătorului B.

În cazul enunțului *Ai un băiat?* o asemenea primă concluzie (*X dorește să știe dacă eu am sau nu un băiat*) este optim pertinentă (neexistând premise implicite care să o excludă) și devine cea mai puternică concluzie implicată (fiind posibile și altele mai slabe).

Dacă ar fi să desprindem o concluzie generală a acestui capitol, aceasta ar putea fi următoarea: orice enunț este vehiculat pe două căi, una explicită și cealaltă implicită; în construirea semnificațiilor ce corespund ambelor componente, contextul constituie un element *sine qua non*; procesul interpretativ este un proces continuu de confruntare a ipotezelor rezultate din decodarea lingvistică a enunțului cu alte ipoteze selectate pe criterii de pertinentă din contextul memorat și cel perceptiv al interpretului.

V. Concluzii

Prin acest studiu ne-am propus, inițial, să scoatem în evidență câteva fapte referitoare la actul de comunicare în general, la procesul de interpretare în special:

- comunicarea nu se poate realiza cu adevărat (nu se poate recupera *speaker's meaning*) decât dacă *intenția locutorului de a comunica ceva unui anumit interpret* este percepută de către acesta din urmă; ca o consecință, tipul de comunicare cel mai reușit este conversația față-în-față;
- vehiculul mesajului pe care locutorul dorește să-l transmită este format din semne lingvistice și non-lingvistice; acestea constituie însă doar un fel de *semne indexicale* utilizate atît pentru a accesa semnele mentale pe care interpretul le are memorate în întreaga sa existență anterioară cât și pentru a construi ipoteze pe baza mediului fizic comun actanților;
- toate procesele de selectare, începând cu stimulii și terminând cu concluzia implicată cea mai puternică, au la bază un principiu unic, cel al pertinentei optime;
- principiul pertinentei nu acționează decât în contextul producerii enunțului; a vorbi de relevanță în afara unui context constituie o contradicție în termeni;
- teoria pertinentei pune la temelia comunicării două principii generale (principiul cognitiv al pertinentei și principiul comunicativ al pertinentei), principii care privesc comunicarea din perspectiva interpretului, în special;

Pe parcursul desfășurării studiului am constatat însă că teoria pertinentei, axată fiind pe interpret și nepornind, cum ar fi firesc, de la producerea enunțului ci, de la un enunț **dat** care trebuie interpretat, întâmpină unele probleme în explicarea interpretării actelor de vorbire indirecte (și nu numai). Aplicând principiile

PERTINENȚĂ ȘI CONTEXT

teoriei pertinentei (cognitiv, comunicativ și al pertinentei optime) nu ne putem explica efectele cognitive pozitive pe care interpretul le achiziționează prin satisfacerea unei nevoi a locutorului (cunoscut sau nu). Dacă am accepta faptul că satisfacerea unei nevoi a locutorului constituie un efect cognitiv pozitiv pentru interpret, atunci ar trebui probabil să așezăm la baza comunicării un principiu general uman al „altruismului”, care ar explica astfel de ce un interpret găsește pertinent un enunț ca ‘Ai un foc?’. Inevitabil, suntem forțați să ne îndreptăm atenția spre cauzele care conduc la declanșarea unui act de comunicare; așa cum am menționat mai sus, este la fel de neverosimil să considerăm, din perspectiva cealaltă, că locutorul dorește ca, prin actul de comunicare pe care-l declanșează, să producă anumite *beneficii* interpretului. Se pare că ar trebui să întoarcem teoria pertinentei cu 180 de grade și să o construim pe principii care să pornească de la dorința producătorului enunțului ca interlocutorul să-i satisfacă anumite nevoi (în sensul cel mai larg al cuvântului) și pe premisa că fiecare interlocutor va fi în postura de locutor, postură în care va avea nevoie, la rândul lui, de *ajutorul* unui interlocutor.

Dar, elementul principal cu care ne-am confruntat a fost complexitatea fenomenului de comunicare, în cazul nostru, de interpretare. Am constatat, de exemplu, labilitatea semnificației totale, finale a unui enunț. Ea depinde fundamental de starea complexă, psihică și fizică, pe care interpretul o are la momentul t_0 . El se poate opri la o singură concluzie implicită puternică sau poate construi un șir *nesfârșit* de concluzii implicite pertinente dar mai slabe, în funcție de *dispoziția* în care se află.

Considerăm că drumul spre elucidarea acestui fenomen complex, care este comunicarea umană, este lung și anevoios și se poate parcurge și ajunge la destinație doar prin cooperarea interactivă continuă a tuturor disciplinelor care au un cuvânt de spus în domeniu, dintre care nu trebuie să lipsească psihologia și sociologia.

BIBLIOGRAFIE

Assimakopoulos, S. „Context Selection and Relevance”,
stavros@ling.ed.ac.uk

Harris, W. (1988): *Interpretive Acts. In Search of Meaning*, Oxford, Clarendon

Kokinov, B. (1995): în Brezillon, P., Abu-Hakima, S. (eds) *Working Notes of the IJCAI'99 Works on Modelling Context in Knowledge Representation and Reasoning*, „A Dynamic Approach to Context Modelling”, IBP, LA FORIA 95/11

Moeschler, J; Reboul, A. (1999): *Dicționar enciclopedic de pragmatică*, Coordonarea traducerii Carmen Vlad și Liana Pop, Cluj, Echinox,

Moeschler, J., “La Pragmatique apres Grice: contexte et pertinence”,
www.unige.ch/senses/linge/moeschler/publication_pdf/gric.pdf

Penco, C. (1999): în P. Bouquet, P., Serafini, L., Brézillon, P., Benerecetti, M. & Castellani, F. (eds) *Modeling and Using Context: Second International and Interdisciplinary Conference, CONTEXT'99, Trento, Italy, September 1999, Proceedings*. “Objective and Cognitive Context”, Berlin/Heidelberg: Springer-verlag 270-283

Schlenker, P., „Context of Thought and Context of Utterance”,
jeannicod.ccsd.fr/documents/disk0/00/00/04/63

Sperber, D.; Wilson, D. (1986): *La pertinence. Communication et cognition*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, Paris, LES EDITIONS DE MINUIT

Wilson, D.; Sperber, D. (2004): în *Handbook of Pragmatics*, „Relevance Theory”, Oxford: Blackwell, 607 – 632

