ANATOL GAVRILOV

Institutul de Filologie
(Chişinău)

SUBIECTUL VORBIRII

Abstract

The terminological phrase „speaking subject" is interference between two large spheres of issues: the first concerns the relationship between the gnoseologic categories *subject* and *object*, the second – the controversial relation between language and speaking. Neglecting these two fields leads to the identity of subject with the speaker. Therefore it is proposed to pre-treat each sphere separately. In the first part named „what is the subject?" there are pursued historical stages in the formation of subject-person concept, there are characterized the main types of the subject that have enriched the content of each stage of the human subject. The Bakhtinian concept of *the subject of speech* is the product of a secular evolution of subject-object relationship, but it could only be fully formed only on the basis of the philosophy of existential dialogue between two subjects, whole personalities, while completing the *existential subject* with the idea of primary unity of *existence, communication and speech*. This concept is separated from the linguistic notions of *grammatical subject* and *logical subject* as syntactical functions, as well as from personal pronouns *I, you, he* as deictic functions.

Keywords: existential communication, chronotop, existential dialogue, egocentrism, externalize, ipsity, internalize, intersubjectuality, selfity, cogitative subject, the subject of „feeling" (Erlebnis), existential subject, the subject of speech.

„Subiectul vorbirii" este o sintagmă terminologică frecvent utilizată nu numai în lingvistica discursului sau a vorbirii, ci şi în alte ştiinţe ale limbajului (sociologie, psihologie, ştiinţa textului, teoria actelor de vorbire, stilistică ş.a.), fără a-şi găsi totuşi o conceptualizare clară, sistemic unificată. În cele ce urmează vom încerca să prezentăm contribuţiile dialogisticii lui Bahtin la conceptualizarea ei.

Subiectul vorbirii („субъект речи") este unul din conceptele fundamentale ale teoriei dialogice a textului literar care a fost întemeiată de M. M. Bahtin pe „filosofia dialogului" (utilizăm termenul lui H.-G. Gadamer fără a subscrie întru totul la definiţia dată lui) [1, p. 15-16]. Or, aceasta este filosofia unui anume tip de comunicare, definit de M. Buber ca relaţie ontică în „sfera între Eu şi Tu", de Karl Jaspers – „comunicare existenţială", de M. Bahtin „comunicare intersubiectuală" („межсубъектное общение"). Sunt trei definiţii ce pun în lumină trei laturi indisolubile ale aceluiaşi tip de comunicare, dialogică, care presupune drept condiţie *sine qua non* doi subiecţi ca un „minimum dialogic" şi un „minimum de viaţă" [2, p. 373]. Aceasta înseamnă că subiectul vorbirii nu este, nu poate niciodată fi, în plan antropologic-existenţial, un singur subiect (este

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

aşa-zisa „iluzie a Robinsonadei”), nici atunci când evenimenţial omul e în singurătate, vorbeşte cu sine însuşi (în forme ca soliloc, monolog interior, vorbire interioară). „Nici un eveniment uman nu are loc, notează Bahtin, nici nu se rezolvă în limitele unei singure conştiinţe (…). O singură conştiinţă *este contradictio in adjecto.* În esenţa sa conştiinţa este multiplă. *Pluralia tantum*” [2, p. 313]. Singurătatea nu este decât o situaţie-limită, în care individul uman devine conştient de necesitatea vitală al celuilalt şi îl regăseşte în adâncul sineităţii sale ca pe „Tu-ul său înnăscut” (M. Buber). Atunci revenind la mine ca la sinele adevărat, relevă şi Jaspers, „îmi devine vădit: atunci când sunt eu însumi, nu sunt de fapt numai eu însumi” [3, p. 374-375]. Prin urmare, conceptul bahtinian are ca punct de plecare „principiul dialogului” (M. Buber), fundamentat în antropologia filosofică, în filosofia comunicării existenţiale şi în „estetica creaţiei verbale” (cum şi-a definit Bahtin domeniul său interdisciplinar de cercetare). În estetica, poetica şi stilistica lui Bahtin „subiectul vorbirii” face legătură dintre „dualitatea subiectului”, „comunicarea existenţială” şi „cuvântul bivoc”. Prin conţinutul intersubiectual (interpersonal) intrinsec al fiecărui act de vorbire, îşi găseşte expresie verbală în „structura de suprafaţă” unitatea contradictorie dintre identitate (ipseitate) şi alteritate din straturile „structurii de profunzime” (N. Chomski): structura bipolară a fiinţei reflectată în dualitatea existenţei şi conştiinţei omului, dualitate exprimată prin structura semantică bipolară a cuvântului bivoc [4] şi reprezentată, obiectivată artistic în structura dual㠹 a imaginii artistice a „omului care vorbeşte”, implicit a imaginii cuvântului său [5].

Conform concepţiei dialogistice a comunicării, problema principală constă în determinarea rolului activ al celui de al doilea subiect al vorbirii („tu” sau „el”) în orice act de vorbire, acesta fiind esenţialmente un act de con-vorbire în doi, chiar şi atunci când cuvântul-replică, cuvântul-răspuns sau contracuvântul celuilalt (*противословo*, *Gegenwort*) întârzie sau nu figurează explicit în text. Nu e vorba de subtextul subînţeles al enunţului, ci de fenomene stilistice mai complexe ca: „dialog disimulat”, categoria cuvântului străin activ absent, doar oglindit, reflectat în structura semantică şi stilistică a subiectului vorbitor în formele egonarative. Orice enunţ (fie în forma monologală, fie în forma „dialogului dramatic” ca procedeu compoziţional în dramă sau în naraţiune) este, în fondul lui intrinsec, prin însăşi originea şi natura cuvântului o replică a dialogului şi ca atare – produs al interacţiunii verbale dintre doi subiecţi, două conştiinţe. Luând ca fir călăuzitor acest postulat, vom încerca o analiză mai concretă a conţinutului conceptual al noţiunii „subiectul vorbirii”.

Această sintagmă, formată din doi termeni, conţine două întrebări principiale, care nu sunt clar exprimate de termenii „locutor”, „interlocutor”, „alocutor”, termeni preferaţi pentru concizia expresiei terminologice. Prima întrebare ţine de teoria generală a cunoaşterii şi de epistemologie, cu privire la raportul „subiect”/ „obiect”, cea de a doua – de filosofia limbajului, în special de raportul controversat sistemul limbii/ vorbire (este limba ca fenomen real reductibilă la un sistem? este vorbirea doar o actualizare individuală a sistemului sau un act originar, constituent al limbii? ş.a.). Aceste două întrebări cuprind două sfere largi de probleme concrete de importanţă teoretică, metodologică şi analitică-interpretativă. Înainte de a purcede la tratarea acestora, să facem o precizare prealabilă: termenii „subiect” şi „vorbire” din sintagma discutată sunt inseparabili, formează o unitate conceptuală ca un aliaj organic, sunt însă şi nonidentici, nesubstituibili unul

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

altuia: subiectul nu întotdeauna se manifestă prin actul vorbirii (cazul absenţei cuvântului direct al autorului în text), iar actul vorbirii ca atare nu învederează neapărat un subiect propriu-zis (cazul vorbirii personajului în forma „cuvântului obiectual"). De aceea considerăm că termenii „locutor", „alocutor", „interlocutor" sunt insuficient de cuprinzători şi adeseori ocultează problemele principiale generate de interferenţa acestor două sfere. Deşi aceste două sfere nu pot fi concepute decât ca două componente indisolubile ale conceptului „subiectul vorbirii", reflecţia teoretică trebuie să recurgă la analiză, adică la descompunerea, deconstruirea întregului în părţile lui alcătuitoare în scopul de a defini mai exact esenţa corelaţiei lor într-un ansamblu de concepte articulate. Cunoaşterea teoretică în calea parcursă spre obiectul său se confruntă inevitabil cu antinomia kantiană: obiectul ca entitate existenţială („lucrul în sine") şi obiectul reflectat în imaginea lui modelată, teoretică sau artistică („lucrul pentru noi"). Cercetarea teoretică şi analitică a noţiunilor „subiect" şi „vorbire" ne poate ajuta să evităm capcana acestei antinomii şi substituirea de aspecte. De aceea vom examina mai întâi aparte sfera de probleme pe care le cuprinde fiecare din aceşti doi termeni ai sintagmei.

