

Eon

Revistă academică trimestrială editată de
Eon – Asociație pentru Promovarea Culturii, Artei, Educației și Cercetării Științifice
Partener: Editura *Agnos* din Sibiu

Vol. 7, nr. 3 / 2026



ISSN 2734 - 8296
(Print)

Revista *Eon* este indexată în
bazele internaționale de
date DOAJ, ERIHPLUS,
CEEOL, EBSCO, INDEX
COPERNICUS și altele.

ISSN-L 2734 – 8296

ADRESA REDACȚIEI

Aleea Frații Buzești, nr. 12, sc. B. ap. M2, loc. Sibiu,
jud. Sibiu, România

<https://www.revista-eon.eu>

E-mail : revista.eon2020@gmail.com

ISSN 2734 - 830X
(Online)

**Tehnoredactor și
responsabil website:**
Gabriel Hasmațuchi

Coperta:
Petru Adrian Danciu

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC ȘI ECHIPA EDITORIALĂ

Director de onoare:

Romeo PETRAȘCIUC, Editura Agnos din Sibiu

Colegiul științific:

Mihaela ALBU, Uniunea Scriitorilor din România

Adrian ALUI GHEORGHE, Uniunea Scriitorilor din România

Dan ANGHELESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Lia Alexandra BALTADOR, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Daniela Maria BĂDILĂ, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Ioan BIRIȘ, Universitatea de Vest din Timișoara

Vasile Cătălin BOBB, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Kathrin BOUVOT, University of Vienna

Diana CÂMPAN, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Viorel CERNICA, Universitatea din București

Dan CHIȚOIU, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Ion CORDONEANU, Universitatea Dunărea de Jos din Galați

Ioana-Narcisa CREȚU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Marius CUCU, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Theodor DAMIAN, Metropolitan College of New York

Liliana DANCIU, Centrul de Cercetare a Imaginarului "Speculum", Universitatea "1 Decembrie 1918" Alba Iulia

Dragoș DRAGOMAN, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Virgil DRĂGHICI, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Daniela DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Petru DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Ion DUR, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Florea IONCIOAIA, Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

Viorella MANOLACHE, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române, București

Antonia MATEI, Universitatea București

Ovidiu MATIU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Maria MICLE, Universitatea de Vest din Timișoara

Viviana MILIVOIEVICI, Institutul de Cercetări Socio-Umane "Titu Maiorescu", Academia Română, Filiala Timișoara

Marius-Iuliu MORARIU (Ieromonah Maxim), Universitatea Pontificală „Angelicum”

Delia MUNTEAN, Uniunea Scriitorilor din România

Ionel NARIȚA, Universitatea de Vest din Timișoara

Constantin NECULA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Marian NENCESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Amalia PAVELESCU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Ovidiu PECICAN, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Bogdan POPOVENIUC, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Rodrigo Inácio Ribeiro SÁ MENEZES, PhD, Cercetător independent, Brazilia

Constantin SCHIFIRNEȚ, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București
Gianluigi SEGALERBA, aka - Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien

Marco SONZOGNI, Victoria University of Wellington

Delia SUIOGAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Lucian-Vasile SZABO, Universitatea de Vest din Timișoara

Alina ȚENESCU, Universitatea din Craiova

Ioan Radu VĂCĂRESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Redactor-șef:

Gabriel HASMAȚUCHI, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Coeditori:

Alexandra BALM DUMITRESCU, New Zealand Society of Authors (Noua Zeelandă)

Anca-Elena DAVID, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Costin-Răzvan ENACHE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Adriana MARTINS, Universidade Catolica Portuguesa (Portugal)

Jarmila MILDORF, Paderborn University (Germany)

Raluca SOARE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Editori:

Anabella-Maria BEJU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Aniela-Ioana CORLĂTEANU, Academia Forțelor Terestre „Nicolae Bălcescu” din Sibiu (România)

Maria-Otilia OPREA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Maria SINACI, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad (România)

Emilia URSACHI, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (România)

Cuprins / Table of Contents

Corina DOMNARI: "The Language of the Self": Phenomenological Metamorphoses of Inner Experience.....	186
Bouzekri ALI: De la construction de l'altérité politique dans les discours médiatiques.....	208
Sergiu BORTOȘ & Constantin C. LUPĂȘCU: The Sacred in Politics: A Retrospective on Populism and the Re-Enchantment of Politics in Contemporary Romania.....	218
Bogdan Alexandru MAN: Onto-teologia, structură rațională, moștenire greacă, orizonturi critice.....	232
Diana CÂMPAN: Recitiri în siajul unei prietenii culturale uitate: Alphonse Dupront – Emil Cioran.....	240
Adriana SĂVULESCU: Täuschung als literarisches Strukturprinzip in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.....	251
Ionela-Izabela OLARIU: Când sunetul devine dorință: mister fonetic și jocuri semantice în Lolita de Vladimir Nabokov.....	265
Cipriana-Elena ÇAVAȘ: Dinamica normei în DOOM3: reconfigurări în flexiunea nominală, adjectivală și verbală.....	276
Claudia HOREANU: Recodificarea voievodului: Vlad Țepeș în <i>Dracula Untold</i> și <i>Da Vinci's Demons</i>	289
Alexandra BARDAN: Hard-currency bureaucracies in the Eastern Bloc during late socialism.....	299
Miruna-Alexandra CIOCHINĂ & Eduard-Claudiu GROSS: The Transformation of Advertising Creativity: From Traditional TV Production to Viral Digital Content.....	310

© Revista *Eon*, doar pentru prezentul volum
© Autorul/Autorii/Author/s

Autorii își asumă răspunderea privind originalitatea lucrării publicate, iar responsabilitatea pentru opiniile exprimate le revine integral.

Author(s) is/are exclusively responsible for the originality of the published articles. The views and opinions expressed by author(s) in the articles published in this journal are their sole responsibility.

“The Language of the Self”: Phenomenological Metamorphoses of Inner Experience

Article history:

Received: 06.06.2026

Revised: 02.07.2026

Accepted: 05.07.2026

Available online: 30.09.2026

Corina DOMNARI

Alexandru Ioan Cuza University of Iași

domnari.corina@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-6447-9116>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.1>

Abstract: The understanding of the self evolved considerably during the 19th and 20th centuries. Initially, tradition equated the self with the “subject of consciousness,” reflection, or the transcendental ego. However, phenomenology shifted emphasis from cognitive formation to how experience is expressed. Despite variations, sources and interpretations consistently highlight the self’s complex and debated nature. Each definitional attempt often critiques earlier views, making the history of self-phenomenology a series of reinterpretations. Husserl initially distances himself from the modern ego concept but later revises his stance on transcendental subjectivity. Heidegger pushes this critique further by dismantling traditional ideas of ego, soul, person, and consciousness, replacing them with the analysis of Dasein, though his own views evolve later. Levinas advances this critique by grounding selfhood in ethical responsibility through relations with otherness. Conversely, Merleau-Ponty dismisses both transcendental and reflexive models, framing self-constitution in bodily experience. Recent discussions avoid seeking a single, clear-cut definition, instead favoring plural, relational, and dynamic models of ipseity.

Keywords: *self, interiority, ipseity, body, consciousness, ontology, phenomenology.*

Titlu: „«Limbajul sinelui»”: Metamorfoze fenomenologice ale experienței interioare”

Rezumat: Înțelegerea sinelui a evoluat considerabil în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Inițial, tradiția echivala sinele cu „subiectul conștiinței”, cu reflecția sau cu eul transcendental. Cu toate acestea, fenomenologia a mutat accentul de la formarea cognitivă la modul în care este exprimată experiența. În ciuda variațiilor, sursele și interpretările evidențiază natura complexă și controversată a sinelui. Fiecare încercare de definire critică adesea viziunile anterioare, transformând istoria fenomenologiei sinelui într-o serie de reinterpretări. Husserl se distanțează inițial de conceptul modern de ego, dar își revizuieste ulterior poziția cu privire la subiectivitatea transcendentală. Heidegger duce această critică mai departe, demontând ideile tradiționale despre ego, suflet, persoană și conștiință, înlocuindu-le cu analiza Dasein-ului, deși propriile sale viziuni evoluează. Levinas dezvoltă această critică, fundamentând identitatea pe responsabilitatea etică prin relațiile cu alteritatea. În schimb, Merleau-Ponty respinge atât modelele transcendente cât și pe cele reflexive, încadrând constituirea sinelui în experiența corporală. Discuțiile recente evită căutarea unei definiții unice și clare, favorizând în schimb modele plurale, relaționale și dinamice ale ipseității.

Cuvinte-cheie: *sine, interioritate, ipseitate, corp, conștiință, ontologie, fenomenologie.*

Introduction

In the context of the linguistic transformations with the emergence of phenomenology, the relationship between subject and object is no longer in question, but rather the way in which the phenomenon presents itself to consciousness. In Husserlian terminology, “evidence” denotes the experience in which the object presents itself to consciousness as “itself” (*es selbst*), in an immediate and apodictic presence.¹ This requirement that the phenomenon be present as “itself” opens the way for an analysis of the problem of selfhood. From a phenomenological perspective, reflexivity is not identical to selfhood, nor does it necessarily presuppose it. Reflexivity can refer back to the act itself without constituting self-consciousness, amounting merely to a return of experience upon its own actuality: *ipseity* denotes the dimension of the self’s manifestation as itself, an experience prior to any reflexive

¹ Edmund Husserl, *Meditații carteziene* (Humanitas, 1994), 204. (I prefer this translation because it includes notes and commentary.)

thematization.¹ This shift in emphasis also implies a veritable deconstruction of the meanings modern philosophy had attributed to the self. The identification between the self and consciousness, between ipseity and reflection, or between freedom and a self-constituted subject is called into question. Phenomenology shows that neither reflection nor representation can serve as the starting point for analysis, since they presuppose an original relationship of the self to itself. Prior to any act of consciousness, there is an immediate experience through which life manifests itself, and this experience makes possible both reflection and any subsequent form of objectification.² From this perspective, the self does not confer its own existence through its own acts, nor is it constituted as the result of an intellectual operation. The self's capacity to act or to exercise the various faculties of existence presupposes an original *selfhood*, which is not produced by consciousness but precedes it. Radicalizing this perspective in contemporary French phenomenology leads to questioning the very idea of the self's presence.

In Derrida's reading of Husserlian phenomenology, the critique no longer targets only the metaphysical subject, but also the privilege of presence as the foundation of meaning. If the sign no longer expresses an already constituted origin but functions as an "original substitute," then the self, too, can no longer be understood as an identity fully present to itself, but rather as a reality constituted through difference, mediation, and reference. The problem of the self thus ceases to be that of a consciousness that possesses itself directly and becomes the problem of the conditions under which identity can be conceived beyond the metaphysics of presence.³ In this reinterpretation, corporeality takes on decisive significance. The body no longer appears as a mere object of experience or as an instrument of an autonomous consciousness, but as a place where the self manifests itself and receives itself. In this way, phenomenology does not merely propose a new theory of the body, but reconfigures the understanding of the self, shifting the emphasis from the subject of representation to the lived experience of *selfhood* and embodiment.

Although phenomenological analysis serves as the starting point for elucidating the ontological status of the self, possible divergences arise regarding the relationship between phenomenology and ontology. Some authors argue that this transition is direct, identifying the ontology of the self with its very phenomenology. In this vein, Zahavi and Parnas assert that "there is no difference between the phenomenon of the self and its metaphysical (or ontological) nature; here, reality coincides with appearance."⁴ From this perspective, the self's presentation in experience exhausts what it is. Other authors, on the contrary, consider that the ontology of the self cannot be reduced to its phenomenology. Although they admit, like Zahavi and Parnas, that what manifests phenomenally is constitutive of the self's existence, they maintain that this does not exhaust its ontological reality. The self cannot be identified exclusively with what appears in experience, nor can the subject of experience be reduced to a mere experiential phenomenon.⁵ In this regard, Michel Henry is significant for this analysis. He operates at the intersection of phenomenology and theology, facilitating the exchange of ideas and combining the vocabulary of both fields. The organization of philosophy and theology into a common transcendental framework, as Henry proposes, aims to unify them within a self-centered project. Although this method may be interpreted as an academic issue, Henry's view of identity is unitary. However, this positioning seems to oscillate between the

¹ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (The University of Chicago Press, 1994), 28.

² Michel Henry, *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity* (Stanford University Press, 2003), 172-173.

³ Rudolf Bernet, "Derrida and his Master's Voice," in *Derrida and Phenomenology*, ed. William R. McKenna and J. Claude Evans (Springer, 1995), 20, doi: 10.1007/978-94-015-8498-2_1.

⁴ Cf. Dan Zahavi and J. Parnas, "Phenomenal Consciousness and Self Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory," *Journal of Consciousness Studies* 5, no. 5-6 (1998): 697-698.

⁵ Galen Strawson, "The phenomenology and ontology of the self," *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, ed. Dan Zahavi (John Benjamins Publishing Co., 2000), 41.

interior and the exterior in modernity, extending to post-Kantian reflections on the transcendental “I” and the post-Cartesian cogito.¹

Building on these conceptual transformations, this paper explores how phenomenology and its hermeneutic developments reconfigure the self’s philosophical status. The argument is structured in three sections. The first addresses the deconstruction of the metaphysical subject and the redefinition of the self within phenomenological criticism. The second explores the phenomenality of selfhood by analyzing corporeality, expressivity, and otherness as original modes of the self’s manifestation. The final part examines narrative identity, temporality, and liturgical experience as three indispensable configurations for articulating selfhood, through which the self eludes identification with a self-constituted ego and is understood within an ontology of the self.

A Critique of the Metaphysical Subject

Although the problem of the self runs through the entire analysis of *Dasein* in “Being and Time”, Heidegger never offers an explicit, systematic definition of this concept. For this reason, interpreting the self in Heidegger requires reconstructing it from the body of existential analytics, rather than identifying a passage in which it is treated thematically.² In “Being and Time”, Martin Heidegger explicitly revisits the question of “who” *Dasein* is, calling into question the traditional answer offered by modern philosophy. In the classical conception, the question “who?” finds its answer in the “I,” in the subject or in the self, understood as a self-identical principle that remains the same across the diversity of its acts, experiences, and states. From an ontological perspective, this “who” is conceived as a permanent, present foundation that sustains the person’s identity and guarantees its continuity in the face of change.³ Heidegger, however, challenges this premise. If the “essence” of *Dasein* consists in its existence, then neither the “I” nor, by extension, the “self” can be conceived as substances or as permanent supports of experience. The question regarding “who” cannot be answered by appealing to an already constituted subject, but only through an analysis of *Dasein*’s mode of being.⁴ Consequently, the self does not denote an entity lying behind existence, but rather an existential mode of being. Heidegger shifts the problem of the self from the metaphysics of the subject to existential analytics, a shift that seems to dissolve what tradition identified as the person’s stable “core.”⁵ The dismantling of the metaphysical subject does not, however, affirm an already constituted authentic self. On the contrary, the phenomenological description of *Dasein* in its everyday life reveals its tendency to lose itself in the impersonality of current existence. The answer to the question “Who is *Dasein*?” is therefore not formulated by appealing to an ego or a self-consciousness, but through an analysis of *das Man*. This term does not denote “man” in a generic sense, but rather the impersonal “it.” Thus, “The self of everyday *Da-sein* is the *they-self* which we distinguish from the *authentic self*, the self which has explicitly grasped itself. As the *they-self*, *Da-sein* is *dispersed* in the *they* and must first find itself. This dispersion characterizes the “subject” of the kind of being which we know as heedful absorption in the world nearest encountered. ... Initially, “I” “am” not in the sense of my own self, but I am the others in the mode of the *they*. I”⁶ *Dasein* thus remains permanently exposed to the risk of losing itself in the impersonality of the shared world, identifying with the practices and expectations of others. The self is not annihilated, but rather obscured by this inauthentic existence, in which each person becomes, at once, like everyone else and like no one at all. Authenticity does not, therefore, consist in the discovery of a hidden metaphysical

¹ J. Rivera, “Seeking the Sabbath of Life: Figuring the Theological Self after Michel Henry,” (PhD dissertation, University of Edinburgh Divinity School, 2012), 12.

² Mark A. Wrathall, “Autonomy, Authenticity, and the Self,” in *Heidegger, Authenticity, and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, ed. Denis McManus (Routledge, 2014), 194.

³ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (State University of New York Press, 1996), 108.

⁴ Heidegger, *Being and Time*, 110.

⁵ Heidegger, *Being and Time*, 110.

⁶ Heidegger, *Being and Time*, 121-122.

core of the person, but in an “existential modification of the impersonal ‘it’” and by no means in a departure from existence toward a prior instance.¹

Hannah Arendt will take up the Heideggerian inquiry in a different vein. Whereas for Heidegger it belongs to the same ontological horizon as the problem of the self (*Selbstheit*), for Arendt the agent's identity is revealed not through the objects it produces, but through action itself.² Unlike “labor and work,” whose results persist in the world as tangible realities, action attains its own meaning only through narrative mediation, the only means capable of revealing, albeit indirectly, the agent's identity.³ From this perspective, a person's identity is not reduced to the continuity of a metaphysical subject, but is constituted through a reflexive relationship with the self, unfolding within the very activity of thought. Drawing on Kant, Arendt describes consciousness as an uninterrupted dialogue of the self with itself, through which the person takes responsibility for their own judgments and actions. Moral personality is thus not the result of intellectual abilities, but the effect of a continuous practice of reflection, in which the self becomes the interlocutor of its own consciousness. Consciousness does not denote a faculty constituted prior to experience, but the very experience through which a person constitutes themselves and remains in harmony with themselves.⁴ This shift will constitute one of Ricoeur's starting points, as he reorients his analysis toward the problem of personal identity and embodiment. Without abandoning the phenomenological legacy, he articulates selfhood, temporality, and bodily experience into a unified structure, transposing fundamental intuitions of Husserlian phenomenology into the hermeneutic register.

The Phenomenon of the Self: Investigating Embodied Selfhood from *Leib* to *Körper*

Before the distinction between *Leib* and *Körper* became a central theme of contemporary phenomenology, its development rested on a fundamental question: how is the body present in experience? The body can be understood both as a material object situated in the world, subject to physical determinations (*Körper*), and as the lived body (*Leib*), that is, as the original condition through which the world is perceived, inhabited, and habitable. This distinction transcends the traditional opposition between soul and body, since it does not describe two distinct realities, but rather two phenomenal modes of manifestation of the same corporeality.⁵ The problem of the body thus becomes inseparable from the problem of the self, since selfhood does not reveal itself independently of the experience of embodiment. Ricoeur interprets the self as temporal, even when exploring the body's spatial dimensions.⁶ He draws on the Husserlian distinction between body and flesh (*Leib* - *Körper*) and also acknowledges Husserl's authentic spatial understanding, rooted in the context of experience. As Richard Kearney points out, Ricoeur developed a Husserl-inspired phenomenology of the flesh as early as the 1950s, but with his turn toward textual hermeneutics in the 1960s, this phenomenology took a back seat, only to return in his final writings.⁷

Jenny Slatman, in “The *Körper*-*Leib* Distinction,” analyzes the initial emergence of the distinction between *Körper* and *Leib* within Husserl's exploration of how transcendental consciousness creates meaning in appearances. In “Ideen II”, Husserl observes that the constitution of *Leib*, associated with animate animal nature, differs from the constitution of *Körper*, associated with material nature. It is evident that neither *Leib* nor *Körper* are given

¹ Shaun Gallagher, *Phenomenology* (Palgrave Macmillan, 2012), 123.

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (University of Chicago Press, 1998), 181. În continuare rămâne Ricoeur, *Oneself as Another*, 58.

³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 58-59.

⁴ Ned Curthoys, “Hannah Arendt: A Question of Character,” *New Formations* 71 (2011): 203, doi: 10.3898/NEWF.71.05.2011.

⁵ Jaana Parviainen, “The Performativity of ‘Double Bodies’: Exploring the Phenomenological Conception of the *Leib/Körper* Distinction in Interactive Bodywork,” *International Journal of Work Organization and Emotion* 6, no. 4 (2014): 313, doi: 10.1504/IJWOE.2014.068031.

⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 325.

⁷ Richard Kearney, “Thinking the Flesh with Paul Ricoeur,” in *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*, ed. Scott Davidson and Marc-Antoine Vallée (2016), 31–40, doi: 10.1007/978-3-319-33426-4_3.

directly; on the contrary, both are constituted by consciousness. In other words, they represent two distinct ways in which the body appears to consciousness.¹ This difference becomes especially relevant when analyzing the experience of one's own body. Didier Franck suggests in "Chair et Corps" that the body (*Leib*) is never fully our own; it is always situated in relation to a primordial otherness, primarily to *the other* (ego). Franck notes that Husserl himself saw intercorporeality as a condition for constituting *Leib*.² The constitution of "*Leib*" is grounded in sensations localized in the perceptual organ: tactile sensations are associated with the part of the body involved in contact. Husserl uses the term "*Empfindnisse*" ("sensations") to refer to these localized sensations, which include heat, cold, kinesthetic sensations, and pain. In contrast, visual sensations are not limited to the eyes; they contribute to the perception of the body as an extended entity or *Körper*. For Husserl, the *Leib* serves as the "zero point" for all orientations, characterized by an "absolute here." It is the primary medium of perception, the organ through which all perception takes place.³ Beyond its constructed nature, it is indispensable to the existence of the spatio-temporal world.⁴ This observation connects the carnal dimension of the self with the problem of otherness addressed by Levinas.

Merleau-Ponty takes this distinction to the extreme, insisting that the experience of the body cannot be reduced to the perception of a body situated in space. One's own movement is not experienced as the displacement of an object from one point to another, but as an experience in which one's own body always remains the center of orientation. Even when I am moving, I do not experience the body as an object that changes its position, but as that original "here" from which the entire world derives its coordinates. Therefore, kinesthesia does not describe a mere objective movement, but the way in which space itself is constituted on the basis of bodily experience. From this perspective, corporeality constitutes not only the foundation of our relationship with the world, but also the original condition of our relationship with others. For Merleau-Ponty, following Husserl's later reflections on the Earth as the "horizon" of experience, others are already implicated in the way the world reveals itself to us. In other words, an identity emerges through "the same body-world structure" (BN 45). We do not share the same world because we subsequently encounter other consciousnesses; on the contrary, the possibility of understanding others is already inscribed in the very structure of corporeality. Precisely because one's own body is a *Leib*, not merely an objective *Körper*, it can enter into a relationship of communication and reciprocity with other bodies. Thus, corporeality becomes the original medium of intersubjectivity.⁵ Merleau-Ponty expands this analysis in "The Origin of Geometry", where the horizon of humanity does not denote the totality of human beings, but the condition that makes it possible to share the same world. The shared world is not constituted through empathy (*Einfühlung*) and communication; these presuppose it as an expression of an original corporeality and as belonging to the same horizon of experience.⁶ However, there is a fundamental kinship between the being of the earth and that of the living body (*Leib*). The body is not experienced as an object moving through space, as other bodies are. It always remains the center of orientation. The movement of one's own body does not have the same status as that of an object, since the body does not appear within the horizon of distance but constitutes the "zero point" of any orientation in the world. Corporeality is therefore not merely the property of the subject, but the condition of possibility for any presence in a shared world, as well as the instance through which the other

¹ Jenny Slatman, "The Körper-Leib Distinction," in *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, ed. G. Weiss, A. Murphy, and G. Salamon (Northwestern University Press, 2019), 203–209.

² Didier Franck, *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Les Éditions de Minuit, 1981); English trans. by Joseph Rivera and Scott Davidson, *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl* (Bloomsbury, 2014).

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel (Martinus Nijhoff, 1952), § 18.

⁴ Slatman, "The Körper-Leib Distinction," 203–209.

⁵ Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology* (Northwestern University Press, 2002), xviii–xix.

⁶ Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, xix.

becomes accessible as the other.¹ What manifests itself in this way does not pertain to the order of the objective body, situated in a geographical space, but to that of the living body, through which the lifeworld (*Lebenswelt*) becomes accessible.

Ricoeur observes that, within Heidegger's conceptual framework, the primacy of temporality prevents an authentic phenomenology of spatiality and, consequently, an ontology of the body.² He asks, rhetorically, why Heidegger did not draw upon "the Husserlian notion of 'body'" in his analysis of Dasein. The absence of the theme of embodiment in "Being and Time" is, in his reading, a direct consequence of the subordination of space to time.³ Recent exegesis has taken up this approach, extending Ricoeur's reflection on corporeality to the ethical, cultural, and affective dimensions of embodied existence. The common premise of these contributions is that the lived body cannot be reduced to the status of an object in the world, for our certainty in relating to the world is rooted in the very experience of embodiment.⁴

The Bodily Expression of the Self

In contrast to the tradition that conceived of the body as an instrument of a spirit capable of existing independently of it, phenomenology understands the body as the original locus of the self's manifestation. From this perspective, the self cannot be conceived as a reality separate from corporeality, since its existence is inseparable from how it manifests and is experienced through the body. Bernhard Waldenfels notes that the relationship between the self and the body is not an instrumental one, but a medial one: the body is not an object at the "disposal" of the self, but the medium in which the self constitutes itself and manifests itself. This reconfiguration signals a departure from the conception of a self independent of bodily existence and affirms that the self is accessible only in and through the body.⁵ In this regard, Nietzsche anticipates a fundamental insight of phenomenology when he describes the body as the "great reason" and identifies it with the true self, the "powerful master," and the "unknown sage" who dwells within us.⁶ If the self manifests itself in and through the body, to what extent can reflection still constitute the privileged path of relating to the self?

In contrast to older forms of self-relation, such as self-care, modern philosophy has identified reflection as the privileged path to self-knowledge. This thesis raises significant difficulties. Locke's attempt to treat the self as an object of inner experience, complementary to the objects of outer experience, becomes problematic within phenomenology. For Husserl, reflection is not mere introspection but transcendental reflection, through which intentional acts and their constitutive horizons are thematized. Reflection does not create the self's relationship with itself but merely makes explicit an intentionality already present in experience.⁷ Michel Henry considers that reflection itself presupposes an original form of the self's manifestation. Modern philosophy constantly uses the pronoun "I", without sufficiently explaining the phenomenon through which it comes to manifest itself. The "I" does not result from a reflection on one's own existence but receives itself within the immanence of self-affection through which Life tests itself. For this reason, selfhood is not the product of reflexive consciousness, but its phenomenological condition.⁸

From this perspective, the Cartesian *cogito* takes on a different meaning than in the traditional interpretation. From a phenomenological standpoint, the difficulty does not lie in the mind's ability to affirm its own existence, but rather to the extent to which this affirmation truly provides original access to the self. Although tradition has often summarized Descartes'

¹ Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, 9.

² Ricoeur, *Oneself as Another*, 405.

³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 412.

⁴ Roger W. H. Savage, "Introduction: Paul Ricoeur, the Lived Body, and an Ontology of the Flesh," in *Paul Ricoeur and the Lived Body*, ed. Roger W. H. Savage (Springer, 2016), ix-x.

⁵ Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, trans. Ion Tănăsescu (Pelican Publishing, 2006), 10.

⁶ Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, 51.

⁷ Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, 55.

⁸ Henry, *I Am the Truth*, 135–137.

position with the formula “ego cogito, ergo sum”, in “the Meditations” the certainty of existence does not result from an inference, but from the very act of thought itself, whenever it is performed. Nevertheless, this self-evidence does not eliminate the fundamental difficulty. The “cogito” does not capture thought in its original act, but only to the extent that it is already present to reflection. Thought does not manifest itself as the object of its own activity but is recognized retrospectively. For this reason, *ego sum* or *ego existo* does not denote an immediate presence of the self to itself, but rather the result of a reflexive mediation.¹ Certain Cartesian formulations also suggest this interpretation. The “self” does not appear as *res cogitans* but is designated as such only when the act of thinking becomes the object of reflection. Prior to this thematization, consciousness does not encounter an already constituted self but is “affected” by a *cogitatio* that precedes its conceptual articulation. It is within this framework that Descartes’s statements also take on meaning: “ego eram, si quid mihi persuasit”² and “ego etiam sum, si me fallit.”³ Even when consciousness seems to convince itself, the original act of thought is not the product of transparent reflection, but appears as something that is given to it and which it recognizes only subsequently.⁴ The self’s relationship to itself does not coincide with the reflexive identity commonly assumed by interpretations of the cogito. The self discovers itself only after it is engaged in an act of thought that it does not produce as an object of its own consciousness. From this perspective, the *res cogitans* does not denote the originary point of self-experience, but rather the reflexive conceptualization of an activity that precedes any explicit thematization. Phenomenological criticism does not contest the certainty of the cogito but rather calls into question the assumption that this certainty implies an originary and unmediated transparency of the self toward itself. If reflection cannot explain the original relationship of the self to itself, then the foundation of this certainty must be sought at a level prior to representation. Michel Henry’s interpretation aligns with this perspective; he argues that the original evidence of the cogito does not derive from thinking as representation, but from the immanence in which life experiences itself (auto-affectation). Self-consciousness does not result from the representation of one’s own activity, but from an experience that precedes the opposition between subject and object: only on the basis of this immediacy can the self subsequently become the object of reflection.⁵ *Cogitatio* therefore does not denote a mere intellectual act, but this very original experience of the self.

Marion takes the consequences of this analysis to their logical extreme. Representation cannot eliminate the distance between the “I” and the self. On the contrary, any reflection already presupposes an original relationship of the self to itself, which it cannot establish. Far from grounding self-knowledge, reflection requires this relationship as its very condition. The self does not reach itself through an image of itself, but through the immediate experience of its own affectivity.⁶ This observation also allows for a reevaluation of the relationship between consciousness and corporeality. If the original experience of the self is an affective one, then it cannot be separated from the existence of the body. Husserl observes that, although a subject can be imagined without a material body, it cannot be conceived in the absence of a body (*keineswegs ohne Leib überhaupt*). The body is not an object external to consciousness, but the condition of any possible experience. Just as the eye cannot see itself in the act of seeing, so too can consciousness not become fully transparent to itself through mere

¹ Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Homer and Vincent Berraud (Fordham University Press, 2002), 272–273.

² The Romanian translation “I am, without a doubt, if I have convinced myself” renders the imperfect present tense “eram,” thereby softening the retrospective dimension of the Cartesian formula. Cf. René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Oxford University Press, 2009), 36.

