

Rolul limbilor naturale în geneza identităților naționale; limba română ca resursă semiotică în construirea identității culturale

Prof. univ. dr. Dumitru Borțun,
Școala Națională de Studii Politice și Administrative
dumitru.bortun@comunicare.ro

„Limitele limbii mele sunt limitele lumii mele.”

Ludwig Wittgenstein

„... atât de proprie, atât de familiară, atât de intimă îmi este
limba în care m-am născut, încât nu o pot considera
altfel decât iarbă. (...) Limba română este patria mea.”

Nichita Stănescu

Centenarul Marii Uniri ar putea fi, pentru cetățenii României, mai mult decât un prilej de comemorare. El ar putea fi și un prilej de schimbare. Comemorările sunt necesare; ele reprezintă „mecanisme prin care națiunile își definesc identitatea temporală, atât prin reprezentarea trecutului, cât și prin construirea unui sentiment de apartenență ce poate influența acțiunile viitoare ale indivizilor” (Turner, 2006). Altfel spus, identitatea temporală a românilor s-ar traduce în capacitatea lor de a se simți actorii unei narațiuni care vine din trecut și trebuie să se prelungească în viitor, la simțământul românilor că au datoria de a asigura continuitatea acestei narațiuni, la capacitatea acestora de a proiecta un viitor pentru țara lor și de a se comporta ca participanți activi la acest proiect.

Limbile naturale între global și local

Unul dintre cele mai vechi mituri fondatoare este Mitul Limbajului Universal; el revine în variate forme de-a lungul istoriei. Novalis vorbea despre o „Limbă originară” sau despre „Limba sfântă”, care ar fi „adevăratul obiect al căutării înțelepților”. Într-un discurs ținut în octombrie 1992 la College de France, „Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană”, tradus și în românește, Umberto Eco îl prezintă în cele mai diverse variante: Limba Perfectă, Limba Mamă, Limba Edenică, Limba Magică sau Limba Secretă (Eco, 1996). Eco vede legătura dintre cele două mituri – al Genezei și al Limbii Originare – în prima carte a *Vechiului Testament*, unde se spune că Dumnezeu l-a condus pe Adam în fața animalelor, iar acesta le-a dat nume (*Facerea*, 2:19). La începutul secolului al XIV-lea, Dante avea să se întrebe: „În ce limbă o fi vorbit Adam cu Dumnezeu în Paradisul terestru?”. Visul unei limbi perfecte și universale apare însă mai târziu, nașterea lui fiind legată de mitul

Turnului Babel, despre care Cartea Sfântă pomenește abia în secolul V sau VI (*Biblia Cotton*): în timpul construirii turnului din Babel, Dumnezeu amestecă limbile (*Facerea*, 11). Umberto Eco pune apariția acestui mit în legătură cu alterarea limbii latine și decăderea ei ca limbă universală, care a coincis cu afirmarea noilor limbi europene: „Tocmai când încep să se înțeleagă aceste noi limbi, apar și primele imagini ale Turnului Babel” (Eco, 1996, p. 13).

Varianta cea mai interesantă a mitului Limbii Originare este formulată de Dante, în *De Vulgari Eloquentia*: Dumnezeu nu i-ar fi dat lui Adam o limbă gata făcută, ci doar un dar al limbii, ceva mai abstract și mai primitiv decât o limbă, adică o *forma locutionis* (în termenii de astăzi, o matrice lingvistică sau o gramatică universală). „Se poate recunoaște aici, spune Eco, un discurs care de la Modiști trece pe la Port-Royal, Du Marsais și pe la alți autori ai *Enciclopediei*, până la Chomsky. Este adevărat: în acest text dantesc apare pentru prima oară problema unei competențe generative universale ce ar preceda, filogenetic și ontogenetic, învățarea unei limbi naturale” (Eco, 1996, p. 14)¹.

La rândul său, Cassirer sintetizează simbolismul Limbii Originare, atrăgând atenția asupra perenității sale: „În multe mitologii găsim analogii izbitoare cu povestea biblică despre Turnul Babel. Chiar în timpurile moderne, omul a păstrat o nostalgie profundă pentru acea Vârstă de Aur în care omenirea se mai afla în posesia unui limbaj uniform. El privește înapoi la starea primitivă ca la un paradis pierdut. Chiar în tărâmul filosofiei, nu a dispărut complet vechiul vis al unei *lingua Adamica* – limbajul ‘autentic’ al primilor strămoși ai omului, un limbaj care nu consta numai în semne convenționale, ci exprima mai curând adevărata natură și esență a lucrurilor. Problema acestei *lingua Adamica* a continuat să fie discutată în mod serios de către filosofi și mistici din secolul al XVII-lea”².