1. Ce este „subiect"?

Noţiunea „subiect" este o categorie gnoseologică fundamentală, corelativă cu cealaltă categorie „obiect", ambele constituind o pereche indisolubilă. În cunoaştere, cum revelase Schopenhauer, nu există subiect fără obiect, nici obiect fără subiect. M. Buber, referindu-se la doctrina „scufundării în sine" care „ne pretinde intrarea în «Unul gânditor», în „fiinţa care gândeşte lumea, în subiectul pur", riposta: „Dar în realitate nu există fiinţă gânditoare fără ceea cea ce ea gândeşte; … Un subiect care se dispensează de a avea un obiect, îşi anulează propria realitate" [6, p. 118].

Termeni de origine latină, „subiect" înseamnă „sub-pus", „sub-port", „purtător" constant al unor proprietăţi diverse şi schimbătoare, „temelie", apropiat de „substanţa" constantă subzistentă a materiei în raport cu „formele" ei incidentale, iar „obiectul" – ceea ce este aruncat, pus înainte, în faţă, în câmpul de vedere al subiectului. Însă conţinutul etimologic al acestor termeni ne spune încă prea puţin despre conţinutul lor conceptual. Inseparabilitatea acestor doi termeni explică faptul că în evoluţia lor semantică seculară au fost lesne convertibili: „subiectul" desemnând „obiectul" şi viceversa. T. Vianu în studiul *Eternitatea şi vremelnicia artei,* urmărind metamorfozele conceptuale ale noţiunilor „conştiinţă" şi „formă", „subiectiv" şi „obiectiv", constată: „În terminologia scolastică *esse subjective* sau *formaliter* desemna realitatea eterogenă conţinutului conştiinţei", adică conţinutul ei obiectiv [7, p. 274]. Această confuzie persistă şi în limbajul comun actual, când utilizăm termenul „subiect" în sensul de „obiect" al comunicării, precum şi în terminologia literară, când „subiectul" traduce termenul francez *sujet*, care era încă utilizat în critica română interbelică, astfel încât în unele contexte subiectul comunicării (autorul, naratorul fictiv, personajul narant) se confundă cu „subiectul" ca obiect, temă a comunicării. Aceste confuzii sunt agravate în acele teorii ale textului care renunţă principial la noţiunea de „subiect", ca esenţă creatoare a omului, ca personalitate individuală, aşa cum s-a format aceasta în evoluţia milenară a cunoaşterii fiinţei omului şi a limbajului său. Să aruncăm o privire panoramică, inevitabil schematică, asupra etapelor principale ale formării noţiunii de subiect uman.

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

După Heidegger, în filosofia presocratică ființa era concepută ca un întreg unitar, fără a fi scindată în două categorii separate, „subiect” şi „obiect”, scindare din care ar fi luat naştere metafizica.

Disputele în jurul acestor două categorii ce definesc două laturi diferite, eterogene ale ființei (Descartes le va numi *res cogitans* şi *res extensa*), îşi trag obârşia încă de la cotitura de la filosofia cosmogonică la filosofia homocentrică care, începând cu Socrate, pune în centrul reflecțiilor filosofice ființa omului, problema cunoaşterii lui de sine, a naturii sale umane, în ceea ce o diferențiază de natura fizică şi biologică a tuturor lucrurilor şi ființelor. În această filozofie nouă, clasică, termenul „subiect” este asociat cu noțiunea „om”, devine „subiect uman”. Nu este o simplă coincidență faptul că afirmarea conceptului umanist de subiect a demarat în forma „dialogului socratic”, care nu este procedeul compozițional de desfăşurare a acțiunii cunoscut în literatură încă de la poemele lui Homer, ci o „metodă”, cale de căutare a adevărului prin convorbire liberă, dar totodată iscusit dirijată de Socrate, care printr-o suită de întrebări şi răspunsuri nu-i impune partenerului convingerea sa, asemeni întrebărilor retorice ale marilor oratori, ci îl ajută la naşterea adevărului din propria lui gândire. Această metodă „maieutică” (numită de Socrate după profesia mamei care era moaşă) inaugura un tip nou de dialog care, spre deosebire de dialogul dramatic dintre protagonişti (angajați în luptă – „agon”), nu are învingător, nici învins, ci este o şcoală a gândirii interogative eliberatoare de prejudecățile aroganței ignorante. Caracterul liber al comunicării dialogice de rând cu structura de întrebare-răspuns şi cu respectul față de partener ca subiect uman, ca ființă gânditoare capabilă să cunoască adevărul din propria experiență de viață, sunt trăsături definitorii ale acestui gen de dialog care vor fi preluate şi dezvoltate de filosofia dialogului în consens cu evoluția lui în filosofia umanistă şi în noua literatură europeană.

Noul umanism european, care se afirmă în epoca Renaşterii, marchează o nouă mutație radicală în dezvoltarea conceptului de subiect uman prin lansarea conceptului de *uomo singulare,* expresie a idealului personalității individuale multilaterale care cuprinde în sine totalitatea armonioasă a lui *uomo universale* [5, p. 181-185]. Această concepție egologică a subiectului va deveni încă o dominantă a conceptului de subiect în dezvoltarea contradictorie a noului umanism în epocile următoare.

Odată cu dezvoltarea ştiinței moderne şi cu afirmarea raționalismului clasic, subiectul este conceput tot mai mult ca *ego cogito*, ca subiect al „rațiunii pure” (Kant). Acest ideal raționalist şi-a găsit întrupare artistică în literatura, arta clasicismului (numit şi neoclasicism) în caractere antitetice ale eroilor tragici la care lupta interioară dintre rațiune, datorie şi sentimentul civic cu pasiunile intime, se încheie cu învingerea rațiunii, aproape întocmai ca în „Tratatul asupra pasiunilor sufleteşti” al lui R. Descartes. Ce-i drept, la P. Corneille, J. Racine sau la Doamna de La Fayette, autoarea primului roman psihologic european „Principesa de Clèves”, biruința rațiunii nu are seninătatea raționamentului logic, ci este însoțită de suferințe dureroase, chiar dacă sacrificiul personal este liber asumat de erou ca o necesitate majoră supraindividuală.

Romantismul aduce reabilitarea filosofică şi artistică a vieții sentimentale a omului, a rolului intuiției şi voinței în cunoaştere şi creație. Conceptul raționalist al lui *ego cogito* este înlocuit printr-un nou concept pe care îl putem numi „subiectul trăirii”. Acest concept reactualizează la o nouă etapă istorică idealul renascentist al „omului singular” care tinde

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

să cuprindă în sinea sa „omul universal" ca o totalitate individuală a naturii umane. Filosofia vieții prin Dilthey, Schopenhauer, Nietsche, Bergson, Husserl fac din „trăire" (Erlebnis) un concept-cheie pentru toate problemele cunoașterii lumii ca univers al vieții.

În romantism şi neoromantism concepția egologică a cunoscut un punct culminant în cunoaşterea şi reprezentarea bogăției şi profunzimii trăirii vieții, dar totodată s-a agravat şi chiar absolutizat dihotomia subiect vs obiect sub forma unui eu excepțional, supraom nietzschean, aflat într-o opoziție ireconciliabilă cu ambianța lui socială, mulțimea de indivizi mediocri, străini de înalte idealuri, dominați de interese înguste şi meschine. „Trăind în cercul vostru strâmt/ Norocul vă petrece/ Ci eu în lumea mea mă simt/ Nemuritor şi rece" – le aruncă cu dispreț acestora eroul romantic. Îndrăgostit şi dureros dezamăgit de „O prea frumoasă fată", „Cum e Fecioara între sfinți / Şi luna între stele", care în realitate, vai, „nu e decât femeie", „În locul lui menit din cer/ Hiperion se întoarce". Raportul Eu – lume, instituit în filosofia şi estetica romantismului de Fichte, a devenit în romantismul târziu o înstrăinare totală a eroului de lume. În finalul poemului *Luceafărul* găsim expresia simbolică, amplificată la dimensiunea cosmică a acestei înstrăinări, a tensiunii conflictuale liminare pe care o ating în romantism antinomiile cantiene inerente lui: subiect vs obiect, idealitate (genialitate) vs mediocritate, singularitate excepțională vs tipicitate comună şi prosperă ş.a. Cătălina şi Cătălin poartă acelaşi nume ca un stigmat al impersonalității, ca şi alde Popescu la Caragiale.