³ Marion, *In Excess*, 275.

⁴ Marion, *In Excess*, 275.

⁵ Henry, *I Am the Truth*, 137–138.

⁶ Marion, *In Excess*, 90–91.

reflection. The relationship of the self to itself is mediated by the original bodily experience.¹ Consequently, the experience of the self cannot be understood independently of corporeality: the self does not, therefore, attach itself to an already constituted body, but always exists as a body.

For Henry, the original reality of the body does not belong to the order of the objects of the world, but to the absolute immanence of life. The body is not a thing among things, nor a mere vehicle of consciousness, but the original mode in which life reveals itself to itself. Any interpretation that treats the body as a constituted or transcendent reality misses its fundamental phenomenological dimension: bodily phenomena belong to the sphere of immediate experience, in which life affects itself before any representation or intentionality.² In J. Rivera's proposed reading, movement, therefore, does not constitute an object of knowledge or an instrument through which the subject acts upon the world. It is experienced without mediation and without phenomenological distance.³ The separation between consciousness and corporeality is rejected by Henry, for whom the subject's original identity is expressed by the statement: "I am my body."⁴ In other words, the body is neither an object that I possess nor the instrument through which the ego enters into a relationship with the world. What we call bodily experience does not, therefore, refer to a subject's encounter with its own body, but rather to the self-revelation of life in the form of corporeality. The body does not precede this experience, nor does it exist independently of it; it coincides with the very manifestation of the experience itself. Self-knowledge is not the result of reflection on the body, but the immediate experience through which life is felt in its own corporeality: corporeality thus constituting the original condition of both selfhood and any openness to the world.⁵

Jean-Luc Marion develops his analysis along these lines, shifting the emphasis from the constitutive subject to the phenomenon that gives itself. For Marion, the event is not the product of a transcendental ego's activity, but a manifestation that precedes and constitutes the one to whom it is given. The phenomenological subject thus no longer appears as a sovereign ego, but as *l'adonné* ("the given one"), that is, the one who receives his own identity from what is revealed to him. The self does not precede the phenomenon but is constituted in and through the experience of the given. At first glance, however, this shift seems to contradict the phenomenological reduction itself, since the emphasis falls on the phenomenal self, and the transcendental ego appears to be replaced by a reference to the empirical "I". Marion, however, rejects this interpretation, since the Husserlian reduction does not eliminate the "I," but rather re-inscribes it within a broader process of phenomenalization. From this perspective, *l'adonné* does not denote a substance or any new type of subject, but rather the way in which the subject is constituted through the reception of the phenomenon.

In "*Étant donné*", the self is described as a place where the phenomenon becomes visible. When what was invisible becomes phenomenal, not only does the phenomenon reveal itself, but the one to whom it is revealed is also transformed by this manifestation. Phenomenalization concerns not only the object of experience, but also the subject who receives it. The self is no longer the original principle of the constitution of the phenomenon, but one of the moments in the process of phenomenalization.⁶ This analysis leads to one of Marion's central theses, according to which the self can exist as itself only to the extent that it incarnates (*s'incarner*). Incarnation does not denote the mere union of a pre-existing spirit with a body, but rather the process through which the self becomes accessible through the gift of its own body. In this sense, the self is not constituted prior to embodiment, but precisely through it. Although embodiment has a passive, involuntary, and factual character, it does not express the subject's limitation or alienation. On the contrary, it represents the original act

¹ Marion, *In Excess*, 90–91.

² Henry, *I Am the Truth*, 58.

³ J. Rivera, "Seeking the Sabbath of Life: Figuring the Theological Self after Michel Henry," 184.

⁴ Michel Henry, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, trans. Girard Etzkorn (Martinus Nijhoff, 1975), 196.

⁵ Henry, *I Am the Truth*, 93.

⁶ Marion, *In Excess*, 15.

through which the self assumes its own existence and acquires presence to itself. The body thus does not appear as an object of experience, but as the place where the self's relationship with itself is established. It binds the individual to his or her own existence irreversibly and constitutes the very temporal form of his or her life. Bodily existence cannot be suspended or replaced; it is an original given through which each person is entrusted with and called to live their own life. Incarnation thus expresses how the self receives itself as lived existence.

Marion proposes a reinterpretation of Descartes. He draws attention to the passage in "The Passions of the Soul" in which Descartes asserts that the soul can be united with the body only when it is well-disposed (*bien disposé*), and that its well-disposition is naturally accompanied by a feeling. Marion interprets this sensation as original joy, and in this interpretation, embodiment itself appears as the event through which the self receives itself before it can think of itself.¹ The existence of the self is not grounded in a pure act of reflection, but in the original experience of embodiment, through which individuation, factuality, and the relationship with the self become possible. What Marion identifies in Descartes as "original joy" acquires, in his own phenomenology, systematic status through the concept of the flesh (*la chair*). While other saturated phenomena exceed the subject's capacity to objectify them due to the excess of intuition over concept, the flesh has a different structure: it does not reveal an external object but rather reveals the very one to whom the phenomenon is given. Through the experience of the flesh, *l'adonné* does not acquire a representation of himself, but receives himself in the very act of phenomenation. For this reason, transcending the metaphysical subject does not entail abandoning subjectivity, but rather reformulating it on the basis of embodied experience. Subjectivity is no longer understood as an autonomous principle but arises from the interpenetration of self-affection and hetero-affection. Consequently, the self does not preexist self-giving but receives itself within it.

Phenomenological recovery does not, therefore, lead to the discovery of a transcendental ego separate from the world, but rather to a description of how the self perceives itself through the experience of the body. From this, phenomenology faces decisive consequences: the status of corporeality, the relationship between self and otherness, the problem of intersubjectivity, and even the possibility of a phenomenological understanding of incarnation. All these lines of inquiry, however, have their starting point in the same fundamental thesis: the self does not precede bodily experience, but is constituted through it.² From this perspective, Henry radicalizes classical phenomenological intuitions. While Husserl shifts the problem of the self from objectification to intentionality, and Marion describes the self as *l'adonné*, constituted through the gift of the phenomenon, Henry situates the origin of the self beyond these two positions: life reveals itself prior to any intentionality, any gift, and any difference between subject and object. The unity of experience no longer results from the synthesis of consciousness, but from the original self-affection of life, in which corporeality and selfhood coincide.³

Self and Otherness: Exploring Relational Ontology

While the phenomenology of corporeality has shown that the self cannot be understood independently of its embodied mode of manifestation, subsequent phenomenological reflection shifts the problem in a new direction: the relationship between selfhood and otherness. From this perspective, otherness does not merely denote what is external to the self but penetrates even into its very constitution. Bernhard Waldenfels observes that *hétēros autós* or its Latin equivalent *alter ego* reveals its full significance only if otherness is understood "as a form of double" of one's own person (eine Art Doppelgängertum), as a

¹ Marion, *In Excess*, 96.

² Marion, *In Excess*, 100–103.

³ Henry, *I Am the Truth*, 117.

confrontation of the self with itself in the Other, in which the self exposes itself to a “quasi-self” (Beinahe-Selbst).¹

This shift in emphasis from self-identity to constitutive otherness also explains Emmanuel Levinas's critique of the metaphysical tradition of the subject. Western philosophy has consistently assumed that the self preserves its identity through all its changes and experiences, remaining the same even when it reflects on itself.² The self may observe itself, judge itself, reject itself, or discover itself to be alien to itself, but this inner otherness never transcends the horizon of identity. Even when confronted with its own contradictions or its own alienation, the self returns to itself and restores its unity. From this perspective, the otherness reflection uncovers within consciousness is not an authentic otherness, but only an apparent one. It represents, in Levinas's terms, a mere “play of the Same” (Le Même), through which identity reaffirms itself through the experience of difference.³ Self-negation does not suspend the identity of the self, but rather expresses the various ways in which it continues to assert itself. In this sense, the tradition that culminates in Hegelian dialectics remains faithful to the same fundamental structure: otherness is always integrated into and transcended by the unity of the self. Levinas, however, challenges this understanding of identity. He argues that the identification of the self must not be deduced from the abstraction of the formula “I am I,” nor from the mere reflexivity of consciousness, but from the concrete relationship of the self to the world. The forms of material life are not empirical elements added later to a formal structure of the subject, but rather the articulations through which the self constitutes its concrete identity. Precisely for this reason, the identity of the self is not a logical tautology, but the existential mode through which the self inhabits the world and organizes it as its own space. Nevertheless, even this concrete identification does not exhaust the problem of otherness. While the world can be inhabited and integrated into the horizon of self's experience, the Other eludes any form of appropriation. Authentic otherness begins where the Other can no longer be possessed or reduced to the categories of the Same.⁴ At this point, the problem of the self becomes the problem of the ethical relationship with the Other.

This understanding of otherness as irreducible to the horizon of the Same has decisively influenced the subsequent reception of Levinas's thought. One of the most important interpretations comes from Marion, who reads Levinasian philosophy in an attempt to definitively transcend the language of ontology and to conceive of the self starting from the call of the Other. However, this reading raises certain difficulties and critical reservations. Marion describes his relationship with Levinas by analogy with Levinas's relationship with Heidegger, presenting his own project as a critical continuation aimed at transcending the language of ontology. Although he consistently draws on Levinas's thought, Marion reinterprets some of Levinas's fundamental concepts in his own way. Thus, while for Levinas paternity expresses a constitutive otherness of the self, for Marion it constitutes nothing more than a free response to the anonymous call of the other's face.⁵ Beyond this difference in emphasis, Marion recognizes a major theme in Levinas's thought: the possibility of conceiving the self beyond the language of being, by suspending ontological difference in favor of the call of a radical Other. Although otherness is undoubtedly the central theme of Levinas's philosophy, it is less obvious that his project explicitly aims to abolish ontological difference, despite his constant criticism of Heidegger. It can therefore be assumed that Marion's reading is significantly influenced by his own philosophical approach, which is oriented toward transcending the language of ontology. The context in which Marion first formulates this interpretation seems to confirm this hypothesis. This position is developed in the final section

¹ Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, 47–48.

² E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Duquesne University Press, 1979), 35–36.

³ Levinas, *Totality and Infinity*, 37.

⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, 37–38.

⁵ Christina M. Gschwandtner, “The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God,” *Continental Philosophy Review* 40 (2007), 232, doi: 10.1007/s11007-006-9036-z.

of the work "Idol and Distance",¹ as part of the analysis dedicated to the relationship between difference and distance. By comparing Levinas's and Derrida's conceptions of otherness and difference with his own notion of "distance," Marion brings together two seemingly divergent movements. On the one hand, Levinas distances himself from Heidegger, criticizing him for subordinating the relationship with the Other to ontology and attempting to conceive of otherness beyond the horizon of being. On the other hand, however, the Other remains a being and, as such, seems to remain within the realm of ontology. In his interpretation of "Totality and Infinity", Marion argues that although Levinas seems to open the possibility of transcending ontological language, his project actually reverses ontological difference by giving priority to beings over Being. The relationship with the Other thus remains a relationship between beings, prior to the relationship with Being, without yet stepping outside the ontological horizon.

Christina M. Gschwandtner points out that in "Other Than Being or Beyond Essence", this relationship takes on a radically different structure: The Other calls me as if I were a hostage, from a register that transcends ontology itself. However, from Marion's perspective, both works describe the relationship between the self and the Other, the decisive difference being that, in "Totality and Infinity", this relationship remains inscribed within the order of ontology, whereas, in "Other Than Being", it is grounded in a call that originates beyond any ontological determination.² This terminological shift is evident. In the second work, the Other can no longer be conceived in relation to being, but rather as "other than being," since it designates a difference that is not reducible to the opposition between being and non-being, but rather expresses the very difference of transcendence.³ The relationship with otherness thus lies outside any ontological order, without ceasing to concern beings. Although conceived from the perspective of being, "otherness" is absolutely distinct from essence: it shares no common ground with it and can be expressed only through the paradoxical term of a "beyond". Otherness manifests itself precisely through the fact that it eludes any ontological qualification and any determinable attribute.⁴

From the perspective of the ontology of the self, the difference between the two authors is significant. For Levinas, the self is ethically constituted through its exposure to the Other, without this relationship being reduced to a mere transcendence of ontology. For Marion, by contrast, the emphasis lies on the call that suspends the ontological question itself and reconfigures the self from the phenomenon of gift. In this sense, Marion does not simply develop Levinas's intuitions but shifts them into his own phenomenological horizon, dominated by a concern for transcending the language of being.

The Ontological Foundation of the Self: An Examination of Narrative Identity in 'idem' and 'ipse'

Before narrative identity received an explicit theoretical formulation, Dilthey shifted the problem of the self from the analysis of consciousness toward the unity of lived life. The self is conceived as a dynamic and active unity, whose coherence is constituted through memory, continuity, and the interpretation of one's own life.⁵ This orientation paves the way for

¹ Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance: Five Studies*, trans. Thomas A. Carlson (Fordham University Press, 2001), 173.

² Gschwandtner, "The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God," 235.

³ E. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Martinus Nijhoff Publishers, 1981), 3.

⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 16.

⁵ In contrast to the reductionist psychology of his time, which reduced mental life to a sum of processes and excluded the self from the realm of scientific inquiry, Dilthey conceives of personality not as an aggregate of disparate impulses, but as a process of self-organization centered on values, ideals, and life projects. Memory does not simply preserve the past but reconfigures it from the perspective of the present and integrates it into a horizon of future possibilities. Personal identity thus does not appear as a static given, but as the expression of a meaning-oriented existential continuity. Cf. Jacques Kornberg, "Wilhelm Dilthey on the Self and History: Some Theoretical Roots of Geistesgeschichte," *Central European History* 5, no. 4 (1972), 301, doi: 10.1017/s0008938900015557.

Ricoeur's reflection, which anchors it in a preliminary analysis of embodied being and its capacities.

The hermeneutic approach to the spatiality of the body leads to the subjectivity of "being able," which is characteristic of the phenomenology of the "capable human." From Maine de Biran to Husserl, "being able" finds its foundation in the Aristotelian concept of the relationship between potency and act (*dunamis-énergéia*), in the concept of praxis, as well as in Spinoza's *conatus*.¹ On the level of action, embodiment presupposes the capacity to remain the same, attested by fidelity to oneself and by keeping one's promise, which pertains to the very structure of ipseity. The self thus preserves its centrality, despite fluctuations in "active and passive capacities", continually rearticulating itself to maintain its stability.² Investigating how the self is constituted leads to a fundamental question that the narrative approach, through the distinction between *idem* and *ipse*, seeks to resolve: How can the self be, at the same time, the same and yet another?³ In this regard, Ricoeur identifies a fundamental dilemma of the subject in modern philosophy. Either we assume the existence of a subject identical to itself, despite the diversity of its states, or, following the example of Hume and Nietzsche, we consider that the identical subject is nothing more than a substantialist illusion, whose dissolution leaves behind nothing but a plurality of experiences. This dilemma disappears if we replace identity understood as *being the same* (*idem*) with identity understood as *being the same with oneself* (*ipse*). The difference between *idem* and *ipse* is nothing other than the difference between a substantial or formal identity and a narrative one. Identity with oneself eludes the dilemma between *the Same* and *the Other* to the extent that it is grounded in a temporal structure conforming to the model of dynamic identity, resulting from the poetic composition of a narrative text.⁴

Formal or substantial identity, in other words, identity as identity (*idem*), emphasizes the preservation of a constant self over time, across various circumstances, often perceived as a continuous entity. In other words, it refers to coherence and permanence in time and space. *Narrative identity* (*ipse*), by contrast, reveals a sense of the self in the process of becoming that is never fully defined. It focuses on individuality, marked by change and continuity.⁵ By its fluid and imperfect nature, *narrative identity* embraces change and variation while maintaining continuity throughout a lifetime.⁶ Bernard Dauenhauer emphasizes in *the Stanford Encyclopedia of Philosophy* that the identity of the self involves two dimensions. We are, and at the same time are not, the person we were ten years ago. The existence of ipse-type identity indicates that *the self* must be conceived in terms of the question "who?" rather than "what?"⁷, an important distinction, since the question "who?" opens up the narrative space, whereas the question "what?" remains trapped in the substantialist register. Along the same lines, Ines Pereira Rodrigues emphasizes that, for „ipse“, identity does not imply the affirmation of an unchanging core of personality: it does not determine one's nature, but rather one's „ipseity“. ⁸

Philippe Cabestan shows that Ricoeur actually distinguishes between three types of identity: *ipse*, *idem*, and narrative identity, the latter serving as a mediator between the first two.⁹ Ricoeur analyzes this tension in his work "The Self as Other":

¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 303.

² Kuan-Min Huang, "A Topology of the Self: Text and Author in Paul Ricoeur," *Philosophy and Culture* 42, no. 11 (2015): 117.

³ Kuan-Min Huang, "A Topology of the Self: Text and Author in Paul Ricoeur," 117.

⁴ Personal translation from Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (The University of Chicago Press, 1990), 246.

⁵ Mona Ericson, Björn Kjellander, "The Temporal Becoming Self—Toward a Ricoeurian Conceptualization of Identity," *Scandinavian Journal of Management* 34, no. 2 (2018): 205–207.

⁶ Declan Sheerin, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self* (Continuum Books, 2009), 35.

⁷ Bernard Dauenhauer, David Pellauer, Scott Davidson, "Paul Ricoeur," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002.

⁸ Ines Pereira Rodrigues, "On Narrative Identity and Truth of the Self," *Humanities Bulletin* 5, no. 1 (2022): 16–18.

⁹ Philippe Cabestan, "Who Am I? Ipse-Identity, Idem-Identity, and Narrative Identity," *Le philosophe* 43, no. 1 (2015): 151–160, doi: 10.3917/phoir.043.0151.

"To say *self* is not to say *I*. The *I* is posited—or is deposed. The *self* is implied reflexively in the operations, the analysis of which precedes the return toward this self. Upon this dialectic of analysis and reflection is grafted that of *idem* and *ipse*. Finally, the dialectic of the same and the other crowns the first two dialectics. I shall conclude this preface by underscoring the two features diametrically opposing, not simply the immediacy of the *I am*, but also the ambition of placing it in the position of ultimate foundation.¹

The dialectic between *idem* and *ipse* highlights the ever-increasing complexity of identity, illustrating the self's qualitative growth through repetition amid differences, as Deleuze puts it.² Although this distinction contributes significantly to psychopathology and ethics, the question remains whether it enables a complete understanding of the self in all its complexity. Joan McCarthy, in "Dennett and Ricoeur on the Narrative Self," distances herself from Ricoeur's perspective on certain points, comparing it with the naturalist-cognitivist model to assess both the advantages and limitations of the hermeneutic approach. A first objection concerns the status of narrative identity. Ricoeur assigns it the role of mediator between "*ipse*" and "*idem*," but the polarity he proposes suggests that narrative identity influences personal identity, functioning more as a specific mediator that oscillates between the pole of the character, where "*idem*" and "*ipse*" often converge, and the pole of self-maintenance, where the self becomes independent of narrative identity.³ Nevertheless, identifying narrative identity exclusively as a type of *ipse* identity, rather than as a mediator between the two poles, aligns with Ricoeur's broader vision. A second objection concerns the selective approaches to literary and psychoanalytic discourse. Ricoeur prioritizes the self that examines itself, which may overshadow the less reflexive dimensions of existence. At the same time, Joan McCarthy argues that the relationship between *idem* and *ipse* identities should not be read as stability versus change. Although the *idem* identity implies identity, usually associated with the persistence of object-like entities, such as *the real self*, the stability of the latter can be called into question,⁴ suggesting that the boundary between the two types of identity is more permeable than the Ricoeurian schema implies.

Identity conceived in this way is linked to a temporal framework that captures its changing nature, shaped by poetic narrative construction.⁵ In developing this argument, Émile Benveniste asserts that language plays a crucial role, shaping the individual's positioning through grammatical elements.⁶ The linguistic perspective ignores the historical aspects of an individual's identity. Ricoeur acknowledges that, although the self is linked to the narrative of life expressed through language, it often transcends the limits that language can encompass. This self, grounded in knowledge and reflection, remains integrated into the personal narrative, despite the multiple cultural and linguistic influences that can reshape it.⁷ The self's authentic meaning stems from interpreting signs, symbols, and discourses across space and time. Consequently, the self-forms as meaning develops: a process in which narrative plays a crucial role in connecting signs and symbols.⁸ Narrative identity thus continues to be constructed and deconstructed, remaining open to the multiple interpretations and retellings that accompany every moment of existence.

Personal identity is not determined by any of the terms analyzed thus far, but by their articulation: *idem*, *ipse*, and *narrative identity* together describe a self that is neither an absolute foundation nor a mere illusion. It is precisely this intermediary nature that raises the following question: to what extent does the hermeneutics of the self occupy an epistemological

¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 18.

² Huang, "A Topology of the Self in Paul Ricoeur," 117-118.

³ Joan McCarthy, *Dennett, and Ricoeur on the Narrative Self* (Humanities Press, 2007), 151–152.

⁴ McCarthy, *Dennett, and Ricoeur on the Narrative Self*, 151–152.

⁵ Sheerin, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*, 35.

⁶ Émile Benveniste, "Subjectivity in Language," in *Problems in General Linguistics*, ed. Elizabeth Meek (University of Miami Press, 1971), 223-224.

⁷ Sheerin, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*, 35.

⁸ McCarthy, *Dennett, and Ricoeur on the Narrative Self*, 223.

and ontological place “situated beyond the alternative of the Cogito and the anti-Cogito?”¹ By rejecting *the Cartesian cogito* in favor of a self grounded in self-knowledge, *the narrative self* emerges from a life examined, purified, and clarified through the “cathartic” effects of personal, fictional, and cultural narratives. The constancy of the self thus refers to a self “shaped by the cultural works it has internalized.”²

The narrative self first appears in “Time and Narrative,” where Ricoeur explores plot-related deviations. This initial form can be viewed as a latent structure of *the narrative self*, not yet recognized as such. Although Ricoeur did not offer an explicit definition of narrative identity then, the main idea appears seven years later in “Oneself as Another.” Paul Ricoeur thus introduces the self as a narratively constructed character, a culturally rooted entity within a narrative framework that depicts essential aspects of human life.³ Assigning the self the role of a character in a play or a novel distances it from the psychological realm. Its dynamic and relational attributes, its stability alongside its vulnerability, and its individuality depend equally on context. For Ricoeur, “characters are themselves plots,” emphasizing the active, evolving, and relational nature of the self as an integral part of a narrative. This perspective distinguishes the self from perspectives limited exclusively to dispositions and habits, characterized primarily by “idem”, type conditions of identity.⁴

Narrative offers a distinct way of interpreting human life experiences, different from scientific explanations. Although the sciences typically rely on causal models to link events to preceding factors, narrative organizes them into a coherent story. This narrative method views human events as part of a broader story, in which each event gains meaning through its relationship to the whole, and the whole, in turn, is shaped by individual events. Consequently, understanding a “narrative event” depends on its context within the story.⁵ Just as narrative discourse links various events, characters, and occurrences into a coherent plot, it also weaves together different temporal elements. Although the “mimetic arc” links these processes, the transition from literary textual identity to personal identity matters more for self-formation than narrative differences that diverge from prefigurative elements. It is essential to note how the constancy of the self interacts with narrative identity.

Ricoeur emphasizes that understanding personal identity depends significantly on a temporal framework that captures the story created through narrative development. Although the phenomenology of temporal experience and narrative structures are hermeneutically linked, resolving identity issues ultimately depends on imagination.⁶ Narrative identity continues to be constructed and, at the same time, deconstructed.⁷ From this perspective, the transition from textual identity to personal identity matters more for the formation of the self than narrative deviations from prefigurative elements. The construction of the plot thus appears as an “oscillation” between alignment with established narrative traditions and their challenge. Between these poles lies a spectrum that includes both established and innovative variations.⁸ The subject’s narrative identity is characterized by flexibility and continuous change: *the narrative self* reconfigures itself through reflective engagement with various narrative frameworks, serving as both the creator and the critic of its own story, simultaneously and continuously shaping and reshaping personal narratives.⁹

¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 16.

² Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, 159.

³ McCarthy, *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*, 17.

⁴ McCarthy, *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*, 151–152.

⁵ Henry Issac Venema, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur* (State University of New York Press, 2000), 96–97.

⁶ Venema, *Identifying Selfhood*, 96–97.

⁷ Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, 249. Mark Muldoon, *Tricks of Time: Bergson, Merleau-Ponty, and Ricoeur in Search of Time, Self, and Meaning* (Duquesne University Press, 2008), 216.

⁸ Sheerin, *Deleuze and Ricoeur*, 35.

⁹ Muldoon, *Tricks of Time*, 216–217.

The narrative dimension of the self involves two forms of responsibility. The first concerns commitment; as we shape our narrative voice and distinguish our story from its anonymous origins, we become aware of the full scope of the consequences of our promises and commitments. The second concerns legacy; although Ricoeur agrees with Montaigne that self-expression aids in a better understanding of the self, he emphasizes the hermeneutic significance of viewing formative narratives from the past as essential archives of human suffering, hope, and action.¹ Narrative identity thus emerges as a means of self-coherence, transforming one's life story into a lived experience.

The narrative structure of identity acts as a catalyst, allowing individuals to "be and, at the same time, act differently." Narrative does not in and of itself imply a true constancy of the self, except for those decisions that engage ethical responsibility as the basis for the coherence of the self.² This is precisely why the narrative function is, at this point, more important than mere phenomenological description.³ Factual elements serve as an objective record, while the imaginative dimension introduces variations that can disrupt narrative coherence: the narrative self therefore remains a permanently open construction.

The Concept of Self within the Ontological Framework and Temporal Model

In "Phenomenology of Perception", Merleau-Ponty explicitly links the problem of temporality to that of subjectivity, arguing that time cannot be understood on the basis of a pre-established conception of the subject. Both realism, which reduces time to the objective succession of moments, and idealism, which transforms it into a constitution of consciousness, remain "prisoners" of the same opposition between subject and object. The former dissolves the unity of experience into a succession of disparate instances, while the latter suppresses temporal difference by integrating the past and the future into a present of consciousness.

In contrast to these models, Merleau-Ponty, following Husserl, proposes a phenomenological understanding of time as an original dimension of existence. Time is neither an object external to consciousness nor a product of its constitutive activity, but rather the very mode of unfolding of *being-in-the-world*. The self, therefore, does not precede temporality but is constituted in and through it. Only by abandoning the model of an exclusively intentional and objectifying consciousness can the pre-reflective dimension of experience, in which time and the self co-belong, be understood. Merleau-Ponty's assertion that "time is someone" expresses precisely this idea: personal identity is not an original principle, but rather the cohesion of a life that is realized in the temporal unfolding of existence.⁴

Merleau-Ponty draws on the Husserlian distinction between objectifying consciousness and operative intentionality. The unity of consciousness is not grounded in representational memory, but in retention, understood as a passive synthesis that maintains the continuity of experience without transforming the past into an object of reflection. Self-consciousness does not result from a reflexive act through which the subject becomes an object of its own knowledge but is pre-reflexive to any experience: it preserves the past and anticipates the future without representing them as objects, thereby making possible the continuity of experience and the formation of personal identity. Self-consciousness is, in this sense, intrinsic to intentionality and precedes any reflexive objectification.⁵ However, the divergence from Husserl occurs here: Merleau-Ponty refuses to treat this synthesis as an act of transcendental consciousness. While Husserl locates temporalization in absolute consciousness, Merleau-Ponty identifies the self with the very movement of time. The self does not constitute time, but

¹ Muldoon, *Tricks of Time*, 224–225.

² Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, 249.

³ Venema, *Identifying Selfhood*, 96–97.

⁴ Michael R. Kelly, "The Subject as Time: Merleau-Ponty's Transition from Phenomenology to Ontology," in *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*, ed. David Morris and Kym Maclaren (Ohio University Press, 2015), 205–206.

⁵ Kelly, "The Subject as Time: Merleau-Ponty's Transition from Phenomenology to Ontology," 206–207.

constitutes itself as temporality, and its transcendence does not derive from an act of consciousness, but from the ek-static character of time itself. Original temporality is therefore not a mere succession of moments, but a power that holds them together in a dynamic unity. For this reason, "ultimate subjectivity is not temporal in the empirical sense of the term,"¹ since it cannot be reduced to a succession of states of consciousness. It is not situated in time as an object among others: "the self is not in time because it assumes or experiences time and merges with the cohesion of a life"². Thus, the present is not an isolated point, but a simultaneous opening toward the past and the future, and temporality emerges as the original structure of subjectivity. The Merleau-Ponty conception of temporality therefore excludes the idea of an isolated present or a discontinuous succession of states of consciousness. The present possesses a "temporal thickness," in which the past remains active through the superimposition of retentions, and the future takes shape through the structures of possibility within the field of the present. It is precisely this continuity that makes the unity of selfhood possible: the self is not the identity of a permanent substance, but the cohesion of a field of experience in which temporal ecstasies do not succeed one another, but intertwine. The same structure is found in the spatial order: there is a "natural and non-human space," which does not denote an objective space external to consciousness, but rather the pre-reflective background of experience from which any determination of the world is constituted. Both temporality and spatiality thus express the original character of the relationship between the self and the world, prior to any objectification.³ On the same grounds, Merleau-Ponty also distances himself from the Bergsonian interpretation of temporality. According to Lawlor's reading, Bergson "creates time from the preserved present, evolution from what has evolved," conceiving the past as a derivative of the present.⁴ Merleau-Ponty, however, rejects this position, because it makes the past a product of present consciousness. On the contrary, the present itself is possible only against the backdrop of a temporality, of a "past which has never been a present"⁵ and which precedes any act of representation or recollection. It is not the past that depends on the present, but the present that derives its own consistency from this original temporal depth.⁶ Through this shift, phenomenology moves from "time as subject" to "the subject as time," paving the way for a later ontology in which being and temporality become inseparable.