În zilele noastre, după eșecul tentativei de a se constitui o limbă artificială și de a o impune ca limbă universală (*esperando*), se vorbește tot mai mult despre o Limbă de Largă Comunicare (*Language of Wilder Communication* sau, pe scurt, *LWC*). Pentru referiri ample la *LWC*, în contextul globalizării comunicării și a stilurilor de viață, a se vedea S. P. Huntigton (1997, pp. 85-92). Vom remarca, totuși, că Huntigton nu abuzează de argumente ce s-ar putea origina în presupuziția intelectualistă; pentru el, succesul universal al limbii engleze este explicabil mai curând în termeni de pragmatică și de sociologie lingvistică. O limbă care este “limbă străină” pentru 92% din populația lumii (Huntigton, 1997, p. 87) nu poate fi considerată un limbaj universal. Totuși, engleza este utilizată astăzi ca *lingua franca*,

¹ Pentru cei interesați este de recomandat studiul lui Gillo Dorfles, “Homoglosie, heteroglosie și mitul Turnului Babel » (Dorfles, 1975, pp. 68-79).

² Aici, Cassirer îl dă ca exemplu pe Leibniz, cu ale sale *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (Cassirer, 1994, pp. 182-183).

așa cum au fost utilizate și alte limbi de-a lungul istoriei: latina (în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale), franceza (pentru câteva secole în Occident), swahili (în mai multe părți ale Africii). O astfel de utilizare a limbii engleze reprezintă o formă de comunicare interculturală și nicidecum o depășire a diferențelor dintre culturi: „O *lingua franca* este un mod de a reproduce diferențele lingvistice și culturale, nu un mod de a le elimina” (Huntigton, 1997, p. 88). Altfel spus, *lingua franca* nu este mult visată limbă universală. După opinia lingvistului Joshua Fishman (citată de Huntigton), este mult mai probabil ca o limbă să fie acceptată ca *lingua franca* dacă ea nu este identificată cu un grup etnic, o religie sau o ideologie specifică (adică dacă nu este percepută ca un atentat la identitate), ori, engleza a fost “dez-etnicizată” în ultimele patru secole, așa cum s-a întâmplat în trecut cu akkadiana, aramea, greaca și latina (*Spread of English as a New Perspective*, apud Huntigton, 1997, pp. 88-89).

Limbă și identitate

Astăzi se știe că raționalitatea manifestărilor lingvistice nu este legată de *universalitatea, obiectivitatea, intelectualitatea și ordinea lor*, ci de *contextualitatea, parțialitatea, subiectivitatea și istoricitatea* acestora. Ele sunt explicitate și asumate, iar prin aceasta sunt eliminate din filosofia limbajului ultimele rămășițe ale iluziilor modernității (o natură umană universală și imuabilă, à la Rousseau, o rațiune umană – universală și egal distribuită, à la Descartes, un subiect al cunoașterii univale și omogen, à la Kant etc.). Dar miturile de sorginte iluministă nu sunt atacate în mod frontal, ca la „maestrii suspiciunii” (Marx, Nietzsche și Freud), ci prin destructurarea presupuzițiilor viziunii moderne asupra limbajului. În ce constă acest demers de deconstrucție?

Schimbarea s-a produs în principal cu Wittgenstein, care a trecut de la paradigma limbajului-oglină (din *Tractatus Logico-Philosophicus*) la paradigma limbajului-activitate (*Philosophical Investigations*). În noua paradigmă, limbajul este văzut fie ca „joc social” sau ca „tehnică” (Wittgenstein), fie ca „sistem de reacții sociale” (Quine), fie ca „tradiție socială” (Kripke și Putnam). Nu mai este important *ce descrie* un limbaj, ci *interesele pe care le exprimă* acesta. A înțelege un limbaj nu mai înseamnă a chestiona corespondența lui cu realitatea, ci a-l pune (și re-pune) în situațiile și contextele care l-au generat (care l-au făcut necesar). În consecință, traducerea dintr-o limbă în alta nu mai apare ca neproblematică în principiu, de unde *teza indeterminării traducerii*: „traducerea este o ipoteză mereu provizorie asupra gândului original” (Quine).

Limbajul a ajuns să fie văzut ca o realitate eminentă locală, a cărei „substanță” nu provine din reguli abstracte (generale) sau din stipulații logice (universale), ci din utilizări *particulare*, care numai ulterior se generalizează³. Este adevărat că în limbă există reguli, dar ele au la bază, de cele mai multe ori, o aplicare particulară, privilegiată⁴.