Căutările regăsirii unității armonioase dintre *uomo singulare* şi *uomo universale* proprie eroului renascentist, dar pierdută deja de eroul barocului, în afara societății burgheze, în artă în calitate de creație spirituală superioară sau în natură „La mijloc de codru des/ Unde stele bat în lac/ Adâncu-i luminându-l/ Înseninându-mi gândul" (laitmotive frecvente şi în „şcoala lacurilor" a romantismului englez timpuriu) au evoluat fireşte în tema zădărniciei: „Tot ce-a fost ori o să fie/ În prezent le-avem pe toate/ Dar de a lor zădărnicie/ Te întreabă şi socoate". Tablourile cvasiidilice din lirica peisagistică eminesciană („Totu-i vis şi armonie" şi „Somnul dulce") nu sunt decât scurte popasuri de acalmie ale unui suflet chinuit şi obosit înainte de acordul final: „Mai am singur dor"… „Să mă lăsați să mor"… „Să-mi fie somnul lin"… Moartea – iată ultimul țărm pentru un suflet pribeag şi singuratic „Dintre sute de catarge", ca întoarcerea fiului risipitor în țărână: „Ci eu voi fi pământ/ În singurătate" dincolo de speranțe, iubiri trecătoare, lucii mreje, cântec de sirenă, adânci dureri „Sufletul nemângâiat/ Îndulcind cu dor de moarte".

E mai mult decât un sfârşit biografic al poetului, e mai curând un solo în gen de fugă la orgă ce anticipează tema heideggeriană *Sein zum Tode* (Ființă către moarte) ce sălăşluieşte în temporalitatea Dasein-ului şi se revelează prin modul de a percepe şi trăi timpul: „Vreme trece, vreme vine…". Nota bene: „vreme" şi nu „vremea", deşi forma hotărâtă a substantivului s-ar potrivi la fel de bine din punct de vedere prozodic. De ce „vreme"? Pentru că nu e vorba aici de forma gramaticală din sintagma „această vreme" care la o inversare topică ar căpăta neapărat forma articulată „vremea aceasta". În contextul filosofic al *Glossei* şi nu numai al ei, „vreme" nu e asociabilă nici într-un fel cu pronumele demonstrativ care ar sugera o apropiere, ataşare emotivă a eroului romantic de lumea înconjurătoare în cursul ei temporal, „apropiere" ar însemna „apropriere", însuşire, contopire ontică a fiindului (Seiende) şi „existentului" (Existierende), adică a ființei lumii şi a existenței omului, o relație-eveniment prin care în ființarea în timp survine

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

o „prisosință de sens” cum zice C. Noica, autorul *Devenirii întru ființă*, o adunare şi nu scădere a ființei. Nu, timpul e anume o „vreme” care, asemenea lui Cronos, îşi devorează copiii, desființează orice proprietate individualizatoare a ființei umane. E „vreme” străină poetului, vreme a unei vieţuiri comune sieşi suficiente în micimea şi îngustimea ei, într-o totală lipsă de diferență şi schimbare calitativă: „Toate-s vechi şi nouă toate”, „Ce e val ca valul trece”, „Alte măşti, aceeaşi piesă”, se joacă în comedia umană de întotdeauna: „Viitorul şi trecutul/ Sunt a filei două fețe”, iar „prezentul mişelit” al „junilor corupți” e anemic şi lipsit de orice voire a facerii unei lumi noi. Nu este eternitatea zeilor şi a eroilor mitici din cântecul epic, ci „veşnicia morții” visurilor la o viață spirituală superioară. Într-un cuvânt, e o vremuire a ființei în agonie la „sfârşit de secol”, când „dezvrăjirea lumii” (Max Weber) generează spiritul decadenței ce capătă glas în poezia lui Baudelaire, a simboliştilor, în filosofia lui Nietzsche. E la începuturile dezastruoase ale epocii când se va înstăpâni ceea ce Heidegger va numi atotputernicul Man (Se impersonal), acea „Degrevare a Dasein-ului de propria ființă”, când „fiecare este Celălalt şi nimeni nu este el însuşi”, acel „Cine al întrebării despre Dasein-ul cotidian care este un nimeni (Niemand)” [9, p. 130].

În poezia lui Eminescu şi-au găsit ecou nu suferințele eroului din romanul sentimental (ca în „Suferințele tânărului Werther” sau în „Educația sentimentală”), ci suferințele provocate de boala veacului său. Eminescu a fost ultimul mohican al romantismului înalt, maximalist, iar poezia sa – cântecul de lebădă al acestuia. Prin acest cântec care a supraviețuit lebedei muribunde, pentru că poetul orice ar zice Hyperion al său, numai „nemuritor şi rece” nu a fost, ci a spus „Nu!” unei vremuiri impersonale sub domnia lui nimeni. Acest „Nu!” a fost o afirmare a ideii că „omul deplin” nu poate fi decât un eu-personalitate unică care preferă moartea unei vieţuiri anonime a individului impersonal în turmă. Acesta este marele mesaj pe care umanismul european l-a transmis, prin cântecul de lebădă al marelui singuratic, secolului XX.

Acest proces de singularizare, interiorizare şi de cunoaştere a sineității ca eu unic a atins punctul culminant în trăirea tragică de către eroul romantic a destinului său de mare singuratic. Această închidere în sine a fost însă, cum scrie Martin Buber în *Problema omului*, o etapă istorică necesară pentru formarea omului ca personalitate individuală cu o profundă conştiință de sine. „Cel mai predispus şi mai bine pregătit pentru a ajunge la conştiința de sine este omul care se simte singuratic, adică acela care prin firea caracterului sau sub influența împrejurărilor s-a pomenit față în față cu singurătatea şi problemele sale, care a izbutit în această singurătate devastatoare să se întâlnească cu sine însuşi şi să vadă în propriul eu omul, iar în problemele sale – problematica omului în genere. (…) În atmosfera glaciară a solitudinii omul devine inevitabil o problemă pentru sine însuşi şi, întrucât această problemă scoate necruțător la suprafață şi pune în joc laturile lui cele mai ascunse, omul dobândeşte această experiență a cunoaşterii de sine” [10, p. 164]. De aceea Buber îi reproşa lui Heidegger că în critica egologiei romantice „a trecut pe lângă faptul că o relație esențială cu altă sineitate o poate avea doar acela care ştie ce înseamnă singurătate, sineitate, personalitate reală” [10, p. 207].

Ca în orice experiență umană trăită până la o situație-limită, în experiența tragică a singurătății eului romantic s-au creat premizele depăşirii opoziției: eu - personalitate vs ceilalți, o mulțime anonimă. Condițiile pentru realizarea acestei premize au fost create,

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

paradoxal vorbind, de cea mai mare criză dintre câte cunoscuse omenirea – Primul Război Mondial şi atmosfera spirituală a crizei generale din epoca interbelică.

Sub impactul puternic al Primului Război Mondial, când rolul maselor de milioane de indivizi aruncate într-o confruntare pe viaţă şi pe moarte a devenit de-a dreptul copleşitor, opoziţia eu - personalitate vs masă de indivizi se transformă într-un sentiment de solidaritate generală a sentimentului vieţii în faţa morţii iminente. Întrebarea hamletiană „a fi sau a nu fi" nu mai era o chestiune de meditaţie reflexivă şi trăire interioară, ci o problemă acută de existenţă individuală condiţionată de existenţa şi acţiunile celorlalţi camarazi de luptă. Despre această apropiere a intelectualilor ofiţeri de ostaşii de rând au scris mai mulţi reprezentanţi ai filosofiei şi literaturii existenţialiste în jurnalele şi scrierile lor autobiografice: Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel, Alber Camus, Emmanuel Lévinas ş.a. Printr-o schimbare similară trece şi Ştefan Gheorghediu, eroul lui Camil Petrescu care are certe trăsături de erou romantic egocentric supus deconstrucţiei: „De câteva zeci de minute, o parte dintre noi suntem morţi, efectiv în starea unor condamnaţi cărora li s-a respins cererea de graţiere, în ajun.

Acum oamenii de aici, blestemaţii în uniformă, îmi sunt singurii aproape şi sunt mai aproape de ei decât de mama şi de surorile mele".

Pericolul permanent al morţii când gloanţele ce şuieră pe lângă ureche micşorează distanţa dintre viaţă şi moarte, însuşi cuvântul „viaţă" îşi recapătă întreaga lui valoare originară uitată. O banală salutare „Să trăiţi domnule…" este percepută în toată acuitatea sensului ei uzat: „Încremenesc: «Să trăiesc?» Ce sens de început de veac are vorba asta acum…?