NOTE

ⁱ Traducerea este preluată din Moeschler, J., Reboul A., (1999), *Dicționar enciclopedic de pragmatică*, p. 129

ⁱⁱ Wilson, D.; Sperber, D. (2004): „Relevance Theory”, în *Handbook of Pragmatics*, Oxford: Blackwell, 607 – 632, versiune electronică, file//A:\Relevance%20theory.htm, p.7

ⁱⁱⁱ Webster’s Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, (1994), New York, Gramarcy Books

^{iv} apud. Wilson, D.; Sperber, D., op. cit., pp.6-8

^v Sperber, D.; Wilson, D. (1989): *La Pertinence. Communication et cognition*, Les Editions de Minut, Paris, p. 113

^{vi} Wilson, D., Sperber, D. (1993): în *Lingua* 90, 1-25, „Linguistic form and Relevance”, versiune electronică, www.dan.sperber.com/form.htm

^{vii} Assimakopoulos, S. „Context Selection and Relevance”, stavros@ling.ed.ac.uk,

^{viii} Carston, R. (1988): „Implicature, Explicature, and truth-theoretic semantics”, în Kempson, R. (ed.) *Mental Representations: The Interface between Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 155-181

^{ix} Assimakopoulos, S. „Context Selection and Relevance”, stavros@ling.ed.ac.uk, p. 7

^x Atkinson, R.C. & Shiffrin, R.M. (1968): “Human Memory: A Proposal System and its Control Processes”, în Spence, K.W. & Spence, T. (eds), *The Psychology of Learning and Motivation*, vol. 2, New York, Academic Press

^{xi} Ibidem, p.1

DEFINIȚIA NEESENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TIPURILOR NATURALE

Paul Kun

Ipoteza generală: principiul identității este în criză. Lucrul acesta este valabil în special pentru gândirea și reprezentările sociale. Postmodernismul a atacat tocmai acest principiu. Motivul principal ar fi faptul că esențialismul se sprijină pe acest principiu. Urmarea: încercarea de a găsi o abordare care să nu fie esențialistă. Eșecul acestei tentative explică revenirea în forță – mai ales în teoria socială – a preocupării pentru identitate. Majoritatea preocupărilor actuale se orientează în 3 direcții principale:

1. revenirea la vechea paradigmă esențialistă și identitară
2. căutarea unei căi de compromis între identitate și neesențialism
3. continuarea demersului deconstructiv postmodernist de critică a celor două concepte.

Există o legătură foarte puternică între identitate și clasă. În mod curent, identitatea exprimă apartenența unui individ la o clasă. Esențialismul făcea ca atât identitatea cât și clasa să apară ca fiind realități de sine stătătoare, incontestabile, justificarea epistemologică fiind secundară și, oarecum, parazitară. Odată ce realitatea lor efectivă era deasupra oricărei îndoieli, faptul că existența lor putea fi justificată prin utilitatea cognitivă era ceva secundar. *Homo sapiens* există pentru că trăsăturile esențiale ale acestuia, care definesc atât identitatea individuală cât și pe cea a clasei sunt *intrinseci, efective, reale, determinate*. Existența lor este necesară, suficientă și universală. Există criterii foarte clare după care putem determina care dintre trăsăturile unui individ (sau ale unei clase) sunt esențiale. Numărul lor este, în general, limitat, una, maximum două. În cazul omului, raționalitatea.

DEFINIȚIA NEESENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TIPURILOR NATURALE

În momentul în care esențialismul a fost pus în discuție, realismul în privința efectivității identității și a apartenenței lucrurilor la clase naturale a intrat în criză. Caracterul esențial (adică necesar, suficient și universal) al trăsăturilor definitorii a fost pus în discuție și, odată cu el, și efectivitatea identității individuale și a clasei. De fapt, prin renunțarea la esențialism, atât noțiunea de „identitate” cât și cea de „clasă” (sau „clasă naturală”) au intrat în criză. Cel mai bun exemplu: genetica a renunțat, *de facto*, atât la identitate cât și la „specie”: explicația genetică pleacă de la raportul dintre codul genetic și individul purtător: ultimul fiind mijlocul prin care primul se reproduce. Termenul biologic de „specie” este definit, astfel, într-o manieră „demografică” (empirică) prin capacitatea de a avea urmași.

Dacă declinul conceptului de „identitate” a avut repercusiuni mai mult în filozofie și în științele omului, cel al conceptului de „clasă” a afectat și științele naturii. Rațiunea acestui declin este reprezentată de faptul că scopul tradițional al explicației științifice este de a stabili conexiuni cauzale cu caracter necesar, repetabil și universal între clase de lucruri. Există o solidaritate între relația de explicație cauzală și existența claselor naturale. Dacă acestea din urmă sunt scoase din explicație și înlocuite cu indivizi, explicația devine una conjuncturală, contextuală, este mai mult o *descriere* a unei situații particulare cât o *explicație* în sens tradițional. Cu alte cuvinte, clasele permit *generalizarea* anumitor descrieri ale unor situații particulare prin presupunerea existenței unor situații suficient de apropiate de situația descrisă pentru a li se aplica același tip de descriere cauzală. David Hume¹ este primul care a sesizat legătura care există între „clasă” și „cauzalitate”. El este și primul care a formulat dubii de natură neesențialistă cu privire la posibilitatea efectivității claselor naturale. Immanuel Kant este cel care a mutat problema din câmpul ontologiei în cel al epistemologiei. Hume avertiza asupra mecanismului psihologic (obișnuința) care este răspunzător de generalizările inductive care ne conduc la concluzia cauzalității (Fenomenul individual A se

produce înaintea fenomenului individual B, deci clasa de fenomene A se produce înaintea clasei de fenomene B, deci A e cauza lui B).

De aceea, renunțarea la esențialism a avut drept consecință căutarea unui tip de definire care să permită în continuare clasificarea lucrurilor ca aparținând unor tipuri. Astfel, importanța cognitivă a claselor a trecut pe primul loc în raport cu existența lor efectivă. Este mai important faptul că prin intermediul lor putem să dăm o bază solidă acțiunii noastre decât „corespondența” lor cu „stările de fapt” obiective.