Merleau-Ponty radicalizes the Husserlian analysis of temporality by drawing closer to Heidegger's interpretation of time as self-affection. Drawing inspiration from Heidegger's *Kantbuch*, he shifts intentionality from consciousness to time itself, such that the self-affection of time becomes the condition of transcendence and self-consciousness. From this perspective, the self is no longer the principle of time's constitution but arises from the movement through which time opens up and relates to itself. Through this reversal, Merleau-Ponty departs from Husserl's transcendental phenomenology and moves toward an ontology of temporality. Selfhood is no longer grounded in an absolute consciousness, but arises from the ek-static dynamics of time itself, which makes possible both the relationship with the world and the self's relationship with itself. Temporality thus no longer appears as an attribute of the subject, but as an ontological principle that makes the self possible.⁷

Contemporary interpretations confirm and expand upon this direction. In the anthology "Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self," the everyday experience of the self as a unitary and stable identity does not appear as an original given, but as the result of an already established temporal structure: the continuity we attribute to our own

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (Routledge, 1981), 422.

² Kelly, "The Subject as Time: Merleau-Ponty's Transition from Phenomenology to Ontology," 206–207.

³ Scott L. Marratto, *The Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity* (State University of New York Press, 2012), 56.

⁴ Leonard Lawlor, "The End of Ontology," *Chiasmi International* 1 (1999): 245, doi: 10.5840/chiasmi1999152.

⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 242. This same formulation will be taken up again in Merleau-Ponty's later writings. It will later take on significant importance, particularly in Levinas's work and in Derridean interpretations.

⁶ Marratto, *The Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*, 63.

⁷ Kelly, "The Subject as Time: Merleau-Ponty's Transition from Phenomenology to Ontology," 209–210.

identity depends on memory and on the establishment of a coherent temporal horizon, which confers a sense of familiarity and stability upon existence. This perspective shifts phenomenology from the analysis of consciousness to the analysis of the processes through which meaning and identity are established. Phenomenology is no longer understood as a mere description of subjective experience, but as an investigation of the ontological conditions that make the emergence of this experience possible. In this sense, the self is not the starting point of reflection, but one moment in an original dynamic of being, in which time, memory, and the establishment of meaning precede any form of self-identification.¹

The concept of the Self as a ritual involving personal experience

While existential and hermeneutic phenomenology have successively deconstructed the figure of the metaphysical subject, without, however, abandoning selfhood as the principle of self-reference, the phenomenology of liturgical experience introduces a new shift. The issue is no longer that of how the self understands itself, whether existentially or narratively, but rather that of the possibility of an experience in which the self ceases to constitute the center of its own manifestation. From this perspective, identity is no longer grounded in reflexivity, temporality, or fidelity to the self, but in the precedence of an absolute otherness, which constitutes the human being prior to any act of consciousness.

Lacoste observes that, in Husserlian phenomenology, experience is fundamentally understood as an act of knowledge (*connaissance*), since intentionality denotes the consciousness of various *Erlebnisse*.² In "Experience and the Absolute", he distances himself from this perspective, asserting that liturgical experience eludes "the jurisdiction of consciousness."³ This is not a complete exclusion of consciousness: if liturgical experience can be described in terms of consciousness, it is the experience in which consciousness encounters a veiled Absolute, whose manifestation remains constitutively ambiguous and demands unceasing interpretation, without the guarantee of a definitive understanding.⁴ The relationship with God cannot, therefore, be described in the usual terms of intentionality. While in classical phenomenology meaning arises through the acts of consciousness, the liturgy implies a reversal of this perspective: it is not man who directs himself toward God, but God who directs Himself toward man. For this reason, consciousness no longer constitutes the center of experience, and the ego loses its privilege as the original principle of phenomenation. Although it possesses phenomenal content, liturgical experience does not present it as an intentional object but rather removes the self from any kind of centrality.⁵ Human beings, therefore, no longer appear as the starting point of meaning, but as the term of an intention that precedes them; they are nothing but the end of a gaze whose scope they cannot grasp in consciousness.⁶

The liturgical experience is therefore not grounded in the metaphysics of representation, nor in the cognitive model of the opposition between subject and object, but in a mode of manifestation that precedes objectification. In accordance with Heidegger's intuition regarding affective moods (*Stimmungen*), Lacoste considers that the fundamental truths of existence are not acquired through theoretical knowledge, but through an affective experience that opens up the world. The possibilities of disclosure inherent in knowledge are limited in comparison to the original disclosure brought about by affective dispositions, through which

¹ David Morris and Kym MacLaren, eds., *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self* (Ohio University Press, 2015), 10–13.

² Jean-Yves Lacoste, *Recherches sur la parole* (Peeters, 2015), 31.

³ Jean-Yves Lacoste, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*, trans. Mark Raftery-Skehan (Fordham University Press, 2004), 62.

⁴ Lacoste, *Experience and the Absolute*, 63.

⁵ Lacoste, *Experience and the Absolute*, 151.

⁶ Lacoste, *Experience and the Absolute*, 152.

Dasein is brought before its own being as “there.”¹ Drawing on Heidegger’s analysis of *being-in-the-world*, Lacoste begins his reflection by examining “place” and “world” as transcendental structures of human existence. However, he goes beyond the Heideggerian framework by posing a question that Heidegger does not develop in “Being and Time”: whether man’s original belonging to the world is grounded in consciousness. His answer is negative. The world precedes any conscious act and exerts a constitutive power over Dasein, such that openness (*Erschlossenheit*) to the world is not the product of consciousness, but the condition of its possibility.² Consciousness does not constitute the world but reflects upon an already given belonging. Consequently, man’s original relationship with place and the world takes precedence over any reflective activity, and the attempt to suspend this belonging in favor of an immediate relationship with the Absolute appears, in Lacoste’s terms, as paradoxical behavior.³ This tension, however, does not contradict Heidegger’s analysis. Heidegger neither excludes Christian identity nor integrates it among the existential modes of *being-in-the-world*. His ontological analysis remains deliberately neutral regarding the relationship between man and God. As he explicitly states, “the ontological interpretation of Dasein as being-in-the-world takes neither a positive nor a negative stance regarding a possible being-in-God”⁴; on the contrary, only after clarifying the ontological structure of Dasein can the question regarding the ontological status of its relationship with God be legitimately formulated. Thus, the *coram Deo* relationship is not denied, but is set aside as an issue, since it does not belong to the fundamental existential analysis.

Lacoste refuses to opt exclusively for one of Heidegger’s perspectives on situated existence the “world” in “Being and Time” and the “earth” in his later writings. He proposes a phenomenological mediation, arguing that both “the world” and “the earth” represent possibilities that open up from the more primordial fact of situatedness (*lieu, avoir-lieu*). Human existence is always a situated existence, and corporeality constitutes the condition of this situatedness. “The world” and “the earth” do not denote two competing models of existence, but rather two phenomenal modes of dwelling, grounded in the same original condition of situatedness.⁵ Lacoste’s phenomenological topology does not, therefore, seek to establish the ontological priority of one concept over another, but rather to show that humanity’s relationship with being is always mediated by corporeality and situatedness.⁶ For this reason, the “world of fatigue,” the “world of work,” or the “world of liturgy” are not mere psychological variations, but distinct modes of manifestation of situated existence, and the task of phenomenology consists in describing these fundamental configurations of experience.⁷ The existence of a place is not decisive, but rather the experience of being removed from one’s own center and of no longer being able to inhabit the world exclusively from the perspective of the self.⁸ From this perspective, liturgical experience does not denote a mere suspension of everyday existence, but a radical transformation in the way the self relates to itself and to the world.⁹ It does not annul the self, but suspends its claim to transcendental autonomy: the human being continues to say “I,” yet discovers himself first and foremost as a “you” of God.

¹ Joseph Rivera, *Phenomenology and the Horizon of Experience: Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste* (Routledge, 2021), 180.

² Lacoste, *Experience and the Absolute*, 10.

³ Jan Čermý, “A Too-Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste,” *Open Theology* 5, no. 1 (2019): 387, doi: 10.1515/opth-2019-0028.

⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, trans. William McNeill (Cambridge University Press, 1998), 371.

⁵ Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme* (Paris: PUF, 1994). *Experience and the Absolute. Disputed Questions on the Humanity of Man*, 7–22.

⁶ Joeri Schrijvers, “Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy,” *The Heythrop Journal* 46, no. 3 (2005): 316, doi: 10.1111/j.1468-2265.2005.00263.x.

⁷ Lacoste, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*, 20–22.

⁸ R.C. Reed, “Experience and the Absolute Other. Why Lacoste Should Look Again at Levinas,” *The Journal of Religious Ethics* 44, no. 3 (2016): 476–477, doi: 10.1111/jore.12150.

⁹ Reed, “Experience and the Absolute Other. Why Lacoste Should Look Again at Levinas,” 473.

An authentic “being before God,” therefore, does not add a new property to the self, but rather disrupts its usual structure of *being-in-the-world*, compelling it to understand itself starting from an otherness that precedes it and claims it.¹ The relationship between I and You thus ceases to be organized on the basis of the primacy of consciousness and is reconfigured on the basis of the initiative of absolute otherness.

From the perspective of the concept of the self, the consequence is decisive. The liturgy removes the autonomous subject from its position of principle and suspends the constitutive role of transcendental consciousness. Liturgical experience is not an experience of a religious object but consists in the transformation of the self in relation to the Absolute. To the extent that the self constitutes the instance through which the phenomenon manifests itself, any experience simultaneously transforms both what appears and the one to whom it appears. Therefore, it does not consist in the objectification of God, but in a reconfiguration of selfhood *coram Deo*, where the self is rather exposed and configured.² Selfhood is no longer understood as reflexive self-possession, but as embodied existence, exposed to the world, to the other, and to God. The carnal dimension of existence thus becomes the original locus of the self’s manifestation, and the liturgical experience reveals selfhood that is constituted not by itself, but through an openness that precedes any act of consciousness. From this perspective, the liturgical experience can be likened to Levinas’s description of the self as responsible before the other, even though Lacoste refuses to reduce the liturgical phenomenon to the ethical realm. The difference between the two does not concern the existence of a constitutive otherness, but rather its phenomenological and theological status.

Conclusions

The contemporary perspective on the ontological status of the self is shaped by the transformation of phenomenological language. Language is no longer conceived as an autonomous, closed system of signs, but as a dynamic, creative structure whose autonomy derives from its capacity to express experience and to express itself. From this perspective, “language is not merely a semantic fact or a system of meanings, but *logos*, that is, free and intentional human expression.”³ Such an understanding presupposes the existence of an “original knowledge,” which precedes any objectification and constitutes the condition of possibility for any subsequent research. Even if scientific description can revise or correct the data of immediate experience, it cannot eliminate the constitutive role of this original experience, which pre-determines the field of all knowledge.⁴

This transformation of language has not only terminological significance but also methodological significance. In phenomenology, the description of how the self manifests itself in experience does not constitute a preliminary stage external to ontology but rather establishes the very horizon within which the question concerning its being can be formulated. For this reason, ontology does not develop in parallel with phenomenology, nor does it follow it, but rather within the phenomenological approach: every ontological shift is preceded by a phenomenological reconfiguration of experience and language within which the ontology of the self can be articulated.⁵

Contemporary developments regarding *the self* thus emerge from a prior reconfiguration of phenomenological language, making it possible to describe dimensions of selfhood inaccessible to the subject’s metaphysical vocabulary. The reconfiguration of the self begins by transcending its identification with the subject of consciousness and progresses through the thematization of corporeality, otherness, and the relationship to the Absolute. While the

¹ Reed, “Experience and the Absolute Other. Why Lacoste Should Look Again at Levinas,” 473.

² Rivera, *Phenomenology and the Horizon of Experience: Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste*, 200.

³ Eugen Coșeriu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*, Romanian edition by Nicolae Saramandu (Enciclopedică, 2004), 253.

⁴ Coșeriu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*, 143.

⁵ Strawson, “The Phenomenology and Ontology of the Self,” 43.

phenomenology of embodiment shows that the self reveals itself through the self-affection of life and its original corporeality, the phenomenology of otherness highlights that selfhood is not constituted in the reflexive isolation of consciousness, but in openness toward the Other and the Absolute. The hermeneutic horizon, in turn, shows that the self is not possessed directly, but is understood through the mediation of language, action, and narrative, with its identity taking shape in the interpretation of its own narrative. The liturgical dimension radicalizes this perspective, showing that relating to the Absolute does not suspend the embodied and situated condition of existence, but rather transforms the very way of inhabiting the world. This reconfiguration has a precise basis: human beings cannot suspend either the body or the place they occupy. The experience of the self always remains embodied and situated.¹ From this perspective, narrative identity, temporality, and liturgical experience are not specific concerns of French phenomenology, but expressions of the same effort to develop a language that describes the self beyond the paradigm of reflexive consciousness. For this reason, liturgical experience does not represent an escape from the world, but rather a transformation of the way we inhabit it through which corporeality, temporality, and the relationship to the Absolute acquire a new ontological significance.

References:

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, 2nd ed. University of Chicago Press, 1998.
- Benveniste, Emile. "Subjectivity in Language." In *Problems in General Linguistics*, edited by Elizabeth Meek. University of Miami Press, 1971.
- Bernet, Rudolf. "Derrida and his Master's Voice." In *Derrida and Phenomenology*, edited by William R. McKenna and J. Claude Evans. Springer Science, 1995.
- Cabestan, Philippe. "Who Am I? Ipse-identity, Idem-Identity, and Narrative Identity." *Le philosophe* 43, no. 1 (2015): 151-160. Doi: 10.3917/phoir.043.0151.
- Černý, Jan. "A Too-Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste." *Open Theology* 5, no. 1 (2019): 386-402. Doi: 10.1515/oph-2019-0028.
- Coșeriu, Eugen. *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*. Enciclopedică, 2004.
- Curthoys, Ned. "Hannah Arendt: A Question of Character." *New Formations* 71 (2011): 195-212. Doi:10.3898/NEWF.71.05.2011.
- Dauenhauer, Bernard, David Pellauer, Scott Davidson. "Paul Ricoeur." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Oxford University Press, 2009.
- Ericson, Mona, Björn Kjellander. "The temporal becoming self—towards a Ricoeurian conceptualization of identity." *Scandinavian Journal of Management* 34, no. 2 (2018): 205-214.
- Franck, Didier. *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Les Éditions de Minuit, 1981.
- Gallagher, Shaun. *Phenomenology*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Gschwandtner, Christina M. "The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God." *Continental Philosophy Review* 40 (2007): 231-249. Doi: 10.1007/s11007-006-9036-z.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. State University of New York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Pathmarks*. Translated by William McNeill. Cambridge University Press, 1998.
- Henry, Michel. *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Translated by Girard Etzkorn Martinus Nijhoff, 1975.
- Henry, Michel. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. California: Stanford University Press, 2003.
- Huang, Kuan-Min. "A Topology of the Self: Text and Author in Paul Ricoeur." *Philosophy and Culture* 42, no. 11 (2015): 101-124.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edited by Marly Biemel. Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund. *Meditații carteziene*. Humanitas, 1994.

¹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 408-409.

- Kearney, Richard. "Thinking the Flesh with Paul Ricoeur." In *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*, edited by Scott Davidson and Marc-Antoine Vallée. Springer, 2016. Doi: 10.1007/978-3-319-33426-4_3.
- Kelly, Michael R. "The Subject as Time: Merleau-Ponty's Transition from Phenomenology to Ontology." In *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*, edited by David Morris and Kym MacLaren. Ohio University Press, 2015.
- Kornberg, Jacques. "Wilhelm Dilthey on the Self and History: Some Theoretical Roots of Geistesgeschichte." *Central European History* 5, no. 4 (1972): 295-317. Doi: 10.1017/S0008938900015557.
- Lacoste, Jean-Yves. *Recherches sur la parole*. Peeters, 2015.
- Lacoste, Jean-Yves. *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. Translated by Mark Raftery-Skehan. Fordham University Press, 2004.
- Lacoste, Jean-Yves. *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. PUF, 1994.
- Lawlor, Leonard. "The End of Ontology." *Chiasmi International* 1 (1999): 233-251. Doi: 10.5840/chiasmi1999152.
- Levinas, E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press, 1979.
- Levinas, E. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Martinus Nijhoff Publishers, 1981.
- Marion, Jean-Luc. *The Idol and Distance: Five Studies*. Translated by Thomas A. Carlson. Fordham University Press, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *In excess: studies of saturated phenomena*. Translated by Robyn Horner and Vincent Berraud. Fordham University Press, 2002.
- Marratto, Scott L. *The Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*. State University of New York Press, 2012.
- McCarthy, Joan. *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*. Humanities Press, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. Routledge, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002.
- Morris, David, and Kym MacLaren (eds.). *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Ohio University Press, 2015.
- Muldoon, Mark. *Tricks of Time: Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Duquesne University Press, 2008.
- Parviainen, Jaana. "The performativity of 'double bodies': exploring the phenomenological conception of Leib/Körper distinction in interactive bodywork." *International Journal of Work Organization and Emotion* 6, no. 4 (2014): 311-326. Doi: 10.1504/IJWOE.2014.068031.
- Reed, R. C. "Experience and the Absolute Other. Why Lacoste Should Look Again at Levinas." *The Journal of Religious Ethics* 44, no. 3 (2016): 472-494. Doi: 10.1111/jore.12150.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. The University of Chicago Press, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, vol. 3. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. The University of Chicago Press, 1990.
- Rivera, Joseph. "Seeking the Sabbath of Life: Figuring the Theological Self after Michel Henry." PhD dissertation, University of Edinburgh Divinity School, 2012.
- Rivera, Joseph, Scott Davidson. *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl*. Bloomsbury, 2014.
- Rivera, Joseph. *Phenomenology and the Horizon of Experience: Spiritual Themes in Henry, Marion, and Lacoste*. Routledge, 2021.
- Rodrigues, Inês Pereira. "On Narrative Identity and Truth of the Self." *Humanities Bulletin* 5, no. 1 (2022): 9-18.
- Savage, Roger W. H. "Introduction: Paul Ricoeur, the Lived Body, and an Ontology of the Flesh." In *Paul Ricoeur and the Lived Body*, edited by Roger W. H. Savage. Springer, 2016.
- Schrijvers, Joeri. "Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy." *The Heythrop Journal* 46, no. 3 (2005): 314-333. Doi: 10.1111/j.1468-2265.2005.00263.x.
- Sheerin, Declan. *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*. Continuum Books, 2009.
- Slatman, Jenny. "The Körper-Leib distinction." In *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, edited by G Weiss, A Murphy and G Salamon. Northwestern University Press, 2019.
- Strawson, Galen. "The phenomenology and ontology of the self." In *Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, edited by Dan Zahavi. John Benjamins Publishing Co., 2000.

- Venema, Henry Issac. *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. State University of New York Press, 2000.
- Waldenfels, Bernhard. *Schița unei fenomenologii responsive*. Traducere din germană de Ion Tănăsescu. Pelican, 2006.
- Wrathall, Mark A. "Autonomy, Authenticity, and the Self." In *Heidegger, Authenticity, and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, edited by Denis McManus. Routledge, 2014.
- Zahavi Dan, and J. Parnas. "Phenomenal Consciousness and Self-Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory." *Journal of Consciousness Studies* 5, no. 5-6 (1998): 687-705.

BIONOTE:

Corina DOMNARI is a Ph.D. candidate in Philosophy at the Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences, Alexandru Ioan Cuza University in Iași. Founder and Editor-in-Chief of the *MEΘEXIS Journal for Research in Values and Spirituality*, and Executive Director at the *Institute for the study of values and spirituality*. She is an Associate Member of the Council for Research in Values and Philosophy (Washington, D.C.). Her research interests include Byzantine Philosophy, Comparative Philosophy, and Intercultural Philosophy. Her recent publications include "Self-knowledge as spiritual practice: the ontological self between Plotinus and Gregory Palamas". She has presented research papers at conferences and seminars in Cyprus, Rome, Romania, and Türkiye, including "Spiritual Practice as a Means for Conflict Resolution: Finding Certainty in Today's Challenging World" (International Conference: Searching Spiritual Values in Times of Uncertainty).

De la construction de l'altérité politique dans les discours médiatiques

Article history:

Received: 24.03.2026

Revised: 05.08.2026

Accepted: 10.08.2026

Available online: 30.09.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.2>

BOUZEKRI ALI

Université Ibn Khaldoun Tiaret Algérie

bouzekriali51@yahoo.fr

Title: "The Construction of Political Alterity in Media Discourse"

Abstract: This article analyzes verbal violence in a televised debate addressing Franco-Algerian relations. It shows that such debates, particularly in *L'Heure des Pros*, constitute spaces where diplomatic and memorial tensions are expressed through highly ideologized discourse. The study highlights discursive strategies aimed at constructing a negative image of Algeria, notably through devalorizing lexicalization and oriented argumentative processes. It demonstrates that this verbal violence constitutes a form of symbolic violence that sustains a persistent conflictuality between the two countries. Finally, the analysis reveals a systematic disqualification of Algeria embedded within a structured discursive ideology.

Keywords: *verbal violence, televised debates, Franco-Algerian relations, ideological discourse, political alterity.*

RESUME : Cet article analyse la violence verbale au sein d'un débat télévisé consacré aux relations franco-algériennes. Il montre que ces débats, en particulier dans *L'Heure des Pros*, constituent des espaces où les tensions diplomatiques et mémorielles s'expriment à travers un discours fortement idéologisé. L'étude met en évidence les stratégies discursives visant à construire une image négative de l'Algérie, notamment au moyen d'une lexicalisation dévalorisante et de procédés argumentatifs orientés. Elle démontre que cette violence verbale constitue une forme de violence symbolique qui entretient une conflictualité persistante entre les deux pays. Enfin, l'analyse révèle une disqualification systématique de l'Algérie, inscrite au cœur d'une idéologie discursive structurée.

MOTS-CLES : *violence verbale, débats télévisés, relations franco-algériennes, discours idéologique, altérité politique.*

Introduction

Les débats télévisés sont des lieux de polémiques médiatico-politiques où l'on traite des questions qui semblent intéresser l'espace public aujourd'hui plus qu'hier particulièrement avec leur diffusion sur les diverses plateformes d'information et de communication. La notion de violence verbale apparaît comme une composante essentielle de ces débats notamment autour des relations algéro-françaises : la violence dans le récit de ces relations est plus diffuse et profonde. Enracinées dans l'histoire belliqueuse entre les deux pays, les blessures encore plus vives aujourd'hui et exploitées par certains constituent le fondement des joutes discursives dans les débats politiques diffusés sur les chaînes télévisées notamment. Les tensions diplomatiques sont exprimées sans relâche dans ces débats et elles semblent renforcer davantage la rupture car c'est pendant ces moments que s'entrelacent histoire, mémoire et intérêts politiques.

La violence assumée par les participants des débats politiques traduit une violence symbolique exprimée dans les prises de paroles et les stratégies discursives constituées, des oppositions discursives et des représentations antagonistes de l'autre. Charaudeau évoque la distribution des rôles en mettant en relief : « La "disqualification de l'adversaire" se révèle "constitutive" du discours politique. »¹. La violence verbale sur les plateaux est la

¹ G. Corroyer, *Lecture critique de l'ouvrage de Patrick Charaudeau, Le Discours politique. Les masques du pouvoir* (Langage et société, 2008).

manifestation d'une conflictualité persistante entre l'Algérie et la France, elle se trouve davantage alimentée pendant l'année 2025 à cause notamment des polémiques déclenchées à la suite de déclarations de responsables politiques français. L'heure des pros de Praud est visée dans cette étude car il s'agit d'un débat très violent verbalement où les participants ne ménagent aucune face dans leurs attaques. Nous nous interrogeons plus largement sur les dynamiques de violence dans le discours et la construction de l'altérité politique dans les discours orientés idéologiquement. Notre étude répond à la question : quelles stratégies stigmatisantes pour quelle altérité politique algérienne dans le débat étudié ?

1. Un background historique

L'histoire des relations entre l'Algérie et la France ne date pas de la colonisation de 1830. Considérés tous deux comme des terres de passage et bordés par la Méditerranée, ces deux pays à travers leur histoire étaient des lieux de rencontre des peuples, de commerce, de conflits d'intérêts : d'amour ou de désamour, une relation passionnelle a toujours existé entre les deux côtés de la Méditerranée. Bien avant la conquête de l'Algérie, c'est sous Louis XIV qu'il y a eu la première descente opérée par le duc de Beaufort sur la côte Est algérienne à Djidjelli en 1664 puis les bombardements d'Alger ayant suivi en 1681 et 1682, la conquête d'Alger qui s'est produite plus tard pour des raisons liées à l'histoire du coup de l'éventail, qui ne semblent ni réalistes ni valides.

Érigée à partir de 1830 en colonie française, l'Algérie est devenue un département français à partir de 1848. Les liens entre Alger et la métropole étaient les mêmes que ceux de la métropole parisienne et les territoires de l'Hexagone. Pourtant, un régime d'exception appelé l'indigénat était mis en place et une politique discriminatoire en faveur de certaines populations a été promue avec la naturalisation de tous les israélites d'Algérie par le décret Crémieux à partir d'octobre 1870. Malgré les résistances populaires, les deux guerres mondiales, les lueurs d'une véritable libération de l'Algérie se confirment davantage avec les massacres du 8 mai 1945 et la guerre de libération nationale déclenchée par le Front de libération nationale en 1954. Une dernière guerre contre le colonisateur, coûteuse et déstabilisatrice de la France car à l'origine de la Cinquième République à partir de 1958.

L'indépendance obtenue, l'Algérie rejoint l'organisation des pays non-alignés et elle s'inscrit dans la défense des peuples dans leur droit à l'autodétermination. Malgré le discours de la coopération de Charles de Gaulle de 1964, les accords d'Évian, les accords sur l'immigration à partir de 1968, puis la visite non officielle du président français Giscard d'Estaing en Algérie en 1978, les relations entre l'Algérie et la France ont toujours été délicates. Les choix politiques de l'Algérie quant aux questions de la souveraineté nationale, le choix réfléchi du positionnement vis-à-vis des deux blocs soviétique et américain, la nationalisation des hydrocarbures, la politique d'arabisation, tous ces éléments notamment ont constitué une pierre d'achoppement entre les deux pays.

Les relations s'enveniment davantage depuis le Hirak¹ et les élections présidentielles qui ont porté à la tête de l'État le président Tebboune. L'historien Benjamin Stora souligne en novembre 2025 que les relations sont « extraordinairement difficiles et complexes »² entre les deux pays. La crise diplomatique arrive à un point de non-retour à la suite des déclarations du ministre de l'Intérieur français Retailleau à partir du mois de janvier 2025 et la polémique qui a suivi. La question des OQTF³ n'est qu'un épisode des moments compliqués entre les deux pays avec « une réponse graduée » pour Retailleau et le refus des menaces et de la politique d'intimidation du côté de la diplomatie algérienne. En réponse à la polémique de suspension des accords de 2013 concernant le déplacement des diplomates et leurs familles déclenchée en France, l'Algérie a répondu par l'annulation définitive de ces accords en août 2025 comme pour refuser la politique d'intimidation et le bras de fer. Malgré la visite de

¹Mouvement contestataire contre le 5^e mandat présidentiel du président Bouteflika

² https://youtu.be/avdVHbY15E?si=Zh8U9y_WcT4jQTBZ&t=217

³ Obligations de quitter le territoire français, une liste de 60 ressortissants était dressée sans laissez-passer consulaires ni consultation du pays d'origine. Pour l'Algérie, cela enfreint la réglementation en vigueur en matière d'immigration.

Ségolène Royal¹ et du ministre de l'intérieur Laurent Nunez, le *statu quo* persiste et les relations entre les deux pays souverains semblent une exception qui n'existe nulle part ailleurs. Entre les demandes de reconnaissances des crimes de guerre commis pendant la colonisation française en Algérie et le refus français, la question des OQTF, les échanges commerciaux qui ont baissé de façon spectaculaire, la restitution d'objets appartenant à l'émir Abdelkader, le vrai travail d'histoire et de mémoire attendu depuis l'instauration de la commission mixte d'historiens franco-algériens désignée de façon bilatérale par les dirigeants des deux pays, il semble que des questions épineuses entre les deux pays constituent un obstacle réel sous les présidences actuelles vu les divergences d'opinions.

2. De la violence dans le discours

Aucun discours n'est violent par lui-même indépendamment du contexte. La notion de violence renvoie à l'abus de la force, violer, agir contre la volonté d'une personne ou enfreindre le respect notamment, Savio² s'attarde sur l'origine latine du terme :

« Provenant du latin, « vis », auquel sont liés « violentus » et « violentia », signifie à la fois la violence physique (« vim afferre alicui » : faire violence à quelqu'un) et la violence immatérielle, notamment intellectuelle (« vis verborum » : sens, valeur et puissance des mots). Qu'il s'agisse d'une violence physique ou verbale, la violence suppose une contrainte et une transgression des normes. »

Terme vague, significations multiformes et multimodales, la violence est un trait définitoire de l'humanité. D'un point de vue anthropologique, les gravures rupestres témoignent d'une violence vitale à la survie de l'espèce humaine, notamment dans le recours permanent aux armes pour chasser, se défendre ou fêter les victoires contre ses ennemis. La mythologie grecque n'en manque pas : des scènes de guerre des Troyens au voyage d'Ulysse, le monde grec est autant le monde de la sagesse philosophique socratique que celui du glaive et de l'épée. Le mythe fondateur de la cité de Rome ainsi que le combat à mort de Romulus et de Rémus, des conquêtes d'Alexandre le Grand au sac de Rome sous Hannibal jusqu'à la martyre des premiers chrétiens : l'histoire est chargée de violence. Celle-ci façonne en tout temps le paysage du monde. Sofsky³ pense que :

« Sans armes, pas de violence. L'arme rend la violence possible et en même temps la limite. Car chaque instrument n'est pas propre à n'importe quel usage. [...] L'arme est aussi porteuse de significations, elle a une valeur culturelle. Elle est tout à la fois violence matérialisée et violence symbolique. Elle est démonstration de puissance et de force. Elle encourage son possesseur et intimide l'adversaire. »

Freud pense que l'homme est foncièrement agressif⁴ car à la base de pulsions naturelles et nécessaires comme pendant les moments de guerres où l'on justifie ce genre d'actions brutales voire cruelles. La violence est donc existentielle même si déplorable pour Freud. Il faut noter que le discours en interaction est fondé sur le principe d'une stratification notamment verticale d'où la notion de domination dans le discours qui peut être perçue dans certaines situations comme une violence verbale. Kerbrat⁵ pense que, dans les interactions : « l'un d'entre eux peut se trouver en position haute de dominant cependant que l'autre est placé en position basse de dominé »

L'usage de la brutalité dans le discours est le versant de la violence physique. Si celle-ci est essentiellement tournée vers la nuisance à l'intégrité physique des individus, la brutalité discursive porte atteinte à l'intégrité psychologique et intellectuelle de la personne visée. Les discours sont foncièrement le lieu où s'exprime la volonté de nuire à travers des moyens

¹ Présidente de l'association France-Algérie

² A. Savio, "La révolte anticittadine de Malo (territoire de Vicence, 27 décembre 1552)," in *La violence : Histoires de la violence et violences de l'histoire*, ed. L. Faggion, L. Verdon, and B. Vincent (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010), 35.

