

Limba și cultura română în fața Occidentului - aspecte lingvistice și culturale ale integrării europene

Nicoleta NEȘU

„Pentru România este vorba de a-și regăsi tradiția (...) deja europeană, dar care trebuie făcută mai europeană și mai critică” (Eugen Coșeriu)

Lucrarea de față nu își propune să ofere soluții pentru cele câteva probleme concrete ce vor face obiectul ei (conceptele de integrare europeană, cultură europeană, unificare europeană, identitate europeană), ci încearcă mai degrabă o radiografiere și o cartare a lor pe specificul limbii și culturii române. Pentru aceasta, este însă nevoie de o serie de clarificări și de precizări conceptuale, respectiv, terminologice. După cum bine se cunoaște, termenul de *integrare europeană* se utilizează, în general, pentru a numi procesul care a dat naștere Comunității Europene, respectiv Uniunii Europene (după 1993, în urma Tratatului de la Maastricht). El este dublat însă, de multe ori, de cel de *unificare europeană*, considerat de către unii autori ca fiind mai „radical”. Alternanța lor se leagă de alternanța între „combinațiile de euforie și pesimism, iar credibilitatea se distribuie între varianta moderată a *integrării* și perspectiva mai radicală a *unificării*”¹. Autorul citat consideră că, de fapt, procesele care au avut loc până acum sunt, într-adevăr, mai bine reprezentate prin termenul de *integrare europeană*, având în vedere faptul că în Europa occidentală a avut loc, în realitate, o „cuplare a economiilor și instituțiilor, de la cele juridice, trecând prin cele educaționale, la cele culturale, în așa fel încât Comunitatea Europeană să funcționeze sub cât mai multe aspecte ca un întreg”².

Ce înseamnă, însă, *Europa* și care sunt dimensiunile ei geografice, istorice și politice? Ce înseamnă *cultura europeană*, la ce se raportează ea, care îi sunt trăsăturile specifice? Acestea sunt întrebări la care, de-a lungul anilor, răspunsurile au variat, condiționate fiind mai ales de aspecte și interese politice. Dincolo, însă, de aceste influențe politice, se recunoaște faptul ca Europa de astăzi poartă în sine, structural, amprenta unei istorii tumultuoase care își spune cuvântul în momentele în care se încearcă o nouă reorganizare a ei. Există anumite perioade istorice trecute în care Europa era relativ mai omogenă, mai compactă decât este ea astăzi, atât în plan spiritual și cultural, cât și în plan economic sau politic. Evoluția sa istorică de-a lungul secolelor s-a îndreptat, însă, înspre o diversificare tot mai accentuată a limbilor, religiilor, culturilor, structurilor de tip economic, administrativ și politic. După ce se constituise într-un nucleu-forță al gândirii filosofice, *ideea europeană* – ideea unificării europene – devine scop în sine pentru economia și politica europeană, pornind de la convingerea că, încă de la instaurarea acelei „pax romana” de la începutul epocii imperiale, Europa (și aici trebuie înțeles Europa Occidentală) posedă o civilizație comună, bazată pe originea

¹ Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2006, p. 19.

² *Ibidem*.