În câmpul științelor sociale disputa dintre esențialism și neesențialism s-a conturat ca opoziție între biologism și sociologism: deoarece biologia actuală este centrată pe conceptul realist de „cod genetic” – acesta fiind perceput drept o „esență” a ființei vii -, în timp ce sociologia construiește explicații contextualizate în care factorii exteriori individului („sociali”) joacă rolul principal.ⁱⁱ

Sociologismul are avantajul de a folosi termenul de „clasă” într-un sens empiric și cognitiv ca „o mulțime de indivizi constituită *ad-hoc* pe baza unui criteriu produs de cercetător”ⁱⁱⁱ. Problema „realismului” cade, astfel, în afara preocupării cercetătorului, el fiind preocupat exclusiv de valoarea cognitivă a criteriului de clasificare propus, adică de măsura în care acesta permite o descriere cu valoare explicativă a membrilor mulțimii în cauză.

Renunțarea la esențialism nu este lipsită de dificultăți, principala fiind legată tocmai de credibilitatea științifică a cercetării în cauză: în ce măsură avem de-a face cu cercetarea unui fenomen *real* sau cu un *construct* al imaginației cercetătorului ? În *Mediterrana*, istoricul Fernand Braudel, afirma că avem de-a face cu un construct teoretic, dar cartea încerca să descopere un fundament real pentru acesta. Cu alte cuvinte, antiesențialismul se auto-subminează în măsura în care vrea să se autorizeze ca discurs științific. Scriitorul italian Italo Calvino a încercat să elibereze antiesențialismul de această „slăbiciune” realist-științifică, militând pentru o atitudine narativă pură: în culegerile sale de povestiri „T”

DEFINIȚIA NEESENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TIPURILOR NATURALE

el operează o fuziune între structurile tradiționale ale basmului (structuri pur narrative) și teorii ale fizicii contemporane. Suntem, astfel, condamnați să reducem metanarațiunile științifice la „basmă pentru copii” ?

Studiu de caz

Paula Kamen, *Her Way. Young women remake the sexual revolution*, New York University Press, 2000.

Autoarea oscilează conceptual și explicativ între cele două paradigme, esențialistă și neesențialistă. Astfel, ea distinge între „revoluție sexuală” și „evoluție sexuală”, primul termen fiind asociat unei „schimbări temporare a comportamentului sexual” în vreme ce ultimul este asociat unei „schimbări durabile dar lente și inaparente”. Dacă anii 60 și 70 au fost caracterizați de revoluția sexuală, astăzi avem de-a face cu procese ce țin mai curând de evoluția sexuală. A vorbi, însă de „evoluție”^{iv} în acest context, trimite la o viziune esențialistă a unei „dezvoltări lente a unei esențe” care duce la apariția unei noi specii, a unui nou tip. O serie de scandaluri cu conotații sexuale, dar nu numai, au făcut-o să tragă concluzia apariției unei noi „rase de femei”^v reprezentată de nume ca Monica Lewinski, Prințesa Diana, Paula Jones, Madona, Sinéad O’Connor.

Ea vorbește de opoziția dintre aceste reprezentante ale noii feminități și cei ai „corectitudinii sexuale”, de fapt ai „masculinității”. Noua feminitate a impus teme noi ca aceea a violului, a hărțuirii sexuale sau a bisexualității. Acest nou model nu trebuie confundat cu feminismul, consideră autoarea, motivul principal fiind faptul că este vorba mai curând de o atitudine extrem de individualistă cât de una „politică”. Autoarea remarcă, în mai multe rânduri, că noua feminitate este, în anumite privințe (libertatea sexuală asumată, folosirea sexualității în atingerea unor

scopuri personale, tendința de a controla în și prin raporturile sexuale), mai apropiată de masculinitate decât de feminitate.

Această nouă feminitate își asumă o poziție de dominație sexuală: noile reprezentante ale feminității refuză să fie controlate de bărbați și își impun regulile. În sprijinul acestei idei, autoarea îl citează pe criticul de cinema Stephen Holden de la revista New York Times: „La mai mult de 40 ani după ce James Dean a inventat, în „Rebel fără cauză”, imaginea unui erou adolescent rebel – un puști drăguț în căutarea identității sale – aceasta a început să se estompeze din centrul mitologiei adolescenților. În filme ca și în muzica pop, atenția s-a mutat de pe puterea băiatului pe cea a fetei.”^{vi} Citatul merită mai multă atenție, pentru că el ne spune și că identitatea feminină este, astăzi, mai preocupantă decât cea masculină. Mai mult, dacă imaginea anterioară era una „de criză”, a unei masculinități „subminate”^{vii}, noua feminitate propune imaginea unei feminități agresive, dominatoare, posesive, în final, triumfătoare^{viii}. Cu alte cuvinte, imaginea unei masculinități în criză este înlocuită cu cea a unei feminități victorioase. Dacă ne gândim la raportul simbolic dintre un președinte slab ca Bill Clinton sau Bush Jr. și un secretar de stat ca Madeleine Allbright sau Condoleeza Rice înțelegem că avem de-a face mai puțin cu o substituție cât cu o răsturnare a raportului dintre cele două imagini: femeia puternică ocupă centrul imaginii, bărbatul (slab) fiind marginalizat.

Un exemplu sugestiv al acestei noi feminități este reprezentat de eroinele serialului *Sex and the City*, „patru femele alpha”, „femei mature (aproximativ 30 de ani), profesional puternice, care caută bărbați numai pentru raporturi sexuale”^{ix} „Tocmai am făcut sex ca un bărbat, declară personajul interpretat de Sarah Jessica Parker...Am plecat simțindu-mă plină de forță, puternică și incredibil de vie”.^x Un alt personaj emblematic pentru acest tip nou de feminitate este cel interpretat de Sharon Stone în *Basic Instincts*. La noi, Elena Udrea sau Mona Muscă ar fi astfel de femei. Autoarea dă un nume acestui nou tip de femei care trădează o paradigmă biologică : „superrats” Termenul nu are o

DEFINIȚIA NEESENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TIPURILOR NATURALE

semnificație morală, ci una de ordin etologic: șobolanii au un comportament foarte agresiv, orientat către dominare, etc. Prefixul „super” are o semnificație cantitativă, noile reprezentante ale feminității prezentând trăsături de agresivitate și aviditate într-o măsură exagerată.