Tot Wittgenstein a demarat și procesul de destituire a esențialismului din filosofia limbajului: „În loc de a indica ceva care este comun pentru tot ceea ce numim limbaj, eu spun că acestor fenomene nu le este câtuși de puțin ceva comun care să ne facă să folosim pentru toate același cuvânt – ci că ele sunt *înrudite* unele cu altele în multe feluri diferite. Și datorită acestei înrudiri sau acestor înrudiri, le numim pe toate limbaj” (Wittgenstein, 2003, § 65). Paradigma realismului medieval, de sorginte platoniciană, care afirmă existența reală a esențelor, a generalului din lucruri, este respinsă de Wittgenstein cu ajutorul unei metafore: „Tăria firului nu stă în faptul că vreo fibră ar merge pe întreaga sa lungime, ci în suprapunerea multor fibre” (Wittgenstein, 2003, § 68). Trecerea de la metafora „firului roșu” la aceea a „firului de lână” reprezintă o schimbare de paradigmă majoră, echivalând cu părăsirea definitivă a „miezului comun”, a „esenței ascunse”. Din metafora lui Wittgenstein putem înțelege intuitiv ce înseamnă să nu fim platonicieni: universul lucrurilor reale este caracterizat de un „defect ontologic” *sui-generis*: absența unor esențe colective, a unor proprietăți generale definitorii pentru clasele de obiecte.

Dar dacă lucrurile nu au o esență unică, nici expresiile nu pot avea un sens exact, definitiv și universal (care ar surprinde acea esență): sensul nu este o *entitate* (psihologică sau logică), ci o *activitate*; el nu este invizibil și nici atașat expresiei, ci un mod de a opera cu

³ Am arătat în altă parte (Borșun, 2002, 161-167) că unele categorii mentale, cum ar fi noțiunea de “drepturi colective” cu care se operează în documentele programatice ale UDMR, sunt tributare paradigmei platoniciene sau “realiste”; în cealaltă paradigmă (să-i spunem “nominalistă”), aceste categorii *nu pot fi gândite*, iar noțiunile ce le corespund *nu au sens*. Când la masa tratatelor se întâlnesc cele două paradigme culturale, dialogul degenerază inevitabil într-un “dialog al surzilor”. Pentru mulți cititori, adepți ai concepției “limbajului-oglină”, poate fi șocantă afirmația următoare, dar credem că dificultățile din negocierile pentru *Tratatul de bază româno-ungar* (semnat, totuși, în 1996) au provenit și din diferențele dintre două limbaje politice: unul solidar cu o paradigmă culturală nominalistă, de sorginte aristotelică, altul – solidar cu “realismul” platonician, filtrat de tradiția catolică. Sesizând problema doar pe jumătate, ministrul de externe al Ungariei la acea dată, dl. Laszlo Kovacs, afirma într-o declarație de presă (“*Nepszava*”, 12 iulie 1995) că Tratatul de bază cu România stagnează datorită unor „probleme de interpretare”.

⁴ În legătură cu universalitatea/neuniversalitatea regulilor limbilor naturale, a se vedea capitolele “Gramatica universală și actualitatea ei” (1812) a lui Ludwig Heinrich Jakob (Lobiuc, 1997, pp. 81-97) și “O concepție structural-semiotică actuală a lingvisticii în unele gramatici generale din secolul al XIX-lea” (*idem*, pp. 99-109). Ioan Lobiuc constată eșecul istoric al gramaticii universale de tipul celei de la Port-Royal, continuatoare a gramaticilor speculative scolastice, din secolele XIII-XIV, ele însele așezate într-o bună tradiție aristotelică: “Deși continuate până în veacul nostru, din cauza apriorismului lor vădit, gramaticile universale nu au avut șansa de supraviețuire reală, efectivă” (*idem*, p. 69).

De asemenea, poate fi consultat cu folos întregul capitol VIII din cartea lui Grigore Georgiu, intitulat “Disputa universalilor în antropologia culturală” (Georgiu, 1997, pp. 323-361).

semnele (în acest caz, gândirea nu poate fi altceva decât vorbirea). Este afirmată o *ambiguitate intrinsecă naturii limbajului*. Când doi români se contrazic în legătură cu sensul cuvântului „patriot”, diferendul nu exprimă limitele lor subiective, ci „limitele” lumii reale, care este indeterminată și incompletă.

Așadar, limbajul nu poate fi oglinda unei realități complet determinate (ordonate), ci expresia anumitor *forme de viață* (Wittgenstein) și a unor *interese* (Cassirer). De această dată, subiectivitatea nu este *subiectivism* (subiectivitate reziduală, scăpată de sub control, neepurată). Ea este un element necesar și definitoriu pentru cunoaștere, limbaj și comunicare.

O limbă naturală este un *organism viu*, adică un sistem care este prins într-un „metabolism”, într-un schimb permanent de substanțe și de energie cu mediul înconjurător. Or, pentru o limbă naturală, cum este și limba română, „mediul înconjurător” este *modul de viață* al comunității lingvistice (în cazul de față, al unui popor), iar într-un plan mai larg, *experiența istorică* pe care această comunitate o moștenește de la generațiile anterioare, o îmbogățește și o transmite generațiilor următoare. Acest mod de viață și această experiență evoluează, iar limba vorbită de membrii comunității nu poate rămâne neschimbată: ea reflectă evoluția comunității⁵.