³ W. Sofsky, *Traité de la violence*, trans. B. Lortholary (Paris: Gallimard, 1998), 26.

⁴ L. Hansen-Løve (dir.), *La philosophie de A à Z* (Paris: Hatier, 2021)

⁵ C. Kerbrat-Orecchioni, *La conversation*. Paris: Seuil, 1996.

linguistiques en allant du simple blasphème à une figuralité argumentative et ce dans une logique de Perelman¹. Le contexte de l'expression de la violence décide des formes de manifestation de celle-ci. Un débat télévisé est le lieu où le verbe est l'instrument qui matérialise la violence. Cette dernière utilise ce qu'offre le discours et le contexte comme moyens pour porter atteinte à l'objet violenté. Le discours de Sarkozy devant ses concurrents lors des débats des présidentielles n'était pas du même standard que sa prise de parole en tant que ministre de l'intérieur lors des émeutes qu'avait connues la France en 2005, et ce, lors de son déplacement dans les banlieues parisiennes. Nous n'imaginons pas le recours au terme « racaille » pour qualifier ceux qui le bravent politiquement sur les plateaux télévisés : la bienséance est alors recommandée pour un éthos d'un véritable président de la République.

3. Étude de cas : l'heure des pros

Notre corpus est constitué essentiellement d'un extrait d'une émission-débat des plus agressifs verbalement contre l'Algérie dans les plateaux télévisés français. Elle a déjà fait l'objet de réaction de la part de la chaîne nationale algérienne Algeria 24. L'émission dont il est question est l'Heure des Pros diffusée sur Cnews (relayée sur Europe1), et animée par Pascal Praud. L'extrait étudié ici est diffusé le 14/04/2025 et qui avait comme thème « Tensions France/Algérie : "J'ai l'impression qu'on nous marche dessus" »². Ont participé à cette émission les invités suivants : Georges Fenech, Charlotte d'Ornellas, Julien Dray, Frédéric Encel, Thomas Bonnet. La durée de la vidéo est 17.03 minutes pendant lesquelles se relayent les participants pour débattre des tensions diplomatiques et politiques entre Alger et Paris.

4. Méthodologie de l'étude

Nous procédons à une analyse qualitative des propos tenus lors de ce débat. Nous nous focalisons sur les interventions de la violence verbale en optant pour une approche pragmatique dans l'analyse des stratégies argumentatives stigmatisantes et constructives de l'altérité. La construction d'une altérité disqualifiée est la conséquence attendue de ce débat. Nous procédons à l'analyse des interventions constituant des stratégies discursives s'inscrivant dans un discours nuisant à l'image de l'Algérie, et ce, en tenant compte de notions relevant de l'analyse du discours idéologique chez Van Dijk. Celui-ci parle dans le cadre de la construction d'une représentation idéologique de recourir aux lexiques négatifs, à l'exagération dans les événements, au renforcement des oppositions, à généraliser une action à tout un groupe, à comparer l'adversaire à des figures négatives, à recourir à la figuralité et les clichés notamment. Selon Van Dijk³

We see that a variety of discursive structures and strategies may be used to express ideological beliefs and the social and personal opinions derived from them. The overall strategy of all ideology, as defined here, appears to be positive self-presentation and negative other-presentation. This also implies various moves to mitigate, hide or deny Our negative acts or properties, and Their good ones. Thus, We are associated with positive norms and values, whereas They violate such basic principles of civilized social life. The negative acts of the Other can further be emphasized by hyperboles, concrete detailed descriptions, fear-arousing doomsday scenarios and warnings.

Tous les moyens discursifs participent de la définition des orientations argumentatives ainsi que de la force des propos énoncés par les participants, la pragmatique est la voie qui canalise ces stratégies argumentatives. Le propos de Van Dijk est en adéquation avec la

¹ R. Amossy, *Argumentation in Discourse: A Social Approach to Argumentation* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

² <https://www.youtube.com/watch?v=u4T4V8E-flg>

³ T. A. van Dijk, "Discourse, Power and Access," in *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, ed. C. R. Caldas-Coulthard and M. Coulthard (London: Routledge, 1996), 24.

logique pragmatique de Moeschler et al¹ qui pensent que « [...] les valeurs argumentatives, que l'on considère comme des faits de discours ou de contexte pragmatique, sont pour Anscombe et Ducrot premiers et inscrits dans la structure même de la langue. En d'autres termes, [...] les faits sémantiques premiers ne concernent pas la valeur de vérité des énoncés, mais la valeur argumentative des phrases».

La stigmatisation renvoie au rejet social d'une identité, d'un peuple, d'un état. Le rejet peut avoir plusieurs formes. Le "stigmaté" est selon Goffman « la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société. »². La stigmatisation et la menace de l'Algérie reposent sur des arguments qui instaurent une sorte d'altération de l'image naturelle d'un pays avec qui l'on entretient des relations diplomatiques compliquées. La qualité des arguments utilisés dépend des invités et de la ligne éditoriale fixée d'avance. Nuire à l'image d'une nation ou d'un État dans les médias relève d'un « usage sauvage de parole » selon Paul Ricoeur³ s'inscrivant dans une logique discursive idéologique dévalorisante de l'autre.

5. Analyse

La séquence du débat sur les relations compliquées entre Alger et Paris a commencé par un rappel de l'arrestation de trois personnes impliquées selon l'animateur Praud dans une affaire d'enlèvement tout en soulignant la réaction des autorités algériennes en expulsant 12 agents de l'ambassade de France en Algérie. Praud résume cette situation par une prise de position où il fait passer la France entière pour victime d'une politique algérienne qui lui marche dessus : « On a le sentiment qu'on nous piétine pour le faire court, voilà, qu'on nous marche dessus et qu'on ne répond pas ». Amorcer le débat sur l'Algérie par une affirmation pareille s'inscrit dans une logique de raisonnement inductif qui pose le cadre global et qui jalonne le débat. Les arguments ainsi que toutes les interventions réactives qui suivent s'inscrivent effectivement dans une démonstration en appui de cette position. Nous nous proposons, dans cette partie, d'exposer les trois stratégies suivies dans ce débat à savoir : la stigmatisation, la menace et la construction de l'altérité.

5.1. La stigmatisation

Le discours à visée stigmatisante est un dispositif qui permet de produire des vérités sociales à travers un mécanisme médiatique en l'occurrence. «[...] Nous définissons la stigmatisation comme la co-occurrence de ses composantes — l'étiquetage, la mise en stéréotype, la séparation, la perte de statut et la discrimination — et nous précisons en outre que, pour que la stigmatisation se produise, un rapport de pouvoir doit être exercé. »⁴

Dans « j'ai l'impression qu'ils nous marchent dessus », Praud représente la France comme humiliée et dominée injustement. La victimisation dans ce propos fait passer l'Algérie pour la partie dominante non pas dans une logique de droit international mais dans une logique de transgression des règles du bon sens et du droit. L'Algérie ne remporte pas l'affrontement car puissante, selon Praud, mais c'est en enfreignant les codes de bonne conduite et en abusant de la tempérance française. Les énoncés suivants sont formulés dans la même logique de la stigmatisation : « La France est devenue un paillasson. », « en face, ils savent qu'il n'y aura aucune réaction. ».

Le point commun entre les propos évoqués précédemment est la dévalorisation de l'Algérie qui s'éloigne d'une relation ordinaire, apaisée et symétrique entre les deux pays. La stigmatisation repose sur la disqualification symbolique de l'Algérie en l'affichant comme un

¹ J. Moeschler and A. Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*(Paris: Seuil, 1994).

² Erving Goffman, quoted in P. Vienne, "Au-delà du stigmaté: La stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires," *Éducation et Sociétés* 13, no. 1 (2004): 178.

³ Paul Ricoeur, quoted in A. Savio, "La révolte anticittadine de Malo (territoire de Vicence, 27 décembre 1552)," in *La violence : Histoires de la violence et violences de l'histoire*, ed. L. Faggion, L. Verdon, and B. Vincent (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010), 34.

⁴ B. G. Link and J. C. Phelan, *Conceptualizing Stigma* (Annual Review of Sociology, 2001).

état qui ne respecte pas les accords, ni les lois : cette disqualification est une atteinte à la face négative de celle-ci (Brown et Levinson¹) selon la théorie de la politesse linguistique. L'Algérie est présentée comme un pays indigne de relations normales avec la France. Le discours prononcé par les chroniqueurs sur le plateau de Praud tente de fabriquer une représentation politique spécifique de l'Algérie la faisant passer pour un régime et non pas un état : on parle de régime autoritaire en recourant à ce terme volontairement et de façon très répandue. Par régime, les participants ôtent le caractère de l'état à l'Algérie dans le but de porter atteinte à sa face négative.

Hervouët déclare « L'Algérie est incapable d'imaginer que le parquet national antiterroriste [...] soit indépendant. » sur ce point encore, le chroniqueur fait passer l'Algérie pour incapable de comprendre les principes du fonctionnement du Parquet antiterroriste en France, que le système algérien est incapable en ce sens où la justice algérienne n'est pas libre alors qu'elle est indépendante en France. Cette comparaison sert à disqualifier la République algérienne qui insère le pouvoir judiciaire dans une hiérarchie où il est soumis à l'exécutif.

En réponse à l'intervention de Praud sur le fonctionnaire algérien de l'ambassade d'Algérie en France, Hervouët catégorise les fonctionnaires des ambassades d'Algérie en France en trois catégories

« vous avez trois sortes de personnels. Vous avez les enfants de la nomenklatura qui viennent profiter du climat. Vous avez les fonctionnaires qui encadrent et aident le la diaspora algérienne, il y a 900000 algériens normal. Et puis vous avez une troisième catégorie qui sont des agents qui eux surveillent évidemment les opposants parce que c'est sport et musique, c'est les services algériens, c'est-à-dire c'est quelque chose qui est puissant. »

Hormis les fonctionnaires qui aident la diaspora, il existe selon le chroniqueur les enfants de la nomenclatura qui viennent profiter du climat en France. Le terme nomenclatura renvoie à l'élite dirigeante des pays communistes, le terme a une coloration péjorative car il renvoie à l'élite avantagée qui profite du régime politique en place. L'Algérie est représentée comme un régime fonctionnant sur les principes des pays communistes du siècle passé, qu'elle stagne et qu'elle a du mal à faire avec le changement des paradigmes mondiaux. Le pouvoir profite, selon l'intervenant, en plaçant ses enfants dans des postes non pas par ordre de mérite mais par abus de pouvoir. Occuper ces postes illégitimement construit une représentation qui délégitime le pays. Dans la deuxième partie de son intervention, le chroniqueur évoque les agents qui surveillent des opposants en France en faisant passer les consulats d'Algérie comme des bureaux d'espionnage tout en construisant une représentation d'un état algérien infiltrant la France. La suspicion généralisée du personnel des consulats constitue une disqualification de toutes les instances diplomatiques algériennes en France.

Dans l'intervention introductive du chapitre des relations entre l'Algérie et la France, Praud a déjà utilisé un lexique péjoratif pour décrire les services de renseignements algériens : « L'Algérie est incapable d'imaginer que le parquet national antiterroriste enquêtant sur une affaire qui est une affaire de droit commun qui est une barbouzerie c'est une barbouzerie des pieds nickelés. ». Nous notons le recours à un lexique dégradant et moqueur où l'état algérien qui est assimilé au ridicule et à un amateurisme indigne d'un état. Les actions diplomatiques algériennes sont ridiculisées dans ce passage ainsi que les services de renseignements évoqués dans l'expression « barbouzerie des pieds nickelés. » Sur un ton moqueur pour dire leur incompétence et leur amateurisme d'un côté mais également pour construire de l'autre côté un visage militarisé des consulats algériens.

L'Algérie pour Praud est un pays où extraditer ses opposants ne permet pas des droits : « la cour d'appel de Paris s'était cependant opposée à toute demande d'extradition craignant que ses droits et libertés fondamentaux ne soient pas préservés dans son pays d'origine. ». La

¹ Théorie de la politesse linguistique où les rapports sont exprimés dans une logique de préservation ou menace des faces positives et négatives. Voir P. Brown and S. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

stratégie argumentative est basée sur un argument d'autorité où le pouvoir judiciaire précédemment évoqué comme libre et indépendant et surtout juste ayant émis un avis défavorable à l'extradition d'opposants vers l'Algérie craignant pour leurs droits fondamentaux. L'image construite ici oppose une justice humanitaire et un pays des droits et libertés à un pays qui abuse des droits d'opposants politiques.

5.2. La menace

Les chroniqueurs expriment une position française des plus radicales, et ce, en optant pour un discours d'intimidation et de menace. La violence verbale passe notamment par la menace qui se produit dans les discours autant dialogiques que dialogaux. « Face aux attaques de A, le locuteur B peut adopter différents comportements, notamment entrer résolument dans le conflit et prendre part à la montée en tension. Dans ce cas-là, il est fait usage de l'insulte, de la menace (souvent dans une forme d'injonction physique, "je vais te casser la tête"), du mépris, actes pragmatiques repérables dans le discours à forte valeur perlocutoire. »¹

Praud soutient une position reposant sur une stratégie de représailles : « Jean-Noël Barrot demande aux autorités algériennes de renoncer à ces mesures d'expulsion. Si la décision de renvoyer nos agents était maintenue, nous n'aurons d'autre choix que d'y répondre immédiatement. ». Répondre à la décision algérienne par une action adverse semble la position à prendre si l'Algérie maintient sa décision d'expulsion de 12 agents de l'ambassade française à Alger. La réponse légitime doit être prise immédiatement et le rapport de force installé est recommandé par principe de réciprocité. Ce rapport de force obéit à une norme internationale selon les chroniqueurs car on ne peut pas répondre à la menace qu'avec une contre-menace qui instaure un équilibre des relations entre les deux pays.

Hervouët attire l'attention sur le réseau d'espionnage qui infiltre l'administration française : « l'enquête la police est tombée sur un réseau d'espionnage au profit de l'Algérie à l'intérieur de l'administration française qui pose quand même ce qui ce qui euh ce qui intrigue ce qui intéresse. ». Ce rappel s'inscrit dans la définition des rapports diplomatiques notamment entre les deux pays : un réseau d'espionnage est naturellement une menace à laquelle il faut rétorquer par tous les moyens. Le propos du chroniqueur présuppose que l'Algérie est un adversaire menaçant, dangereux et contre qui il faut engager par principe de réciprocité la même politique de menace. L'Algérie pour Hervouët est une infiltration de l'administration française, une menace pour la France et un danger pour les réfugiés politiques en France. L'affaire Ben Barka est évoquée par Hervouët pour souligner le risque et la menace que constitue cette affaire d'infiltration et qui pourrait conduire à un nouveau scandale en France. Le narratif du chroniqueur présuppose une politique de rétorsion à l'égard de l'Algérie.

Une séquence d'une interview de Retailleau a été diffusée pendant le débat, le choix de ce passage témoigne de la promotion d'une politique reposant sur le bras de fer. Retailleau s'explique dans la vidéo en disant : « Parce que d'ailleurs c'est aujourd'hui le rapport de force malheureusement, mais le langage international entre les pays. Il faut donc assumer de poser un rapport de force. ». En plus d'être une stigmatisation culturelle discriminatoire des Algériens, Retailleau affirme un caractère spécifique à l'Algérie en soutenant l'idée que les Algériens ne comprennent que par la force et que c'est la voie unique de traitement des questions avec les Algériens : la menace d'utiliser la force est un levier de pression spécifique à l'Algérie. Cette représentation est stigmatisante tout en étant dans l'incitation à l'usage de la menace qui est le seul langage que comprennent les Algériens selon Retailleau.

5.3. La construction de l'altérité

Du latin *alter*, ce terme renvoie à la différence caractéristique de l'autre. La construction de l'altérité est un processus qui repose sur des représentations autant différenciatrices

¹ N. Auger, B. Fracchiolla, C. Moïse, and C. Schultz-Romain, *De la violence verbale, pour une sociolinguistique des discours et des interactions* (Congrès Mondial de Linguistique Française, 2008).

qu'inclusives ou exclusives de l'autre. Ce procédé est volontairement mobilisé dans cette émission au sujet de l'Algérie pour construire une altérité en conflit avec la France. « Au-delà de la construction d'une image de soi favorable, l'altérité discursive se présente comme un moyen de disqualification de celui dont le discours est cité ou évoqué. »¹, dans le cadre de cette opposition entre une représentation positive de soi-même et une présentation négative de l'autre (Van Dijk²). Le discours des chroniqueurs est idéologiquement marqué par des prises de position notamment avec des déictiques qui inscrivent les participants dans le discours comme partie prenante d'un conflit : l'utilisation du pronom nous par Praud dans « On a le sentiment qu'on nous piétine quoi pour le faire court. Voilà, qu'on nous marche dessus et qu'on répond pas pour faire court ». Le propos de l'animateur l'inscrit ainsi que tous les Français dans le discours comme victime d'une aberration politique diligentée par l'état algérien. L'énoncé de Praud fait passer l'Algérie pour un acteur politique hostile et agressif tout en provoquant un sentiment de compassion avec la France qu'il fait passer pour la victime. L'altérité est exprimée dans le « nous » opposé à « eux », des Algériens qui « nous marchent dessus » selon Praud.

L'altérité algérienne construite dans ce débat est basée sur une représentation d'un régime autoritaire et hostile à toutes sortes de coopération avec la France par rapport aux questions diplomatiques notamment. Il s'agit selon les chroniqueurs d'un régime policier qui maltraite les opposants politiques et qui les poursuit à l'étranger en s'ingérant dans les affaires françaises, et ce, en infiltrant l'administration. Les deux agents embrigadés dans l'opération d'enlèvement témoignent d'un état algérien qui opte pour l'intrusion et la manipulation. La disqualification de l'Algérie tout au long du débat s'inscrit dans un discours clairement marqué idéologiquement dans le but de délégitimer ce pays. Le tableau ci-après résume les procédés de construction discursive de l'altérité dans les propos des chroniqueurs et ce selon l'analyse du discours idéologique de Van Dijk³.

Procédés utilisés	Exemples
Lexicalisation négative	Pieds nickelés, espionnage
Hyperbole	On a le sentiment qu'on nous piétine quoi pour le faire court
Mouvement de compassion	séquestration d'un opposant au pouvoir algérien en 2024 selon le parquet national antiterroriste français
Mouvement d'altruisme apparent	La Cour d'appel de Paris s'était cependant opposée à toute demande d'extradition craignant que ses droits et libertés fondamentaux ne soient pas préservés dans son pays d'origine
Mouvement d'honnêteté apparente/ malhonnêteté de la partie adverse)	un réseau d'espionnage au profit de l'Algérie à l'intérieur de l'administration française
Comparaison négative	l'enlèvement d'un gars il y a plus d'un an par des faux policiers (style mafieux)
Généralisation	L'Algérie est incapable d'imaginer qu'un magistrat puisse être indépendant.

¹ N. Coulibaly, *L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?* (MAGANA — L'analyse du discours dans tous ses sens, 2023).

² Van Dijk, "Discourse, Power and Access," 84.

³ Van Dijk, "Discourse, Power and Access," 84–104.

Concrétisation	forcé le 29 avril 2024 à entrer dans une voiture munie d'un gyrophare par quatre hommes
Binôme synonymique	colère et fureur
Avertissement	Si la décision de renvoyer nos agents était maintenue, nous n'aurons d'autre choix que d'y répondre immédiatement.
Violation des normes et des valeurs	Ingérence d'un pays qui vient régler ses comptes ici chez nous
Présupposition	ils ne comprennent que la force

6. Synthèse

Le débat étudié révèle le recours à un discours idéologique qui oppose deux pays qui entretiennent depuis un moment des relations diplomatiques compliquées. La ligne éditoriale fixée par l'introducteur du débat témoigne de l'orientation de l'argumentation et sa force. Aucun élément du discours n'est en faveur de l'Algérie, l'orientation de l'argumentation est en sa défaveur. Cette stratégie est résumée dans le propos de Garric et Longhi, qui pensent que : « La délégitimation procède par une dénonciation du logos [...] apparenté à la manipulation [...] Il assume une fonction de disqualification de l'adversaire politique par la monstration d'une pratique discursive. »¹

Nous notons tout au long du débat une disqualification de ce pays et ce en optant pour une lexicalisation négative ainsi qu'à des stratégies argumentatives dévalorisantes. Ces moyens du discours répondent à un besoin de construction d'une face altérée négativement. La démonstration montre que cette construction de l'altérité s'inscrit dans une idéologie discursive nuisant à l'image naturelle de l'Algérie.

Conclusion

Le point de départ de notre étude étant de cerner les orientations argumentatives qui s'inscrivent dans une idéologie discursive dans l'émission c'est l'heure des pros. Le sujet des relations entre l'Algérie et la France est une question épineuse qui a fait couler beaucoup d'encre et qui ne semble pas encore résolue. Notre analyse du corpus s'inscrit dans le cadre des études portant sur le discours et la composante idéologique de celui-ci. Nous nous sommes référés aux travaux de Van Dijk dans ses analyses du discours idéologique. Nous avons montré l'inscription des instances communicatives dans une disqualification organisée de l'Algérie et ce en optant pour des procédés lexicaux, discursifs et argumentatifs. Tous ces moyens du discours ont été déployés dans ce débat.

Références:

- Anspach, Mark R. "Apprivoiser la violence. Le sacrifice, la vengeance, le don." *Revue du MAUSS* 55, no. 1 (2020): 129–141. <https://doi.org/10.3917/rdm.055.0129>.
- Amossy, Ruth. *Argumentation in Discourse: A Social Approach to Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- B. G. Link and J. C. Phelan, *Conceptualizing Stigma* (Annual Review of Sociology, 2001).
- Brown, Penelope, and Stephen Levinson. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- C. Kerbrat-Orecchioni, *La conversation*. Paris: Seuil, 1996.
- Charaudeau, Patrick. *Le discours politique: Les masques du pouvoir*. Paris: Vuibert, 2005.
- Delhaye, P., and S. Lesourd. "La parole de vengeance ou le temps de l'Autre." *Cliniques méditerranéennes* 95, no. 1 (2017): 217–227. <https://doi.org/10.3917/cm.095.0217>.

¹ N. Garric and J. Longhi, *Atteindre l'interdiscours par la circulation des discours et du sens* (Langage et société, 2013).

- Hénaff, Marcel. "Terreur et vengeance. Une immense demande de reconnaissance." *Esprit*, no. 5 (May 2016): 20–25. <https://doi.org/10.3917/espri.1605.0020>.
- G. Corroyer, *Lecture critique de l'ouvrage de Patrick Charaudeau, Le Discours politique. Les masques du pouvoir* (Langage et société, 2008).
- Goffman, Erving. *Stigmaté: Les usages sociaux des handicaps*. Translated by Alain Kihm. Paris: Éditions de Minuit, 1975.
- N. Coulibaly, *L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?* (MAGANA — L'analyse du discours dans tous ses sens, 2023).
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *Les interactions verbales*. Vol. 2. Paris: Armand Colin, 1992.
- L. Hansen-Løve (dir.), *La philosophie de A à Z*, Paris: Hatier, 2021.
- Moeschler, Jacques, and Anne Reboul. *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*. Paris: Seuil, 1994.
- N. Auger, B. Fracchiolla, C. Moïse, and C. Schultz-Romain, *De la violence verbale, pour une sociolinguistique des discours et des interactions* (Congrès Mondial de Linguistique Française, 2008).
- N. Garric and J. Longhi, *Atteindre l'interdiscours par la circulation des discours et du sens* (Langage et société, 2013).
- Savio, A. "La révolte anticittadine de Malo (territoire de Vicence, 27 décembre 1552)." In *La violence: Histoires de la violence et violences de l'histoire*, edited by L. Faggion, L. Verdon, and B. Vincent, 68–82. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Sofsky, Wolfgang. *Traité de la violence*. Translated by B. Lortholary. Paris: Gallimard, 1998.
- Van Dijk, Teun A. "Discourse, Power and Access." In *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, edited by C. R. Caldas-Coulthard and M. Coulthard, 84–104. London: Routledge, 1996.
- Vienne, P. "Au-delà du stigmaté: La stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires." *Éducation et Sociétés* 13, no. 1 (2004): 177–192. <https://doi.org/10.3917/es.013.0177>.

BIONOTE:

ALI BOUZEKRI is a Full Professor of Language Sciences at Ibn Khaldoun University, Algeria. He holds a PhD in Language Sciences and teaches courses in civilization and epistemology. His research focuses on political discourse analysis, online communication, the history of the West, and French as a Foreign Language (FLE). He also serves as a reviewer for several academic journals. His recent publications include works on argumentative discourse on Twitter, the construction of hegemonic ethos in Emmanuel Macron's discourse, and the history of the *indigénat* in colonial Algeria.

The Sacred in Politics: A Retrospective on Populism and the Re-Enchantment of Politics in Contemporary Romania

Article history:

Received: 30.07.2026

Revised: 10.08.2026

Accepted: 11.08.2026

Available online: 30.09.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.3>**Sergiu BORTOȘ**Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași
bortos.sergiu@uaic.ro<https://orcid.org/0000-0003-2610-5735>**Constantin C. LUPAȘCU**The British Institute of Persian Studies
c.c.lupascu@gmail.com<https://orcid.org/0009-0003-7041-5199>**Title:** "The Sacred in Politics: A Retrospective on Populism and the Re-Enchantment of Politics in Contemporary Romania"**Abstract:** This article examines the resurgence and instrumentalization of religious symbols, rhetoric, and narratives in contemporary Romanian politics, with particular attention to the 2024–2025 presidential campaign of Călin Georgescu. Situated within the broader global trends toward the sacralization of politics and the progressive erosion of boundaries between the sacred and the secular, it investigates how Christian motifs, esoteric imaginaries, and conspiracy-laden plots are deployed to legitimize new forms of charismatic leadership and construct alternative visions of collective identity. Drawing insights from phenomenology, theology, media theory, and post-communist political history, the study traces the transformation of political discourse into a hybrid space in which digital platforms facilitate the simulation of religious charisma, enabling the emergence of quasi-messianic figures such as Georgescu. The analysis concludes that these developments signal a process of political re-enchantment in Romania, in which the sacred is strategically mobilized as a resource for populist engagement in the context of an ongoing democratic crisis.**Keywords:** *sacred populism, re-enchantment, political crisis, Romanian politics, Călin Georgescu.*

REZUMAT: Acest articol examinează resurgența și instrumentalizarea simbolurilor, retoricii și narațiunilor religioase în politica românească contemporană, cu o atenție deosebită acordată campaniei prezidențiale din 2024–2025 a lui Călin Georgescu. Plasând fenomenul în contextul mai larg al tendințelor globale către sacralizarea politicului și al erodării progresive a granițelor dintre sacru și profan, studiul analizează modul în care motive creștine, imaginaruri ezoterice și intrigi impregnate de teorii conspiraționiste sunt utilizate pentru a legitima noi forme de conducere carismatică și pentru a construi viziuni alternative asupra identității colective. Pornind de la perspective desprinse din fenomenologie, teologie, teoria mass-mediei și istoria politică postcomunistă, studiul urmărește transformarea discursului politic într-un spațiu hibrid, în care platformele digitale facilitează simularea carismei religioase, făcând posibilă apariția unor figuri cvasi-mesianice precum Georgescu. Analiza concluzionează că, pe fondul unei crize democratice încă în desfășurare, aceste evoluții semnalează un proces de re-vrăjire a politicului în România, în cadrul căruia sacralul este mobilizat strategic ca o resursă pentru stimularea interacțiunii publicului cu mesajul populist.

CUVINTE-CHEIE: *populism, sacru, re-vrăjire, criză politică, politică românească, Călin Georgescu.*

Introduction

The phenomenon of secular religions – ideological formations that adopt the structure and function of religious beliefs in a post-theistic age – has been extensively documented in scholarly literature (Bellah 1967; Burrin 1997; Maier 2004; Gentile 2005; Gordon 2011; Scott 2011; Martin and Newman 2025). However, in light of the shifting global political climate at the

dawn of the 21st century, it becomes equally imperative to consider an investigation into the reverse phenomenon, the reintroduction of religious forms, symbols, and sensibilities into ostensibly secular spaces (May et al. 2014; Newman 2021; Martin and Newman 2025). This dynamic extends beyond the mere ritualization or veiling of political events (Kertzer 1988; Bell 1997). Rather, we are no longer dealing with metaphor alone, but with a fully developed arsenal of political theology, wherein the sacred is seized in order to lend legitimacy, emotion, and transcendental weight to otherwise profane acts of power (Gentile 2006; Eatwell 2006). Whether religious movements metamorphose into political parties, or political movements appropriate religious symbols, to gradually transitioning into outright political cults (Lincoln 1994; Zúquete 2017), the institutional boundary between faith and governance is rendered increasingly porous (May et al. 2014; Newman 2021).

This environment opens the way for public figures, in particular those with messianic aspirations, to present themselves not as capable administrators or effective policy-makers, but as spiritual stewards, healers promising not governance, but purification, not pragmatic solutions, but guidance through a perceived darkness of moral and civilizational decay (Willner and Willner 1965; Conger and Kanungo 1987; House and Howell 1992; Márquez 2024).

A salient example of this politico-religious entanglement occurred during the 2024–2025 presidential elections in Romania through the campaign of Călin Georgescu. Having previously positioned himself as a Euro-Atlantic technocrat, Georgescu re-emerged rebranded as an independent far-right populist. His platform was built around themes such as the importance of traditional family values, national dignity, the preservation of the Christian Orthodox Church, and the environment, both in an ecological and theological sense (Ilie, Bayer, Gray 2024; Cornea 2024).