indo-europeană comună, pe moștenirea romană și germanică, în sfârșit, pe creștinism și instituția Bisericii. Până la reforma lui Luther, care a creat o alternativă la catolicism în interiorul creștinismului, Europa era identificată cu catolicismul / creștinismul însuși (vezi, de pildă, sintagma lui Novalis din 1799, „creștinătatea sau Europa”); apoi apar delimitările în raport cu celelalte continente (Hegel, spre exemplu, o delimita în raport cu Asia); s-a vorbit apoi de Europa Occidentală versus Europa Răsăriteană și Centrală; în perioada postbelică emblematicul Zid al Berlinului și „cortina de fier” împărțeau, artificial de altfel, Europa în două mari părți, configurate nu neapărat din interiorul ei, ca expresii ale două tipuri de organizare socială, politică și culturală diametral opuse. Și în această perioadă, însă, se ridicau voci care atrăgeau atenția că această împărțire este mai mult decât nejustificată, că Europa nu înseamnă, concret, doar Europa de Vest. În anii care au urmat revoluțiilor ce au distrus aceste „marcaje” politice convenționale, s-a trecut, firesc, la căutarea de soluții practice de „revenire” a statelor din est la Marea Europă care cuprinde, atât din punct de vedere geografic, cât și istoric, aceste state. Pentru o justă configurare a spațiului european și pentru demascarea unui eventual „naționalism-comunism cosmetizat în europenism”³, Andrei Marga subliniază oportunitatea distingerii mai multor nivele atunci când se vorbește despre tipurile de apartenență la continentul european – este vorba, astfel, despre o *apartenență geografică*, care ia în considerare granițele geografice ale continentului (între Atlantic și Munții Urali), o *apartenență istorică*, ce vizează formele de organizare a societății de la forma polisului la cea a societății libere moderne, o *apartenență instituțională* ce vizează organizarea și legislația societală și *apartenența culturală*, concretizată în „cultivarea unei atitudini în cunoaștere și în viața practică particularizată de încredere în analiza factuală, failibilism și cultivarea spiritului critic”⁴. Cu mențiunea explicită (pe care și autorul citat o face) că, dacă factorul istoric și cel geografic sunt indispensabili în procesul *integrării europene*, la nivel economic și administrativ, în ceea ce privește procesul *unificării europene*, ca proces preponderent cultural și instituțional, apartenența europeană se stabilește, prin excelență, pe baze instituționale și culturale. Ca urmare, „situarea în geografia și istoria europeană nu generează *automat* (s.n., N.N.) o europenitate culturală, după cum o europenitate culturală poate fi găsită și în țări care nu aparțin geografic și istoric, în sens strict, Europei”⁵.

Următoarea întrebare, firesc, se referă la statutul acestei culturi europene, la specificitatea sa, la trăsăturile ei definitorii. Și, tot în mod firesc, primul nume care ne vine în minte legat de aceste aspecte este cel al lui Nietzsche⁶, cel care, sunt de părere exegeții, a utilizat criteriul cultural chiar și în conceperea geografică a Europei, cel care, deși recunoștea diversitatea culturală europeană, a fost un „apărător al unității culturii europene întemeiate pe unitatea resurselor ei”⁷, respectiv cultura greacă, civilizația Romei antice și creștinismul. Mitul modern al „bunului european” (*der gute Europäer*) îi aparține întru totul.

³ *Ibidem*, p. 31.

⁴ *Ibidem*, p. 31-32.

⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁶ Andrei Marga consideră că „în textele filosofice ale lui Nietzsche avem nu doar prima expresie filosofică sistematică a crizei europene, dar și anticiparea unei soluții” (Andrei Marga, *op. cit.*, p. 67).

⁷ *Ibidem*, p. 63.

Trecem în revistă, în cele ce urmează, câteva dintre cele mai cunoscute opinii în ceea ce privește specificul cultural european, subliniind faptul că, în majoritatea lor, se păstrează cei trei poli pe care îi anticipase Nietzsche⁸: contele Coudenhove-Kalergi, considerat unul dintre inițiatorii mișcării paneuropene, distinge trei coloane de susținere a individualismului european – creștinismul (care îi conferă adâncime), grecismul (care îi dă forma) și germanitatea (care îi dă putere); André Philip vorbește despre conceptul grec al individualității, conceptul roman al justiției și cetățeanului și conceptul biblic al persoanei umane; Constantin Noica vede specificul cultural european prin prisma cultivării unei individualități capabile să producă și să instituie generalul, într-o unitate care se autocreează continuu și se diversifică, în același timp. Identitatea culturală europeană a fost delimitată, în mod tradițional, și printr-o raportare la celelalte tradiții culturale continentale – asiatice sau americane. Considerând cultura europeană ca „ansamblu al ideilor, simbolurilor, teoriilor ce se regăsesc în trăirea socială a vieții”, A. Marga delimitează, în interiorul ei, cinci nivele sau subsisteme: competența tehnică, comportamentul economic, îndemânarea administrativă, acțiunea politică și cultura spirituală, pe fundamentul cărora cultura europeană își sprijină specificitatea⁹. Autorul subliniază și faptul că acest specific cultural european nu poate fi redus sau epuizat doar pe unul dintre aceste subsisteme, ci ele acționează simultan. În sfera culturii spirituale, sferă asupra căreia ne focalizăm atenția în această lucrare, se vorbește, în contextul definirii sale sub raportul specificității, fie despre circulația unor simboluri și mituri proprii culturii europene, fie despre anumite concepte-pivot în jurul cărora s-au coagulat marile teme ale gândirii europene – este vorba despre concepte precum conceptul *adevărului*, ca valoare fundamentală, conceptul *cunoașterii*, conceptul *raționalității*, conceptul *dreptului*, conceptul *autonomiei individului*, conceptul *sferei publice* și conceptul *persoanei umane*, concepte ce țin de tradiția europeană, în sensul că ele s-au dezvoltat de-a lungul istoriei europene și au marcat dezvoltarea ei politică și filosofică¹⁰.