Nu voi prezenta întreaga teorie a autoarei, ci mă limitez la a evidenția lipsa unei abordări coerente, din punct de vedere conceptual, care încearcă să fie cât mai „descriptivă” uitând că „numele” (evoluție, superșobolani, femele alpha) trag după ele și sensurile cu care au fost folosite deci și teoriile care au legitimat aceste sensuri, rezultatul fiind un tablou eterogen, incoerent. Descriptivismul nu ne poate „elibera” de sarcina dificilă de a ne defini în mod cât mai riguros termenii și de a determina „rețeaua conceptuală” adecvată paradigmei în care ne construim descrierea.

NOTE

ⁱ Tot Hume a formulat îndoielei empirice relative la efectivitatea identității subiective.

ⁱⁱ Ne putem întreba, totuși, în ce măsură sociologismul nu este, el însuși, o formă mai rafinată de esențialism, în măsura în care este reducionista.

ⁱⁱⁱ Cercetările sociologice nu urmăresc să determine ceva “absolut” despre ființa umană, ci „dinamica unor fenomene sociale” cum ar fi navetismul, aculturarea, etc.

^{iv} Termen împrumutat din biologie

^v Sintagma aparține lui Nancy Friday, *Women on Top*.

^{vi} Op.cit., p. 32.

^{vii} Eroul lui James Dean este un revoltat exact împotriva *conținutului* tradițional al masculinității: el este un marginal, un „perdanț” (looser) înconjurat de alți perdanți, dezamăgit de adulți și, în egală măsură, dezamăgindu-le așteptările, instabil emoțional, eratic.

^{viii} Ambele imagini polemizează cu conținutul classic al feminității și, respectiv, masculinității, dar în timp ce noua imagine a masculinității este depresiv-defensivă, cea a feminității este ofensiv-maniacală.

^{ix} Op.cit., p. 33.

^x Idem

EXPLICIT, IMPLICIT ȘI INTERCOMPREHENSIUNE IN CONVERSATIA COTIDIANA

Elena Bonta

Argument: *The whole process of meaning construction in and through language must take into consideration the participants' co-presence in the communicative act (marked by co-uttering and intersubjectivity), as well as intentionality. In other words, this process must have in view both the participants' actions and intentions.*

In a similar way, the proces of inference must resort to the same elements and to the implicit meanings, as well.

Key words: *explicit, implicit, intercomprehension, intentionality, contextualization cues*

Moeschlerⁱ consideră că intenția legată de un act de limbaj sau discurs nu este complet accesibilă; sensul ilocutoriu al unui enunț depinde adesea de factori nonlingvistici și, de aceea, ceea ce contează este luarea în considerare a problemelor legate de actul ilocutoriu ca atare: existența diferitelor tipuri de implicit din comunicarea verbală; variatele moduri de realizare explicită și implicită a actelor de limbaj; posibilitatea de identificare și decodare a conținuturilor implicite, precum și natura mecanismului inferențial care leagă valoarea literală și valoarea implicită. Actul de limbaj are deci o dublă dimensiuneⁱⁱ (explicită și implicită), implicitul codat depinzând de ceea ce Charaudeauⁱⁱⁱ numea „*contrat de parole*”, un ansamblu de constrângeri ce codifică practicile discursive și care are ca rezultat condiții de producere și interpretare ale actului de limbaj .

Intrăm astfel pe terenul problemelor legate de ceea ce *este spus* și ceea ce *nu este spus*, de ceea ce *este spus pe ocolite*,

EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIUNE
IN CONVERSATIA COTIDIANA

presupus, subînțeles, sugerat, insinuat sau înțeles printre rânduri în interacțiunea comunicativă.

Propunem analiza următoarei conversații:

A – 26 ani;

B - prietenă și colegă de serviciu, 25 ani;

Locul înregistrării: incinta unui birou dintr-o firmă;

Situația: cele două caută să clarifice o problemă ivită la serviciu, problemă în care B este implicată în mod direct, și totodată să clarifice (în mod indirect) relația dintre ele;

Data: 15 mai 2002.

A: Știu că vrei să-mi vorbești.

B: Da. Trebuie să lămurim niște lucruri împreună...

A: La ce te referi?

B: La faptul că ieri ai avut o discuție cu cineva după ce ai plecat de la mine.

A:

B: Nu-i adevărat?

A: Dac-ai auzit deja... dar nu știu la cine te referi...

B: Nu contează persoana...o persoană...

A: Și ce-am spus?

B: Că nu am fost sinceră cu tine, că...

A: Hm... ai discutat cu Gabi.

B: Ei bine, Gabi...

A: Și-ai fost foa-a-rte sinceră...

B: Eu spun că da ...

A: Regret, dar n-ai spus ce s-a-ntâmplat la ședință.

B: Am considerat că nu era momentul și nici...nici nu eram persoana potrivită să-ți comunice un lucru atât **de**

A: **de** serios...

B: Mi-era frică de o reacție, ca de obicei...

A: Ăă.....ce reacție...?

B: Plângi, te-agîți și... oricum, nimic nu era hotărât încă...Azi se poate discuta cu tine...

A: Ce vrei să spui?... oricum, dacă-mi erai prietenă, o făceai...

B: Poate c-am greșit, da' așa am zis că-i mai bine...

A: Lasă...asta e ...e bine să știi că prietenii au secrete față de tine...mai înveți din asta...

B: Văd că nici azi nu poți discuta calm ...ești un arici gata de atac...

Dialogul de mai sus ne poate ajuta să identificăm:

- câteva dintre conținuturile ce nu apar explicit enunțate;
- tipurile de „nespus” operante la nivelul textului;
- în ce măsură responsabilitatea sensului implicit aparține enunțatorului sau destinatarului;
- constrângerile ce codifică practicile discursive;
- condițiile de producere și interpretare.

Ni se pare firesc să începem demersul prin referirea, în primul rând, la Ducrot, pentru faptul că el a pornit de la ideea că limba nu mai trebuie definită, în modul în care a făcut-o Saussure, drept un cod/instrument de comunicare, ci mai degrabă „ca un joc, sau mai exact, ca impunând regulile unui joc, un joc care se confundă, în ansamblu, cu existența cotidiană.”^{iv} În opinia sa, nu toate conținuturile exprimate în limbă sunt explicite; dimpotrivă, unele au un caracter implicit, iar decodarea lor necesită recursul la numeroase procedee / mecanisme inferențiale din partea interlocutorului.