Cum o să trăiesc diseară prin focuri de infanterie, prin lupte de baionetă, prin sute de explozii de obuze?" Şi dacă la disputa de la popota ofiţerilor în jurul unui caz de ucidere a soţiei infidele, el pleda pătimaş în favoarea dreptului soţului de aşi pedepsi soţia cu argumentul „acei care se iubesc au drept de viaţă şi de moarte, unul asupra celuilalt", acum el, în prejma unui carnagiu în masă, îşi aminteşte ca de un altul, căruia „conştiinţa mea îmi permitea aseară să ucid, să mă judec de asupra legilor…" Drama lui intimă, iscată mai mult dintr-un război al orgoliilor, scade la proporţii minime în comparaţie cu războiul real, în care sunt puse în joc sute de mii de vieţi. El devine conştient de limitele cercului îngust al egocentrismului său: „Cu un eu limitat, în infinitul lumii, niciun punct de vedere, nicio stabilire de raporturi nu mai era posibilă, şi deci nicio realizare sufletească".

Ca şi Apostol Bologa, în care „senzaţia organică" (T. Vianu) pricinuită de întâlnirea privirii ofiţerului ceh cu ştreangul la gât îi bulversează ideile lui despre datoria civică şi militară, Ştefan Gheorghediu trăieşte dezacordul dintre ideile abstracte ale raţiunii critice kantinene şi experienţa existenţială iraţională a războiului. *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război* şi *Pădurea spânzuraţilor*, două romane dintre cele mai autentice din literatura despre război, ne fac o idee concretă despre conştientizarea deosebirii dintre „formula de metafizică vulgară" a vieţii şi fiinţarea factică a omului ,devenită atât de fragilă şi vulnerabilă. Anume această experienţă existenţială a milioanelor de indivizi la hotarul îngust dintre viaţă şi moarte în situaţii-limită cotidiene a făcut ca noţiunea „existenţă" să devină nucleul conceptual al unei ample mişcări de idei în filosofia şi literatura din Germania, Franţa, Italia, Rusia, România, SUA şi alte ţări, mişcarea cunoscută sub denumirea „existenţialism".

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

Sub cupola existenţialismului s-au adăpostit diverse orientări şi tendinţe, care însă au manifestat, cum observă Dumitru Ghişe şi George Purdea, „unele trăsături comune izvorâte din năzuinţa fundamentală de a oferi calea unei cunoaşteri mai adecvate a fiinţei umane, de a fi o interogare prin care omul să poată ajunge din nou la sine însuşi, să aibă acces la acea matrice ontologică, ultima şi necondiţionată, desemnată drept existenţa sa (…) Nemulţumiţi de metafizica tradiţională care, datorită caracterului abstract şi sistematic, obturase drumul de pătrundere spre cunoaşterea omului şi a condiţiei umane, *a autenticei* lui fiinţări, ca şi de perspectiva detaşată, obiectivă pe care o oferea ştiinţa pozitivă, care făcuse din *subiect şi obiect* de cercetare un lucru printre alte lucruri, adepţii existenţialismului erau animaţi de suflul generos al găsirii unei alte căi de abordare a omului, a vieţii lui ireductibile, a unicităţii modului lui de a exista” [3, p. V-VI].

Orientările în existenţialism ar fost nu numai diferite, ci şi divergente. Cum scrie un istoric contemporan al filosofiei germane, deja în *Fiinţă şi timp* Heidegger se detaşează nu numai de fenomenologia lui Husserl, ci şi de filosofia existenţei, iar „în opera heideggeriană târzie această înclinaţie spre o filosofie a fiinţei este prioritară în raport cu o tendinţă existenţialistă” [12, p. 166].

Totuşi „filosofia fiinţei” şi „filosofia existenţei” nu trebuie înţelese ca denumiri a două curente, ci ca tendinţe divergente în tratarea conceptelor fundamentale ale existenţialismului: *Sein, Dasein, Existenz, Subiectum.* Întrucât Dasein defineşte la Heidegger, ca şi la Jaspers şi alţi existenţialişti, existenţa omului, divergenţele principiale s-au iscat în jurul problemei omului ca eu - subiect.

Nu poate fi subapreciată importanţa criticii heideggeriene a egologiei romantice în dezvăluirea substratului metafizic, idealist-subiectivist al antitezei Eu-lume, ca un raport de paritate dintre două fiinţe cogenerice primordiale. *Eu* nu poate fi pus alături de lume, pentru că omul, susţine Heidegger, nu poate fi decât o fiinţă-în-lume în genere, în *Mitsein (fiinţare-în-comuniune-cu-ceilalţi)*, în *Mitdasein (coecsistenţă)* în particular: „Chiar şi *fiinţa-în-solicitudine (Alleinsein)* a Dasein-ului este *Fiinţă-în-comuniune* întru o lume. *Fiinţa-în-solicitudine* este un mod deficient al *Fiinţei-în-comuniune*. De aceea *Fiinţă-în-comuniune* şi facticitatea faptului de a-fi-împreună-cu-ceilalţi (Miteinandersein) nu se întemeiază într-o survenire simultană a mai multor «subiecţi»” [9, p. 124].

Această critică a egocentrismului de sorginte carteziană, cum precizează Heidegger [9, p. 61], se întâlneşte cu critica celorlalţi existenţialişti, făcută idealismului raţionalist în filosofia, hermeneutica, antropologia, psihologia şi lingvistica de la începutul sec. XX. Bifurcarea acestei critici începe din punctul în care Heidegger susţine: „Întrucât presupunerea unui Eu sau subiect imediat ratează de la început dimensiunea fenomenală a Dasein-ului” [9, p. 61], noţiunile *subiect, eu, raţiune, spirit, persoană,* care ar conduce la omisiunea întrebării despre fiinţă, trebuie luate între paranteze până la găsirea răspunsului la întrebarea ontologică fundamentală „ce este fiinţa?”. C. Noica explica această deosebire printr-o comparaţie dintre Heidegger şi Sartre: „Lucrurile s-ar prezenta astfel. La Heidegger căutarea este: fiinţă – om – fiinţă, pe când la Sartre ea este: om – fiinţă – om.

La om, Heidegger întârzie doar cât îi trebuie spre a urca la fiinţă, pe când Sartre nu întârzie la fiinţă decât spre a înţelege mai bine omul.

Nu numai că Heidegger nu se interesează de omul întreg ca om, dar nici din condiţia umană fundamentală, cu cele trei demersuri originare: frică – foame – eros, el nu reţine decât frica” [11, p. 17].

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

Problema lui Heidegger este însă că, neîntârziind la om, el a întârziat şi cu răspunsul la întrebarea despre ființă. În *Întrebarea despre ființă* el mărturisea douăzeci de ani după publicarea cărții neterminate: *Ființă şi timp:* „Ca un om… să poată fi destul de matur pentru o asemenea întrebare, poate că este nevoie de două decenii sau mai mult" [12, p. 53]. În *Ultimul interviu* căutarea răspunsului poate dura şi mai mult: „…poate că ar avea nevoie de 300 de ani" [11, p. 253]. C. Noica vede o cauză posibilă a faptului că marele filosof nu a dat un răspuns la întrebarea „Ce este la urma urmelor ființa?", eşec constatat şi de alți filosofi, în aceea că „…i-a lipsit lui Heidegger un operator ontologic. Aşa cum în prima parte a creației lui i-a lipsit înțelesul *devenirii* (el rămânând la nonsensul ultim al timpului care, întocmai lui Cronos, înghite şi destramă totul, în loc să edifice întru ființă), în partea a doua a creației heideggeriene a lipsit un operator de felul lui «a fi întru»…" [11, p. 19]. Lipsa interesului pentru omul întreg şi pentru „devenirea întru ființă" sunt, probabil, două cauze reciproc condiționate ale lipsei operatorului ontologic în medierea „diferenței ontologice" dintre ființă şi ființarea fenomenelor concrete ale lumii reale. Or, tocmai „fenomenul omului" (P. de Chardin) constituie cheia pentru problema ontologică fundamentală. Însă fenomenul omului ca om întreg ni se dezvăluie în esența ființei sale numai ca subiect creator, ca eu - personalitate, căci cum relevă M. Buber „Ființa prezentă *reală* (Dasein), adică omul real în raportarea la ființa sa, e cognoscibilă numai în legătură cu calitatea acelei ființe la care el se raportă" [10, p. 198].