În acest context al specificului european se pune, tot mai acut, problema unei *identități europene*, chiar a unei *națiuni europene*¹¹. La o primă abordare, superficială

⁸ Pentru detalii legate de acest subiect, vezi Andrei Marga, *op. cit.*, cap. I, *Europa și specificul european*, p. 25-59.

⁹ Andrei Marga, *op. cit.*, p. 45-46. Autorul formulează chiar niște „condiții de apartenență” la această cultură europeană, în funcție de satisfacerea cerințelor celor cinci subsisteme ale sale: 1. „Aparții în fapt culturii europene realizând continua pliere și, în cazul optim, participarea la crearea tehnicii de producție și, în general, a noi niveluri ale competenței tehnice de producție”; 2. „Nu poți aparține acestei culturi dacă principiul randamentului este ignorat sau subestimat”; 3. „Aparții culturii europene atunci când cultura dreptului promovează individul ca subiect și ca scop al dreptului, suveranitatea și generalitatea legii”; 4. „Aparții culturii europene asigurând, prin reglementările de drept, aceste bunuri fundamentale [viață, libertate, proprietate]”; 5. „Aparții acestei culturi realizând comunicarea continuă a reflexivității intelectuale și a problemelor trăirii umane a vieții”, p. 47-50.

¹⁰ Pentru detalii legate de acest aspect al specificului european, vezi A. Marga, *op. cit.*, p. 54-56.

¹¹ Andrei Marga, *op. cit.* p. 184-186, discută noțiunea de *națiune europeană*, plecând de la concepte precum „comunitate de sânge”, „comunitate de limbă”, „comunitate istorică”, „comunitate geografică”, „comunitate de viață socială” sau „comunitate statală”, concepte-cheie puse în joc în definirea ei. Ideea centrală este că ar trebui mutat accentul de pe o viziune statică a definirii conceptului de națiune pe o viziune dinamică a acestuia, ce ar consta în „identificarea caracteristicilor facerii, producerii unei națiuni”. Preluând o idee ce a stat la baza mișcării paneuropene, el afirmă că națiunile reprezintă, de fapt, niște *comunități ale spiritului*, niște *comunități culturale* și de *destin*, iar în sprijinul acestei viziuni se aduc argumente concrete precum eșecul încercărilor politice de deznaționalizare forțată în Europa, în ciuda avantajelor economice sau de integrare instituțională pe care acestea le aduceau.