His broader political messaging, characterized by overt hostility toward the European Union, and a declared intent to reorient Romania toward “Russian wisdom”, a trope that effectively reproduces contemporary Russian state propaganda (Marincea 2024), found a receptive audience among traditionalist elements within the Orthodox community. This alignment reinforced a spiritually inflected discourse and revealed once again the historically resilient ties between Orthodoxy and nationalism in Romania (Biliuță 2024). It further exposed the strands of Romanian Orthodoxy that remain receptive to narratives that frame Russia as a spiritual counter-civilization opposed to the secularism, liberalism, and the moral decadence associated with Western Europe.

From this point onward, Georgescu came to be widely perceived as a highly controversial political figure, with an explicitly pro-Russian, anti-Western, and anti-NATO discourse, while voicing his admiration and support for authoritarian leaders such as Russian President Vladimir Putin and Hungarian Prime Minister Viktor Orbán (Paternoster 2024).

Entering the race as a surprise candidate his candidacy in the 2024 presidential elections was submitted very discreetly with minimal public visibility, and, at the time he was described as “[...] practically, unknown on the Romanian grand political scene” (Nunuț 2024). Despite being projected by most pre-election polls to secure less than 10% of the vote (McGrath 2024), he shocked the political establishment by securing an unexpected 22.95% in the first round of voting (Autoritatea Electorală Permanentă 2024).

What raised many suspicions was the atypical nature of his campaign, which relied near-exclusively on digital platforms achieving exceptional viral traction, particularly on TikTok, while largely bypassing conventional channels of political communication (Baghiu 2025; Boțan, Ștefureac, Stancea 2025). Georgescu insisted he hadn't spent any money on promotion, attributing his reach to the popularity of his alleged grassroots movement, sustained “exclusively through voluntary and benevolent [contributions] by supporters all over the country, at their own expense and on their own initiative” (Garvey 2024). This claim further intensified public and regulatory scrutiny over the general integrity of the electoral process.

This unforeseen outcome triggered an acute electoral crisis, culminating in the annulment of the entire process by Romania's Constitutional Court on 6 December 2024. In a decision unprecedented in the country's post-communist electoral history, the Constitutional Court

ruled that the first round of elections had been “compromised throughout all stages of its conduct by multiple irregularities and violations of electoral legislation”, concluding that candidate Georgescu had “manipulated digital technologies” in ways that distorted the electoral procedure (Curtea Constituțională a României 2024). On 26 February 2025, Georgescu was brought in for questioning by judicial authorities in connection with a series of serious allegations, including actions against the constitutional order, the dissemination of false information, repeated false declarations, the initiation or establishment of an organization with a fascist, racist, and xenophobic character, and the public promotion of the cult of individuals convicted of genocide, crimes against humanity, and war crimes (Cărlugea and Despa 2025). He subsequently attempted to re-enter the presidential race in the rescheduled 2025 elections. However, on 11 March 2025, the Constitutional Court issued a definitive ruling rejecting his candidacy (Curtea Constituțională a României 2025). At present, Georgescu remains under judicial supervision.

1. Enchantment and Re-Enchantment in the Contemporary Age

In the aftermath of the Enlightenment and the progressive secularization of Western societies, it was long assumed that religious ways of thinking would inevitably recede into obsolescence. And yet, contrary to these expectations, the modern era has witnessed not the disappearance of religion, but its transformation (Saler 2006; Marotta 2024). Though no longer bound to traditional ecclesiastical institutions, modern secular religions and political theologies retain the core socio-epistemic functions of the sacred: the provision of existential meaning, moral orientation, collective identity, and transcendent justification (Schmitt 2005; Gentile 2006; Newman 2021). These developments are not mere residues of past belief systems, but a reflection of a structural metaphysical restlessness inherent to modernity, a yearning for significance that remains unsatisfied by the procedural rationalism of liberal democracy or the materialism of free-market economics (Casanova 1994; Han 2015). In this context, political ideologies, charismatic leaders, scientific paradigms, and even consumerism begin to take on religious characteristics, complete with prophets, dogmas, rituals, and heresies.

Swiss-French philosopher Jean-Jacques Rousseau was among the earliest modern theorists to diagnose this malediction. In his 1762 *Social Contract*, he argued that even in the absence of concrete, institutionalized ecclesiastical structures, every society necessarily requires a form of collective belief, even if secular in nature, a so-called “civil religion” of sorts – a *theologia civilis* – in order to maintain its political unity and moral coherence (Rousseau 1999, 158ff). German sociologist Max Weber’s seminal 1905 study, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, subsequently systematized the narrative of secularization, tracing how the Protestant Reformation, predominantly in its Calvinist form, paradoxically catalyzed the increasing intellectualization and rationalization of life which ultimately led to secularization and the eventual disenchantment – *Entzauberung* – of the world. What Weber (2010, 123f) recognized was a paradox at the heart of modernity: even as secularization advances, it leaves behind a moral barrenness in which old religious leftovers reappear, often stripped of their theological depth, to reclaim their influence over personal meaning and identity.

French sociologist Émile Durkheim expanded on this dynamic from an organic-functionalist perspective. Approaching religion as a collective phenomenon essential to social cohesion, like Rousseau, Durkheim argued that as traditional religions decay, secular institutions and political ideologies naturally assumed their sacred functions (Durkheim 2008, 285, 317f). Because Durkheim viewed the sacred as not necessarily tied to an ontological supernatural reality, but as a social construct through which communities projected their collective values and identity, he observed that even in the absence of transcendence, the sacred inevitably returns not as revelation but as an act of invention.

Austrian-American sociologist and theologian Peter Ludwig Berger (1969, 107f) conceptualized this dichotomy as “more than a social-structural process”. What he sought to emphasize is that even where such structural secularization has been achieved, it does not necessarily entail a corresponding “secularization of consciousness”. In other words, a society

may be formally secularized, as long as this residual religious consciousness remains embedded within the collective – as it demonstrably does – it retains the capacity to be reactivated.

British-Czech philosopher Ernest Gellner argued that although disenchantment was an inevitable consequence of modernization, some individuals and communities actively cultivate transcendence through an exercise of will. “We are not disenchanted”, he claims – or at least very many of us are not (Gellner 1987, 152). On the contrary, we continue to live meaningful lives, which we are even able to actively manipulate in order to sustain this meaning. Belief, in this modern sense, becomes an act of assertion rather than an act of knowledge, an assurance of “what one wishes to believe” grounded in subjective “self-reliant confidence” rather than objective justification (Gellner 1987, 159).

Even in systems that claim to be scientific or dialectical, belief operates in quasi-religious ways. In such cases, disenchantment is resisted not through apathy or resignation but through an existential escalation of meaning. In response, a counter-current emerges: a reactionary re-enchantment that seeks to re-infuse the world with the meaning it had perceivably lost. This yearning gave rise to so-called “re-enchantment creeds”, modern belief systems designed to fill the metaphysical vacuum left by secularization (George 2017, 98).

German-American political philosopher Eric Voegelin (1987, 163) categorized these modern political religions as not merely secular ideologies but the latest manifestations of a “Gnostic revolution”. A revolt against reality grounded in the “radical immanentization of the eschaton” and the attempt to realize a final, redemptive “dream world” within history itself. Marxism in the East, and progressivism, positivism, and scientism in the West, he claims, exemplify this modern search for a civil theology (Voegelin 1987, 164).

Ultimately, what unites these otherwise disparate movements is their attempt to salvage or restore one or more structural elements of the very religions they claim to supplant: moral orientation, metaphysical depth, ritual or symbolic coherence, or the promise of newfound transcendent meaning. In doing so, they seek to re-infuse a sense of ontological stability within an otherwise flattened modern world. An impulse that continues to shape political and spiritual discourses, especially in moments of crisis when technocratic reason fails to offer adequate solutions. The challenge, then, is whether politics as such can still operate meaningfully under these conditions, or whether, by becoming yet another layer within the cascading catalogue of crises, we are in fact also witnessing the emergence of a protracted political crisis in its own right.

2. The Advent of Sacred Populism

Berger’s distinction between structural secularization and the persistence of religious consciousness offers us a perspective for understanding contemporary political re-enchantment. While most European states are formally organized as secular democracies, the retreat of institutional religion, whether resulting from long-term historical trends or from the imposed ideology of communist regimes, has not produced the fully secular political environment that might have been expected. On the contrary, where the appropriate preconditions are present, episodic or selective processes of political re-enchantment can be activated, rendering them particularly amenable to populist appropriation. Such forms of de-secularization do not seek to outright counter or reverse secularization per se, rather paradoxically, they may coexist with secular institutions, reshaping political imaginaries in ways that fundamentally complicate the linear narratives of secular modernity. It is within this context that post-communist Eastern Europe has witnessed a progressive – or more accurately, regressive – erosion of democracy. Traditional ideological stances across the political spectrum, from social democrats to the far right, political actors of all stripes increasingly default to policies and rhetoric that fall under the umbrella of populism.

In our case, however, we are engaging a specific and distinct variant of populism. As British political sociologist Daniel Nilsson DeHanas (2023, 832) observes, in its essence “populism is a spiritual way of doing politics”. Unlike traditional secular populism which tends to construct

binary antagonisms along vertical lines (“the people” versus “the elite”) or horizontal ones (targeting perceived “others” such as immigrants, ethnic minorities, or marginalized communities, often through socio-economic or cultural anxieties) (DeHanas 2023, 833), populism in Romania operates within a sacralized register.

Portuguese political scientist José Pedro Zúquete (2013, 510), defines this sacralization as a dynamic interaction between charismatic leadership and a salvationist narrative in which a moral community is consecrated and tasked with a collective mission to defeat a conspiracy of corrupt enemies and redeem the nation from historical crisis.

These “politics of faith” constitute a post-rational means of conducting politics (DeHanas 2023, 834), wherein crises and disillusionment are met with religious or pseudo-religious narratives promising transcendence and salvation. Such narratives become especially prevalent in societies facing acute crises of legitimacy and identity, where conventional political discourse fails to inspire trust or hope. The result is a volatile hybrid – a form of sacred populism in which the language of faith, energies, purity, and the divine substitutes for political deliberation. The rise of this newfound “spirit” – the *Zeitgeist* of sacred populism – thereby functions as both a critique of, and an alternative to, secular modernity.

Politics becomes a battleground between purity and corruption, divine order and chaos. Thus, we are witnessing the emergence of what could be called a kind of “political Gnosticism”, wherein the world is split into forces of light and darkness locked in a perpetual struggle to determine its ultimate fate. The confrontation is no longer over policy, but between figures framed as embodiments of Manichaean good and evil (Zúquete 2013, 511; DeHanas 2023, 834). The stakes, therefore, extend beyond the realm of politics to encompass nothing less than the “soul” of the nation itself.

Within this milieu, spiritual populism flourishes. The sacred returns, but now in the form of ideology. The result is a new political theology of immanence – a theology without God, yet animated by the same structures of faith, destiny, and salvation. This is symptomatic of a broader post-secular condition in which traditional religious institutions, New Age spiritualities, and conspiracy theories coexist and intermingle, filling the void left by the erosion of secular ideologies and discredited civic institutions (Casanova 1994; Gog 2016).

This re-embodiment of metaphysical antagonism revives the crusading logic of the past, transposed into the language of modern populism. As German political scientist Tobias Cremer (2023, 7) argues, these new, contemporary “godless crusades” are not about genuine faith but about the politicization of religious heritage as an ethno-cultural identifier. These moralized confrontations embraced by right-wing populists push the limits of religious freedom and use religion as a tool to define who belongs and who does not, and, in turn, to promote exclusionary policies (Cremer 2023, 6).

Once in power, these populist actors gradually dismantled the very institutions that “buttress” liberal democracy: the independence of the judiciary, the transparency of state expenditures, the freedom of the press, the right to free association, and, in some cases, even the constitution itself. Their declared aim to forge a state “loyal to the will of the people” has often masked the deliberate construction of illiberal regimes, where democratic legitimacy is invoked only to justify authoritarian consolidation (Grzymala-Busse 2017).

Thus, although political religions are generally regarded as “companions” of totalitarian regimes such as Marxism-Leninism, National Socialism, and Fascism, and therefore often dismissed as relics of the past, we can observe in contemporary politics the emergence of a new form of “missionary politics” (Zúquete 2013, 509). Despite lacking the force of the once-total ideologies, this new breed of politics nevertheless retains their expansive ambitions. The driving element of missionary political movements is the very idea of crisis, while their ultimate goal, or “mission”, is salvation from said crisis (Zúquete 2013, 510). This renewed claim to universality – *catholicity*, or totality – once asserted by the Christian Church is now transposed into a modern synthetic dialectic that fuses religion and politics, spirit and state, in which the political sphere itself is transfigured into a metaphysical vocation.

3. Rampant Spirituality in Post-Communist Romania

As the ideological grip of Marxist materialism waned in the final years of the Ceaușescu regime, Romanian society experienced a gradual reawakening of its spiritual life. This resurgence manifested both institutionally, in efforts to reassert the presence of the Church, particularly the Orthodox Church, within the public sphere, and culturally through the steady integration of mystical motifs into the fabric of public discourse, often functioning as a counter-narrative advanced by elements of the political opposition (Stan and Turcescu 2000; Flora, Szilagyi, Roudometof 2005). Yet nearly half a century of being relegated to a quasi-clandestine, barely tolerated existence had severely weakened the Church's authority, especially outside official ecclesiastical structures (Voicu 2019). In the ensuing vacuum, and in the absence of a coherent position articulated by the Church itself, the population was left increasingly uncertain as to what might meaningfully constitute a renewed Romanian spiritual identity. These developments were soon to manifest on the political stage. Romanian political scientist Gabriel Andreescu (2015, 268) argues that, progressively, "[t]his evolution has led to the inclusion of theocratic elements into the political life of the Romanian state".

Yet Christianity was not the only tradition to experience a revival in the aftermath of the communist era. The spiritual crisis of the early 1990s precipitated both a longing for continuity and an unprecedented openness to the influx of alternative forms of meaning-making. Romania's post-atheist environment thus became a site of intense religious recomposition. A wide array of imported doctrines, alternative spiritualities, and esoteric healing practices began to manifest as the result of direct transplants from abroad. Others coexisted with, or became hybridized into, indigenous folk religiosity and residual magical practices. Many of these emergent formations operated through the selective reactivation of archaic symbolic structures that survived in "camouflaged" or "degraded" forms: cosmic dualisms, myths of origins, or sacralized conceptions of nature – now reframed through a postmodern scope. Others still were outright inventions crafted by self-styled visionaries. Tibetan Buddhism circulated alongside Reiki and homeopathy, remnants of Theosophy blended with local ritual practices, and New Age beliefs were integrated into nationalist or protochronist narratives.

Romania's newly deregulated media – VHS tapes, esoteric magazines, and televised programs on bioenergy, parapsychology, and ufology – further accelerated this diffusion. This emergent spiritual pluralism reflects the rise of "portable" or "modular" religiosity: fragmented beliefs detached from strict institutional regulation and capable of being selectively combined and recombined in response to new social pressures and uncertainties. What emerges is a world once again animated by the sacred, no longer as transcendence, but as immanence masquerading behind a pseudoscientific veneer, yet nonetheless rooted in a kind of magical thinking in which imagination, fables, the supernatural, and alleged moral righteousness replace the empirical to reclaim the function of truth.

Empirical grounding for the resilience of this consciousness was demonstrated in a national survey conducted by INSCOP Research in October 2025, titled *Romania between Magic and Esotericism*. Analyzing the data, institute director Remus Ștefureac noted:

"Despite accelerated modernization, and against the backdrop of the parasitic effects on universal access to information, a significant segment of the population interprets the world through symbolic and magical filters. This probably indicates a syncretic mental structure, in which traditional religious belief coexists with forms of esoteric spirituality, offering the individual a form of psychological control over everyday uncertainty. Superstitions, beliefs in invisible energies, or in special abilities coexist with modern rationalism, illustrating a dual culture in which scientific explanations and symbolic-spiritual interpretations overlap rather than exclude one another" (INSCOP Research 2025).

This type of discourse exemplifies what French-Jewish anthropologist Claude Lévi-Strauss termed *bricolage* (Carstensen 2016). In our case, the symbolic recombination of disparate religious, mystical, and political fragments into new structures designed to answer the ontological and identitarian needs of a society in transition.

Before the rise of viral social media, television platforms played a central role in the dissemination of content commonly associated with what would traditionally be relegated to yellow journalism. Broadcasting apparatuses functioned as primary conduits for cultivating a discursive space in which political analysis, spectacle, and scandal merged seamlessly with fiction, mysticism, and populist rhetoric, effectively giving rise to a distinct genre of infotainment.

This pseudo-journalistic tone and theatrically staged scandals cultivated a climate in which political participation became encased into what French philosopher Guy Debord (2006, §2, 6) described as a “separate pseudo-world” – a self-contained sphere of representation, an isolated “bubble” reality complete with its own particular social and epistemic relations. Through constant repetition, such practices gradually desensitized the public to the abnormality of these claims. The presence of conspiratorial, mystical, and pseudoscientific discourses was not merely tolerated but came to be normalized within the public sphere. This process contributed to the erosion of media literacy and fostered a fertile environment for the proliferation of post-truth narratives which were quickly assimilated into a mythopoetic logic that rendered them both emotionally compelling and epistemically resilient.

Yet it is precisely through digital mediation that these mythologies acquire renewed vitality. The internet, as the dominant arena of postmodern communication, transforms prophecy into performance and belief into virality. Within it, revelation is aestheticized, knowledge becomes affective, and politics is transfigured into a liturgy of a separate reality. Paradoxically, this memetic afterlife has ensured the persistence, and amplification, of such narratives within the digital public sphere.

4. A New Messiah for New Ages: Faith, Disenchantment, Dissimulation

Publicly branded as an “unexpected” or “surprise” candidate, Călin Georgescu is in fact far from being unknown. For decades, he has maintained a visible and consistent presence in Romanian political and intellectual circles (Chirileasa 2024; Cicovschi 2024; Grigorescu 2024; Marincea 2024; Șerban 2025). Both online and offline, his public persona is a carefully crafted image, specifically curated to appeal to the disillusioned and the spiritually inclined. Yet one that deliberately omits his prior affiliations and career. By obscuring his earlier political ties, he executes a classic populist inversion: rebranding an embedded member of the political establishment as a fresh, untainted figure, seemingly unburdened by the controversies of Romania’s post-communist politics.

Accordingly, his political platform is framed as a project of moral and spiritual redemption, while he himself assumes the responsibility as a providential instrument, a vessel of divine mission bearing soteriological truth, claiming to be motivated not by personal ambition, but answering a divine “calling” from God (Georgescu 2024; Cornea 2024). The result is the reactivation of an old, familiar political logic in a new digital and symbolic garb: a theology of the nation complete with saints, heretics, sacraments, eschatologies, and excommunications (Gentile 2006, 34, 56, 82, 99, 114). In this sense, he comes to embody what Agamben (1993, 67) terms an “whatever singularity”, a figure that suspends and neutralizes conventional categories of identity. He is neither left nor right, neither politician nor priest, neither technocrat nor populist, yet precisely through this indeterminacy he claims a form of absolute moral authority.

The hybrid imagery he evokes combines the somber dystopian atmosphere of British director Michael Radford’s *Nineteen Eighty-Four* with the intimate, reassuring confidence of American President Franklin Delano Roosevelt’s *Fireside Chats*. This mixture produces a disconcerting effect: a voice that simultaneously warns of imminent ruin and promises redemptive national healing. It is at once apocalyptic and paternal, fusing authoritarian overtones with the illusion of participatory closeness. In this representation, he becomes both Big Brother and benevolent shepherd, a figure who commands not only obedience, but trust, as though salvation itself were being broadcast through a webcam.

Georgescu’s public persona is cultivated not through public debates, but through YouTube

interviews, Telegram channels, and algorithmically tailored video fragments that mimic the structure of religious testimony. This is not charisma in Weber's classical sense, but a different form of charisma altogether, mediated, edited, and endlessly looped, often beyond the leader's own authorship. He is not merely followed, but shared, streamed, and invoked.

Although undeniably a product of elite structures, both in terms of education and professional development, Georgescu strategically adopts an anti-elite posturing, aligning himself rhetorically with the Romanian "people" against what is framed as a morally bankrupt political establishment. By symbolic projection, he gives the impression that he resonates with the masses, fostering the belief among his followers that he can "see" more clearly and can better ascertain the needs of "his" people, precisely because he himself emerged from said people. Thus, endowing him with a purported insider's vision, in stark contrast to the alienated and self-serving political class. This perception cultivates a sentiment of false solidarity, an affective bonding that masks structural inequalities and reduces the complexities of political representation under the simplistic guise of shared origins. Through this discursive reframing, the corrupt oligarchy becomes a profane force estranged from the true spirit of the nation, while "the people" are reimagined as a sacred community, whether understood in explicitly religious terms or not, as bearers of a latent moral and spiritual truth awaiting restoration (Grzymala-Busse 2017; DeHanas 2023, 834).

This soteriological posturing and the cult-like veneration surrounding Georgescu culminated in him being dubbed "Guru" and even "Messiah" across virtual platforms and broadcast media (Euronews România 2024; Morar 2025). Initially deployed in a derogatory tone by his detractors, the latter designation was quickly reclaimed and proudly embraced by his supporters, transforming a term of mockery into one of symbolic exaltation. His imagery and rhetoric evoke religious depth, yet this depth is hollowed out by a circulation of signs untethered to any transcendent referent, endlessly recycled through social media. Georgescu becomes "Messiah" not through ordination or doctrinal authority, but through memes.

While he ostensibly references the sacred, what he ultimately produces is a simulation of it. And he reinforces this simulation by consciously adopting a charismatic-messianic model. With this it appears as though sacredness in itself is experienced through performance, to the point that segments of his supporters actually anticipate his miraculous intervention. French sociologist and philosopher Jean Baudrillard's concept of *hyperreality* provides us a crucial analytical lens for understanding the ways in which religious and mystical languages function in contemporary politics, particularly as such discourses become entangled with digital technologies and media ecosystems.

Within these environments, religious references no longer operate as expressions of genuine theological conviction. Rather, they function as *simulacra*, representations without referents, performative gestures that imitate the form of the sacred while remaining detached from any doctrinal substance. In Baudrillardian terms, we are witnessing a *simulation of the third order* – a state that operates "beyond true and false, beyond equivalences, beyond rational distinctions" (Baudrillard 2010, 21). In this condition, representations no longer mediate or reflect an external reality but progressively "lack" or lose their referential grounding, becoming "impossible to isolate" from the realities they ostensibly represent. What emerges instead is an aesthetic and affective construct that proves more compelling, more influential, and ultimately more real than empirical reality itself – a form of meaning produced, circulated, and consumed as "pure form".

Any critique thus becomes exceedingly difficult, as reality dissolves into its own simulation. Politics no longer hinges on the distinction between truth and falsehood, but on which image "feels" more authentic. Communication, in its social function, becomes what Baudrillard calls "a lure", to which the force of myth is attached. Belief – or more precisely, faith in information – assumes a tautological structure: one believes because one believes. Yet, such belief, he notes, is marked by the same ambiguity that once surrounded myth in archaic societies, wherein one simultaneously believes and disbelieves (Baudrillard 2010, 81). It is precisely at this point that the simulation reaches its critical threshold, producing an "implosion of

meaning", in the aftermath of which truth and illusion no longer rest on any correspondence to reality, but instead become functions of the intensity of one's affective investment (Baudrillard 2010, 31, 81).

This immixture of mysticism and media reveals a longing for immanence, for a moment in which truth and power will coincide once again and the political will be realigned with an imagined cosmic order. It is precisely this desire for sacral totality that renders such movements resistant to critique and structurally prone to authoritarian drift. French philosopher Claude Lefort (1988, 17, 225) recognized this in his theory of the "empty place of power". With the withdrawal of the transcendent foundations of authority, sovereignty in modern democracy becomes symbolically vacant. Whereas totalitarian regimes sought to abolish this indeterminacy by forcibly filling the void with an absolute power or ideology, democratic modernity leaves the locus of sovereignty open, to be permanently contested in continuous attempts at reoccupation. Georgescu appears as the latest claimant to this void, seeking to re-inscribe a visible presence of the sacred into the political field that democracy had rendered symbolically empty.

Although he makes copious allusions to the past, his rhetoric does not appeal to any concrete historical lineage, nor to the veneration of national forebears. Instead, what he advances is a largely novel construct, a fabrication that, despite its sacralized language, disregards the very historical past it appears to evoke. This represents not a continuity with any Romanian religious or political tradition, but a rupture masked as restoration. Georgescu's selective appropriation of historical memory, manifested through a growing number of references to Interwar Romania – most strikingly through the word for word reproduction of the speeches of Marshal Ion Antonescu (Toşa 2024) – and, particularly, to figures affiliated with the Legionary Movement, including its leader, Corneliu Zelea Codreanu (Pavel 2024), aligns more closely with the logic of myth-making. This serves to construct a symbolic continuity in which such controversial historical characters act as spiritual and political precursors in a narrative of national regeneration.

There is no coherent doctrinal or ideological line to be found in Georgescu's discourses. Rather, he displays an eclectic "catch-all" assemblage of tropes, and references drawn from disparate sources with little concern for their original meaning or internal consistency. The same Georgescu also cites communist figures, such as dictator Nicolae Ceauşescu and his successor Ion Iliescu (Toşa 2024). Another blatant example is his verbatim quotation from British author John Ronald Reuel Tolkien's *The Lord of the Rings* (Lefter 2025). A modern literary fantasy now repurposed to lend an epic and mythic tone to his political messaging. His references to pop culture do not stop here. His 2022 book *The Great Rebirth* is subtitled "Exiting the Matrix", directly invoking the 1999 science fiction film *The Matrix*, which enjoys an enduring popularity in Romania. The film's central themes of awakening to hidden realities, escaping illusory systems of control, and reclaiming individual agency have resonated deeply within Romanian post-communist society. Particularly among audiences already inclined to skepticism toward political and institutional authority, providing a rich mythopoetic imaginary through which political actors could articulate critiques of globalization, technocracy, and perceived moral decline.

His invocations do not, however, limit themselves to mere quotations. He often recalls the typological reasoning of Interwar Romanian far-right philosopher Nae Ionescu (1993, 136-138), where the latter constructed a hierarchy of "degrees" of Romanian-ness in which some are deemed by virtue of birth or geography as merely "implicitly" Romanian, while others, those who align with certain cultural, religious, or ideological coordinates are elevated to the status of "true" or "good" Romanians. Georgescu is taken to be the personification of the "true spirit" of the nation, presenting himself as the embodiment of this archetypal Romanian, while casting others as insufficiently authentic or spiritually compromised. He enacts a fusion of Romanian national identity with Orthodox metaphysics, presenting the two as ontologically inseparable and mutually reinforcing. To be a "true Romanian" becomes more than a simple ethno-cultural or juridical designation, but a spiritual vocation to embrace the Orthodox faith

and virtues. The circularity of this definition where “true” identity is both presupposed and confirmed by adherence to itself enables the ideological sacralization of a national type: Orthodox, traditionalist, subordinated to a quasi-mystical *Volksgeist*.

Orthodoxy is thereby elevated beyond its status as the majority religion to become the nation’s ontological substratum. The construction of Romanian identity thus proceeds apophatically, through exclusion. And here, only those who conform to the ideal type can belong. All others are strangers, deviants, or enemies. Dissent becomes heresy, which must be neutralized, with purifying violence if necessary. The figure of the “true Romanian” – Orthodox, profusely moral, and rooted in ancestral tradition – is defined in opposition to a series of internal and external enemies. These opponents are no longer treated as legitimate political rivals within a pluralist society, but as spiritual adversaries threatening the very essence of the nation: the non-Romanian, the atheist, the globalist, the secularist, the technocrat, the progressive, the intellectual, and so on. They are not portrayed as simply naively mistaken or misguided, but as profane and spiritually corrupt. The political enemy is transfigured into a theological category – the adversary of salvation. This logic can be – and historically has been – instrumentalized in the construction of nationalist and xenophobic narratives.

Here the European Union emerges as the paradigmatic hostile entity precisely because it embodies both dimensions of the perils identified within national-political theology. Externally, a quasi-imperial power imposing alien norms, and internally, a subversive ideological force dissolving the sacred moral fabric of the nation. Foreign in its many ethnicities, creeds, and cultural traditions, the European Union is framed not just as a political institution, but as the embodiment of a civilizational *Other*. One grounded in Western liberalism, a Catholic-Protestant heritage, and a cosmopolitan ethos that allegedly dilutes, or actively overrides local particularisms. Values associated with European integration, such as secularism, multiculturalism, minority rights, environmentalism, and gender equality become convenient targets for political actors seeking to generate mass hysteria and moral panics. Within nationalist discourse, these are frequently denounced as “anti-traditional” heretical doctrines, functioning as a rival civil religion perceived to be fundamentally incompatible with the Orthodox spirituality of the Romanian people. Most importantly, the European Union is represented as a danger to sovereignty, as it challenges the ultimate authority by imposing supranational constraints on national law, economic governance, and border regimes, thereby usurping the power to decide the state of exception. In this way, it becomes a synthesis of both external and internal enmity: at once the ultimate political rival, and an anti-sacred force imagined, in extremis, as a kind of modern anti-Christ in secular-political garb, seeking to unmake what is professed as the divine order of blood, faith, and soil.

Resistance to European integration is thus envisioned not merely as a political or economic stance, but as a defense of an ontological order, with Georgescu positioning himself as a guardian of continuity against a profane and disintegrative modernity. It is therefore not accidental that his rhetoric, as with numerous other political-mystical figures, assumes an explicitly apocalyptic tone: we are always on the brink, always facing the fall or the rebirth of the nation, as if forever suspended in an imminent moment of decision. Within this horizon, every election becomes a ritual of purification, every speech and every protest a reenactment of collective suffering, and every leader a potential Messiah – or Antichrist.