Filosofia lui Heidegger s-a format în cadrul fenomenologiei prin deconstruirea critică a unor premise idealiste şi raționaliste nedepăşite ale gândirii fondatorului ei, printre care Heidegger considera în primul rând noțiunile de subiect, eu, conştiință. „Husserl vorbeşte despre *Eul* sau despre *conştiința* pentru care obiectul se prezintă. În ce fel este însă dat acest *Eu*? Eul trebuie să fie el însuşi un lucru care să poată fi cercetat de fenomenologie. (…) Dar poate fi conceput eul ca un obiect între alte obiecte? Husserl tăgăduieşte acest lucru şi consideră în schimb eul ca fiind identic cu unitatea fluxului conştiinței în interiorul căruia obiectele sunt sesizate (…) Cu toate acestea Husserl tratează eul ca un obiect, a cărui necesară cviditate (esență) poate fi determinată făcând abstracție de faptul că eul există sau nu. Aici intervine critica lui Heidegger", precizează Poul Lübke [12, p. 138]: „Are sens să vorbesc despre o existență originară, nemijlocită a esenței mele, independent de faptul că exist sau nu? Nu este mai degrabă adevărat că «esența» (cviditatea) eului sălăşluieşte în existența sa?" [12, p. 139]. Generalizând această destrucție existențialistă heideggeriană a interpretării raționaliste a noțiunii de eu la Husserl, Poul Lübke conchide: „Conceptul heideggerian de *Dasein* ia locul a ceea ce Husserl denumeşte *Eu, conştiință* sau *persoană*" [12, p. 141]. Totuşi „locul de ruptură nu este clar", ezită istoricul german nu fără temei, pentru că Dasein-ul, cum e conceput de Heidegger, nu cuprinde existența reală a omului întreg, ci reprezintă, cum observase Buber, „doar o parte artificial detaşată a ființei", „o sferă trunchiată a ei" [10, p. 199].

Ajungând la convingerea că proiectul fenomenologiei – „înapoi spre lucrurile însele" – a eşuat din cauza că Husserl nu a ieşit din cercul vicios al conştiinței reflexive a subiectului, Heidegger a pornit pe o cale opusă celei a maestrului său: „M-am ținut de la bun început şi continuu în afara poziției filosofice a lui Husserl ca filozofie a conştiinței", mărturiseşte Heidegger în *Întrebare despre ființă* [13, p. 51]. Întrucât purtătorul conştiinței este subiectul *ego*, „la investigarea *Dasein*-ului schema subiect-obiect trebuie să se țină

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

departe, căci este o problemă teoretico-metodologică falsă", a conchis filosoful ființei, cum relatează Walter Biemel în *Heidegger şi fenomenologia* [13, p. 63]. Însă destrucția categoriei gnoseologice *subiectum* nu l-a apropiat câtuşi de puțin pe Heidegger, cum s-a văzut, de realizarea propriului proiect ontologic: „scoaterea din uitare a ființei". În locul scindării ființei în subiect şi obiect, în ontologia sa fundamentală a apărut o prăpastie de netrecut între ființă şi ființare, de aici şi imposibilitatea de comunicare dintre gândirea sa filosofică, pe de o parte, ştiințele naturii şi cele ale spiritului, pe de altă parte, care au ca obiect de cercetare moduri concrete de ființare ontică. De această prăpastie au devenit conştienți şi unii din foştii lui discipoli.

Totuşi destrucția subiectului a fost primită de mulți ca o ruptură radicală cu subiectivismul idealist şi cu voluntarismul „gândirii tari" (G. Vattimo), ca o nouă perspectivă a recuperării unității ființei ca întreg pe calea ontologiei hermeneutice sau a hermeneuticii ontologice „dincolo de subiect" [14]. Pe o cale similară au pornit şi unele teorii literare care, obsedate de „mirajul lingvistic" [P. Toma] al formalismului rus, expulzează autorul ca subiect creator din opera lui, declarând programatic în spiritul timpului–Cronos „moartea omului", „moartea autorului", „moartea personajului", „sfârşitul romanului", „sfârşitul istoriei" etc. După ce mirajele se volatilizează în aburii deşertului, predicțiile macabre nu se adeveresc şi apele revenite în albia lor se limpezesc, începe mişcarea inversă de „întoarcerea autorului" (E. Simion). La aceasta a contribuit şi „procesul Heidegger" din anii '80, şi deconstruirea „mitului lui Heidegger" (Poul Lübke).

Meditând asupra consecințelor epistemologice ale acestor schimbări de situație, J. Derrida concludea: „Dacă se doreşte refacerea unui concept de subiect «după deconstruire», trebuie să se țină seama, să se pregătească în acest scop o logică şi topică destul de puternice, flexibile, deci lesne de articulat… Nu ştiu dacă această «logică» este foarte heideggeriană" [10, p. 96].

Or, reconstruirea subiectului începuse deja mai demult, concomitent şi chiar înainte de „deconstrucția" lui heideggeriană, în cealaltă orientare existențialistă – filosofia dialogului. În lucrările lui K. Jaspers, M. Buber, Fr. Rosenzweig, G. Marcel, M. Bahtin, Em. Lévinas, A. Camus a fost elaborată o alternativă diferită a depăşirii reale a scindării dihotomice a ființei în opoziția metafizică subiect-obiect prin conceptul de „subiect dual" şi prin teoria comunicării lui existențiale cu alt subiect. Aici e locul unde se produce ruptura reală de subiectul absolut, structură închisă în sine. Mai exact, e vorba nu de ruptură, ci de o mutație ontologică de la paradigma monologistică subiect-obiect la paradigma dialogistică subiect-obiect-subiect a interacțiunii ontice şi verbale intersubiectuale. Noul concept de subiect dual reține calitatea de personalitate individuală unică a eroului romantic, însă o concepe nu ca pe o esență imanentă a unui individ însingurat, claustrat în microcosmosul său interior, ci ca pe o unitate bipolară a unei structuri personalizate, formate prin interiorizarea şi totodată exteriorizarea conținutului socio-cultural obiectiv al relației existențiale între *eu* şi *altul (tu* sau *el)*. Realitatea primordială nu este nici unul, nici altul luat aparte ca individ izolat, ci relația lor existențială intersubiectuală. Anume în „dialogul existențial" (Jaspers), în diversele lui forme stilistice (dialogale, monologale, construcții hibride etc.), dintre doi subiecți, fiecare situat în orizontul axiologic sau în cronotopul propriu, se realizează întregul ființei în structura ei bipolară, originară şi esențială, respectiv în ființa omului ca întreg şi în cuvântul lui ca întreg.

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

În filosofia dialogului conceptele *existență*, *comunicare* şi *subiect* sunt reciproc condiționate. Subiectul, participant la dialogul existențial, este prin definiție „personalitate existențială" [3, p. XIII], o structură mult mai complexă care cuprinde într-o unitate individuală toate nivelurile existenței umane. În filosofia dialogului existența nu exclude, ci include ca elemente definitorii rațiunea, intelectul, trăirea subiectivă („subiectivitatea" şi „interioritatea" în sensul cel mai larg al acestor termeni), conştiința generală şi conştiința de sine, personalitatea individuală unică şi Dasein-ul, ca ființare factică a individului psihofizic în realitatea empirică. Toate aceste facultăți ale omului întreg nu sunt pur şi simplu însumate, ci transformate calitativ prin înrădăcinarea lor în existența-comunicare intersubiectuală. Asemenea altor filosofi ai dialogului, Bahtin promovează ideea unității originare dintre existență umană şi comunicare: „Însăşi existența omului (atât cea exterioară, cât şi cea interioară) este *cea mai profundă comunicare.* A fi înseamnă a comunica. A fi înseamnă a fi pentru altul şi, prin intermediul acestuia, pentru sine. Omul nu are un teritoriu interior suveran, el este întru totul şi întotdeauna la hotar, privind în sine, el se uită *în ochii altuia*" [2, p. 312].

Conceptul „subiectul vorbire" este astfel produsul unei evoluții seculare a categoriilor „subiect" şi „obiect", dar el nu s-a putut constitui plenar în toate elementele lui conceptuale decât în baza filosofiei dialogului, el fiind totodată o întregire şi concretizare a conceptului „subiectul existenței". Conceptul bahtinian adaugă la unitatea dintre existență şi comunicare ideea unității subiectului şi a vorbirii lui, a cuvântului lui propriu. În studiile sale de poetică istorică şi stilistică a romanului, Bahtin va urmări cum în evoluția multiseculară a acestui gen literar tipurile de subiect vor fi reprezentate în diferite tipuri de personaj cu structuri stilistice corespunzătoare ale vorbirii lor, întru reprezentarea artistică cât mai completă a structurii stratiforme a eului - personalitate existențială.

Cum se ştie, Bahtin a definit personajul romanesc drept „omul care vorbeşte" [14, p. 195]. Ne-am pripi dacă am conchide că Bahtin identifică calitatea de subiect a personajului cu însuşi faptul vorbirii lui. Problema relației „subiect"/ „vorbire" este în concepția lui Bahtin mult mai complexă. Subiectul se manifestă prin vorbirea sa, însă nu orice act de vorbire manifestă un subiect în deplinul înțeles al conceptului bahtinian, adică un autor al propriului cuvânt. Vom concretiza această teză când vom elucida conceptul bahtinian „vorbire", în raport cu alte concepte (monolog, dialog, enunț, discurs, propoziție), dar nu înainte de a contura mai întâi conceptul „subiect al vorbirii" prin delimitarea lui de noțiunile lingvistice „subiect gramatical" şi „subiect logic", precum şi de pronumele personale care indică partenerii de dialog.