însă considerăm noi, aceste noțiuni nu au susținere, conțin chiar termeni antagonici, dacă ne gândim că atât *identitatea*, cât și *națiunea* au fost considerate ca ținând de o comunitate lingvistică, de o origine comună, până la urmă, de un *naționalism*. După cum spunea și Nietzsche, „noi, *bunii europeni*, avem și noi ceasuri în care ne permitem câte o doză bună de naționalism, câte o recădere și o recidivă în brațele vechilor noastre iubiri și mărginiri, ceasuri de efervescentă națională, de angoase patriotice, ceasuri inundate de valurile tuturor celorlalte sentimente arhaice”¹². Și nu au fost și nu sunt puține aceste „ceasuri” de-a lungul istoriei europene. Însă, așa cum afirmam și mai sus, această perspectivă este superficială (și citatul din Nietzsche lasă să transpară o fină ironie în acest sens), dacă luăm în considerare faptul că una dintre trăsăturile structurale ale culturii în sine este cea de *universalitate* și *anti-dogmatism*. Ceea ce înseamnă că „adevărată cultură” nu se lasă influențată de dogme politice, ea se face pentru toți oamenii și este a tuturor, ea implică, structural, pluralitatea, posibilitatea co-existenței mai multor perspective. Eugen Coșeriu afirma că „imperativul categoric al culturii, ca știință, ca artă, este acela de a nu face concesii unui subiect particular, acela de a respecta ori subiectul universal, ori obiectul universal, ori comunitatea (în cazul limbajului)”¹³. Se pune, firesc, întrebarea: ce se întâmplă cu noțiunea de cultură națională? Răspunsul vine la fel de firesc: „Cultura nu poate fi națională și nu trebuie să fie națională ca obiect. Ne putem ocupa, fără îndoială, de obiectele noastre, fiindcă le cunoaștem mai bine, însă fiecare obiect pe care îl considerăm, chiar dacă este un obiect local, *trebuie văzut întotdeauna în perspectiva universalității; trebuie văzută în fiecare obiect, în fiecare formă a culturii populare dintr-o anumită țară, dintr-o anumită regiune, o formă posibilă, o determinare posibilă a artei, în general, a artei universale, și nu doar o formă care exclude alte forme de artă* (s.n., N.N.)”¹⁴. Faptul că o cultură este națională, prin determinarea ei istorică, nu îi dă dreptul să fie naționalistă și cu atât mai puțin, șovină¹⁵. Ca urmare, este vorba despre o greșită înțelegere (întâlnită, însă, în mod frecvent) a conceptului de *specific național*, ca opus *universalității*. El ar fi, într-adevăr, opus universalului „dacă am înțelege că ne mărginim la faptele naționale și că vrem să facem o cultură numai națională, care să nu fie universală. Însă specificul național este cu totul inevitabil prin *subiect*, nu prin *obiect*. Deci, nu vom putea scăpa, nimeni nu poate scăpa de *specificul național*, de tradițiile pe care le reprezintă, fiindcă creatorul reprezintă el însuși aceste tradiții, el însuși e o parte dintr-o comunitate și dintr-o cultură care s-a constituit în mod istoric”¹⁶. Însă, problema *specificului național*, a păstrării și conservării lui, este tot mai acut simțită de culturile ce se află în fața „provocării” europene, cu atât mai mult cu cât ideea „integrării” europene este tot mai mult concurată de cea a „globalizării”. Umberto Eco afirma că „Europa mai trebuie să-și facă socotelile cu propria ei vocație istorică, de continent care a generat limbi diferite, fiecare dintre ele, chiar cea mai periferică, exprimând geniul unui grup etnic și rămânând vehiculul unei tradiții milenare” și apoi se întreba dacă „e posibilă combinarea

¹² Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 170.

¹³ Eugen Coșeriu, „Deontologia culturii”, în *Prelegeri și conferințe*, Supliment al „Anuarului de Lingvistică și Istorie literară”, Iași, 1994, p. 174.

¹⁴ *Ibidem*, p. 176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 179.

¹⁶ *Ibidem*, p. 176.