Printre primii gânditori europeni care au sesizat că limbile nu reflectă toate aceleași realitate a fost lingvistul și antropologul german Wilhelm von Humboldt (citat de Cassirer), care a sesizat că substantivele „nu sunt menite să se refere la lucruri substanțiale, la entități independente care există prin ele însele. Mai curând ele sunt determinate de către interese și scopuri umane” (*apud* Cassirer, 1994, p. 188). Observând că termenul grecesc și cel latinesc pentru „lună”, deși se referă la același obiect, nu exprimă aceeași intenție sau același concept, Humboldt trage concluzia că „nu există sinonime exacte” între limbi diferite. De ce? Pentru că însuși actul denumirii depinde de un proces de clasificare: „A da un nume unui obiect sau unei acțiuni înseamnă a le subsuma unui anumit concept-clasă. Dacă această subsumare ar fi prescrisă o dată pentru totdeauna de către natura lucrurilor, ea ar fi unică și uniformă” (*ibidem*). Dar nu este, căci după Humboldt, „Orice clasificare este călăuzită și dictată de nevoi speciale și este clar că aceste nevoi variază conform cu condițiile diferite ale vieții sociale și culturale a omului” (*idem*, p. 191). Așa se explică și faptul că în limba arabă, de pildă, există 5-6 mii de termeni folosiți pentru descrierea unei cămile (*cf.* Hammer-Purgstall,

⁵ O instructivă analiză a raportului dintre popor și limbă găsim la Lucian Boia: „Ce îi unește pe oameni într-un popor? (...) Principalul liant este îndeobște limba, o limbă comună (...). Dar nu este numai limba. Sunt și alte structuri, sociale și culturale, care încheagă un popor (...) Se adaugă – și este chiar esențial – un fond simbolic” (Boia, 2002, 24). Este evident că elementele *constitutive* ale unui popor – lingvistic, socio-istoric, cultural și politic – interacționează între ele, altfel nu ar putea co-participa la formarea unui întreg.

Viena, *apud* Cassirer, 1994, p. 190) sau faptul că un trib din centrul Braziliei are câte un nume pentru fiecare specie de papagali sau de palmieri, dar nu are nici un substantiv care să exprime genul „papagal” sau „palmier” (*cf.* Karl von den Steinen, *apud ibidem*).

Unitatea ontologică și gnoseologică dintre o comunitate umană și limba ei naturală a ajuns astăzi un adevăr atât de banal, încât niciun cercetător serios nu mai simte nevoia să-l demonstreze. După ce americanii B. L. Whorf și E. Sapir au lansat celebra lor teorie cu privire la determinarea lingvistică a viziunilor despre lume (a se vedea Sapir, 1921; Whorf, 1964), tot mai mulți cercetători ai culturii au ajuns la concluzia că soarta noastră, a oamenilor, este puternic influențată de limba maternă; aceasta ne oferă categoriile mentale care ne permit gândirea lumii și înțelegerea locului nostru în ea. Limba în care gândim și visăm ne definește, în sensul că ne oferă o identitate; mai mult, ea ne deschide și, totodată, ne limitează posibilitățile de cunoaștere și autocunoaștere⁶. Limba maternă este, cum ar spune Constantin Noica, o *deschidere* și, în același timp, o *închidere*. De aceea, cred că mult citata declarație a poetului Nichita Stănescu, „Patria mea este limba română”, poate fi citită în egală măsură și ca o expresie a mândriei, și ca o expresie a resemnării⁷.

Iată de ce limba naturală este o veritabilă „resursă semiotică” (van Leeuwen 2005, Kress & Leeuwen 1996/2005, *apud* Cheregi, 2018). Din perspectiva unei semiotici sociale, van Leeuwen și Kress înțeleg prin *resurse semiotice*, acei semnificanți ai acțiunilor observabile, dar și acele obiecte care au un potențial semiotic construit din utilizările lor trecute și din utilizările lor potențiale. O analiză a publicațiilor în anul Centenarului ar scoate în evidență principalele resurse semiotice angajate de jurnaliștii români în discursurile mediatice și în organizarea acestora.

De ce trebuie să respectăm limba română? De obicei, în legătură cu această întrebare se vorbește despre identitatea noastră culturală, despre patriotism, despre datoria noastră de a perpetua tradițiile naționale și, în acest context, de a perpetua limba vorbită de înaintași. Dar, oare, nu există și alte rațiuni?

În primul rând este vorba, desigur, de faptul că atât calitatea ideilor, cât și calitatea argumentelor noastre sunt strâns legate de calitatea limbajului nostru. Abilitatea de a ne articula ideile poate varia foarte bine de la un domeniu de activitate la altul, dar în unele

⁶ În urmă cu peste un deceniu am făcut o aplicație a acestei teze pe limbile română și maghiară, cu scopul de a contribui la facilitarea unui proiect care se numea „reconcilierea istorică româno-maghiară” (Borșun, 1996).