Ducrot deosebește astfel două tipuri de implicit, strâns legate de procesul de definitivare a sensului dintr-o perspectivă enunțiativă:

- implicitul enunțului – un enunț prezintă cauza sau consecința necesară a unui fapt ce nu se dorește a fi prezentat în mod explicit (de exemplu, a spune că este frumos afară pentru a lăsa să se înțeleagă dorința de a ieși la o plimbare);

**EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIUNE
IN CONVERSATIA COTIDIANA**

– implicitul enunțării – conținutului enunțat i se adaugă actul enunțării, ceea ce îl transformă într-o condiție a acestei activități; Ducrot vorbește în acest caz de *subînțelele discursiv*.

Ducrot consideră că există două tipuri fundamentale de conținuturi implicite: presupozitionale și subînțelese. Pentru el, orice act ilocutionar presupune realizarea unui act de presupozitie, utilizat cu un scop bine definit: el fixează cadrul ulterior al discursului, ceea ce conduce implicit la ideea conform căreia condițiile pragmatice ale presupozitiei sunt de natură discursivă. La nivelul fiecărui enunț, operează două conținuturi: conținutul exprimat – *posé (p)* și conținutul presupus – *présupposé (pp)*. Pe baza acestora, Ducrot^v ajunge la o concluzie asupra enunțurilor: „Când un enunț **A** se leagă de un enunț **B**, legătura dintre **A** și **B** nu privește niciodată ceea ce e presupus, ci numai ceea ce este exprimat în **A** și în **B**.”

Sensurile implicite ale presupozitiei decurg în mod logic din enunț, sunt legate de acesta și enunțatorul este cel care, în plan pragmatic, își asumă responsabilitatea ei. Astfel, „Știu că vrei să-mi vorbești” vehiculează o presupozitie (de tip factiv); prin verbul „factiv” *a ști* (unul dintre mijloacele lexicale de introducere a presupozitiei) presupune adevărul completivei pe care o introduce: B dorește acest lucru..

Exemplul oferit nu suportă însă testul negației, așa cum s-ar întâmpla în alte cazuri în care apare același verb factiv (și în care subiectul verbului este la persoana a II-a sau a III-a). Acest lucru se întâmplă tocmai datorită faptului că în exemplul nostru verbul apare la persoana I singular; în cazul negativei „Nu știu dacă vrei să îmi vorbești” se produce o „anulabilitate a presupozitiei” (*defeasibility* – în termenii lui Levinson^{vi}), fapt care ne îndreptățește să ne gândim la presupozitie ca la un fenomen care necesită a fi descris nu numai la nivel lingvistic ci și la nivel discursiv; ea este un act ilocutionar care, potrivit lui Ducrot se aseamănă cu ordinul sau cu promisiunea.^{vii} După Maingueneau,^{viii} această presupozitie ar fi de tipul „global”, fondată pe o antecedentă (presupune că „cineva mi-

a spus că tu vrei să-mi vorbești”); ea ilustrează în același timp definiția lui Eco privind presuposițiile: „Presuposițiile fac parte din informația dată de un text; ele sunt supuse acordului reciproc din partea vorbitorului și a ascultătorului și formează un fel de cadru textual care determină punctul de vedere de la care discursul pornește.”^{ix}

Se pot identifica și alte presuposiții:

Trebuie să lămurim niște lucruri împreună **pp** *exisă lucruri ce trebuie lămurite (bazată pe verb existențial);*

La ce te referi? **pp** *te referi la ceva* (bazată pe o interogație parțială); la nivelul acestei întrebări și a răspunsului care îi urmează, poate fi identificată una din funcțiile presuposiției, așa cum a fost stabilită de Ducrot^x: prezența aceleiași presuposiții în cadrul cuplului întrebare-răspuns, asigură acesteia coerența; ...*după ce ai plecat de la mine* **pp** *ai fost la mine* (bazată pe un verb de schimbare de stare);

Regret, dar n-ai spus ce s-a-ntâmplat... **pp** *s-a întâmplat ceva* (bazată pe verb factiv); ...*nu era momentul și nici nu eram persoana potrivită să-ți comunice...* **pp** *exista un anumit moment când acțiunea se putea face, așa cum exista o persoană anume care trebuia să o facă* (are la bază un verb existențial)

În acest exemplu, avem de a face de fapt cu două presuposiții, unite prin conjuncție copulativă. La nivelul structurii create identificăm *condiția de coerență* stabilită de Ducrot; ambele presuposiții fixează cadrul de coerență al discursului.

În același exemplu, putem proba și problema *proiecției* (ce face trimitere la *principiul compoziționalității*, formulat de Langendean și Savin, 1971: „Ansamblul presuposițiilor unei fraze complexe este produsul compozițional al presuposițiilor propozițiilor care o formează”).^{xi}

Mi-era frică de o reacție, ca de obicei... **pp** *de obicei ai anumite reacții în astfel de situații* (presuposiție factivă)

EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIUNE IN CONVERSATIA COTIDIANA

...dacă-mi erai prietenă, o făceai... **pp** nu-mi ești prietenă (presupoziție contrafactuală, care relevă faptul că ceea ce este presupus este contrar realității)

Azi se poate discuta cu tine... transmite de asemeni un conținut implicit. De astă dată însă, interlocutorul este cel care își asumă întreaga responsabilitate a decodării sale. Avem de a face aici cu un subînțeles necodificat în componentele lexicale și sintactice, și care rezultă din enunțare și este actualizat de condiții contextuale: tonul vocii, în primul rând, sau gestică. Subînțelesul nu este un act marcat în frază, ci se manifestă în urma unui proces de interpretare din partea interlocutorului, pentru că, potrivit lui Ducrot, el privește „modul în care sensul este manifestat, este procesul în baza căruia destinatarul trebuie să descopere imaginea cuvântului meu, imagine pe care înțeleg s-o dau”^{xii}; cu alte cuvinte, se ia în calcul numai conținutul asertat, nu și cel presupus.

Ducrot arată că acesta este produs de componenta retorică, și este descoperit de locutor printr-un demers discursiv, printr-un raționament de tipul „Dacă X crede de cuviință să spună Y, înseamnă că gândește Z.”^{xiii} Ceea ce poate semnifica acest enunț este „ești calm, și mă bucur pentru asta” (o observație care poate trece fără nici o remarcă din partea interlocutorului); „atunci când am vorbit erai nervoasă” (referire doar la un anumit moment al istoriei conversaționale) sau „de regulă nu ești așa, astăzi este o excepție” (remarcă ce poate stârni o reacție mai puternică din partea interlocutorului, a cărei imagine este amenințată).