Noțiunile lingvistice „subiect gramatical" şi „subiect logic" s-au îndepărtat tot mai mult, pe măsură ce lingvistica s-a constituit ca o ştiință despre limbă de sine stătătoare, cu obiectul şi limbajul său specific, de noțiunile „subiect uman" şi „subiect cognitiv". Acestea din urmă au fost supuse unei formalizări lingvistice în calitate de funcții semantico-sintactice pure, care nu sunt determinate decât incidental de conținutul uman al comunicării dintre subiecții vorbirii. „Subiect gramatical" poate fi orice lucru fizic, fenomen natural, precum şi „subiectul logic" nu desemnează numaidecât subiectul unei judecăți logice sau o ființă gânditoare în genere. Ca părți ale propoziției, ele desemnează doar funcții sintactice. În „Gramatica limbii române" (2005) subiectul este definit anume ca „o funcție în exclusivitate sintactică", care nu trebuie confundată cu alte considerații

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

tematice, precum „autor al acțiunii", „despre cine sau despre ce se vorbeşte în propoziție" [15, p. 319]. Această funcție sintactică definită prin noțiunea lingvistică „subiect" depinde nu de conținutul uman pe care îl poate exprima incidental, ci de „capacitatea sintactică a verbului de a accepta această poziție. Ea se defineşte în raport cu verbul-centru, indiferent de apariția acestuia la un mod personal sau la o formă verbală impersonală" [15, p. 313], relație din care „urmează *dependența* subiectului față de verb". Respectiv, şi „semantica subiectului este extrem de eterogenă, depinzând de tipul semantico-sintactic de verb sau de forma de diateză a centrului verbal. În poziția-subiect, se pot «subiectiviza» nominale cu diverse roluri semantice", printre care şi „instrumentul, alienabil sau inalienabil" [15, p. 317], ceea ce face subiectul asemănător altor complemente, şi, deşi subiectul-complement este însoțit de calificativele „special" şi „privilegiat", acestea nu schimbă esențial funcția lui sintactică dependentă de predicat – singura funcție constituentă a propoziției care nu are neapărat nevoie de funcția sintactică a subiectului, ca în cazul propozițiilor impersonale monomembre („Ninge", „Plouă", „Se înserează" ş.a.). De aceea în gramatică este definită noțiunea „predicatul enunțării", dar nu şi „subiectul enunțării (vorbirii)", acesta fiind înlocuit cu „locutorul", „alocutorul", „interlocutorul" pentru a descrie acte de interlocuție, indiferent de calitatea lor de subiect-autor al cuvântului propriu.

Astfel formalizarea subiectului, cerută de obiectul cercetării lingvistice – „limba, *indiferentă* față de valorile extralingvistice" [14, p. 80] – este dusă consecvent metodic până la sfârşitul logic în conformitate cu gândirea şi limbajul ştiinței lingvistice. Această formalizare lingvistică este în consens cu evoluția istorică a limbii care, de la animism încoace, şi-a lărgit progresiv mijloacele de expresie pentru a putea desemna lucruri şi relații dintre fenomene din întreaga lume extraumană. Pe măsură ce se lărgea sfera de cunoaştere reală a universului, se diversificau şi formele de semnificare a proceselor ce se produc fără participarea omului. Astfel că formalizarea maximă a categoriei de subiect, până la instrumentalizarea lui funcțională semantico-sintactică, face din ea o formă lingvistică pe cât de abstractă, pe atât de cuprinzătoare şi eficientă pentru descrierea ştiințifică a unor relații dintre cuvinte mult mai largi decât cele legate de subiectul uman. E adevărat că şi fenomenele din lumea fizică extraumană devin fenomene de limbă totuşi doar în măsura în care omul ia cunoştință de ele şi face din ele „subiectul" (adică obiectul) comunicării verbale, însă formele lingvistice nu sunt reductibile la conținutul cunoştințelor umane, variabil de la o epocă la alta. Lingvistica studiază anume formele generale de semnificare, desemnare şi exprimare a tuturor lucrurilor şi a tuturor formelor de cunoaştere a lor, indiferent de conținuturile concrete ale acestora din urmă, adică indiferent de toate valorile extralingvistice create în toate domeniile de cunoaştere şi de cultură. Obiectul specific de cunoaştere lingvistică, precizează Bahtin, nu este cuvântul nou dobândit în acea sau altă sferă de cunoaştere şi de activitate practică, ci o „nouă construcție lingvistică" ce apare în limbă, altfel spus, ea „creează o valoare nouă, pur lingvistică, la care raportează orice enunț" [14, p. 80]. Întrucât „Lingvistica este ştiință doar în măsura în care îşi stăpâneşte obiectul său – «limba indiferentă față de toate valorile extralingvistice» – numai eliberându-se în mod consecvent de tendința metafizică (substanțializarea şi obiectualizarea reală a cuvântului), de logism, psihologism, estetism (adică detaşând valorile lingvistice de conținutul valorilor culturale, studiate de aceste ştiințe ale culturii), lingvistica îşi

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

croieşte drum spre obiectul său, îl fundamentează d.p.d.v. metodic" în conformitate cu „gândirea pur lingvistică" care determină şi limbajul lingvisticii [14, p. 80-81].

Însă formalizarea subiectului gramatical, în sensul unei generalizări şi abstractizări cât mai ample cu putință (comparabilă cu abstragerea de la orice conținut calitativ concret a noțiunii matematice de număr), îl face totodată ineficient, uneori derutant chiar, pentru cunoaşterea funcțiilor specifice ale „subiectului vorbirii" în calitate de „autor al enunțului", adică în sfera specific umană a comunicării intersubiectuale. Subiectul gramatical este într-o anumită măsură analog cu Ființa universală (cosmogonică) a lui Heidegger, care Se (Man) vorbeşte prin limbă şi care doar se serveşte de vorbitorii idiomului dat, ei având mai curând o funcție instrumentală decât una de subiect-autor al enunțării. „Subiectul gramatical" este în acest caz o noțiune şi mai universală decât impersonalul Se, ea desemnând şi „obiectul mut" (Bahtin), care nu vorbeşte, ci este „obiectul" comunicării cel mult în funcția de „complement specific".

Deci, spre deosebire de „subiectul gramatical", „subiectul vorbirii" are o sferă de semnificare mult mai îngustă, el este propriu numai comunicării verbale interpersonale, domeniu în care noțiunea lingvistică este inadecvată şi de-a dreptul derutantă, când se substituie celei metalingvistice în analizele stilistice ale textului literar. Asemenea confuzii se produc mai ales când „subiectul vorbirii" se identifică cu pronumele personal „eu" – o noțiune lingvistică la fel de formală ca şi „subiectul gramatical".

De exemplu, în capitolul „Aspecte ale construcției discursului" din GALM această identificare a locutorului cu pronumele „eu" se face în baza tratării pronumelor în „cadrul deictic": „…aşa cum un deget întins «indică» un obiect doar când acesta este prezent perceptibil vizual, pronumele *eu* sau *tu*, adverbele *acum* sau *aici, ieri* sau *poimâine*, îşi «indică» referentul (persoana care/ căreia i se vorbeşte, momentul/ locul în care se vorbeşte …) doar când sunt rostite în contextul comunicativ care conține elementele la care fac referire.

Cum coordonatele deictice se schimbă odată cu schimbarea contextului comunicativ (acesta având loc cu fiecare nou mesaj, produs de către un alt vorbitor), referentul deicticelor va fi şi el schimbat cu fiecare eveniment de comunicare, în care este ancorat (sau «ambreiat»), denumirile alternative ale expresiilor deictice dând seama de această inserție variabilă: «eu» sunt *eu* doar atât timp cât vorbesc şi mă evoc pe mine, astfel, când tac «eu» nu mai sunt «eu», devine «eu» cel care vorbeşte şi se autodesemnează prin «eu»" [16, p. 636].