⁷ Iată, desfășurată, ideea care a fost transformată în slogan: „Nu spun că alte limbi, alte vorbiri nu ar fi minunate și frumoase. Dar atât de proprie, atât de familiară, atât de intimă îmi este limba în care m-am născut, încât nu o pot considera altfel decât iarbă. (...) Limba română este patria mea. De aceea, pentru mine, muntele munte se zice, de aceea, pentru mine, iarba iarbă se spune, de aceea, pentru mine izvorul izvorăște, de aceea, pentru mine viața se trăiește” (seria „Gânduri”, citită la postul public de radio, în anii 1980-1983).

domenii se poate întâmpla ca această abilitate să ajungă la un nivel atât de scăzut, încât să nu ne mai putem face înțeleși sau să ne facem înțeleși atât de greu, încât vom ajunge să fim evitați, apoi marginalizați și, în cele din urmă, concediați. După cum ne avertizează un specialist, există „confuzii de gândire și de înțelegere frecvente, care sfârșesc, adesea, într-un limbaj confuz; iar funcția de corectură gramaticală a programului în care scrii la calculator nu te poate ajuta în această privință” (Taylor, 2012, p. 165). Și acest pericol nu-i pândește doar pe jurnaliști sau doar pe *copywriter*-ii din industria reclamei, ci pe toți cei care lucrează în alte domenii caracterizate de „raționalitatea comunicativă” (Habermas): educație și politică.

În al doilea rând, limbajul este unul dintre lucrurile care ne exprimă. Celebrul lingvist Roman Jakobson trecea *funcția expresivă* printre cele șase funcții ale oricărui limbaj (Jakobson, 1963). Conform acestei funcții, mesajul transmite emoțiile, atitudinile, statutul profesional, clasa socială etc. ale emițătorului (toate acele aspecte care personalizează orice mesaj, făcându-l unic). De aceea, folosirea corectă a limbajului, adecvarea acestuia la context și la scopul comunicării constituie ingrediente prețioase ale identității noastre – atât a celei personale, cât și a celei profesionale, regionale sau naționale. De pildă, este de neconceput ca un specialist preocupat de educația sau de influențarea altora să nu fie preocupat și de limbajul său, de propria sa „competență lingvistică” (Chomsky)⁸, sau de propria „competență discursivă” (Maingueneau)⁹. Sociologul Traian Herseni făcea, aici, o precizare utilă: „...funcția expresivă a limbii există, dar ea nu se reduce la atitudinea locutorului față de ceea ce spune, nici nu este axată exclusiv pe el. Cel care vorbește nu se exprimă doar pe sine, izolat de poziția sa socială (de statutele și rolurile sociale). Cu alte cuvinte, (...) vorbirea este numai un mijloc prin care cel care vorbește desfășoară o anumită activitate socială cu ajutorul limbii și deci se exprimă nu numai pe sine, dar și societatea care dă activității sale caracterul de *socială*” (Herseni, 1975). Iată de ce limba română poate fi folosită ca resursă semiotică în reconstrucția identității naționale a românilor.

Ce fel de identitate?

Tema conferinței noastre, „Limba și cultura română în context național și european: evaluări și perspective la Centenarul Unirii”, ne-a determinat să ne punem câteva întrebări cu

⁸ Pentru Noam Chomsky, *competența lingvistică* este aptitudinea pe care o au vorbitorii unei limbi de a produce și înțelege un număr nelimitat de fraze diferite (Borțun & Săvulescu, 2014, p. 22).

⁹ Dominique Maingueneau definește *competența discursivă* astfel: aptitudinea pe care trebuie să o aibă un subiect pentru a produce enunțuri adecvate unei formațiuni discursive determinate – de exemplu, aptitudinea unui emițător liberal de a produce enunțuri liberale (Borțun & Săvulescu, 2014, p. 23).

privire la rolul Centenarului în viața cetățenilor români: Ce fel de identitate va trebui să *întărească* sau să *restarteze* ceremoniile comemorative? Sau ar fi mai profitabilă o *resetare* a identității naționale, acomodarea ei la condițiile istorice actuale? Pentru a răspunde la aceste întrebări, ar trebui să răspundem la altele, mai de profunzime: *Este identitatea națională imuabilă, anistorică, sau ea se re-definește de la o epocă istorică la alta? Comemorările ar trebui să-i încurajeze să rămână așa cum sunt, sau ar trebui să-i îndemne să se schimbe? Centenarul ar trebui să-i încurajeze pe români să fie mândri că sunt cum sunt, sau să le trezească nostalgia după o variantă mai bună a lor și a civilizației românești?* Cred că un bilanț onest și bine documentat al celor 100 de ani de modernizare i-ar putea ajuta pe mulți dintre concetățenii noștri să accepte schimbarea în viața lor și să vadă lucrurile pe care trebuie să le schimbe pentru ca societatea românească să devină mai performantă în condițiile lumii de azi, să poată avea succes în secolul al XXI-lea.