The ideological dissonance between Georgescu’s public discourses where he appeals to the Orthodox tradition and his personal association with alternative spiritual frameworks contributed to the ambiguous, and at times contradictory, religious overtones that came to define his electoral communication strategy. Although both formally identify as Orthodox Christians, Georgescu and his wife Cristela – who transitioned from a career in banking to one in holistic therapy – publicly endorsed practices that have been described as belonging to “a religion other than Christianity” (Goldstein 2024). Many of their claims were labelled as “not quite in line with the doctrine of the Romanian Orthodox Church”, but rather blending elements of New Age and “other ideological and spiritual thoughts” (Vasile 2024). Specifically,

they advocate “a syncretic spiritual and cultural movement that emerged in the 20th century, which promotes personal and collective transformation through esoteric practices” (Goldstein 2024). This impression was further reinforced by Georgescu's presence in non-Orthodox spaces, for example, his appearance at the Betania Pentecostal Church in Jebel, where he delivered a sermon. His participation in such a setting, despite the clear doctrinal differences between Pentecostalism and Orthodox Christianity, signaled his openness to a broader, spiritually eclectic audience and a willingness to transcend traditional confessional boundaries as a veiled form of transdenominational ecumenism. Georgescu emerges, borrowing a concept from Romanian philosopher Mircea Eliade, as a “cosmic Christian”. A figure whose spiritual posture transcends confessional boundaries while invoking a primordial, archetypal religiosity.

Conclusions

The institutional paralysis caused by the 2024–2025 electoral crisis in Romania may be understood, in effect, as a struggle over the symbolic and epistemic limits of the contemporary public sphere. The state's apparent inability or unwillingness to carry through with the democratic process betrays a marked ambivalence. In the most charitable interpretation, it assumes the posture of a detached observer; in a less generous reading, it operates as a tacit accomplice, allowing the unregulated expansion of a heterodox and increasingly fictionalized political discourse, alongside the uncontrolled proliferation of a mythologized spiritual–political imaginary.

This dynamic also highlights the acute absence of a shared civic culture of democracy in Romania. As in other European countries where post-transitional reforms have failed to deliver immediately tangible results, a widespread mentality has taken hold according to which any meaningful change is possible only through profoundly radical, often revolutionary interventions. Such expectations tend to coalesce around a singular messianic figure who, once symbolically invested, is believed capable of transforming “everything” from the roots up.

Far from constituting an anomaly, this active self-creation of the collective will resonates with a longstanding tradition of political cults of personality, which reject the premise of passive liberal citizenship in favor of a communal, almost coenobitical participation in the life of the nation-state. The attachment to charismatic leader-figures has been, and remains still, a recurring feature of Romanian political culture.

Ultimately, the Georgescu phenomenon demonstrates how the absolute convergence of deregulated media ecosystems, residual syncretic spiritualities, and populist dissimulation can successfully channel crisis into myth, disillusionment into enchantment, and public disaffection into spiritual mobilization in support of political actors. With this we are left to reflect on the resilience of secular democratic institutions and the future of political representation in a public sphere increasingly governed by affect-driven and other-than-rational forms of politics.

References:

- Agamben, Giorgio. 1993. *The Coming Community*. Translated by Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Andreescu, Gabriel. 2015. *Existența prin cultură: Represiune, colaboraționism și rezistență intelectuală sub regimul comunist*. Iași: Polirom.
- Autoritatea Electorală Permanentă. 2024. “Prezența la vot și rezultate preliminare - Alegeri pentru Președintele României, Tur 1.” November 24, 2024. <https://prezenta.roaep.ro/prezidentiale24112024/pv/romania/results/>.
- Baghiu, Ștefan. 2025. “Loony Platform Politics: The Romanian Far-Right Performance and the Digital Dystopia of 2024.” *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 33 (1): 235–49.
- Baudrillard, Jean. 2010. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. 1967. “Civil Religion in America.” *Daedalus* 96 (1): 1–21.

- Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Biliuță, Ionuț. 2024. "The Mystic Candidate – Călin Georgescu's Blend of Orthodox Faith, Mysticism, and Power." *Review of Democracy*, December 9, 2024. <https://revdem.ceu.edu/2024/12/09/mystic-candidate-calin-georgescu/>.
- Boțan, Mădălina, Remus Ștefureac, and Andreea Stancea. 2025. "Electoral Dynamics in the Age of Disinformation: Understanding Romanian Voter Support for Nationalist Populist Parties in the 2024 Elections." *New Perspectives* 33 (2): 103–21.
- Burrin, Philippe. 1997. "Political Religion: The Relevance of a Concept." *History and Memory* 9 (1/2): 321–49.
- Cârlugea, Simona, and Oana Despa. 2025. "Ce conține dosarul în care procurorii au luat măsura controlului judiciar împotriva lui Călin Georgescu." *Europa Liberă România*, July 10, 2025. <https://romania.europalibera.org/a/calin-georgescu-acuzatii-antisemitism/33330427.html>.
- Carstensen, Martin Baek. 2016. "Bricolage as an Analytical Lens in New Institutionalism." In *Conceptualising Comparative Politics*, edited by Anthony Petros Spanakos and Francisco Panizza, 46–67. London: Routledge.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chirileasa, Andrei. 2024. "Who Is Călin Georgescu, the Surprise Lead in Romania's Presidential Elections?" *Romania Insider*, November 25, 2024. <https://www.romania-insider.com/calin-georgescu-surprise-winner-romania-presidential-elections>.
- Cicovschi, Afrodita. 2024. "Ce studii are Călin Georgescu și ce locuri de muncă a avut." *Adevărul*, November 25, 2024. <https://adevarul.ro/alegeri-prezidentiale-2025/calin-georgescu-ce-studii-are-si-ce-locuri-de-2404141.html>.
- Conger, Jay A., and Rabindra N. Kanungo. 1987. "Toward a Behavioral Theory of Charismatic Leadership in Organizational Settings." *Academy of Management Review* 12 (4): 637–47.
- Cornea, Ovidiu. 2024. "Program politic sau hipnoză? | 'Cheile' discursului lui Călin Georgescu, de la poporul român și demnitate, la familie, pace și Dumnezeu." *Europa Liberă România*, November 27, 2024. <https://romania.europalibera.org/a/calin-georgescu-alegeri-prezidentiale-discurs-analiza/33217601.html>.
- Cremer, Tobias. 2023. *The Godless Crusade: Religion, Populism and Right-Wing Identity Politics in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curtea Constituțională a României. 2024. "Hotărârea nr. 32/2024 privind anularea procesului electoral cu privire la alegerea Președintelui României din anul 2024." December 6, 2024. https://www.ccr.ro/wp-content/uploads/2024/12/Hotarare_32_2024.pdf.
- Curtea Constituțională a României. 2025. "Comunicat de presă." March 11, 2025. https://www.ccr.ro/wp-content/uploads/2025/03/Comunicat-de-presa-11-martie-2025_2.pdf.
- Debord, Guy. 2006. *The Society of the Spectacle*. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books.
- DeHanas, Daniel Nilsson. 2023. "The Spirit of Populism: Sacred, Charismatic, Redemptive, and Apocalyptic Dimensions." *Democratization* 31 (4): 831–51.
- Durkheim, Émile. 2008. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press.
- Eatwell, Roger. 2006. "The Concept and Theory of Charismatic Leadership." *Totalitarian Movements and Political Religions* 7 (2): 141–56.
- Euronews România. 2024. "'Cazul Georgescu', sub lupa experților: 'Caz de paranoia, discurs de guru de sectă, de iluminat'." November 26, 2024. <https://www.euronews.ro/articole/cazul-georgescu-sub-lupa-expertilor-caz-de-paranoia-discurs-de-guru-de-secta-de-i>.
- Flora, Gavril, Georgina Szilagy, and Victor Roudometof. 2005. "Religion and National Identity in Post-Communist Romania." *Journal of Southern Europe and the Balkans* 7 (1): 35–55.
- Garvey, Matthew. 2024. "Cum arată 'campania cu zero lei' a lui Călin Georgescu." *Digi24*, November 26, 2024. <https://www.digi24.ro/alegeri-prezidentiale-2024/calin-georgescu-este-promovat-cu-afise-bannere-si-reviste-electorale-desi-sustine-ca-nu-a-cheltuit-niciun-leu-in-campanie-3026089>.
- Gellner, Ernest. 1987. "The Rubber Cage: Disenchantment with Disenchantment." In *Culture, Identity, and Politics*, 152–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gentile, Emilio. 2005. "Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 6 (1): 19–32.
- Gentile, Emilio. 2006. *Politics as Religion*. Translated by George Schwab. Princeton: Princeton University Press.

- George, Jibu Mathew. 2017. *The Ontology of Gods: An Account of Enchantment, Disenchantment, and Re-Enchantment*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Georgescu, Călin. 2024. "O chemare la unitate și istorie, nu politică." Facebook video, October 10, 2024. <https://www.facebook.com/reel/1057181872309075>.
- Gog, Sorin. 2016. "Alternative Forms of Spirituality and the Socialization of a Self-Enhancing Subjectivity: Features of the Post-Secular Religious Space in Contemporary Romania." *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Sociologia* 61 (2): 97–124.
- Goldstein, Florian. 2024. "Călin Georgescu has thrown us into the New Age. The Romanian Orthodox Church has no antibodies to defend Christianity." *Bursa*, December 2, 2024. <https://www.bursa.ro/calin-georgescu-has-thrown-us-into-the-new-age-the-romanian-orthodox-church-has-no-antibodies-to-defend-christianity-81860454>.
- Gordon, Daniel. 2011. "In Search of Limits: Raymond Aron on 'Secular Religion' and Communism." *History of European Ideas* 37 (2): 137–45.
- Grigorescu, Denis. 2024. "Cum a ajuns Călin Georgescu angajat la Ministerul Mediului în 1991 fără să dea concurs." *Adevărul*, November 28, 2024. <https://adevarul.ro/alegeri-prezidentiale-2025/cum-a-ajuns-calin-georgescu-angajat-la-ministerul-2406072.html>.
- Grzymala-Busse, Anna. 2017. "Populism and the Erosion of Democracy in Poland and Hungary." Paper presented at the Workshop on Global Populisms as a Threat to Democracy, Stanford University, November 3–4, 2017. https://fsi-live.s3.us-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/grzymala-busse_memo_1_0.pdf.
- Han, Sam. 2015. "Disenchantment Revisited: Formations of the 'Secular' and 'Religious' in the Technological Discourse of Modernity." *Social Compass* 62 (1): 47–60.
- House, Robert J., and Jane M. Howell. 1992. "Personality and Charismatic Leadership." *The Leadership Quarterly* 3 (2): 81–108.
- Ilie, Luiza, Lili Bayer, and Andrew Gray. 2024. "Călin Georgescu, Far-Right Outsider Who Could Be Romania's New President." *Reuters*, November 25, 2024. <https://www.reuters.com/world/europe/calin-georgescu-far-right-outsider-who-could-be-romania-s-new-president-2024-11-25/>.
- INSCOP Research. 2025. "România între magie și ezoterism." Public survey report, October 6–10, 2025. <https://www.inscop.ro/wp-content/uploads/2025/10/20.10.2025.-INSCOP.-Romania-intre-Magie-si-Ezoterie-1.pdf>.
- Ionescu, Nae. 1993. "A fi bun român." In *Roza vânturilor: 1926–1933*, 136–38. Chișinău: Editura Hyperion.
- Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory*. Translated by David Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefter, Ștefan. 2025. "VIDEO Călin Georgescu, nou mesaj inspirat din vrăjitorul Gandalf." *G4Media.ro*, January 15, 2025. <https://www.g4media.ro/video-calin-georgescu-nou-mesaj-inspirat-din-vrajitorul-gandalf-din-stapanul-inelelor-planeti-dragii-mei-dar-nu-deznadajduiti-nu-toate-lacrimile-sunt-rele-val-de-ironii-onlin.html>.
- Lincoln, Bruce. 1994. *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maier, Hans. 2004. "Concepts for the Comparison of Dictatorships: 'Totalitarianism' and 'Political Religions'." *Totalitarian Movements and Political Religions* 5 (2): 200–219.
- Marincea, Adina. 2024. "The Rise of Călin Georgescu, Romania's Neo-Legionary Presidential Candidate." *Review of Democracy*, December 5, 2024. <https://revdem.ceu.edu/2024/12/05/rise-of-calin-georgescu/>.
- Marotta, Mario. 2024. "A Disenchanted World: Max Weber on Magic and Modernity." *Journal of Classical Sociology* 23 (2): 123–42.
- Márquez, Xavier. 2024. "Max Weber, Demagogy and Charismatic Representation." *Political Studies* 72 (2): 287–305.
- Martin, James, and Saul Newman. 2025. "Recontesting the Sacred: Political Theology as Ideological Method." *Journal of Political Ideologies* 30 (1): 67–83.
- May, Samantha, Erin K. Wilson, Claudia Baumgart-Ochse, and Faiz Sheikh. 2014. "The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred." *Politics, Religion & Ideology* 15 (3): 331–46.
- McGrath, Stephen. 2024. "Who Is Calin Georgescu, the Far-Right Populist Who Won the 1st Round of Romania's Presidential Race?" *AP News*, November 25, 2024. <https://apnews.com/article/romania-election-president-europe-georgescu-90bebd251cb1376ee654c58d90afa956>.

- Morar, Nucu. 2025. "Cine e Călin Georgescu? E Mesia, e un apostol..." *Republica*, January 10, 2025. <https://republica.ro/cine-e-calin-georgescu-e-mesia-e-un-apostol-e-intruparea-lui-ioan-gura-de-aur-e-un-sfant-securist-cine>.
- Newman, Saul. 2021. "Political Theology and Religious Pluralism: Rethinking Liberalism in Times of Post-Secular Emancipation." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 24 (2): 177–94.
- Nunuț, Diana. "Cine este Călin Georgescu, surpriza de la alegerile prezidențiale 2024, turul I." *Mediafax*, November, 24, 2024. <https://www.mediafax.ro/politic/cine-este-calin-georgescu-surpriza-de-la-alegerile-prezidentiale-2024-turul-i-22572317>.
- Paternoster, Tamsin. 2024. "Who Is Romanian Far-Right Presidential Candidate Călin Georgescu?" *Euronews*, November 25, 2024. <https://www.euronews.com/my-europe/2024/11/25/who-is-romanian-independent-candidate-calin-georgescu>.
- Pavel, Andreea. 2024. "VIDEO Călin Georgescu, despre cei care susțin legea împotriva extremismului." *G4Media.ro*, November 27, 2024. <https://www.g4media.ro/video-calin-georgescu-despre-cei-care-sustin-legea-impotriva-extremismului-vanzatori-de-tara-trebuie-tratati-ca-atate-despre-ion-antonescu-criminal-de-razboi-un-erou.html>.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1999. *The Social Contract*. In *Discourse on Political Economy and the Social Contract*, translated by Christopher Betts. Oxford: Oxford University Press.
- Saler, Michael. 2006. "Modernity and Enchantment: A Historiographic Review." *The American Historical Review* 111 (3): 692–716.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
- Scott, Alan. 2011. "Raymond Aron's Political Sociology of Regime and Party." *Journal of Classical Sociology* 11 (1): 59–78.
- Șerban, Alexandra. 2025. "Viața de ONG-ist a lui Călin Georgescu: fonduri de la USAID și parteneriate cu Fundația Soros." *Recorder.ro*, January 12, 2025. <https://recorder.ro/viaata-de-ong-ist-a-lui-calin-georgescu-fonduri-de-la-usaid-si-parteneriate-cu-fundatia-soros/>.
- Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. 2000. "The Romanian Orthodox Church and Post-Communist Democratization." *Europe-Asia Studies* 52 (8): 1467–88.
- Toșa, Daniel. 2024. "Călin Georgescu a copiat cuvânt cu cuvânt discursul dictatorilor din România." *Newsweek România*, November 27, 2024. <https://newsweek.ro/politica/calin-georgescu-a-copiat-cuvant-cu-cuvant-discursul-dictatorilor-din-romania-ce-spunea-ceausescu>.
- Vasile, Mirabela. 2024. "Analiză: Discursul lui Călin Georgescu între influențe interbelice, naționalism și tendințe de extremă dreapta." *Euronews România*, November 28, 2024. <https://www.euronews.ro/articole/analiza-discursul-lui-calin-georgescu-intre-influente-interbelice-nationalism-si>.
- Voegelin, Eric. 1987. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voicu, Mălina. 2019. "Religious Supply, Existential Insecurity and Church Attendance in Post-Communist Romania." *Review of Religious Research* 61 (4): 365–88.
- Weber, Max. 2010. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London: Routledge.
- Willner, Ann Ruth, and Dorothy Willner. 1965. "The Rise and Role of Charismatic Leaders." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 358 (1): 77–88.
- Zúquete, José Pedro. 2013. "On Top of the Volcano: Missionary Politics in the Twenty-First Century." *Politics, Religion & Ideology* 14 (4): 507–21.
- Zúquete, José Pedro. 2017. "Populism and Religion." In *The Oxford Handbook of Populism*, edited by Cristóbal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, and Pierre Ostiguy, 445–66. Oxford: Oxford University Press.

BIONOTES:

- Sergiu BORTOȘ** holds a PhD in Sociology, with research focusing on Fake News and Contemporary Political Misinformation. He is an Assistant Professor in the Department of Sociology, Social Work, and Human Resources at the Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași.
- Constantin C. LUPĂȘCU** holds a PhD in Philosophy, with research focusing on the History of Philosophy, particularly Ancient and Oriental Philosophy and Romanian Philosophy. He is a Corresponding Member of the British Institute of Persian Studies and a Member of the British Society for Middle Eastern Studies.

Onto-teologia, structură rațională, moștenire greacă, orizonturi critice

Article history:

Received: 29.07.2026

Revised: 15.08.2026

Accepted: 20.08.2026

Available online: 30.09.2026

Bogdan Alexandru MAN

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Centrul Universitar Nord din Baia Mare

manbogdanro@gmail.com

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.4>

Title: "Onto-theology, rational structure, Greek heritage, critical horizons"

Abstract: This article examines onto-theology as the rational structure through which Western philosophy treats God as the ultimate ground, unifying principle, and final explanation of reality. Starting from the double definition, Kantian and Heideggerian, of the term, the article shows the main characteristics of onto-theology. This type of ontological structure rests on four principles of classical logic: non-contradiction, identity, excluded middle, and the principle of sufficient reason. The second part ends with Heidegger's critique directed at the logical foundation of onto-theology, in *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik*, showing that the laws of thought are not neutral axioms but already presuppose a certain understanding of being. The third part describes the evolution of onto-theology. The last part explores five domains that the critique of onto-theology reopens: analytic metaphysics of grounding, phenomenology and negative theology, Derridean linguistics, the philosophy of European culture, and political philosophy.

Keywords: *onto-theology, metaphysics, Martin Heidegger, post-metaphysics, logics; post-foundation.*

REZUMAT: Acest articol examinează onto-teologia ca structură rațională prin intermediul căreia filosofia occidentală îl tratează pe Dumnezeu drept fundament ultim, principiu unificator și explicație finală a realității. Pornind de la dubla definiție a termenului – cea kantiană și cea heideggeriană –, articolul prezintă principalele caracteristici ale onto-teologiei. Acest tip de structură ontologică se sprijină pe patru principii ale logicii clasice: non-contradicția, identitatea, terțul exclus și principiul rațiunii suficiente. A doua parte se încheie cu critica lui Heidegger la adresa fundamentului logic al onto-teologiei, formulată în lucrarea *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik*, arătând că legile gândirii nu sunt axiome neutre, ci presupun deja o anumită înțelegere a ființei. A treia secțiune descrie evoluția onto-teologiei, iar ultima explorează cinci domenii pe care critica onto-teologiei le redeschide: metafizica analitică a fundamentării, fenomenologia și teologia negativă, lingvistica derridiană, filosofia culturii europene și filosofia politică.

CUVINTE-CHEIE: *onto-teologie, metafizică, Martin Heidegger, post-metafizică, logici; post-fundamentare.*

Introducere

Termenul „onto-teologie” descrie un fenomen neobișnuit de familiar: obiceiul filosofiei occidentale de a vorbi despre Dumnezeu în același limbaj cu care vorbește despre orice altă ființă din lume, folosind termenii de cauze, principii, temeiuri, esențe. Cuvântul are o istorie dublă. Immanuel Kant l-a folosit primul, în *Critica rațiunii pure*, pentru a numi teologia care încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu pornind exclusiv de la concepte raționale precum *ens realissimum* sau *ens originarium*, fără să apeleze la revelație (Kant 2009, 478). Un secol și jumătate mai târziu, Martin Heidegger a preluat termenul și i-a dat un sens mult mai critic, folosindu-l pentru a numi structura ascunsă a întregii metafizici occidentale, de la Aristotel până la Nietzsche (Heidegger 1957).

Cele două sensuri nu se suprapun perfect. Halteman a arătat că interpretările lui Kant și Heidegger rămân, în esență, distincte, în ciuda influenței evidente a primului asupra celui de-al doilea (Halteman 2015), dar amândouă pornesc de la aceeași observație: filosofia occidentală are tendința de a-l transforma pe Dumnezeu într-o piesă a unui sistem, mai degrabă decât să-l lase să rămână un mister.

1. Caracteristicile onto-teologiei

Gândirea de tip onto-teologic are caracteristici aparte. Literatura de specialitate identifică, în esență, trei operațiuni pe care onto-teologia le face simultan, iar Heidegger le-a descris drept trei funcții pe care conceptul de Dumnezeu ajunge să le îndeplinească într-un sistem metafizic (van der Heiden 2014, 9).

Prima este funcția de fundamentare. Dumnezeu devine cauza primă, ființa necesară, temeiul ultim care oprește regresul explicativ. Gânditori ca Aristotel, Avicenna sau Toma de Aquino l-au tratat pe Dumnezeu ca „mișcătorul nemișcat” sau cauza necauzată, o entitate a cărei existență nu mai are nevoie, la rândul ei, de o explicație suplimentară (Liu 2024, 235). Problema fundamentării nu e o curiozitate marginală, ci una dintre cele mai vechi dificultăți ale epistemologiei. Dacă orice afirmație justificată are nevoie de un temei, iar temeiul are nevoie, la rândul lui de un alt temei, ajungem la un regres infinit (Steup, 1992, 228). Onto-teologia rezolvă acest regres postulând o ființă care se justifică pe sine. O soluție elegantă dar care mută problema mai degrabă decât s-o rezolve. Întrebarea ce anume face ca o credință sau o ființă să poată juca acest rol fără să fie arbitrară rămâne în continuare nerezolvată (Moffett 2025, 93).

Funcția de unificare este a doua caracteristică. Dumnezeu, ca principiu suprem, organizează multitudinea ființelor într-un întreg ordonat, la fel cum o teorie unificatoare organizează fenomenele fizice sub o singură lege (Sands 2017, 98). Toate categoriile, cauzele și domeniile realității sunt coordonate sub acest vârf al piramidei. Nu e vorba doar de o clasificare comodă, ci de o pretenție tare. Diversitatea ireductibilă a lucrurilor, vii și nevii, spirituale și materiale, necesare și contingente, poate fi adusă, fără rest, sub un singur principiu explicativ. Tocmai această ambiție unificatoare deosebește onto-teologia de o simplă enumerare a cauzelor lumii. Ea cere ca toate seriile explicative, oricât de eterogene, să tindă structural spre același vârf. În caz opus sistemul rămâne, prin definiție, incomplet și instabil.

Funcția de explicație finală reprezintă a treia caracteristică a onto-teologiei. Odată postulat Dumnezeu drept temei ultim, cercetarea se poate opri pentru că lumea devine, în principiu, complet inteligibilă. Jean-Luc Marion a numit acest gest o transformare a lui Dumnezeu în idol: nu un mister care depășește gândirea, ci un instrument conceptual, o „ființă supremă” (*l'étant suprême*) care poate fi cunoscută, definită și folosită pentru a închide, nu pentru a deschide, întrebarea despre sensul ființei (Marion 2012, 16). Diferența dintre idol și icoană, spune Marion, e că idolul se oprește la privirea noastră, în timp ce icoana ne privește pe noi (Arugay 2017, 590).

Un lucru important, subliniat chiar în cercetările recente: aceste trei funcții nu se limitează la teism. Onto-teologia poate supraviețui perfect fără Dumnezeu, sub numele Naturii, Rațiunii, Istoriei, Subiectului sau Pieței. Orice concept care ajunge să fundamenteze, să unifice și să explice definitiv sistemul filosofic joacă rolul onto-teologic, indiferent de vocabularul folosit (Sands 2017, 98).

2. Structura rațional-logică

La o privire superficială subiectul onto-teologiei poate fi trecut în domeniul strict al studiului religiei, poate fi privit ca o convingere religioasă difuză. Totuși această ontologie este o construcție cu o structură rațional-logică. Dovada stă în faptul că întregul edificiu se sprijină pe principiile logicii clasice, moștenite direct din Aristotel (Upton 2002, 458) cu completarea lui Leibniz.

Onto-teologia tratează teologia ca un proiect ontologic (metafizic) guvernat de logică, astfel încât afirmațiile despre Dumnezeu rezultă din principii generale despre ființă, cauzalitate, necesitate și explicație (Babka 2015). În termeni analitici, aceasta se desfășoară adesea prin tratarea relațiilor de dependență, explicație și „fundament” ca trăsături structurale ale realității care pot fi, în principiu, reglementate și evaluate într-un cadru logic. Această perspectivă își are rădăcinile în metafizica clasică, dar a fost dezvoltată viguros și în lucrări recente despre fundamentarea metafizică și logica acesteia. (Bliss 2015, 410-413)

Cele patru principii logice funcționează, în interiorul onto-teologiei, nu doar ca reguli de

gramatică a gândirii corecte ci ca niște constrângeri asupra a ceea ce poate exista.

Legea non-contradicției garantează că fundamentul ultim nu poate avea proprietăți incompatibile, de unde și ideea unei ființe simple, fără părți, fără tensiuni interne (Upton 2002, 460). Altfel, același temei ar putea fi, sub un anumit aspect, atât cauza unui lucru, cât și a contrariului lui, ceea ce i-ar anula tocmai puterea explicativă.

Legea identității asigură stabilitatea și unicitatea acestui fundament. Dacă ar exista doi candidați diferiți pentru rolul de temei ultim, diferența dintre ei ar cere, la rândul ei, o explicație, ceea ce ar submina chiar ideea de fundament simplu (Rodriguez-Pereyra 2025). Practic, legea cere ca temeiul să rămână identic cu sine în orice context, altfel n-ar mai fi un singur principiu, ci o pluralitate deghizată.

Legea terțului exclus forțează o distincție tranșantă între necesar și contingent, fără categorii intermediare care ar putea bloca ascensiunea explicativă (Cooper 1978, 161-162). Orice fapt trebuie să cadă limpede de o parte sau de alta a acestei granițe, altfel lanțul explicativ ar rămâne suspendat într-o zonă nedeterminată.

Principiul rațiunii suficiente (PRS) cere ca orice fapt contingent să aibă un motiv pentru care există, motiv care nu poate fi, la nesfârșit, un alt fapt contingent — de unde nevoia unei ființe necesare care să încheie lanțul (Priest 2015, 92-95). Leibniz îl formulează explicit ca pe legea după care nimic nu se întâmplă fără un motiv suficient pentru care este așa și nu altfel.

Împreună, aceste patru principii transformă cosmosul într-o scară a explicațiilor: fiecare treaptă contingentă cere un motiv dincolo de ea, iar scara nu se poate opri la infinit sau la un fapt brut, nefondat — pentru că asta ar fi, din perspectiva Principiului Rațiunii Suficiente, atât epistemic ilegal cât și metafizic instabil (Rosen 2010, 112). La capătul ei stă o ființă necesară, neschimbată în toate lumile posibile, fără componente care ar avea nevoie, la rândul lor, de fundamentare.

Onto-teologia tratează aceste patru principii ca pe niște axiome neutre, date dinainte, pe care gândirea le găsește gata făcute și pe care nu are decât să le aplice. Exact această presuposiție a fost demontat de Heidegger cu câțiva ani înainte de a formula critica explicită a onto-teologiei, în cursul ținut la Marburg în 1928 și publicat sub numele *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik*. Argumentul lui e că logica tradițională, și în interiorul ei Principiul Rațiunii Suficiente în mod special, nu e un sistem liber-plutitor și autosuficient, ci rămâne mereu înrădăcinat într-o anumită concepție despre Ființă (Heidegger 1984, 100-107). Cu alte cuvinte, legile care par să întemeieze onto-teologia din afară, ca un cadru pur formal, sunt ele însele derivate dintr-un mod anume în care ființa umană, Dasein, se raportează la lume, prin transcendență și libertate.

Potrivit lui Heidegger, Kant s-a apropiat de problema originară a fundamentului metafizicii prin introducerea imaginației transcendente ca rădăcină comună a sensibilității și intelectului (Heidegger 1984, 211). Totuși, el nu a dus până la capăt implicațiile acestei descoperiri, revenind la predominanța intelectului și a logicii tradiționale.

Discuția lui Heidegger despre Principiul Rațiunii Suficiente ocupă o secțiune amplă a cursului, unde arată că a cere un „temei” pentru fiecare lucru presupune deja o înțelegere prealabilă a ceea ce înseamnă, pentru o ființă, să existe o înțelegere pe care logica formală o folosește tacit, fără s-o tematizeze niciodată (Heidegger 1984, 117). Consecința pentru onto-teologie e directă: scara explicațiilor despre care vorbeam mai sus nu se sprijină pe un fundament logic neutru și dat, ci pe o decizie ontologică anterioară, ascunsă în chiar felul în care punem întrebarea „de ce?” — decizie pe care onto-teologia o moștenește fără s-o mai interogheze.

La această arhitectură logică, onto-teologia adaugă instrumentarul metafizic al lui Aristotel format din distincția subiect-predicat, aparatul celor patru cauze (materială, formală, eficientă, finală) și perechea potență-act. Acestea oferă o cale ghidată logic de la ființele obișnuite către o actualitate supremă, deplină, fără potențialitate reziduală, *actus purus* (Ibrulj 2023, 40). Nu întâmplător metafizica contemporană a fundamentării îl citează pe Aristotel ca pe strămoșul acestei mișcări. Principiul metafizicii fundamentării este o ordonare a priorităților ontologice care culminează cu ceva ce nu mai are nevoie de nimic altceva pentru a exista (Bliss 2015, 413).