După Grice^{xiv}, *a spune explicit* („to tell something”) și *a spune implicit* („to get someone to think something”) devin două moduri firești de exprimare în cadrul conversației. D. Sperber și D. Wilson (1989)^{xv} consideră că se poate face distincția între explicitările unui enunț (o ipoteză care se face pornind de la un enunț este explicită dacă ea este o dezvoltare a formei logice codificate de enunțul în cauză) și implicitările unui enunț (orice ipoteză ce se face pornind de la un enunț fără ea ca să fie comunicată explicit). Grice consideră că, în ceea ce privește conținuturile implicite, ele se împart în două mari categorii:

convenționale și nonconvenționale, la nivelul celui de al doilea grup operând de asemenea o clasificare: conținuturi implicite conversaționale și nonconversaționale.

Implicaturile^{xvi} conversaționale sunt, la rândul lor, fie *generalizate* (asociate unei expresii lingvistice, sunt independente de context și dependente de forma expresiilor și conținutul lor), fie *particulare* (apar ca urmare a relației ce se stabilește între enunț și context).

Conceptul de *implicatură* este cel care îl ajută să explice divergențele existente între semnificația frazei și sensul comunicat de enunț. Implicaturile conversaționale (discursive), declanșate de maximele conversaționale, sunt detașabile, anulabile și cer un calcul inferențial particular. Implicaturile convenționale (lexicale) sunt atașate unei forme lingvistice, se declanșează automat, nu necesită un calcul inferențial special, nu pot fi anulate în enunț fără a produce contradicție și nu pot fi detașate de enunț prin înlocuirea expresiei cu un sinonim al ei.

Grice consideră că detectarea unei implicaturi conversaționale are la bază un întreg demers : „**X** a spus **P**; nu sunt motive de a bănuși că nu respectă regulile, sau cel puțin principiul cooperării. Pentru asta, el ar fi trebuit să gândească **Q**; el știe (și știe că eu știu că știe) că eu înțeleg că e necesar să bănuiesc că gândește **Q**; n-a făcut nimic să mă împiedece să gândesc **Q**, sau cel puțin mă lasă să gândesc **Q**; deci a implicat **Q**.”^{xvii} Definiția lui Grice scoate în evidență faptul că interpretarea enunțurilor nu mai trebuie să fie legată doar de sensul frazei enunțate și de contextul enunțării, ci și de **principiul cooperării** și de cele patru **maxime conversaționale** pe care acesta le antrenează. Acest lucru se datorază în primul rând faptului că orice schimb conversațional are la bază dorința de realizare a cooperării, ceea ce antrenează comportamente cooperante. Comportamentul noncooperant se manifestă prin transgresarea voită sau nu a maximelor.

Recunoaștem în „o persoană” un exemplu de implicatură conversațională generalizată, care lasă să se înțeleagă că enunțatorul nu este în relație de proximitate cu persoana respectivă, iar în

**EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSUNE
IN CONVERSATIA COTIDIANA**

cazul lui „Dac’ai auzit deja, dar nu știu la cine te referi...” o implicatură conversațională particulară („ai aflat despre acest lucru, deci este adevărat”). În cazul lui „ești un arici gata de atac” recunoaștem o metaforă, constituită într-o implicatură conversațională nedeterminată.^{xviii} Interesant de amintit este ipoteza formulată de Karttunen și Peters^{xix} (1979), conform căreia unele presupoziii pot fi tratate drept implicaturi conversaționale sau convenționale. Identificăm în textul nostru un exemplu ce ar putea constitui o aplicație a acestei ipoteze: „Dacă-mi erai prietenă, o făceai...”, o condițională contrafactuală, care poate fi interpretată drept o implicatură conversațională particulară, ce necesită recurgera la context și la maximele conversaționale (în cazul nostru, la maxima de cantitate).

Fr. Récanati^{xx} vorbește de *subimplicare conversațională*, înțelegea ca o ipoteză aflată la baza comunicării subînțelese, prin care se ajunge la restabilirea ordinii/armoniei în lume, prin cuvântul ce realizează cooperarea. Locutorul care are aptitudinea de a se baza pe această ipoteză, are de fapt capacitatea de a primi informația implicită și, în același timp, de a înțelege subînțelesul. Lucrurile se complică în cazul actelor de limbaj indirecte, care demonstrează faptul că valoarea ilocuționară a enunțării trebuie să fie dedusă pe baza contextului efectiv în care actul este produs.

Pentru Sperber și Wilson, există *premise implicite* și *concluzii implicite* (ambele alcătuind implicățiile unui enunț), pentru că, spun ei, pentru a obține o interpretare coerentă cu principiul pertinentei, e nevoie de un ansamblu de ipoteze:

- a) ilocutorie – dă posibilitatea locutorului să realizeze un act de cerință într-un mod implicit, cu ajutorul unui act de asertare;
- b) a ironiei – cu o valoare inversă conținutului asertat în enunțul sursă; putem identifica un astfel de implicit în enunțul „Și-ai fost foa-a-rte sinceră...”;
- c) a gradației – conținutul exprimat este plasat pe o scară evaluativă (pozitivă sau negativă) prin raportare la conținutul enunțului sursă.

Faptul că întotdeauna avem de a face în conversație cu conținuturi explicite și implicite îngreunează oarecum decodarea mesajelor transmise și necesită un efort interpretativ considerabil din partea interlocutorului. Acest lucru aduce în discuție problema mecanismelor inferențiale.

Interpretarea completă și corectă a enunțului reprezintă sarcina principală a pragmaticii.

Considerăm că demersul cercetărilor în acest sens trebuie să pornească de la distincția făcută de Ducrot între *frază* și *enunț*. Pentru el, fraza este o entitate abstractă, alcătuită din cuvinte a căror combinare este asigurată de reguli sintactice, pe când enunțul corespunde unei enunțări particulare a frazei. El atribuie frazei o *semnificație*, iar enunțului un *sens*. Semnificația frazei este cea care, pornind de la situația de discurs, asigură un set de instrucțiuni, care, la rândul lor, permit inferența sensului. Componenta intențională a discursului trimite tocmai la încercarea locutorului de a-l determina pe interlocutor să tragă o anumită concluzie din enunțul produs; intențiile locutorului sunt cele care stau la baza înlănțuirii replicilor.