Unii autori (Blank, Schimdt, Westle: 2001, 5) propun o clasificare a principalelor dimensiuni ale conceptului: *convingerea subiectivă a unei persoane cu privire la națiunea căreia aparține formal, sau ar dori să aparțină; importanța auto-identificării naționale în raport cu alte elemente ale identității (etnie, limbă, religie etc.); emoții și sentimente cu privire la națiune*. În concepția lui Benedict Anderson, națiunea este o „comunitate politică imaginată” (Anderson: 2001, 4-7). Noțiunea *comunitate imaginată* nu neagă realitatea unor elemente definitorii ale națiunii (teritoriul național, limba națională, conștiința națională, cultura națională sau statul național), ea se referă la faptul că dimensiunile mari ale acestor comunități fac imposibilă relaționarea interpersonală dintre toți membrii săi, ceea ce-i obligă pe indivizi să-și *construiească* reprezentarea unei comunități, reprezentare bazată pe „relații orizontale”, de tipul față-în-față. Așadar, baza empirică a reprezentării imaginare e dată de relațiile directe dintre membrii unei comunități mici, model pe care aceștia îl extrapolează la comunitățile mai mari (ceea ce în teoria cunoașterii, în logică și în retorică se numește „generalizare nepermisă” sau „extrapolare ilicită”). Așa se face că mulți indivizi își reprezintă orașul ca pe „un sat mai mare”, ținutul – ca pe „un sat mai mare decât orașul”, iar țara – ca pe „un sat mai mare decât ținutul”¹⁰.

¹⁰ Persistența satului ca model empiric explică de ce numeroși oameni nu pot desprinde identitatea națională de cea etnică și/sau religioasă (conform *Barometrului de Consum Cultural 2017*, 69% dintre respondenți consideră că o condiție pentru a fi „un adevărat român” este „să fii creștin-ortodox”). Modelul originar al identității multiple presupune preeminența relațiilor de rudenie și de vecinătate ca surse de încredere și de obligații morale, de unde și neîncrederea în „venetic” sau în „străin”, ceea ce poate însemna ne-român (din punct de vedere etnic), dar și ne-creștin sau ne-ortodox (din punct de vedere religios). Patriotismul setat în parametri biologici și topologici va fi înclinat spre șovinism și xenofobie, adică va fi permisiv la excese naționaliste. În plan cognitiv este „o formă de etnocentrism” (Borșun, 2009: 4-10).

În alte variante rezultate din cercetări, națiunea este imaginată ca o *familie mai mare*. De aici, și analogia pe care mulți o fac între apartenența la națiune și relația de rudenie, relație foarte răspândită în satul tradițional. Nu oricine poate să „vadă” diferența ontologică dintre nivelurile orgaizării sociale, cauză pentru care mulți oameni rămân la identitatea locală sau regională și nu ajung niciodată la identitatea națională, care este un *construct cultural*. Cine nu posedă o gândire capabilă de abstractizare și un limbaj politic, care conține noțiuni abstracte, nu ajunge la ideea de *națiune*, care este o „comunitate politică imaginată”. Cu atât mai greu vor ajunge aceștia la identitatea europeană („*cetățean european*”) sau la identitatea globală („*cetățean al lumii*”), deoarece: 1) aceste identități sunt *prea abstracte* pentru o gândire tributară experienței cotidiene; 2) ele nu se pot clădi pe apartenența etnică, pe relația de sânge („Or fi suedezi europeni, dar nu sunt rude cu noi!”). Iată de ce tensiunea dintre *autohtoniști* și *globaliști* poate fi interpretată ca o contradicție între gândirea *concretă* și gândirea *abstractă*, respectiv între limbajul comun și limbajele specializate.

Rolul educației

Este relația de apartenență un atavism anacronic, sau este legitimă și în zilele noastre? Nu se pune problema să etichetăm drept „tribalism” orice conștiință a apartenenței, mai ales când știm că sentimentul de apartenență (la o rasă, la un popor, la o cultură, la o limbă sau la o religie) se află într-o strânsă legătură cu nevoia de *comuniune*, cu cea de *siguranță emoțională* și cu cea de *identitate* – nevoi pe care Erich Fromm le considera perene, intrinseci naturii umane (Fromm: 1993, 93).

Dar reducerea identității personale la identitatea grupului de apartenență este vetustă și *retrogradă*, fiindcă duce la dizolvarea individualității, la pierderea individului în categorie. Ea este și profund *imorală*, fiindcă favorizează comportamentul iresponsabil, din moment ce indivizii nu se simt răspunzători pentru faptele lor și nu-și asumă consecințele acestora.

În termenii gândirii critice, „a fi român” nu este suficient pentru „a fi mândru”, dacă prin cunoștințele, abilitățile și faptele tale nu continui realizările înălțătoare ale românilor care te-au precedat și nu participi la îmbogățirea tezaurului de cultură și civilizație pe care l-ai moștenit. Nu ne putem mândri cu calitățile noastre, dar ne putem mândri cu realizările noastre! Calitățile nu sunt meritate: pentru noi, ele sunt niște *daturi* – fie de la natură, fie ca rezultate ale socializării noastre (efecte ale opțiunilor pe care le-au făcut cândva părinții, profesorii, alți educatori etc.). Realizările sunt, însă, *meritate*, fiindcă pe lângă aceste calități de care nu suntem răspunzători, am investit muncă, disciplină, renunțări și, uneori, talent.