3. Dependența de filosofia greacă

Traectoria onto-teologică nu începe cu creștinismul, ci cu Platon și Aristotel, cei dintâi care au încercat să ofere o explicație rațională divinului în interiorul unui cadru filosofic al ființei (Loenen 1956). La Platon, Forma Binelui din *Republica* funcționează deja ca un principiu ultim, transcendent, dar care fundamentează toate celelalte Forme și le dă acestora inteligibilitate, o formă timpurie de gândire onto-teologică, în măsura în care tratează realitatea supremă ca accesibilă rațiunii filosofice (Loenen 1956). La Aristotel, Dumnezeu apare ca *Mișcătorul nemișcat*, primul principiu care explică toată mișcarea din cosmos, gândit prin conceptul de actualitate pură, o concepție pe care Heidegger o va identifica retroactiv drept mișcarea proto-onto-teologică a metafizicii occidentale (Liu 2024). În cartea Lambda a *Metafizicii*, Aristotel merge chiar mai departe: Mișcătorul Nemișcat nu doar că explică mișcarea cosmosului fără el însuși să se miște, dar e descris ca *noesis noeseos*, o gândire care se gândește exclusiv pe sine, pentru că orice alt obiect al gândirii i-ar introduce o dependență, o imperfecțiune incompatibilă cu statutul lui de temei ultim (Ibrulj 2023). E exact structura pe care onto-teologia o va cere mai târziu de la Dumnezeu, o cauză care explică tot restul fără să aibă, la rândul ei, nevoie de vreo explicație exterioară.

Între Aristotel și Avicenna se interpune o verigă adesea trecută cu vederea dar decisivă pentru transmiterea acestei structuri: neoplatonismul lui Plotin. În *Enneade*, Plotin identifică principiul prim, Unul, cu Binele din cartea a șasea a *Republicii*, acel „dincolo de ființă” (*epekeina tēs ousias*) despre care vorbise deja Platon, și insistă că, tocmai pentru că e cauza absolut simplă a tot ce există, Unul nu poate primi niciun predicat, nici măcar pe acela de „ființă” (Kalligas 2024). Plotin moștenește astfel de la Platon o mișcare dublă, aproape contradictorie. Pe de o parte, tratează principiul ultim exact așa cum onto-teologia va trata mai târziu pe Dumnezeu: ca temei care explică și unifică absolut tot ce decurge din el, printr-un proces de emanație riguros structurat logic, în care fiecare treaptă a realității derivă necesar din cea de dinaintea ei (Kalligas 2024). Pe de altă parte, insistă asupra faptului că acest principiu rămâne, în ultimă instanță, inaccesibil intelectului discursiv, dincolo de orice categorie. În concluzie, nu poate fi el însuși un obiect al cunoașterii conceptuale, așa cum cere de obicei funcția de explicație finală a onto-teologiei. E o tensiune pe care istoria receptării lui Plotin n-a rezolvat-o niciodată complet.

De aici, moștenirea greacă trece prin filosofia arabă și evreiască medievală înainte de a ajunge la scolastica latină. Avicenna a jucat un rol crucial: distincția lui dintre esență și existență, împreună cu demonstrația existenței lui Dumnezeu ca „Existent Necesar”, a tratat divinul ca ființa a cărei esență este existența, o mișcare onto-teologică prin excelență pentru că plasează divinitatea într-un sistem ontologic pe deplin accesibil rațiunii (Lasica 2020). Când Occidentul latin redescoperă în secolele al XII-lea și al XIII-lea corpusul aristotelic, filtrat prin comentarii arabi și evrei (Avicenna, Al-Farabi, Avicbron, Maimonide), se produce ceea ce Toma de Aquino va desăvârși: o articulare sistematică a adevărului creștin pe scheletul conceptelor aristotelice (Kelly 1977). Cele Cinci Căi ale lui Aquino urcă, prin argumente raționale, de la trăsăturile observabile ale lumii către o cauză divină necesară, iar identificarea lui Dumnezeu cu *Ipsium Esse Subsistens* (Ființa Subsistentă Însăși) îl așază în vârful unui sistem metafizic construit în jurul conceptului grec de ființă (Shanley 1996).

Nu toți sunt de acord că Aquino cade, propriu-zis, în capcana onto-teologică. Marion l-a acuzat inițial că îl transformă pe Dumnezeu într-un obiect al gândirii umane, subordonându-l orizontului ființei chiar și atunci când încearcă să-l distanțeze de acesta (Shanley 1996, dar și-a nuanțat mai târziu poziția, într-un articol din 1995 care admite nuanțe pe care le respinsese anterior (Shanley 1996). John Duns Scotus rămâne, în schimb, un caz mai clar. Doctrina lui despre univocitatea ființei, ideea că termenul „ființă” se aplică lui Dumnezeu și creaturilor exact în același sens, nu analitic, cum susținea Aquino, îi oferă un cadru metafizic unificat cu aceleași instrumente conceptuale pentru divin și pentru creat (Cross 2019). Tocmai această univocitate a fost citită de Marion drept o formă de idolatrie conceptuală: reduce ființa divină la un obiect printre altele în orizontul ființei în general (Spinks 2024).

Moștenirea greacă nu se oprește la scolastică. Ea traversează modernitatea timpurie aproape neschimbată în structura ei de fond. Descartes moștenește și modernizează cadrul scolastic al „ființei perfecte”, tratându-l pe Dumnezeu drept Ens Perfectissimum și argumentând a priori, în Meditația a V-a, exact așa cum procedaseră medievalii influențați de Anselm (Webb 1989). Leibniz duce Principiul Rațiunii Suficiente, moștenit din logica aristotelică a cauzalității, până la ultimele lui consecințe, făcând din structura logică a lumii posibile o cale directă către existența lui Dumnezeu (Pitt 2025). Chiar și Spinoza, care identifică radical pe Dumnezeu cu Natura, păstrează o tensiune reziduală față de ierarhiile de sorginte platonice pe care sistemul lui pretinde să le fi eliminat complet (Gadzhikurbanov 2025). Hegel transformă absolutul metafizicii grecești în subiectivitate pură și infinită, dar rămâne, spune Merold Westphal, prizonier al aceleiași mișcări: îi permite lui Dumnezeu să intre în discurs doar în termenii proprii ai filosofiei, în slujba proiectului ei sistematic (Westphal 2004, 118). Douăzeci și cinci de secole despart Forma Binelui a lui Platon de Ideea Absolută a lui Hegel, dar arhitectura de fond — o rațiune care urcă de la ființele finite spre un temei ultim, necontradictoriu și auto-identic rămâne, în linii mari, aceeași.

4. Deschideri după onto-teologiei

Dacă onto-teologia e o structură atât de veche și de bine sudată logic, de ce contează critica ei? Pentru că, o dată identificată, structura poate fi slăbită punct cu punct, iar fiecare punct slăbit deschide un domeniu întreg de întrebări noi.

În metafizică, critica lui Heidegger, mai ales cea din *Identitate și diferență* arată că onto-teologia substituie întrebarea despre Ființă cu întrebarea despre ființa supremă, ceea ce produce „uitarea ființei” (Seinsvergessenheit) iar diferența ontologică dintre Ființă și ființe se pierde din vedere (Heidegger 1957). Răspunsurile post-heideggeriene la această critică nu merg toate în aceeași direcție, dar toate slăbesc, în feluri diferite, câte una dintre cele trei funcții descrise mai sus: unii acceptă absența oricărui fundament ultim, alții propun ontologii plurale care renunță la funcția de unificare, alții acceptă fapte brute, locale, care numai cer o explicație finală (Bliss 2015). Practic, critica onto-teologiei deschide, în metafizica analitică actuală, întreaga dezbatere contemporană despre grounding/fundamentare, despre ce înseamnă ca ceva să fundamenteze altceva și dacă avem nevoie de un fundament ultim pentru ca lanțul explicativ să fie legitim.

În fenomenologie și teologie, critica lui Marion deschide calea către o teologie „fără ființă”, o gândire despre Dumnezeu care refuză să-l mai încadreze în categoriile metafizice ale cauzalității și esenței, și care caută, în schimb, un limbaj al darului și al dăruirii pure, dincolo de orizontul ontologic (Arugay 2017). Kevin Hart, pornind de la Derrida, duce mai departe această mișcare. Dacă Dumnezeu e doar membrul suprem al unei ierarhii de valori, cea mai înaltă ființă, cea mai înaltă valoare, atunci transcendența lui radicală e compromisă chiar de gestul care voia să-l onoreze (Hart 2000, 191). Aceeași direcție e vizibilă la autori care vorbesc explicit despre o gândire „după onto-teologie”, nu o revenire la un discurs pre-metafizic naiv, ci o încercare de a articula divinul dincolo de logica fundamentării, unificării și explicației finale (Sands 2017).

În lingvistică și teoria semnului, critica onto-teologiei se leagă direct de Derrida și de ceea ce el numește logocentrism. Teza lui, formulată mai ales în *De la grammatologie* (1967), e că tradiția occidentală a gândit limbajul după exact același tipar după care a gândit ființa supremă. A privilegiat vorbirea, ca prezență imediată a gândului față de sine, în detrimentul scrierii, tratată ca un simplu „semn al unui semn”, derivat și secundar (Derrida 1976, 12–13). Vocea pare mai aproape de adevăr pentru că pare să nu aibă nevoie de nimic exterior ei ca să însemne ceva. Exact rolul pe care onto-teologia i-l dă lui Dumnezeu, ca temei care numai are, la rândul lui, nevoie de temei. Derrida numește explicit acest fundal comun. Fono-centrismul se confundă cu onto-teologia, spune el, pentru că amândouă caută o origine plină, auto-prezentă sieși, care să oprească jocul trimiterilor de la un semn la altul. Deconstrucția, în acest sens, nu e altceva decât critica onto-teologiei extinsă dincolo de metafizică și teologie, până în structura însăși a limbajului și a semnificației. Cercetările

recente asupra logocentrismului continuă să rafineze acest gest, distingând mai multe regimuri sau moduri în care această privilegiere a prezenței funcționează în text (Menegalle 2023).

În filosofia politică, miza criticii onto-teologice devine vizibilă atunci când observăm că suveranitatea politică modernă a moștenit aproape neschimbat structura logică a lui Dumnezeu onto-teologic: un temei ultim, unic, care nu mai are nevoie, la rândul lui, de nicio justificare exterioară. Michel Foucault a arătat, în cursul de la Collège de France din 1977–1978, că o bună parte din tehnicile de guvernare ale statului modern (grija pentru populație, disciplina, ceea ce el numește „conducerea conducerilor”) descind direct din puterea pastorală creștină, ceea ce transformă genealogia puterii politice moderne într-o genealogie a formelor secularizate ale unei puteri odinioară teologice (Foucault 2007, 173).

Jacques Derrida duce mai departe exact acest fir în *Rogues*, unde arată că însuși conceptul clasic de suveranitate (indivizibilă, necondiționată, auto-fundamentată) repetă structura onto-teologică pe care o analizase deja în teologie și în lingvistică. Suveranul, la fel ca Dumnezeu onto-teologic, e gândit ca ceea ce nu mai depinde de nimic exterior lui pentru a exista și a decide (Derrida 2005, 157).

Theodor Adorno atacă aceeași structură dintr-un alt unghi, cel al logicii înseși care o susține. Dialectica negativă arată că „gândirea identitară”, exact legea identității pe care am descris-o mai sus ca stâlp al onto-teologiei, nu e o simplă regulă neutră, ci un mecanism care dus până la capăt, elimină tot ce nu se lasă redus la conceptul unificator. Adorno merge până acolo încât spune că exterminarea planificată de la Auschwitz a confirmat, în fapt, identitatea pură ca moarte (Adorno 1973, 362). Gândirea totalizantă, pentru Adorno, nu e doar o eroare epistemică, ci are consecințe politice concrete. O rațiune care nu mai tolerează nimic ireductibil la sistemul ei pregătește, fără să vrea, terenul dominației.

Hannah Arendt citește criza politică a modernității ca pierderea exact a celui temei transcendent pe care onto-teologia îl garanta odinioară acțiunii comune. Autoritatea romană, spune ea, se sprijinea pe convingerea sacralității fondării. Ideea că, o dată pusă o temelie, ea rămâne obligatorie pentru toate generațiile următoare (Arendt 1968, 120) iar prăbușirea acestei convingeri, o dată cu declinul a ceea ce ea numește „trinitatea romană” (religia, tradiția și autoritatea), lasă acțiunea politică fără punctul fix din care Platon însuși sperase s-o poată întemeia rațional, prin Idei eterne, transcendente lumii schimbătoare a faptelor umane. Ceea ce rămâne, pentru Arendt, nu e un simplu gol, ci o sarcină: crearea unei comunități politice ce nu mai are nevoie de un fundament onto-teologic pentru a rămâne legitimă.

În domeniul cultural, critica onto-teologiei redeschide întrebarea despre felul în care Europa s-a gândit pe sine drept purtătoarea unei rațiuni universale, culturală-neutră. Derrida a arătat, în eseu *Mythologie blanche* din 1971, că însuși gestul metafizicii de a produce concepte presupus libere de orice amprentă culturală (ființă, temei, prezență) ascunde o mitologie foarte particulară, de sorginte indo-europeană, pe care Occidentul o proiectează apoi drept forma universală a Rațiunii ca atare (Derrida 1982, 11). Practic, a treia funcție a onto-teologiei, pretenția de a oferi explicația finală fără rest, nu se oprește la teologie ci migrează în felul în care cultura europeană și-a legitimat propria hegemonie intelectuală, tratând categoriile ei istorice drept condiții universale ale gândirii ca atare.

O critică diferită, de sorginte teologică ortodoxă, vine dinspre Christos Yannaras, adesea citat drept un precursor al lui Marion în recuperarea apofatismului dionisian ca alternativă la traiectoria onto-teologică a gândirii occidentale (Isai 2018, 151-152). Yannaras urmărește felul în care Augustin a pus bazele unui individualism și unui raționalism care, transformând treptat logოსul patristic în ratio. Acest traseu ar fi condus cultura europeană spre nihilism. Această evoluție Yannaras o citește simbolic până la anunțul nietzschean al morții lui Dumnezeu, punctul final al unei raționalizări excesive a divinului (Koronaos 2020).

Concluzie

Onto-teologia nu e un curent filosofic printre altele, cu un început și un sfârșit clar. E, mai de grabă, un tipar de gândire care reapare de fiecare dată când rațiunea vrea să încheie definitiv întrebarea despre temei. Fie că numește acel temei Dumnezeu, Substanță, Idee Absolută sau, în variantele seculare contemporane, Natură ori Piață. Rădăcinile ei sunt grecești, arhitectura ei e aristotelică, iar traseul ei istoric trece aproape neîntrerupt prin scolastică, raționalismul modern și idealismul german. Criticile ei de la Kant la Heidegger, de la Marion la Derrida, Yannaras și Arendt, nu urmăresc s-o distrugă din senin, ci să arate exact unde se ascunde constrângerea ei logică, pentru ca gândirea, fie ea metafizică, lingvistică, culturală, teologică sau politică, să poată păstra loc pentru ceea ce nu se lasă niciodată complet explicat.

Bibliografie:

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialectics*. Traducere de E. B. Ashton. Continuum.
- Arendt, Hannah. 1968. "What Is Authority?" în *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Viking Press.
- Arugay, Lorman. 2017. "The Phenomenon of the Impossible in Jean-Luc Marion." *Philippiniana Sacra* 52(156): 575–622. <https://doi.org/10.55997/ps2003lii156a3>.
- Babka, Susie Paulik. 2015. "Sunyata and Otherness: Applying Mutually Transformative Categories from Buddhist-Christian Dialogue in Christology." *Buddhist-Christian Studies*, vol. 35:73-90. <http://www.jstor.org/stable/24801390>.
- Bliss, Ricki. 2015. "Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality." *The Philosophical Review* 124(3): 410–15. <https://doi.org/10.1215/00318108-2895379>
- Cooper, Neil. 1978. "The Law of Excluded Middle." *Mind* 87(346): 161–80. <https://doi.org/10.1093/mind/lxxviii.2.161>
- Cross, Richard. 2019. "Duns Scotus". În *The History of Scottish Theology, Volume I: Celtic Origins to Reformed Orthodoxy*, editată de David Fergusson și Mark W. Elliott. Oxford Academic.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Traducere de Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. 1982. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." în *Margins of Philosophy*, traducere de Alan Bass. University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Traducere de Pascale-Anne Brault și Michael Naas. Stanford University Press.
- Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Editată de Michel Senellart. Traducere de Graham Burchell. Palgrave Macmillan.
- Gadzhikurbanov, Aslan. 2025. "God and Nature in Spinoza's Metaphysics." *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 9(1): 74–92. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2025-9-1-74-92>
- Halteman, Matthew C. 2015. "Ontotheology." În *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-K115-1>.
- Hart, Kevin. 2000. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy*. Fordham University Press.
- Heidegger, Martin. 2013. "The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics." În *„Essays in Metaphysics: Identity and Difference”*. Traducere de Joan Stambaugh. Kensington Publishing Corporation.
- Heidegger, Martin. 1984. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Traducere de Michael Heim. Indiana University Press.
- Ibrulj, Nijaz. 2023. "Aristotle's First Philosophy as Analytical Epistemology." *The Logical Foresight: Journal for Logic and Science* 3(1): 35–48. <https://doi.org/10.54889/issn.2744-208X.2023.3.1.35>
- Kalligas, Paul. 2024. "Plotinus." În *„The Stanford Encyclopedia of Philosophy”*. editori Edward N. Zalta și Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/plotinus/>.
- Kant, Immanuel. 2009. *Critica rațiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar. Univers Enciclopedic Gold.
- Kelly, John N. D. 1977. *Early Christian Doctrines*. Ediția 5 revizuită. A. & C. Black.
- Koronaos, Nikolaos. 2020. Recenzie a cărții "Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology", de Basilio Petră. *Religion & Theology* 27 (2). <https://doi.org/10.1111/rirt.13810>
- Lasica, Vladimir. 2020. "Avicenna's Proof for God's Existence: The Proof from Ontological Considerations." *Revista Española de Filosofía Medieval* 26 (2): 25–47. <https://doi.org/10.21071/refime.v26i2.12651>

- Liu, Xin. 2024. "On Proofs for the Existence of God: Aristotle, Avicenna, and Thomas Aquinas." *Religions* 15 (2): 235. <https://doi.org/10.3390/rel15020235>
- Loenen, J. H. 1956. "Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation." *Mnemosyne* 9 (1): 296–319. <https://doi.org/10.1163/156852557x00051>
- Marion, Jean-Luc. 2012. *God Without Being*. Traducere de Thomas A. Carlson. University of Chicago Press.
- Menegalle, Giovanni. 2023. "Two Regimes of Logocentrism." *Angelaki* 28(6): 50–70. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2023.2270355>.
- Isai, Daniel. 2018. "Yannaras' and Marion's Overcoming Onto-Theology: On the Way of St Dionysius the Areopagite" în "Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought." editor Mitralexis Sotiris James, Clarke & Co.
- Moffett, Marc A. 2025. "Basic Epistemic Reasons: An Action-Theoretic Proposal." *Ratio* 38(2): 93–101. <https://doi.org/10.1111/rati.12443>
- Pitt, Jannik. 2025. "A Formal Reading of Leibniz's Cosmological Argument." *Kriterion: Journal of Philosophy*. <https://doi.org/10.1515/krt-2024-0026>
- Priest, Graham. 2015. "Reflections on the Principle of Sufficient Reason." *The Southern Journal of Philosophy* 63 (S1): S92–S106. <https://doi.org/10.1111/sjp.70018>
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2025. "The Identity of Indiscernibles." în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editori Edward N. Zalta și Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/identity-indiscernible/>.
- Rosen, Gideon. 2010. "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction." În „Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology”. editori Bob Hale și Aviv Hoffmann. Oxford University Press.
- Sands, Justin. 2017. "After Onto-Theology: What Lies Beyond the 'End of Everything'?" *Religions* 8(5): 98. <https://doi.org/10.3390/rel8050098>
- Shanley, Brian J. 1996. "St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 60 (4): 617–25.
- Spinks, Casey. 2024. "God and Being at an Impasse: The Case of John Duns Scotus and Jean-Luc Marion." *Scottish Journal of Theology* 77(1): 45–62. <https://doi.org/10.1017/S0036930623000388>
- Steup, Matthias. 1992. Recenzie a cărții " Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge", scrisă de William Alston. *Philosophy and Phenomenological Research* 52,(1): 228–32. <https://doi.org/10.2307/2107759>.
- Upton, Thomas V. 2002. "The Law of Non-Contradiction and Aristotle's Epistemological Realism." *The Thomist* 66(3): 457–71.
- Van der Heiden, Gert-Jan. 2014. *Ontology after Onto-theology*. Duquesne University Press. <https://doi.org/10.1353/tho.2002.0029>
- Webb, Mark O. 1989. "Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz." *Religious Studies* 25(4): 459–75. <https://doi.org/10.1017/S0034412500020047>
- Westphal, Merold. 2004. *Transcendence and Self-Transcendence*. Indiana University Press.

BIONOTE:

Bogdan Alexandru MAN is currently a PhD candidate in political philosophy at the Doctoral School of the Technical University of Cluj-Napoca – Baia Mare Center. His research topic is the influence of Protestantism on modern politics, with the critique of onto-theology representing one of the influences that shaped the evolution of the idea of political power. Bogdan earned his Bachelor's degree in Philosophy in 2007 from the University of North–Baia Mare and a Master's degree in Human Rights in 2021 from the Technical University of Cluj-Napoca – Baia Mare Center. In 2008, he also obtained a Bachelor's degree in Nursing. In 2009, he completed an Erasmus exchange program at the University of Burgundy–Dijon. His areas of interest include the intersection of religion, politics, and philosophy.

Recitiri în siajul unei prietenii culturale uitate: Alphonse Dupront – Emil Cioran

Article history:

Received: 25.06.2026

Revised: 15.07.2026

Accepted: 17.07.2026

Available online: 30.09.2026

Diana CÂMPAN

Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

diana.campan@uab.ro

<https://orcid.org/0000-0002-2687-6612>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.5>

Title: “Re-readings in the Context of a Forgotten Cultural Friendship: Alphonse Dupront – Emil Cioran”

Abstract: This study aims to bring back to the attention of researchers a forgotten page of national, cultural, and literary history: the special intellectual friendship between the Romanian philosopher Emil Cioran and the French historian Alphonse Dupront (1905–1990). Alphonse Dupront’s personality had a fundamental impact on interwar Romania, Romanian-French relations, and collaboration between scholars and artists from the two countries. In 1932, the historian came to Romania as director of the French Institute of Advanced Studies, an institution founded in 1924 and, until then, headed by Paul Henry. Dupront remained at the helm of the Institute until 1940, subsequently becoming a professor at the Sorbonne, where, in 1956, he defended his doctoral dissertation, entitled *Le Mythe de croisade*. Through his direct involvement, Dupront provided intellectual support to Romanian scholars in obtaining important study and research grants in France. The best-known recipients of scholarships facilitated by Alphonse Dupront were Emil Cioran, Eugène Ionesco, and Mircea Eliade. We intend to bring back into discussion one of the least ideationally acknowledged moments in Emil Cioran’s intellectual development: his departure from Romania and his first attempts to establish himself within an adopted culture, the French one. Far from being a perfect host, French culture generated profound anxieties and idiosyncrasies in Cioran, as well as ontological fears and striking states of self-invalidation and self-irony, all of which naturally migrated into his work.

Keywords: *intellectual friendship, French culture, Alphonse Dupront, Emil Cioran, exile.*

REZUMAT: Studiul de față își propune să readucă în centrul de interes al cercetătorilor o pagină de istorie națională, culturală și literară uitată: prietenia intelectuală specială dintre filozoful român Emil Cioran și istoricul francez Alphonse Dupront (1905-1990). Personalitatea lui Alphonse Dupront a marcat fundamental interbelicul românesc, relațiile româno-franceze și colaborarea între oameni de știință și artă din cele două țări, istoricul venind în România, în 1932, ca director al Institutului Francez de Înalte Studii, instituție înființată în 1924 și condusă, până atunci, de Paul Henry. Dupront a rămas în fruntea Institutului până în 1940, ulterior devenind profesor al Universității Sorbona, unde și-a susținut, în 1956, teza de doctorat cu tema *Le Mythe de croisade*. Prin implicare directă, Dupront a sprijinit intelectualii români în a obține importante burse de studiu sau de cercetare în Franța, cei mai cunoscuți beneficiari ai unor burse intermediare de Alphonse Dupront fiind Emil Cioran, Eugène Ionesco și Mircea Eliade. Intenționăm să readucem în discuție unul dintre cele mai puțin validate ideatic momente ale devenirii lui Emil Cioran, cel al părăsirii României și al primelor încercări de așezare într-o cultură de adopție, cea franceză, care, departe de a-i fi fost o gazdă perfectă, i-a creat mari angoase și idiosincrazii, neliniști ontologice și impresionante stări de invalidare și autoironie, toate migrând către operă.

CUVINTE-CHEIE: *prietenie intelectuală, cultura franceză, Alphonse Dupront, Emil Cioran, exil.*

Introducere

Relativ recent apăruta versiune românească a volumului lui Alphonse Dupront – *Despre România*¹, ediție îngrijită și prefată de istoricul franco-român Ștefan Lemny, a provocat readucerea în discuție a unui timp socio-politic și cultural de excepție – interbelicul românesc – și a unor coordonate destinate fundamentale ale câtorva dintre personalitățile culturii române, precum și a unor zone nișate ale identității românești, interogată, criticată, părăsită și, mai apoi, regăsită și revalorificată din perspective multiple. În ce ne privește, ne propunem o revizitare a unui palier confesiv și memorialistic aparte, ancorat într-o gravă stare de criză pe care au traversat-o, într-o istorie ideologic problematică, scriitori-cazuri precum Mircea Eliade, Eugen Ionesco sau Emil Cioran. Cu deosebire asupra celui din urmă vom adăsta, remarcând, din capul locului, imperativa nevoie de reajustare a judecăților etice aplicate filozofului rășinărean, grav avariate de mecanisme recente de marginalizare și aruncare în conuri de umbră nefirești. Desigur, fără a supralicita „exercițiile de admirație” dincolo de paradigmele filozofice cioraniene, intenționăm să readucem în discuție unul dintre cele mai puțin validate ideatic momente ale devenirii lui Emil Cioran, cel al părăsirii României și al primelor încercări de așezare într-o cultură de adopție, cea franceză, care, departe de a-i fi fost o gazdă perfectă, i-a creat mari angoase și idiosincrazii, neliniști ontologice și impresionante stări de invalidare și autoironie, toate migrând, firesc, dinspre regimul *trăitului*, către operă.

Alphonse Dupront, românii și România sa autentică

Ne reamintim că Emil Cioran sosea la Paris în 1937, ca bursier al Institutului Francez din București, cu condiția de a-și realiza lucrarea de doctorat, bursa prelungindu-i-se până în 1944. Se trece, însă, prea ușor cu vederea contextul care a facilitat plecarea lui Cioran în Franța și se cunosc și mai puține lucruri despre cel care a intermediat, la nivel înalt, mijlocind spre forurile superioare susținerea lui Cioran și rămânându-i acestuia un admirator cultural, un susținător desăvârșit și un prieten fidel pentru foarte mulți ani: istoricul francez **Alphonse Dupront (1905-1990)**. Personalitatea lui Alphonse Dupront a marcat fundamental interbelicul românesc, relațiile româno-franceze și colaborarea între oameni de știință și artă din cele două țări, istoricul venind în România, în 1932, ca director al Institutului Francez de Înalte Studii, înființat în 1924 și condus, până atunci, de Paul Henry. Dupront avea să rămână în fruntea Institutului până în 1940, ulterior devenind profesor al Universității Sorbona, unde avea să își susțină, în 1956, teza de doctorat cu tema *Le Mythe de croisade*. Înainte de sosirea în România, unde înființează și o instituție de învățământ franceză de rang superior, *Mission Universitaire*, Alphonse Dupront studiase, la Roma, Renașterea și Umanismul, devenind nu doar un istoric rafinat, ci și un fin comparatist și analist al dialogurilor interculturale universale.

Într-o evocare a personalității lui Dupront ca director al Institutului Francez, Adina Dinițoiu remarcă următoarele: „Când a ajuns la București în toamna lui 1932, în dubla calitate de director al Institutului Francez de Înalte Studii în România/L'Institut Français de Hautes Etudes en Roumanie (nume ambițios pentru o instituție încă modestă) și de director al Misiunii universitare franceze, Alphonse Dupront avea 26 de ani, «o figură juvenilă care mă făcea încă și mai tânăr, singura experiență a unui univers livresc, o frenezie a cercetării și nici o altă experiență decât aceea a Italiei» (am citat din fragmentele autobiografice publicate în *Caietele Alphonse Dupront/Cahiers Alphonse Dupront* de Societatea Prietenilor lui Alphonse Dupront, cu sprijinul Universității Sorbona, al cărei fondator și primul președinte a fost A. Dupront). Tânărul director succeda profesorului Paul Henry, autorul unei cercetări savante asupra Mănăstirilor din Bucovina, dar care avusese un directorat foarte discret în casa strămoșă de pe str. Bălcescu. Tânărul Dupront se va dovedi și el un strălucit medievist, dar, mai ales – pentru destinul Institutului – un manager inteligent și pasionat. A. Godin vorbește despre anii '32-'37 (mandatul lui Dupront) ca despre «anii jubilarilor», în care s-a produs o reorganizare a Institutului – căruia i s-au adăugat biblioteca și seminarele – după modelul școlilor franceze

¹ Alphonse Dupront, *Despre România*. Texte urmate de corespondența cu Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugène Ionesco. Ediție îngrijită și introducere de Ștefan Lemny. Traducere din limba franceză de Magda Jeanrenaud, (Polirom, 2025).

de la Atena și Roma. Printre meritele politicii sale culturale, Godin subliniază opțiunea lui Dupront de a lucra cu/de a forma elitele, care să asigure apoi difuzarea culturii în mase. Dupront a adoptat o «politică a cărții», asigurând un precedent pentru dezvoltarea ei ulterioară...¹.