necesității unei limbi vehiculare unice cu cea a apărării tradițiilor lingvistice?”¹⁷ La o primă vedere „s-ar părea că noua realitate culturală «globală» defavorizează profund micile culturi precum a noastră, care ar pierde astfel, prin integrare, «specificitatea»”¹⁸. În realitate, însă, lucrurile nu stau deloc așa. „Cu cât nu vom căuta specificul național, cu atât mai mult îl vom găsi, cu atât mai mult îl vom exprima, fiindcă tocmai ocupându-ne de universal, de perspectiva noastră și cu posibilitățile noastre, cu tradițiile noastre, vom prezenta oricum o voce, fără îndoială, o voce umană, însă în același timp, o voce umană care se va recunoaște ca voce românească, ca voce cu timbru românesc”¹⁹, iar în acest proces al *globalizării culturale*, „creațiile individuale, profund originale, își pot găsi corespondențe și termeni de comparație”, în timp ce soluția poate fi reprezentată de o „selectivitate fără frontiere, prin depășirea complexelor subalterne și a subordonării mimetice și sterile”²⁰. Ajungem, astfel, la o mai veche și persistentă problemă a culturii române, reactualizată de contextul integrării / globalizării europene – problema maiorescienelor „forme” (aparținând civilizației occidentale, moderne) fără „fond” (național, autohton, ușor patriarhal). În esența ei, această teorie nu este altceva decât „expresia unei anumite rezistențe, ideologice și practice, inevitabile, față de imitația mecanică, nefiltrată, a instituțiilor, moravurilor, culturii și ideilor apusene”²¹. Nu este în intenția noastră să discutăm această problemă extrem de complexă și mult analizată, nici în sincronia, nici în diacronia ei literară. Nu putem însă să o ignorăm la nivelul formelor culturale de astăzi, unde își menține actualitatea și suscită reacții, de multe ori, contradictorii. Cultura română stă și astăzi sub semnul celor două „complexe”: vestic / occidental și estic / oriental, doar că acestora li se mai adaugă încă o serie – complexul național versus cel european – „europenizarea și personalizarea culturii românești sunt două realități ce se exclud, sau ele pot de fapt coopera, prin convergențe și soluții efectiv creatoare?”²² În ceea ce privește primul tip, „cultura românească va ajunge la maturitate, la echilibru și calm interior abia atunci când va depăși *ambele* complexe”²³, în timp ce răspunsul la a doua întrebare este categoric unul pozitiv, în sensul posibilității și necesității dezvoltării unei conștiințe europene, pe un fond de specific național ce aparține universalului. Există o singură condiție ce trebuie pusă nu pentru cultura română în particular, ci pentru conceptul de cultură, în general, în sensul în care cultura reprezintă o pluralitate a tradițiilor, dublate de universalitate, ceea ce face obligatorie existența unui spirit critic al oricărei culturi. „Cultura matură este critică, nu poate accepta, dacă pretinde ea însăși să fie universală, nu poate accepta fără critică alte forme, care și ele pretind să fie cu adevărat universale, și nu poate ignora scara valorilor”²⁴. Aceasta reprezintă, în opinia noastră, soluția problemei acestor „forme fără fond” în cultura românească aflată în cursul integrării politice europene. Din păcate, lucrurile nu stau întotdeauna așa. În general, s-au conturat două tipuri de reacții, ambele radicale, în fața ideii de integrare europeană în cultura noastră: fie considerarea

¹⁷ Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 275.

¹⁸ Adrian Marino, *Pentru Europa*, ed. a II-a, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 272.

¹⁹ Eugen Coșeriu, *op. cit.*, p. 176.

²⁰ Adrian Marino, *op. cit.*, p. 272.

²¹ *Ibidem*, p. 237.

²² *Ibidem*, p. 83.

²³ *Ibidem*, p. 88.

²⁴ Eugen Coșeriu, *op. cit.*, p. 177.

problematicii europene, cu tot ce implică ea, ca o „falsă problemă”, ca o încercare de distragere a atenției de la „adevăratele” probleme ale românilor, reacție ce dă naștere, de cele mai multe ori, unui sentiment de „autosuficiență națională”, printr-o exaltare artificială a valorilor morale și culturale românești, fie, la polul opus, preluarea, fără discernământ, din cultura europeană a unor modele, nu pe criteriul valorice, ci doar pe criteriul apartenenței la o cultură „mai bună”, „mai adevărată” decât este cultura română. Efectul ambelor este dezastruos, așa cum s-a putut vedea, în ultimii ani. Soluția există, așa cum arătăm și mai sus, și ea se constituie într-o abordare cu spirit critic a tot ceea ce se petrece în cultura europeană. „O cultură matură pretinde la fiecare pas să fie ea însăși măsura tuturor lucrurilor, ceea ce nu înseamnă că trebuie să respingem orice altă formă de cultură, dar trebuie să cumpănim lucrurile și să nu facem numai ceea ce se face altundeva, fiindcă se face altundeva și, în consecință, trebuie să fie, fără îndoială, ceva important, care trebuie neapărat urmat”²⁵. În ceea ce privește cultura română, în particular, „este vorba de a-și regăsi tradiția și de a relua contacte, în măsura în care tradiția este întreruptă. (...) în sensul de reluare a tradiției care era deja o tradiție europeană, dar care trebuie făcută mai europeană și mai critică, recunoscând, printre altele, care sunt adevăratele centre critice din Europa (și cele mai critice, cu mai multă conștiință critică în Europa sunt Anglia și Italia). O legătură, un contact cu cultura engleză și cu cultura italiană i-ar face poate pe români mai sceptici, și poate mai puțin admiratori ai propriei lor conștiințe personale”²⁶.