Dar ce legătură există între *gândirea critică* și *identitatea națională*? Considerăm că prin intermediul gândirii naturale, un individ nu poate ajunge la altă formă de identitate națională decât cea etnică, bazată pe relații interpersonale nemijlocite – de rudenie și de vecinătate (națiunea imaginată ca „familie lărgită”, iar țara ca un „sat mai mare”).

Progresul cunoașterii a însemnat, printre altele, saltul de la opinie (*doxa*) la cunoștință (*epistema*), de la cunoașterea speculativă la cunoașterea pozitivă – ceea ce presupune și o critică a *simțului comun*, adică depășirea iluziilor și prejudecăților proprii acestuia. „Când se prezintă în fața instrucției științifice, spunea Gaston Bachelard, tânărul este mai degrabă bătrân decât tânăr: el are vârsta prejudecăților sale”. În acest sens, progresul în cunoaștere poate fi văzută ca un proces de întinerire, de trans-formare a gândirii, de trecere de la o gândire *închisă* la una *deschisă*, capabilă de revizuire, de evoluție permanentă. Evoluția spirituală a oamenilor și a popoarelor nu este doar un proces cantitativ, de acumulare a cunoștințelor, ci și unul calitativ, de restructurare a gândirii, de schimbare a *abordării* sau, cum ar spune Thomas Kuhn, de schimbare a paradigmei. În viziunea lui Gaston Bachelard, unul dintre cei mai avizați analiști ai cunoașterii (Bachelard, 1934/2012, pp. 39-183), *cunoașterea comună* se realizează prin intermediul *mijloacelor naturale* (simțurile, gândirea necritică, limbajul natural), în cadrul *experienței cotidiene*, pe baza activităților *practic-nemijlocite* (activități în care valoarea supremă este „utilul”, celelalte valori, inclusiv „adevărul”, fiind valori subordonate acesteia sau derivate din aceasta).

Mijloacele naturale la care se referea Bachelard sunt: 1) *simțurile*, 2) *gândirea naturală* (necritică) și 3) *limbajul comun* – un limbaj însușit spontan, nu unul construit pe baza unor convenții explicite, cum este limbajul de specialitate (de pildă, cel simbolic, cel de tip logico-matematic sau cel de tip teoretic: fizicist, biolog, sociologic, politologic etc.).

Gândirea naturală este un alt tip de gândire. Pentru marea majoritate a oamenilor, gândirea are funcția de autoechilibrare psihică. Simțul comun este dominat de comandamentele *psihologice*, nu cele *logice*: logica este subordonată satisfacerii unor nevoi sufletești (de pildă, nevoia de certitudine, derivată din nevoia primară de siguranță emoțională). Un bun exemplu este gândirea deziderativă (*wishful thinking*): prin intermediul ei se ajunge la concluziile *dorite*; principala sa funcție este de a fabrica justificări și auto-justificări prin intermediul cărora subiectul își reduce disonanța cognitivă”, conflictul dintr-un el și lume sau conflictele sale interioare (surse ale nevrozei). Iată de ce în cunoașterea comună *adevărul* este o valoare subordonată (de fapt, simțul comun apelează la adevăr doar în ultimă instanță, când toate celelalte soluții s-au dovedit ineficace). Acest lucru nu exclude faptul că

oamenii folosesc frecvent cuvântul „adevăr”, dar prin el ei desemnează, de regulă, ceea ce li se pare “convenabil” (convenabil *pentru ei și pe termen scurt*).

Gândirea „naturală” este solidară cu limbajul comun. Conceptele cu care operează o astfel de gândire se caracterizează prin „spațialitate și ocularitate” (Bachelard), rămânând tributare unui „realism al percepției”, de cele mai multe ori falsificator. Adeseori limbajul natural antrenează integrări facile și gânduri obscure, asociate cu idei clare pe care le parazitează. Limbajul natural face posibilă formularea unor enunțuri care nu sunt nici confirmabile, nici infirmabile, dar care nasc imagini. Acestea oferă simțului comun convingeri false, dar foarte puternice.

Conceptele cu care operează gândirea critică sunt „despațializate” (Bachelard). Aici, privilegiul văzului dispare. Această cunoaștere nu își construiește obiectul doar din fenomene empiric observabile. Conceptele sunt solidare cu *conceptualizarea*: relațiile abstracte dintre noțiuni modifică definiția noțiunilor și invers, o modificare în definirea noțiunilor antrenează modificarea relațiilor lor reciproce. Acest lucru explică de ce diferența de limbaj reflectă nu numai o diferență *formală* între gândirea comună și gândirea critică, ci și o diferență *de conținut*. Cunoașterea autentică nu poate fi produsul unei gândiri naturale, spontană și necenzurată critic.