Avem de a face aici, ca şi în cazul „subiectului gramatical", cu o formalizare lingvistică desăvârşită a pronumelor personale în calitate de pure funcții deictice, făcându-se abstracție de conținutul de persoană al interlocutorilor. De fapt, este vorba de o contradicție mai generală dintre conținutul formelor de gândire şi de conştiință, pe de o parte, şi formele lingvistice ca desemnare şi descriere a lor, pe de altă parte, contradicție observată şi analizată de mai mulți filosofi, savanți şi lingvişti: A. Einstein, Sh. Bally, M. Bahtin, E. Coşeriu ş.a.

De exemplu, Martin Buber, definind „principiul dialogic" al comunicării umane ca o relație existențial-ontologică interpersonală exprimată prin cuvântul-pereche fundamental Eu şi Tu, a ținut să precizeze: „Formulele limbajului verbal nu dovedesc nimic; atâția Tu exprimați ca atare nu sunt decât Acela [în original „Es", pronume personal, persoana

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiințe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

a III-a singular neutru, inexistent în limba română, prin care Buber desemnează lipsa de personalitate a celuilalt – *n.n.*], fiind spuşi ca atare din obişnuinţă (…), şi de multe ori Acela semnifică nu Tu, de a cărui prezenţă ne amintim de departe cu întreaga fiinţă, astfel, cazuri nenumărate de Eu sunt doar un indispensabil pronume, numai o prezentare necesară celui ce zice «Acela care vorbeşte». Dar conştiinţa de sine? Când într-o frază se întrebuinţează adevăratul Tu din relaţie, iar într-o altă frază e utilizat Acela dintr-o experienţă [un alt context: «Acela de care am nevoie, care îmi este de folos ca un mijloc, instrument pentru un scop practic»], şi când aşadar în ambele cazuri Eu a fost cu adevărat gândit, este oare aceeaşi conştiinţă de sine care se rosteşte în ambele fraze?" [6, p. 89].

E suficientă însă şi experienţa personală a fiecărui vorbitor şi cititor, pentru a observa deosebirea categoriei lingvistice de „persoană" de conţinutul real al lui „eu"– persoană, ca subiect uman, ca temei purtător al unei conştiinţe de sine unice noninterschimbabile. Alternarea formelor pronominale în funcţie de schimbarea rolului de locutor şi de alocutor (adresant, ascultător) într-o situaţie concretă de comunicare nu perturbează câtuşi de puţin identitatea lui eu-conştiinţă de sine, inalienabil proprie fiecărui participant la convorbire, inclusiv a celui despre care se vorbeşte. Eu sunt eu nu numai atunci când vorbesc, ci şi atunci când sunt apelat prin „tu" şi ascult în tăcere ce mi se spune, şi atunci când devin „el" (ea), acela despre care se discută în prezenţa sau absenţa mea, pentru că în dialogul între „eu" şi „tu" participă numaidecât un al treilea, terţul care fără a interveni prin propria replică şi chiar fără a fi de faţă, determină şi el conţinutul şi desfăşurarea dialogului prin însuşi faptul de a fi existat sau de a putea exista în viitor. Orice dialog autentic, esenţial, este ca o verigă într-un lanţ istoric nonfinit, care îşi are începutul în trecut şi continuarea în viitor. „Eu" şi „tu" rostite de un locutor are un conţinut personal diferit decât aceleaşi protoforme rostite de interlocutor. Conţinutul personalist al acestora diferă de la un locutor la altul, dar fiecare interlocutor nu-şi pierde propria identitate în alternarea formelor pronominale, în raport cu alteritatea celuilalt locutor. Nici cititorul nu confundă în dialogul ca procedeu narativ compoziţional semnificaţiile deictice alternante ale formelor pronominale „eu" şi „tu" cu personajele identificate ca imagini artistice ale unor persoane individuale. Anume relaţiile interpersonale şi evenimenţiale dintre acestea, ci nu alternarea protoformelor deictice, constituie conţinutul percepţiei noastre a convorbirii lor dialogate în opera literară.

În filosofia dialogului concepţia egologică a subiectului ca „eu" – purtător al unicităţii conştiinţei de sine, ca eu – persoană (personalitate), care se afirmă în noul umanism european, capătă, cum am văzut, un conţinut conceptual nou, principial diferenţiat de noţiunea generală „eu". Astfel, Karl Jaspers în a sa teorie a „comunicării existenţiale" îl defineşte pe „eu însumi" ca subiect – personalitate a comunicării existenţiale, ca „personalitate existenţială" cu alt subiect – personalitate prin disocieri subtile de alte „euri" (individ empiric, individ-tip, individ-caracter) ce se afirmă la alte niveluri de comunicare şi pe care „eu însumi" le transcende de la un nivel la altul: eul individului biologic, psihofizic la nivelul Dasein-ului; eul „conştiinţei generale" (*Bewusstsein überhaupt*) care, fie ca „eu-tip social", fie ca „eu-caracter", fie ca „eu-operă", se identifică cu alt eu similar, nu are încă o conştiinţă a identităţii sale singulare, neînlocuibile de un alt eu. Eu-personalitate existenţială se formează doar la nivelul superior, cel al spiritului, la care comunicarea umană devine una cu adevărat interpersonală, între personalităţi nu numai individuale, ci anume unice, nonsubstituibile.

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

Criticii care l-au acuzat pe Jaspers de elitism aristocratic şi au taxat concepţia sa a eului-personalitate ca una neoromantică, egocentristă şi antidemocratică, au trecut cu vederea un „amănunt", şi anume: că e vorba, cum precizează Bahtin, de două spirite, două personalităţi, două conştiinţe, de o comunicare existenţială care îşi are sursa nu în caracterul excepţional al eului romantic închis în sine şi opus condiţiei umane generale, ci anume în aceasta, în „structurile cotidianului" (Fr. Braudel) ale relaţiilor dintre existenţe individuale în toate sferele convieţuirii sociale. Conceptul jaspersian „personalitate existenţială" nu este o calitate excepţională a unui eu-supraom, ci o trebuinţă intrinsecă a omului, a demnităţii şi libertăţii lui, un proiect existenţial înrădăcinat în însăşi „originea mereu prezentă" a fiinţei umane şi totodată şansă a fiinţării autentice a omului.

Comunicarea existenţială, prin care se produce „iluminarea existenţială" reciprocă a conştiinţei de sine a fiecărui „eu însumi" angajat în această comunicare, o reîntoarcere a spiritului la originea sa existenţială, acest tip superior de comunicare este conceput anume ca o manifestare liberă şi plenară a lui *uomo universale* în individul ca persoană, neîngrădită de bariere sociale, etice, religioase, naţionale. Această libertate a comunicării interpersonale este totodată o asumare liberă („o decizie existenţială") a responsabilităţii personale pentru conţinutul uman al existenţei mele proprii împreună cu alt „eu însumi", deci şi pentru libertatea alterităţii acestuia.

Reflectând asupra „primejdiilor ce pândesc independenţa omului ca individ" în societatea modernă în care forţele tehnocrate coalizează cu forţele oligarhice şi cu forţele politice totalitariste, K. Jaspers anticipa replica criticilor individualismului liberal atât din stânga, cât şi din dreapta: „Nu sună aceasta [ideea libertăţii individuale – *n.n.*] ca şi cum individul ar fi totul? Afirmaţia contrară este adevărată: în mersul evenimentelor individul este disparent, fiind el însuşi numai în măsura în care se află în comunicare cu altă fiinţare autentică, precum şi cu lumea.

Dar, în acelaşi timp, nu este mai puţin adevărat că toate depind de acest eu pieritor. Căci abia pe temeiul realităţii personale eu pot fiinţa pentru întregul care, altfel, ar rămâne imaginar, pot convieţui pentru comunitatea restrânsă de care aparţin, pentru stat şi umanitate. Căci spiritul acestui întreg se întemeiază pe adevărul indivizilor, pe necondiţionarea deciziilor istorice luate de nenumăraţi indivizi în viaţa lor cotidiană. (…)

(…) Forţa morală a individului, aparent disparent, este singura substanţă şi singurul factor real pentru ceea ce se va întâmpla cu omul (…). Viitorul rezidă în prezentul fiecărui individ" [3, p. 105-106].