Proiectul de integrare europeană prevede respectarea diversității culturale și lingvistice într-o serie de acte și documente specifice. Articolul 128 al Tratatului Uniunii Europene prevede dezvoltarea culturii și limbilor statelor membre, concomitent cu respectarea diversității lor naționale și accentuând, prin diverse mijloace, moștenirea culturală comună. Există o Declarație Universală a Drepturilor Lingvistice (semnată la Barcelona, în 1999), pe modelul Declarației Universale a Drepturilor Omului din 1948, există o dată în calendar care reprezintă Ziua Internațională a Limbii Materne, s-a propus crearea unui Consiliu al limbilor și a unei Comisii mondiale a drepturilor lingvistice etc. Toate acestea nu vin decât să întărească, credem noi, ceea ce Umberto Eco spunea: „Europa începe o dată cu nașterea limbilor sale populare, iar o dată cu reacția, de multe ori alarmată, la izbucnirea acestora începe cultura critică a Europei, care înfruntă drama fragmentării limbilor și se pornește a reflecta asupra propriului destin de civilizație multilingvă”²⁷. După cum bine se cunoaște, Aristotel definește omul prin limbaj și în relație imediată cu apartenența sa, efectivă sau potențială, la un polis. Definiția aristoteliană a omului²⁸, formulată explicit și deloc întâmplător, în primul

²⁵ *Ibidem*, p. 178.

²⁶ *Ibidem*, p. 180.

²⁷ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 21

²⁸ În primul capitol al *Politicii*, Aristotel spune: „... Apoi, apare evident de ce omul este un viețuitor politic, mai degrabă decât orice albină și orice ființă gregară. Căci natura nu creează nimic fără scop, precum am spus, însă, dintre toate vietățile, numai omul are limbaj. Glasul este numai semnul plăcerii și al durerii și aparține și altor viețuitoare, căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii și a durerii și la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul servește exprimării utilului și dăunătorului, precum și a dreptății sau nedreptății. Această însușire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, așa că numai el sesizează dreptul și nedreptul, pe lângă alte senzații. Comunitatea acestor ființe creează cetatea și familia. Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe

capitol al *Politicii*, atribuie ca facultate specific umană vorbirea – dintre toate animalele numai omul posedă *logosul*, în accepția de „vorbire”, nu de „rațiune” sau „intelect”, pentru că el este opus *vocii*, pe care omul o posedă împreună cu animalele (vocea sau glasul la animale poate exprima, însă, doar simple reacții fiziologice, răspunsuri la stimuli din exterior, durere sau plăcere). În această lucrare despre știința societății, Aristotel consideră limbajul ca însăși baza organizării comunităților omenești, organizare specific umană, fundament al conștiinței morale, al facultății de a distinge binele de rău, de a distinge ceea ce este drept de ceea ce este nedrept. Această trăsătură comună oamenilor și numai lor, fiind fundamentul asocierii lor în polisuri (state), nu este nicidecum complementară sau ulterioară acestei asocieri, nici nu derivă din ea, ci, dimpotrivă, stă la baza ei, este primordială²⁹. În același spirit, Sf. Augustin, înțelegând ce înseamnă pentru dezvoltarea umanității constituirea unei comunități pe baza unei limbi comune, afirmă ca fiecare dintre noi trăiește mai degrabă cu plăcere lângă un câine, decât lângă o altă ființă umană, dar care vorbește o limbă diferită de a lui. Intuiția acestei legături între elementul specific omului și determinarea lui în și prin limbaj, pe de-o parte, și în și prin comunitatea lingvistică căreia îi aparține, pe de altă parte, nu este deloc întâmplătoare. Din contră, ea reprezintă conținutul uneia dintre trăsăturile esențiale ale limbajului – *alteritatea* – care, alături de *semanticitate*, *creativitate*, *materialitate* și *istoricitate*, constituie universalii limbajului uman. Alteritatea limbajului corespunde alterității structurale a omului, adică manifestării faptului-de-a-fi-cu-alții, ca dimensiune esențială și constitutivă ființei umane. Acest lucru reprezintă dimensiunea politico-socială a omului și coincide cu faptul că orice conștiință umană este deschisă, în permanență, spre alte conștiințe cu care stabilește comunicarea. Aspectul acesta politico-social al limbajului uman se concretizează în limbile istorice, iar din moment ce limbajul este întotdeauna limbă istorică, înseamnă că el este întotdeauna politic. Simplul fapt de a vorbi o limbă istorică reprezintă un act politic implicit, atâta timp cât el exprimă adevăratul la anumite tradiții istorico-lingvistice și la o anumită comunitate istorică, opusă, potențial, altor comunități lingvistice³⁰.