Abordările pragmatice de tipul teoriei actelor de limbaj (Searle) și teoriei implicaturilor (Grice) operează cu distincția între aspectele explicite ale sensului și aspectele sale implicite, exprimate în diferențele dintre *sens literal* și implicatură (Grice), sau între sensul frazei și sensul enunțării (Searle).

Potrivit lui Searle, punctul de plecare în interpretarea sensului implicit îl reprezintă sensul literal, informația aparținând fondului comun de cunoștințe și condițiile de reușită ale actelor ilocuționare.

Pentru Grice, elementele definitorii pentru determinarea sensului implicit sunt sensul literal, contextul și maximele conversaționale.

Modelul inferenței propus de D.Sperber și D. Wilson^{xxi} explică în ce fel se recuperează implicaturile, pornind de la enunț și de la alte informații (situație, context, maxime conversaționale). Pentru cei doi autori, succesul principiului cooperării depinde de

EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIUNE IN CONVERSATIA COTIDIANA

maximele conversaționale; ei sugerează să ne servim de regulile inferențiale pentru a stabili atât tipul cât și cantitatea de informație accesibilă prin recursul la trei instrumente de interpretare pragmatică: memoria (cu rol important în „recuperarea” trecutului și inferența nespusului în mod explicit), imaginația (oferă posibilități nelimitate de elaborare a ipotezelor privind lumile posibile), observația (permite luarea în considerația situației în curs/prezente, direct observabile). Aceste trei instrumente ajută partenerul de interacțiune să stabilească cu ușurință *pertinența* a ceea ce este prezentat drept cunoscut.

Interpretarea este dependentă și de capacitatea cognitivă a interlocutorului; ea permite acestuia să-și construiască un „context” care să-l ajute în interpretarea, coerentă cu principiul pertinentei. Acest lucru este bazat însă pe presupuziția logică că locutorul a produs enunțul care a permis interlocutorului său o interpretare realizată printr-un minim efort. Ajungem astfel la ideea de bază a teoriei celor doi: orice enunț este considerat a fi un „vehicul” al propriei sale pertinente, definită prin recursul la două condiții:

a) cu cât un enunț produce mai multe efecte contextuale într-o situație dată, cu atât ele este mai puțin pertinent;

b) cu cât interpretarea unui enunț, într-o situație dată, cere mai puține eforturi de prelucrare, cu atât enunțul este mai pertinent. Interpretarea nu depinde însă doar de enunț, ci și de combinarea acestuia cu diversele ipoteze care alcătuiesc contextul, deci de un proces de *contextualizare*. Pentru Sperber și Wilson, procesul interpretativ este un proces ce manifestă un caracter ierarhizat, la nivelul căruia intervin numeroase operații interpretative lingvistice și pragmatice, între care, componenta de interpretare pragmatică joacă un rol deosebit și se realizează pe baza unui sistem deductiv, ce nu poate să nu ia în considerare atât forma logică a enunțului, cât și contextul în care acesta apare. Contextul include propoziții care au la bază diverse tipuri de informații: informații oferite de însuși cadrul fizic în interiorul căruia acționează interlocutorii, informații oferite de cunoștințele enciclopedice ale acestora, precum și din interpretarea enunțurilor deja produse.

Conform teoriei lor, efectele contextuale sunt de trei feluri: implicații contextuale (concluzii ce au la bază enunțurilor și contextul), re-evaluarea informației disponibile și eliminarea propoziției stocate în memorie, și care indică o contradicție cu o implicație.

Tot unei viziuni ierarhizate aparține și problema contextuală legată de necesitatea dezambiguizării enunțurilor și atribuirea referenților, pe care o încearcă pragmatica. Este vorba de procesele care se aplică ambiguităților lingvistice (caracterizate prin producerea posibilă a două forme logice), ce cuprind enunțuri ambigue din punct de vedere sintactic și lexical, de tipul^{xxii} „Seara venea mai devreme” (cine? „înserarea” sau „el/ea”) și „Banca nu e departe de ei” („scaunul” sau „instituția financiară”), și pe care interlocutorii trebuie să le rezolve, pentru a ajunge la o interpretare „bună”, corectă a sensului pe care locutorul a intenționat să-l comunice. Același lucru se întâmplă și pe planul referenților. Interlocutorul trebuie să determine sensul expresiilor ai căror referenți depind în mod direct de factorii lingvistici (anaforice) sau extralingvistici (deictice).

După Gumperz^{xxiii}, în conversație există întotdeauna un număr considerabil de interpretări posibile, interpretări care sunt negociate, „corijate” și transformate în cursul interacțiunii. Orientarea interpretativă este asigurată de implicaturile conversaționale, fondate pe „așteptările stereotipe de coocurență între conținut și stilul superficial.”^{xxiv} „Caracteristicile superficiale ale formei mesajului, numite de Gumperz „indici de contextualizare” (caracteristici de formă lingvistică care intervin în semnalarea presuposițiilor contextuale) înlesnesc procesul de codare-decodare a activității în curs; ei vehiculează informația, iar semnificația este rezultat al procesului de interacțiune. Gumperz consideră că dialectul sau stilul, o parte a elementelor prozodice, expresiile stereotip sau strategiile de secvențialitate pot avea funcții de contextualizare. El aduce de asemeni în discuție problema semnalelor nonverbale, cărora le atribuie un rol important în interpretare.

EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIUNE IN CONVERSATIA COTIDIANA

Grice se opune concepției contextualiste asupra interpretării enunțurilor. Demersul său, de natură pragmatică, are la bază ideea că principiile generale de inferență pragmatică dictează modul de utilizare a limbii; după el, inferențele implicite sunt cele supuse negocierii. Potrivit Principiului Cooperării și maximelor conversaționale, comunicarea se realizează deoarece interlocutorul recunoaște faptul că locutorul produce mesaje cu intenția ca el, interlocutorul, să recunoască aceste intenții, iar interlocutorul extrage sensul din violarea aparentă a acestor maxime.

Astfel, utilizând maxima de cantitate (a) sau de relație (b), locutorul „forțează” interlocutorul să tragă o anumită concluzie:

A: Cred că i-ai invitat pe Paul și pe Adrian.

B: L-am invitat pe Paul.

Implicatura: *Nu l-am invitat pe Adrian [încă].*

A: Mergi cu noi în excursie?

B: Departamentul meu lucrează sâmbătă.