Așadar, limbile naturale nu au o funcție *cognitivă* atât de importantă ca limbajele de specialitate, dar funcția lor *identitară* este mult mai importantă: decisivă în formarea identității naționale în sens etnic și mai slabă în formarea identității naționale în sens civic. Acest tip de identitate este denumită, tot mai frecvent, *cetățenie activă*. Ea nu are legătură nici cu metafizica „națiunii eterne”, nici cu teologia „statului suveran”, nici cu „Grădina Maicii Domnului”, pe care se bazează patriotismul etnico-religios, după cum am arătat în altă parte (Borșun, 2018). Identitatea națională modernă nu are legatură cu relațiile de rudenie sau de vecinătate, și nici cu confesiunea religioasă, ci cu valori comune (*res publica*), cu un ideal politic împărtășit, deci cu o *comunitate politică*. Or, în societatea românească o astfel de comunitate n-a existat niciodată. Istoricul Daniel Barbu afirma în *Republica absentă* că eșecul comunismului se explică, la noi, și prin lipsa de apetență a populației pentru participarea la treburile publice: „Românii au abandonat comunismul nu numai pentru că a fost un proiect global greșit formulat și aplicat, ci pentru că nu și-au dorit, în fond, să participe la niciun fel de proiect social” (Barbu: 1999, 16).

Așadar, identitatea civică presupune ca individul să se simtă *parte într-un proiect politic*, așa cum proiecte politice au fost toate statele-națiune făurite în zorii modernității, așa cum proiect politic a fost și statul român modern de la făurirea căruia se împlinesc 100 de ani.

Trimiteri bibliografice

- Anderson, B. 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso, a treia ediție.
- Bachelard, Gaston. 1934 (réédition PUF, 2012). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barbu, Daniel. 1999. *Republica absentă*. București: Nemira.
- Blank, T. & P. Schmidt & B. Westle. 2001. „Patriotism” – A Contradiction, a Possibility or an Empirical Reality?, *ECPR Joint Sessions of Workshops, ECPR Workshop 26: National Identity in Europe*. Grenoble (France), 6-11 Aprilie.
- Boia, Lucian. 2002. *România, țară de frontieră a Europei*. București: Humanitas.
- Borțun, Dumitru. 1996. „Obstacole în comunicarea interculturală. Studiu de caz: comunicarea româno-maghiară”, în *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România. Studii și cercetări* (coord. Ana Tucicov-Bogdan). București: Fundația Armonia.
- Borțun, Dumitru. 2002. *Bazele epistemologice ale comunicării*. București: Ars Docendi.
- Borțun, Dumitru. 2009. „Etnocentrism și xenofobie. Bazele epistemice ale etnocentrismului”, în vol. *Colocviul național de științe sociale ACUM 2009*. Brașov: Editura Universității Transilvania.
- Borțun, Dumitru, Săvulescu, Silvia. 2014. *Analiza discursului public*. București: SNSPA.
- Borțun, Dumitru. 2018. „Centenarul Marii Uniri. Cum ar trebui să se raporteze populația României la acest eveniment? Cum ar trebui comunicate în spațiul public festivitățile dedicate Centenarului? Ce rol revine instituțiilor de cultură implicate în organizarea manifestărilor?”, în *Barometrul de consum cultural 2017*, București: Institutul Național pentru Cercetare și Formare Culturală.
- Cassirer Ernst. 1994. *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*. București: Humanitas.
- Cheregi, Bianca-Florentina. 2018. *Nation Branding in Post-Communist Romania*. București: Comunicare.ro.
- Dorflès, Gillo. 1975. *Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein)*. București: Univers.
- Eco, Umberto. 1996. *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*. Constanța: Pontica.
- Fromm, Erich. 1993. „Societate alienată și societate sănătoasă”, în *Texte Alese*. București: Editura Politică, pp. 45-206.
- Herseni, Traian. 1975. *Sociologia limbii*. București: Editura Științifică.
- Huntington, Samuel P. 1997. *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*. București: Antet.
- Jakobson, R. 1963. *Essais de linguistique generale*, trad. N. Rouwet. Paris: Editions de Minuit.
- Kress, G. & Leeuwen Van. 1996/2005. *Reading Images: the Grammar of Visual Design*. London : Routledge.
- Sapir, Edward. 1921. *Language*. New York: Harcourt; Brace and World.
- Taylor, Gordon. 2012. *Tehnici de scriere pentru studenți. Cum să concepi și să scrii eseuri de succes*. București: Comunicare.ro.
- Turner, C. 2006. „Nation and Commemoration”, in Delanty G., Kumar K. (eds.), *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*. SAGE Publications.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Cercetări filozofice*. București: Antet.
- Whorf, Benjamin Lee. 1964. *Language, Thought and Reality*, John B. Carrell (ed.). Cambridge: Mass. Mit Press.