înaintea părții.”, în Vasile Muscă, Alexandru Baumgarten, *Filosofia politică a lui Aristotel*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 18

²⁹ Comentând această afirmație a lui Aristotel, Coșeriu consideră că filozoful grec „vrea să spună că limbajul este manifestarea modului de a fi al omului, adică manifestarea alterității omului, a faptului că omul este subiect între subiecte, care recunoaște posibilitatea altor subiecte de a conviețui cu el, manifestându-și prin limbaj – ca să zicem așa – conținutul propriei sale conștiințe în afara sa, deschizând conștiința spre alții, ca alții să accepte, să adopte conținuturile de conștiință și să le înțeleagă. Aceste conținuturi de conștiință însă, tocmai prin această dimensiune a alterității, a faptului că a fi om înseamnă a fi unul cu alții, tocmai prin aceasta, aceste conținuturi de conștiință sunt, la origine deja, comune și se înțeleg drept comune, nu ca fapte subiective, ca fapte particulare, numai ca ale unei persoane”, Eugen Coșeriu, „Unitate lingvistică – unitate națională”, în *Prelegeri și conferințe*, Supliment al „Anuarului de Lingvistică și Istorie Literară”, Iași, 1994, p. 182

³⁰ Aceste idei ale integralismului lingvistic vin în continuarea celor exprimate de către Humboldt : „ Prin același act prin care întinde firul limbajului, omul se țese pe sine prin limbaj. Fiecare limbă desenează un cerc în jurul poporului care o vorbește, și nu este posibil a părăsi acest cerc decât intrând în mod simultan în cercul altui popor. A învăța o limbă nouă ar trebui să fie, deci, cucerirea unui nou punct de vedere în atitudinea anterior preponderentă a individului. În fapt, așa se întâmplă într-o oarecare măsură, deoarece fiecare limbă conține întreaga producție de concepte și abordarea conceptuală a unei porțiuni a umanității” (Wilhelm von Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, University of Miami Press, Coral Gables, Florida, 1971, p. 39-40).

Considerată ca unul dintre universalii limbajului³¹, alături de semanticitate (limbajul semnifică, este semn), creativitate (limbajul reprezintă activitate creatoare – *energeia*), materialitate (limbajul se prezintă în lume ca fapt fizic) și istoricitate (limbajul se realizează întotdeauna în forme determinate istoric), alteritatea ține, deci, de problematica intersubiectivității limbajului uman. Din momentul în care se înțelege această perspectivă a alterității, ca o componentă constitutivă a subiectului uman, dispar opozițiile de tipul *eu/tu, ceilalți, eu versus restul lumii*, pentru că, ceilalți *se regăsesc* în mine, nu sunt percepuți ca fiind în afara mea, ci sunt înțeleși ca potențiale proiecții ale eului meu, ca posibile alter-ego-uri și fac parte, astfel, din constituirea și definirea mea ca ființă vorbitoare, aparținând unei comunități lingvistice concrete, sau, cum scria Ricoeur, „drumul cel mai bun care duce la Mine trece prin Celălalt”. Dimensiunea constitutivă a alterității limbajului se recunoaște, în realitatea practică a funcționării și utilizării sale, în două aspecte: *dialogul* – ca una dintre formele de bază ale activității spirituale și prima condiție a realizării practice a intersubiectivității sale constitutive, și *comunicarea*, în sensul originar al termenului, de *împărtășire, punere în comun sau cuminecare*, cum spunea Noica.