Implicatura: *Nu merg*

Interpretarea depinde însă și de alți factori, printre care *competența* ocupă un loc aparte. Sensul – în concepția lui Kerbrat-Orecchioni – este recuperat prin competențele de ordin lingvistic (*competența lingvistică* reprezintă competența locutorului de a îndeplini acte ilocutorii și de a înțelege actele ilocutorii produse de interlocutor; permite extragerea inferențelor dintre enunțuri), enciclopedic (*competența enciclopedică* este cea care oferă numeroase informații contextuale); logic (*competența logică* - de tipul inferențelor de ordin praxeologic, potrivit cărora indivizii posedă diverse cunoștințe despre lume, reprezentate cognitiv prin scenarii; cunoașterea acestor scenarii este foarte importantă; ea asigură setul de așteptări privind regularitatea acțiunilor umane); retorico-pragmatic (*competența retorico-pragmatică* include cunoștințele

individului vizând funcționarea principiilor discursive; e vorba de cunoașterea maximelor conversaționale sau a legilor discursului).

La acestea, am putea, desigur, adăuga, deciziile de ordin mai mult sau mai puțin subiectiv pe care le iau subiecții în decodare, capacitatea lor de înțelegere și evaluare, precum și obiectivele fiecărui participant la interacțiune. A. Reboul și J. Moeschler^{xxv} demonstrează că noțiunea de *intenționalitate* este o condiție a interpretării enunțului. Interlocutorul ajunge la o interpretare satisfăcătoare a enunțului în momentul în care „el a ajuns să recupereze conținutul pe care locutorul avea intenția să-l comunice prin discursul său.”^{xxvi}

Acțiunea verbală intențională a locutorului nu este realizată decât dacă este recunoscută de interlocutor, deci doar în momentul în care ea face parte din ceea ce Levinson^{xxvii} numea *mutual knowledge* (fond cognitiv comun celor doi).

Faptul că interlocutorul atribuie un sens enunțului, de multe ori diferit de sensul literal, se datorează recursului la actele verbale indirecte și la implicit, dar și la un alt act de limbaj, referința.

BIBLIOGRAFIE

Charaudeau, P. (1983): *Langage et discours*, Paris, Hachette.

Constantibnescu-Dobridor, Gh.(1998): *Dicționar de termeni lingvistici*, București, Ed. Teora.

Ducrot, O. (1972): *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman.

Ducrot, O. (1984): *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit.

Ducrot, O; Schaeffer, J.M.(1996): *Noul dicționar al științelor limbajului*, București, Ed. Babel (trad. Anca Măgureanu, Viorel Vișan, Marina Păunescu).

Eco, U. (1996): *Limitele interpretării*, Constanța, Ed. Pontica.

**EXPLICIT, IMPLICIT SI INTERCOMPREHENSIVE
IN CONVERSATIA COTIDIANA**

- Grice, H.(1980): *Logique et conversation*, Communications, no 30, Paris
- Gumperz, J. (1989): *Engager la conversation*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Levinson, St.C.(1983): *Pragmatics*, Cambridge, CUP
- Maingueneau, D.(1990): *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas.
- Moeschler, J. (1985): *Argumentation et conversation*, Paris, Hattier Credif.
- Moeschler, J; Reboul, A.(1999): *Dictionar enciclopedic de pragmatică*, Cluj, Ed. Echinox (trad. Carmen Vlad, Liana Pop).
- Récanați, Fr. (1979): *La tranparence et l'énonciation*, Paris, Seuil.
- Récanați, Fr. (1979): *La tranparence et l'énonciation*, Paris, Seuil.
- Sperber, D; Wilson, D.(1989): *La Pertinence. Communication et cognition*, Paris, Éditions de Minuit.

NOTE

ⁱ Moeschler, J. (1985): *Argumentation et conversation*, Paris, Hattier Credif, p. 34

ⁱⁱ Charaudeau, P. (1983): *Langage et discours*, Paris, Hachette, p. 58

ⁱⁱⁱ *Ibidem*, p. 54

^{iv} Ducrot, O. (1972): *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman, p. 4

^v Ducrot, O. (1972): *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman, p. 4

^{vi} Levinson, St.C.(1983): *Pragmatics*, Cambridge, CUP

^{vii} Ducrot, O. (1984): *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, p. 42

^{viii} Maingueneau, D.(1990): *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, p. 83

^{ix} Eco, U. (1996): *Limitele interpretării*, Constanța, Pontica, p. 319

^x Ducrot, O. (1984): *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit

-
- ^{xi} *Apud* Moeschler, J; Reboul, A.(1999): *Dicționar enciclopedic de pragmatică*, Cluj, Ed. Echinoux, p.228
- ^{xii} Ducrot, O. (1984): *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, p. 44
- ^{xiii} Ducrot, O.(1972): *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman, p. 132
- ^{xiv} Grice, H.(1980): *Logique et conversation*, Communications, no 30, Paris
- ^{xv} Sperber, D; Wilson, D.(1989): *La Pertinence. Communication et cognition*, Paris, Éditions de Minuit
- ^{xvi} Termenul este traducerea din limba engleză a conceptului de „implicature”(implicație/implicatură – concepte de tip pragmatic); apare cu această traducere în Ducrot, O; Schaeffer, J.M.(1996): *Noul dicționar al științelor*
- ^{xvii} Grice, H. (1980): *op.cit.*
- ^{xviii} Moeschler, J; Reboul, A.(1999): *op.cit.*, p.238
- ^{xix} *Ibidem*, p.239
- ^{xx} Récanati, Fr. (1979): *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil
- ^{xxi} *Apud* Moeschler, J; Reboul, A.(1999): *op.cit.*, p. 86
- ^{xxii} Constantibnescu-Dobridor, Gh.(1998): *Dicționar de termeni lingvistici*, București, Ed. Teora, p.21
- ^{xxiii} Gumperz, J. (1989): *Engager la conversation*, Paris, Les Éditions de Minuit
- ^{xxiv} *Ibidem*, p. 62
- ^{xxv} Reboul, A; Moeschler, J.(1998): *Pragmatique du discours*, Paris, Armand Colin
- ^{xxvi} *Ibidem*, p. 47
- ^{xxvii} Levinson, St.C.(1983): *Pragmatics*, Cambridge, CUP, p. 16

R O C S I R

ISSN: 1582-0521

www.rocsir.usv.ro