Deviza filosofică a umanismului antic „Cunoaşte-te pe tine însuţi" a fost preluată de filosofia dialogului ca unul din scopurile majore ale cunoaşterii omului ca „subiect personalitate". Însă calea spre tine însuţi în filozofie şi literatură s-a dovedit deloc rectilinie şi scurtă, ci mai lungă decât cea „spre lucrurile însele" (Husserl). Eu nu poate accede la sine decât prin intermediul lui Tu, releva Buber. Identitatea eului nu poate fi nici realizată, nici cunoscută decât prin alteritatea partenerului comunicării. Acesta este laitmotivul teoriei comunicării existenţiale a lui Jaspers: „Eu nu pot deveni eu însumi, dacă celălalt nu vrea să fie el însuşi, eu nu pot fi liber, dacă şi celălalt nu este liber, nu pot avea certitudine despre fiinţarea mea proprie, dacă nu sunt sigur şi de fiinţarea celuilalt. (…) Subordonarea celuilalt în ascultare orbească faţă de mine, nu mă lasă să devin eu însumi. Ca şi dominarea lui asupra mea. Abia din cunoaştere şi recunoaştere reciprocă, partenerii în comunicare

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

cresc spre ei înşişi, numai împreună ei pot ajunge ceea ce fiecare şi-a propus. Omul nu se poate ridica deasupra omului [e o replică, probabil, la Übermensch-ul lui Nietzsche, dar şi la orice formă a autoritarismului absolut – *n.n.*], de el se apropie numai cine îl întâmpină la acelaşi nivel" [3, p. 89].

Comunicarea dialogică autentică deci se poate realiza numai ca o comunicare intersubiectuală, în care fiecare partener de dialog participă în calitate de subiect-personalitate, indiferent de forma monologală sau dialogală a naraţiunii şi de formele pronominale prin care sunt desemnaţi: „eu", „tu", „el", „acela" etc.

În alternanţa acestor forme există, desigur, un aspect pur lingvistic, de exemplu, anumite reguli lingvistice de redare a vorbirii unui locutor în vorbirea celuilalt, de transformare a vorbirii directe în vorbire indirectă sau în stil indirect liber, reguli ce diferă de la un idiom la altul. Însă lucrul cel mai important este modul în care sunt concepute însăşi esenţa şi rostul principal al comunicării: este ea doar o transmitere de informaţie de la un emiţător la un receptor sau prin ea se realizează un conţinut mai profund şi mai esenţial – o relaţie de reciprocitate existenţial-antropologică, în care se formează şi se întregeşte fiinţa umană conştientă de sine în fiecare participant la această comunicare existenţială. Or, aceasta este matricea originară şi fundamentală pentru toate tipurile sau genurile derivate de comunicare existente, sau încă în proces de devenire. Comunicarea la distanţe tot mai mari necesită mijloace tehnice tot mai performante, totuşi comunică nu un emiţător şi un receptor tehnic, ci subiecţi umani prin aceste aparate tehnice. Orice comunicare propriu-zisă, fie directă, fie mediatizată, este una interpersonală, intersubiectuală. Prin aceasta copilul învaţă să comunice în limba maternă, însuşind totodată tradiţiile culturale ale comunităţii umane respective. Or, copilăria este un început ontogenetic al filogenezei speciei noastre umane *homo sapiens* care se reproduce *ab ovo* de zeci de milenii cu fiecare generaţie nouă. Teoria informatică a comunicării cu toate contribuţiile ei este totuşi una specializată şi derivată. Ea, ca orice concepţie pragmatic-instrumentalistă, nu poate da seama de „ce este" comunicarea în existenţa umană. Această problemă depăşeşte şi cadrul pur lingvistic al descrierii formale şi normative a unor tipuri concrete de discurs luat fiecare în parte, fără a li se dezvălui originea lor comună în natura dialogică a comunicării existenţiale şi, implicit, a limbajului omului, toate tipurile (genurile) de enunţ fiind forme concrete de interacţiune verbală între subiecţii individuali vorbitori ai limbii respective.

Astfel, filosofia dialogică a comunicării intersubiectuale ne călăuzeşte spre o înţelegere esenţială şi o interpretare mai profundă a conţinutului personalist pe care noţiunile „subiect", „eu", „tu", „altul" („celălalt") ca purtători ai unor valori cultural-istorice, a unor rosturi fundamentale exprimate în cuvinte proprii le capătă numai într-o relaţie existenţială autentică, ci nu în orice act de comunicare directă dintre un „eu"-locutor şi un „tu"-alocutor. Corelaţia dintre noţiunile locutor (vorbitor, scriitor)/ alocutor (ascultător, cititor) şi pronumele personale „eu", „tu", „el", „ea" sunt mai complexe şi mai contradictorii decât sunt tratate în unele lucrări de stilistică lingvistică a textului care se călăuzesc după teoria informatică sau după cea pragmatică a comunicării şi după formalizarea lingvistică a noţiunilor „subiect" şi „pronume personal".

Comunicarea literară reflectă cel mai plenar comunicarea existenţială reală dintre subiecţi-personalităţi integrale şi libere. Definind deosebirea esenţială dintre noţiunea generală „om" şi „imaginea omului", Bahtin scria: „Omul există real în formele lui *eu* şi *altul* (*tu, el* sau *Man*). E drept că omul poate fi gândit, făcând abstracţie de aceste

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)

forme, ca oricare alt fenomen sau lucru. Însă problema constă în aceea că numai omul există în forma lui *eu* şi *altul* şi nici un alt fenomen al gândirii. Literatura creează imagini cu totul specifice ale oamenilor, în care *eu* şi *altul* se combină într-un mod cu totul aparte şi irepetabil: *eu* în forma *altuia* sau *altul* în forma lui *eu.* Nu mai e noţiunea de om (ca lucru, fenomen), ci imaginea omului. Or imaginea omului nu poate fi indiferentă faţă de forma existenţei lui (adică faţă de corelaţia *eu* şi *altul*). De aceea o reificare a imaginii omului, atâta timp cât ea rămâne imagine, este imposibilă" [2, p. 319].

Conceptul bahtinian subiectul vorbirii, cum vom încerca să demonstrăm în partea a doua a articolului „Ce este vorbirea", deschide noi perspective în analiza şi interpretarea textului literar anume ca un sistem de relaţii dialogice dintre cuvinte proprii ale subiecţilor principali ai comunicării literare (autor, narator, personaj, cititor) în diferite modalităţi narative şi structuri stilistice, mult mai complexe decât dialogul direct (dramatic sau narativizat), vorbirea directă, vorbirea indirectă şi stilul indirect liber.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

1. Gavrilov Anatol. *Subtextul filosofico-estetic al conceptului bahtinian de dialog*. În: Metaliteratură, 2005, nr. 11.

2. Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества*. Москва: Искусство, 1979.

3. Jaspers K. *Texte filosofice*. Prefaţă: Dumitru Ghişe, George Purdea. Traducere şi note: George Purdea. – Bucureşti: Editura politică, 1986.

4. Gavrilov Anatol. *Mihail Bahtin: dialogismul intern al omului şi „cuvântul bivoc"*. În: Criterii de ştiinţificitate a terminologiei literare… – Chişinău, 2007.

5. Gavrilov A., Gârlea O. *Mit şi ficţiune artistică (Dualitatea imaginii artistice)*. În: Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară, 2009, nr. 3-4.

6. Buber Martin. *Eu şi Tu*. Trad. şi prefaţă de Ştefan Aug. Doinaş. – Bucureşti: Humanitas, 1992.

7. Vianu, T. *Opere*. 7. – Bucureşti: Minerva, 1978.

8. Vianu Tudor. *Antichitatea şi Renaşterea*. În: Opere. 10. – Bucureşti: Minerva, 1987.

9. Heidegger Martin. *Fiinţă şi timp*. Traducere: Dorin Tilinca. Note: Dorin Tilinca, Mircea Arman. – Bucureşti: Editura Jurnalul literar, 1994.

10. Бубер Мартин. *Проблема человека*. В: Бубер. *Два образа веры*. Пер. с нем. под редакцией П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. – Москва: «Республика», 1995.

11. Constantin Noica. *Meditaţii introductive asupra lui Heidegger*. În: Heidegger, M. *Originea operei de artă*. Trad. şi note Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu. – Bucureşti: Umanitas, 1995.

12. Paul Lübke. *Martin Heidegger: Filosofia ca interogaţie universală*. În: *Filosofia în secolul XX*. Vol. I. – Bucureşti: All Educaţional, 2008.

13. Heidegger Martin. *Timp şi fiinţă*. Traducere Dinu Tilinca şi Mircea Arman. Studiu introductiv de Radu Enescu. – Bucureşti: Editura Jurnalul literar, 1995.

14. Vattimo G. *Dincolo de subiect (Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica)*. – Constanţa: Pontica, 1998.

15. Bahtin M. *Probleme de literatură şi estetică*. Traducere de Nicolae Iliescu. Prefaţă de Marian Vasile. – Bucureşti: Univers, 1982.

16. *Gramatica limbii române*. II. *Enunţul*. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 2005.

BDD-A6823 © 2012 Academia de Ştiinţe a Moldovei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 16:22:31 UTC)