Astăzi, Europa caută să găsească un „leac”, spune Eco, „fie îndărăt, încercând să redescopere limba pe care o vorbise Adam, fie înainte, urmărind construirea unei limbi a rațiunii care să aibă perfecțiunea pierdută a limbii lui Adam”³². Nu știm în ce măsură leacul va fi descoperit, nici în ce va consta el. Dar putem afirma cu deplină încredere, alături de Adrian Marino că, în ceea ce ne privește pe noi, românii, „singura formulă culturală recomandabilă este a fi, a voi să fii, a acționa să fii și să rămâi – repetăm de o sută de ori – român și european în același timp. Altfel spus, a gândi, a ne comporta, a ne manifesta, cultural vorbind, ca europeni, rămânând totodată români. A avea deci această dublă conștiință activă. A căuta s-o conciliezi, s-o armonizezi și s-o realizezi, pas cu pas, într-o sinteză superioară. Ceea ce înseamnă, în primul rând, a rămâne și a produce cultură în România. Sau, în primul rând în România. Dar fără complexe. În mod natural, organic”³³.

• Referindu-se la acest aspect, Coșeriu afirmă că „fiecare vorbitor înțelege limba ca limbaj în general, ca limbă universală, înțelege că este lumea așa cum poate fi concepută și înțeleasă de om și că este ordonarea lumii, transformarea lumii într-un cosmos ordonat, așa cum această transformare a lumii este oferită umanității în general de către o comunitate.(...) Fiecare dintre limbi este o perspectivă asupra universului întreg și este modul în care acest univers este ordonat, înțeles nu numai pentru această comunitate, ci pentru toată lumea”, Eugen Coșeriu, *op. cit.*, p. 184); sau, „Într-adevăr, înainte de a fi un fapt social între altele, limbajul este baza a tot ceea ce este social și manifestarea de primară importanță a ‚sociabilității’ umane, a ‚faptului de a fi cu alții’, ceea ce constituie o dimensiune fundamentală a ființei omului. Iar ceea ce ține de caracterul instituțional, de obiectivarea istorică a sociabilității omului, nu este limbajul ca atare, ci *limba*. Însă aceasta nu este impusă vorbitorului, ci dimpotrivă, vorbitorul este acela care și-o asumă ca proprie sieși, o dată cu asumarea propriei sale istoricități, a ființei sale istorice; ea nu este ‚obligatorie’ ca o impunere din exterior, ci ca un ‚compromis’, ca ‚obligație liber asumată și consimțită’” (Eugen Coșeriu, *Lingvistică din perspectivă spațială și antropologică*, Editura Știința, Chișinău, 1994, p. 137).

• Pentru detalii legate de *aspectul politic* al limbajului, vezi studiul lui Eugen Coșeriu, *Limbaj și politică*, în „Revistă de lingvistică și știință literară”, nr. 5, Chișinău, 1996, p. 10 - 29

³¹ Discuția legată de aceste universalii ale limbajului este prezentă la Coșeriu în mai multe lucrări. Pentru detalii, vezi, mai ales, studiul *Los universales del lenguaje (y los otros)*, 1974, în Eugenio Coșeriu, *Gramática, semántica, universales. Estudios de lingüística funcional*, Madrid, 1978.

³² Umberto Eco, *op. cit.*, p. 21.

³³ Adrian Marino, *op. cit.*, p. 92

Romanian Language and Culture Facing the Western Culture

The present paper points out the necessity of the cultural european integration, and discusses general concepts such as integration, unification, European identity, European nationality, trying to apply them towards the Romanian language and culture.