Filozoful Mihai Șora mărturisea, într-un dialog cu Romulus Diaconescu, enorma șansă de a se fi aflat în proximitatea lui Dupront, a cărui învecinare culturală i-a facilitat și apropierea de Ionesco, Cioran și Noica: „Întâmplarea, norocul, știința mea de carte, ușurința condeiului, sau poate o fericită combinație a tuturor acestora, au făcut ca sorții să cadă pe mine și să fiu laureatul național al acestui concurs (un concurs național organizat de Institutul Francez de Înalte Studii din București pentru elevii profesorilor (din „misiunea franceză“, n.n., D.C.). Urmarea a fost că, la încheierea studiilor mele universitare, am fost chemat de directorul Institutului, profesorul Alphonse Dupront, merit el însuși unei mari cariere de istoric al societății franceze medievale, care mi-a oferit, fără ca cu să mă fi gândit măcar că aș putea-o solicita, o bursă de studii post-universitare în Franța. Așa am ajuns la Paris, beneficiind de aceleași stipendii pe care, în același timp cu mine, le primiseră Eugen Ionescu, Emil Cioran și Constantin Noica. Pe toți trei, acolo în Franța, i-am cunoscut și tot acolo m-am împrietenit cu toți trei.”²

Ca director al Institutului Francez, Dupront călătorește mult prin România, ține conferințe sau asistă la evenimente la Academia Română, Sala Dalles, la Fundația Regală, în universități, face donații de carte, organizează expoziții, promovează intens relațiile culturale româno-franceze și, esențial, reunește în jurul Institutului personalități de marcă ale culturii române (între ei, Nicolae Iorga, Tudor Vianu, Dimitrie Gusti, Mihai Ralea, Mircea Vulcănescu, Al. Graur, Alexandru Rosetti, Ilarie Voronca, Alice Voinescu, Ion Pillat, Camil Petrescu, Victor Eftimiu, Ion Marin Sadoveanu, Constantin C. Giurescu, Gheorghe I Brătianu, Iorgu Iordan, Simion Mehedinți, G. Moisil, G. Țițeica, Ion Cantacuzino, Marius Nasta, Horia Hulubei ș.m.a.). Presa vremii consemna, periodic, plaja de activități organizate sub coordonarea lui Dupront și deschiderea remarcabilă spre dialogul cultural rafinat și spre formele de educație alternativă propuse de conducerea Institutului Francez de la București. În 1937, ziarul „Curentul” evidenția, cu entuziasm, șansa numeroșilor studenți români de a studia la Paris și în întreaga Franță, ca bursieri a căror perspectivă fusese minuțios croită de către același Alphonse Dupront: „...guvernul francez a acordat prin d. Alphonse Dupront, directorul Institutului francez, un însemnat număr de burse de studii la cursurile de vară dela (*sic!*) Dijon. Mulțumită, deci, bunăvoinței pe care d. Al. Dupront a acordat-o totdeauna studenților, un număr de 20 de profesori și studenți români au vizitat Franța anul trecut. Douăzeci de profesori și studenți români aii trăit o lună de zile în mijlocul poporului francez atât de generos și ospitalier, izbutind în bună parte să-i cunoască mai de aproape felul de viață, credințele și obiceiurile. Să se apropie mai mult de sufletul lui și să soarbă dela izvor, în toată limpezimea și farmecul ei, frumusețea limbii franceze. O lună de sălăluire (*sic!*) în Franța, când te-ai dus, bine înțeles (*sic!*), să înveți ceva, iar nu după meschine isprăvi, pentru care nu face să te mai deranjezi atâta, când le poți săvârși la tine acasă, având în plus avantajul că nu te mai faci de râs și că nu-ți faci țara de râs printre streini, – o lună de sălăluire în Franța, este, când este, foarte mult. Studiind limba – cum se zice – la fața locului, în desfășurarea ei vie, vorbită, ai prilejul să-i prinzi acel puls viu de viață, pe care nu-l afli în cărți și să te familiarizezi cu o sumedenie de tâlcuiți și întorsături de frază, cu care, altfel, cu greu te-ai putea deprinde. (...) Căci fiecare student care participă la călătoriile acestea de studii, nu este un simplu particular, care își satisface un capriciu de snob. Ci este un viitor dascăl de franceză. Măine, când va fi pe catedră, va vorbi elevilor dela înălțimea pregătirii sale, căutând să le insuflă aceiași (*sic!*)

¹ Adina Dinițoiu, „Oameni și locuri”, *Observator Cultural. Supliment „Institutul Francez la aniversare”*, Vi-VII, no. 326 (2006), II.

² „În centrul atenției — Mihai ȘORA. Filosofia mea a avut de câștigat prin implicarea în treburile publice. Dialog realizat de Romulus Diaconescu”, *Ramuri*, no. 8-9 (1993), 11.

dragoste pentru țara și națiunea franceză pe care a încercat-o el însuși cunoscându-le de aproape.”¹

În anul 1936, la inițiativa directorului Institutului Francez, Ambasada Franței achiziționează și reamenajează casa boierească a lui Constantin Olănescu, opera arhitectului O. Maugsch. În publicația „România-Capitala”, spre exemplu, se consemna interesul stărnit de o conferință susținută de Dupront în calitate de director al Institutului, la preluarea noului sediu: „În casa boierească (*sic!*) din bulevardul Vintilă Brătianu, Institutul francez și-a inaugurat, acum o săptămână, cursurile noului an universitar. În fața unui select auditoriu, domnul Alphonse Dupront, directorul Institutului francez, deschizând cursul domniei-sale, care va trata despre *Noțiunea de om în filozofia secolului al XVIII-lea*, a căutat a preciza rolul Institutului francez în România. «Această anexă a universității din Paris – spune conferențiarul – îndeplinește în România un rol de cooperare intelectuală și nicidecum pe acela de propagandă. Numai cine cunoaște bine România poate înțelege de ce propaganda, în această țară desprinsă cu valorile spiritului francez, ar fi inutilă». (...) Vor fi invitate personalități românești din domeniul literelor, artelor sau științei să vorbească studenților Institutului despre unele subiecte strâns legate de specialitatea lor”². Despre același eveniment, ziarul „Curentul” consemna: „D. Alphonse Dupront, directorul institutului francez, a deschis cursurile acestui așezământ al Franței în România, printr-o prelegere despre *Noțiunea de om în filosofia veacului al XVIII*, urmând apoi ca această temă să fie dezvoltată (*sic!*) în cursuri următoare, prin comentarii ale textelor și prin expuneri. Prelegerea d-lui Dupront a fost o pătrunzătoare și clară înfățișare a gândirii franceze în unul din aspectele cele mai interesante ale ei. Este îndeajuns să subliniem relieful excepțional de interesant și just pe care l-au căpătat în expunerea d-sale, puse față în față – și legate de firul aceleiași teme atât de semnificative pentru una din gândirile cele mai umane, cum este cea franceză, – opera lui Descartes și opera lui Pascal. (...) Cei care au asistat la prelegerea sa (și aceia care îi vor urmări desfășurarea) își pot da seama de cât de mult câștiga înțelegerea gândirii lui Descartes și Pascal în lumina unui concept al omului pe care-l ilustrează. (...) D. Dupront este unul din acele tinere spirite franceze care pun accentul pe o concepție integrală a spiritului francez, în care diferitele momente istorice se evaluează (*sic!*) singure în lumina varietății lor surprinzătoare și bogate și aceia a caracterului lor permanent de evidență și luminozitate.”³

Pe toată durata șederii sale în România și după întoarcerea în Franța, Alphonse Dupront se dovedește a fi unul dintre cei mai fini observatori ai esenței neamului românesc, nu puține fiind scrierile confesive, evocările, conferințele, dialogurile, medalioanele literare și articolele în care, cu o onestitate tulburătoare pentru timpul istoric pe care îl traversează și cu un instrumentar analitic multiplu, specific istoriei și antropologiei culturale, teoriei mentalităților, filozofiei și religiei, teoriei artelor și literaturii, reușește să promoveze o imagine a României autentice, consemnând, în fond, o atitudine emancipată din îngrădirile consacrate ale relației dintre identitate și alteritate, dintre autohtonitate și universalitate. La o lectură atentă și nevicată a scrierilor lui Dupront, oricare cititor se va regăsi captivat de un anume tip de sentiment al asumării unor responsabilități față de țara-gază, pe care, departe de a o privi ca pe un provizorat al destinului, o identifică drept intrare „în legendă” („Țara aceasta are propria ei legendă, captivantă și traică”⁴). Într-un text proiectat ca parte a unui volum despre România, care urma să fie realizat de Institutul Francez cu ocazia Expoziției Internaționale de la Paris, din 1937, Alphonse Dupront scrie, cu subtilități specifice scriitorilor autentici, un medalion-panoramă – „Despre România”, oarecum o micro-monografie robustă despre geografiile interioare și exterioare ale românilor, despre autenticitate, spiritualitate și despre valori concrete, pe care dizarmoniile istoriei nu le-au putut perverti: „Geografic vorbind, România este o țară deschisă. (...) Cel care caută adăpost în munți (Carpați, n.n., D.C.) nu

¹ A.T., „Institutul francez și călătoriile de studii în Franța”, în *Curentul*, X, nr. 3325 (1937), 2.

² „Notă redacțională”, *România - Capitala*, nr. 170 (1938), 1.

³ Dragoș Vrâncianu, „Gândirea franceză”, *Curentul*, XI, nr. 3871 (1938), 1.

⁴ Alphonse Dupront, *Despre România*, 194.

este nici nomad, nici jefuitor, ci sedentar de la câmpie. Muntele este refugiul, exaltarea lui, locul reculegerii care îl dezvăluie lui însuși. Din Carpați pornesc în toate părțile ținuturile românești, adică omul ce coboară spre câmpie și se așază acolo, având în el, în spatele lui, certitudinea culmilor. Înălțimile, temelia unității sale și unitatea țării românești.”¹; „Peisajul acesta interior, în întregime dăruit printr-o experiență individuală, este greu de sesizat, dar viața colectivă din România este parcă luminată din străfunduri de el, într-o fascinație, un farmec pe care prietenul descoperitor nu le mai uită. Românul nu trăiește niciodată singur: îl caută instinctiv pe celălalt. Fenomenul este doar la suprafață gregar: el exprimă participarea cuiva înzestrat cu spirit – și coalizarea oamenilor pentru a nu fi nimiciți de pământ, cer, istorie. Într-adevăr, peisajul acesta interior, cu puteri deopotrivă pretențioase și de temut, nu poate fi trăit decât într-o comuniune cu oamenii. Lecție pe care România a interiorizat-o treptat în experiența decisivă pentru dezvoltarea geniului său – satul românesc”²; „Oricine a trăit în România rămâne cu acest presentiment la amintirea unei ospitalități care nu avea măsura și nici răceala unei politeți, ci era, chiar și în cazul celor mai modești, o datorie față de celălalt, Celălalt, care nu a fost nicicând un străin, ci, după exprimarea încă concentrată de acolo a marii tradiții mediteraneene, un mesager al zeilor și al oamenilor. Nu de puține ori și un mesager al Franței...”³.

Mai mult, la 22 iunie 1934, într-un cuvânt rostit la Institutul Francez de Înalte Studii, cu prilejul vizitei în România a ministrului francez al Afacerilor Externe, Louis Barthou, Alphonse Dupront punctează șansa de a fi acceptat venirea în România și proiectează, cu o anumită discreție și cu un imens respect, coordonatele misiunii sale principale: „Admirabilă tradiție mediteraneană, atât de uluitor de vie pe pământul românesc: cultul cuvântului și dragostea pentru gândire, dar o gândire ce nu se vestejește într-o carte, ci trăiește după voia oamenilor, desfășurându-i și îmbogățindu-le mintea. Ne scaldăm în ea, hrăniți, parcă fără voie, de tot ceea ce inteligența românească are mai proaspăt, mai creator, mai poetic în sens propriu, pentru a întineri sensibilitatea noastră occidentală, uneori oboșită de prea îndelungata ei existență. Pe omul nou din această țară, aflat departe pentru orizontul geografic al francezului mediu, am venit pur și simplu să-l căutăm, fericiți să-l simțim atât de apropiat prin tradițiile lui latine, secolele lui de cultură occidentală, simpatia luminată pe care ne-o poartă, dar dorind cu patimă să vedem cum rămâne el însuși, expresie a unui trecut complicat, plin de glorie și de încercări, imagine a unor ținuturi pe care nu le mai putem da uitării când le părăsim, cu farmecul lor fascinant, înecat în lumina cenușie a cerului lui Grigorescu. Și noi ce îi oferim în schimb?”⁴.

Rigorile și funcțiile mecenatului cultural

Istoricul Ștefan Lemny, într-un amplu studiu dedicat vieții și activității lui Alphonse Dupront, evidențiază, însă, faptul că „Nimic nu îl preocupă pe directorul Institutului Francez mai mult decât atribuirea unor burse de studii în Franța unor tineri intelectuali. Încă din 1933, el insistă asupra responsabilităților sale personale în această direcție...”⁵. Într-adevăr, una dintre direcțiile de interes major pentru Dupront fusese această facilitare a obținerii unor burse de studiu sau de cercetare pentru tineri sau pentru personalități ale culturii române cu cariere deja solide. Modelul acesta de **mecenat** pare să fi fost, cu adevărat, forma cea mai înaltă de noblețe culturală a lui Dupront. Și H.-P. Patapievici consemna elogios, referindu-se la activitatea istoricului francez, mărcile de referință ale activității sale în raport cu România: „Un frumos exemplu de inteligență și curaj instituțional ne-a fost oferit în anii de dinaintea și din timpul celui de-al Doilea Război Mondial de Alphonse Dupront (1905-1990), eminent istoric (*Le Mythe de croisade*) și remarcabil director al Institutului francez din România (între 1932 și

¹ *Ibidem*, 195.

² *Ibidem*, 201-202.

³ *Ibidem*, 204.

⁴ Alphonse Dupront, *Despre România*, 108.

⁵ Ștefan Lemny, *Introducere. Alphonse Dupront și România: istoria unei prietenii*, în Alphonse Dupront, *Despre România*, 35.

1941). Ca funcționar al statului francez, Alphonse Dupront a fost cel care a avizat mai mulți ani la rând prelungirea bursei de doctorat acordate în 1937 de statul francez lui Emil Cioran, pentru un doctorat în filozofie. Cioran nu făcea nici un secret din faptul că nu își va duce la bun sfârșit doctoratul și că e hotărât să «își piardă timpul», în felul său inimitabil. (...) Acestui om hipnotizat de eșec și frisonat de genialitate, Dupront i-a înnoit an de an bursa doctorală, deși (I) Cioran nu (mai) corespundea criteriilor oficiale, (II) era război, (III) Franța fusese ocupată, iar Dupront știa pertinent că (IV) Cioran nici măcar nu mai intenționa să își scrie teza. Ei bine, cu toate acestea, Alphonse Dupront a riscat și a mizat, împotriva *literei* regulilor, pe *spiritul* lor, adică pe talentul excepțional al tânărului Cioran (cu doar șase ani cadetul său). Astfel că, încălcând criteriile de prelungire a bursei, Alphonse Dupront a câștigat pentru limba franceză scriitorul pe care Jean-François Revel avea să îl numească, patruzeci de ani mai târziu, «le plus grand prosateur français d'aujourd'hui». Un frumos cadou, făcut de *funcționarul* Alphonse Dupront literaturii franceze. Datorită curajului instituțional al directorului Institutului francez de la București, Cioran a putut fi hrănit în Pritaneul statului francez, iar beneficiul pentru Franța a fost incomparabil mai mare acceptând acest lucru decât interzicându-l¹. Profesorul Alexandru Niculescu avea să-i facă și un portret-efigie: „Alphonse Dupront, la 27 de ani – a fost artizanul acestei construcții (Misiunea Universitară, n.n., D.C.): bine sfătuit, bine orientat, el a scrutat cu luciditate situația din România, cu un veritabil sens al culturii și a luptat cu ardoare pentru a introduce în țara noastră valorile Franței sale. Omul de cultură era un bun diplomat iar politica lui era ceea ce se numește «le rayonnement de la France à l'étranger!»”².

Într-adevăr, cei mai cunoscuți beneficiari ai unor burse de studiu intermediare de Alphonse Dupront au fost Emil Cioran, Eugène Ionesco și Mircea Eliade. Istoricul Ștefan Lemny remarcă principiul fundamental de selecție aplicat de Dupront, eficient la modul concret în susținerea și promovarea valorilor culturale autentice, inclusiv în „cazul Cioran”: „Putem totuși afirma cu certitudine că, pentru directorul Institutului, valoarea intelectuală a candidaților la burse prima asupra pozițiilor lor ideologice. Exemplul lui Cioran este deosebit de semnificativ. Bursa la Paris, acordată de Dupront în 1937, intervine după ce Cioran descoperise Germania, în calitate de bursier, în 1933 și sucombise în fața fascinației lui Hitler și a fascismului și după ce aderase la ideologia de extremă dreapta răspândită de garda de Fier. Cartea sa intitulată *Schimbarea la față a României*, publicată în 1936, exprimă în parte această adeziune, într-un amestec de seducție literară și otrăvă antisemită. (...) În schimb, pentru metamorfoza intelectuală a lui Cioran, șederea în Franța este decisivă. (...) Cioran va recunoaște, de-a lungul întregii sale vieți, că «norocul său a fost Dupront», cel care i-a acordat în 1937 o bursă de trei ani și care a și prelungit-o.”³

Spunerea de sine – șansa unei prietenii care sfidează istoria: Emil Cioran – Alphonse Dupront

Așadar... Cioran. Cioran, cel care va avea grijă să nu uite niciodată că „norocul său a fost Dupront”. Acel Cioran rar frecventat în străfundurile conștiinței sale, adesea anatemitizat din pricina survolului rapid peste și printre meandrele ideologice dar, paradoxal, niciodată înțeleș până la capăt. Ne propunem, în secvențele următoare, o (re)vizitare a corespondenței dintre Emil Cioran și Alphonse Dupront (și nu numai), cu intenția mărturisită de a readuce în centrul de interes trauma filozofică a despărțirii de matrice, incertitudinile rătăcirii odiseice în exil și orientarea spre o cultură de adopție (cea franceză), pe care o respectă, dar la care gânditorul român nu se adaptează total nici până la sfârșitul vieții.

La o lectură atentă a mărturisirilor cioraniene *fără-de-mască* (dată fiind calitatea lui Dupront de sprijinitor total al demersului cioranian), ni se pare asumată fără rest onestitatea confesivă a filozofului, de o limpezime egală, așa cum vom vedea, celei din corespondența cu fratele său, Aurel Cioran, și cu unii prieteni rămași în țară. Dialogul epistolar dintre Alphonse

¹ H.-P. Patapievic, „Socrate, statul și cultura”, *Ideii în Dialog*, V, nr. 4 (2008), 55.

² Alexandru Niculescu, „Un mare prieten francez al României”, *România literară*, XXVIII. nr. 46, (1995), 14.

³ Alphonse Dupront, *Despre România*, 36-37.

Dupront și Cioran ni se pare elocvent din perspectiva șansei de decriptare a ascunsului din conștiința și din spiritul cioranian, dincolo de sobrietatea și cadrele protocolare ale discursului fiind evidentă plăcerea *spunerii de sine*, fără medietori, fără fantoșe, cu certitudinea că acel căruia i se adresează, protectorul și binefăcătorul său, va înțelege netrunchiat mesajul și va pătrunde dincolo de epidermicul ideatic. Căci Cioran nu scrie despre o lume externă sinelui, ci despre Sinele însuși, inadapdat în spațiul parizian, un *locuitor locuit de îndoieli* și angoase, temător cu privire la viața în regim de urgență și, în același timp, onest în recunoașterea propriilor derapaje și în mărturisirea incapacității de a-și duce până la capăt studiile doctorale (aceasta fiind finalitatea proiectată a bursei obținute cu ajutorul lui Alphonse Dupront). De altfel, în 1945, Cioran găsește prilejul deplinii mulțumiri adresate fostului director al Institutului Francez, într-o scrisoare expediată din Paris: „(...) În orice caz, nu știu cum să vă mulțumesc pentru bunăvoința și solitudinea pe care le arătați față de mine. Întotdeauna v-am considerat drept cel mai generos binefăcător al meu și, credeți-mă, nu am uitat niciodată că autorul șederii mele în Franța – interval fermecător între un trecut tulbure și un viitor nesigur – ați fost dumneavoastră. Când mă gândesc cum ar fi putut fi viața mea fără acești ani de beție intelectuală, puteți înțelege de ce recunoștința mea alunecă atât de ușor spre o tonalitate lirică (Emil Cioran către Alphonse Dupront, Paris, 27 februarie 1945).”¹

Nu puține au fost, anterior, momentele în care Cioran simțise nevoia să puncteze locul și rolul lui Dupront în experiența sa franceză. Îi scria lui Dupront, din Vichy, la 19 aprilie 1941: „Stimate Domnule Dupront, Vă mulțumesc pentru scrisoarea dumneavoastră atât de amabilă. Mă voi strădui să merit prietenia pe care mi-o acordați cu atâta generozitate, cu atât mai mult cu cât, fără îngăduința dumneavoastră față de șovăielile mele intelectuale, viața mea în ultimii ani ar fi luat o cu totul altă turnură, inevitabil deficitară. Ar fi trebuit într-adevăr să rămân acolo, să mă implic în evenimente, să sufăr îndeaproape nenumărate eșecuri, dar norocul, atât material, cât și spiritual, de a vă fi cunoscut mi-a îngăduit să trăiesc după bunul-plac printre semnificații, mult mai importante. Acum, când am început să trec în revistă greșelile și certitudinile mele trecute, șederea mea la Paris mi se pare momentul cel mai hotărâtor, cotitura care atârână cel mai greu în bilanțul experiențelor mele. Și știu prea bine cui îi datorez această reușită, care mă îndepărtează, sper, pentru totdeauna, de spectrul care-l urmărește pe intelectualul român: **groaza de ratare** (s.n., D.C.). (...) În fiecare zi aștept un permis pentru a ajunge la Paris. Sper să îl obțin de azi pe mâine.”²

Această „groază de ratare” se revendică, desigur, dintr-un nucleu moral și afectiv germinativ la nesfârșit în conștiința cioraniană și generator al unui nihilism neestompat, dublat de o anume poetică a pesimismului, care traversează toate scrierile filozofului. Câteva luni mai târziu, în octombrie 1941, Alphonse Dupront, neliștit cu privire la imperativa dorință a lui Cioran de a se întoarce la Paris, dezamăgit fiind de contextele socio-politice, de anumiți compatrioți și de „disperarea fără leac privind orice posibil viitor al țării mele”³ despre care îi scrisese Cioran, îi trimite acestuia o carte poștală densă (datată 15 octombrie 1941), reafirmând principiul prieteniei fără de granițe: „Dragul meu prieten, De ce vă scuzați așa că îmi vorbiți despre dificultățile dumneavoastră actuale? Nu ar trebui să fie o regulă comună între noi? Am scris imediat la Vichy în privința dumneavoastră. De altminteri, reușita contează. Dar aș dori, de asemenea, să nu ezitați să îmi spuneți, cât se poate de prietenește, dacă sunteți prea strâmtorât. Trebuie să vă sprijiniți pe prietenia mea. Separarea pe care ați dorit-o între spiritual și material e ca un fel de erezie. Trăim din realitatea noastră, iar ea nu se poate segmenta. De altfel, știți asta mai bine decât mine. Iar delicatetea ce se ascunde în spatele acestei delimitări desuete se numără printre cele cărora trebuie să le sucim gâtul”⁴. Rândurile acestea îl liniștesc pe Cioran, care se grăbește să răspundă tot printr-o carte poștală: „Cartea dumneavoastră poștală m-a liniștit în legătură cu două temeri: starea

¹ Alphonse Dupront, *Despre România*, 302.

² *Ibidem*, 289-290.

³ *Ibidem*, 291.

⁴ *Ibidem*, 292.

dumneavoastră de sănătate și – scuzați-mi egoismul – perspectivele viitorului meu. (...) Sunt deosebit de impresionat de prietenia deosebită care respiră din scrisoarea dumneavoastră. Cât despre mijloacele mele materiale, ele îmi mai îngăduie să supraviețuiesc câteva luni, dar teama de acel funest *după*, atât de paralizantă când este vorba de scris, m-a determinat să solicit intervenția dumneavoastră. Promptitudinea cu care ați răspuns la apelul meu este mai mult decât emoționantă. (29 octombrie 1941)¹.

Numai că Parisul nu-i va aduce lui Cioran doar satisfacția intrării într-o cultură care părea că-l acceptă, ci și disconfortul, resimțit aproape organic, de a se afla într-o metropolă aproape terifiantă pentru spiritul lui de nativ rășinărean. Nu putem omite, în acest punct al studiului nostru, lamentațiile cioraniene din scrisorile trimise, din Paris, fratelui său, Aurel Cioran, în care metropola franceză este invocată ca un cadru nelocuibil (decât sub imperativul supraviețuirii), spațiu de pasaj pentru spiritul oricum subțiat de temeri, obsesii și fobii al lui Cioran: „La Paris, viața devine tot mai mult un coșmar. Ca să vezi un petec de verdeață îți trebuie o oră. Văzut de aici, Sibiul pare un paradis! Iar Carpații așa de aproape... Nicăieri nu mai e de trăit. I-am scris lui Dinu (Noica, n.n., D.C.): articolele lui despre *rostirea românească* mi se par foarte importante. Înclin să cred că, dintre noi toți, doar el a făcut alegerea cea mai bună. Pentru că e o mare înțelepciune să rămâi printre ai tăi. (Către Aurel Cioran, *Paris*, 3 febr. 1970)²; „Ca să-ți faci o idee despre coșmarul pe care-l trăim noi la Paris, îți trimit în plic un fel de broșură, pe care te rog s-o parcurgi și la care să meditezi. A trăi aici a ajuns un fel de pedeapsă. Evident, te obișnuiești. Dar te obișnuiești și cu iadul când n-ai nici cea mai mică speranță să scapi și când pare fără sfârșit. Visul meu ar fi să am o casă izolată, la Rășinari, de pildă cum e cea a lui Barcianu, unde să mă retrag din când în când. Te asigur că aici se trăiește la limita tolerabilului. Nu înțeleg de ce țin cu atâta înverșunare compatrioții noștri să vină aici. Nu-și cunosc fericirea. Aici, ca să mergi la țară, trebuie să iei trenul și să parcurgi cel puțin 60 de km. Orașul s-a întins ca o pecingine. Îți scriu toate astea ca să-ți dai seama că a trăi la Sibiu nu mi se pare deloc ceva de neconceput și că dacă într-o zi ar fi cu putință... De altminteri, nu mai ies decât noaptea, cât mai târziu posibil, din pricina zgomotului și a fumului. Adu-ți aminte de toate astea atunci când te simți descurajat. (Către Aurel Cioran, *Paris*, 19 mai 1971)³.

Exact aceeași atitudine o va avea Cioran și în epistolele către binefăcătorul său francez, eminentul istoric Alphonse Dupront, trimise după 1945. La 20 mai 1947, Cioran îi scria, din inima Parisului: „Stimate domnule Dupront, Voi încerca să vă vorbesc cu sinceritate despre ezitățile mele, nu relativ la ideile și căutările dumneavoastră, a căror fecunditate o admir, ci despre ezitățile mele în ceea ce privește orice fel de acțiune. Într-adevăr, îmi este greu să scap de unda de scepticism care otrăvește tot ce întreprind și îmi compromite proiectele. Diagnosticul dumneavoastră este corect: îmi lipsesc credința și convingerea. Mi-ar plăcea să le dobândesc, dar nu știu ce afectivitate tulburată se împotrivesc și ce îndoială abstractă se opune. Cred că nimic nu se poate întreprinde în lipsa unei încrederi în om și a unei superstiții a eficienței! (...) Sunt primul care își dă seama cât de puerile și chiar ridicole pot fi tatonările mele și atitudinea mea pesimistă⁴ și, doi ani mai târziu, în 22 ianuarie 1947, va reveni cu aceleași confesiuni și cu sentimentul că Alphonse Dupront merita o punere în temă cu evoluția destinului parizian al filozofului: „Pe de altă parte, a venit timpul să vă prezint un mic raport privind activitățile mele; vi-l datorez cu atât mai mult cu cât nu am uitat niciodată în ce măsură privilegiul de a mă afla în Franța decurge exclusiv din generozitatea dumneavoastră față de mine. În curând se vor împlini zece ani de când mi-am părăsit țara. Dintr-un sentiment de devotament, bun sau rău, am continuat să scriu în română și am acumulat, în acest idiom, manuscrite dintre care cele mai multe au ajuns acolo unde meritau să ajungă: în canalizările Parisului. În cele din urmă, exercițiul acesta steril într-o limbă provincială m-a exasperat. Așa

¹ *Ibidem*, 294.

² Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*. Stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu. Traduceri din franceză de Tania Radu. Ediție, note și indici de Dan C. Mihăilescu (Humanitas, 2010), 80.

³ *Ibidem*, 92.

⁴ Alphonse Dupront, *Despre România*, 304.

că anul trecut m-am hotărât să mă lansez în aventura anevoioasă de a mă exprima în franceză. Rezultatul constă într-o carte de eseuri care, după spusele prietenilor mei, nu este total lipsită de interes. Se intitulează *Exerciții negative*. Primul editor căruia i-am prezentat-o a găsit-o excesiv de pesimistă și m-a sfătuit să adaug o concluzie mai liniștitoare. Sper totuși să o public în altă parte. În realitate, eu nu sunt pesimist, însă mărturisesc că o gândire care refuză cu desăvârșire iremediabilul mi se pare prea comodă. Nu m-a interesat un sistem de *eschive*. Sunt convins că voi găsi multă înțelegere la dumneavoastră, care ați practicat concomitent istoria și metafizica – ceea ce v-a permis să cântăriți iluziile devenirii umane fără aceea disponibilitate la eroare pe care o întâlnim la majoritatea contemporanilor noștri, atât de zadarnic înfierbântați.”¹

O alternativă culturală mare la o filă de istorie mică

În 1944, Alphonse Dupront îi propunea lui Cioran, ca **soluție de ne-întoarcere** în patrie, **reînnoirea bursei** și, identificând corect incapacitatea lui Cioran de a se întreține și inadecvarea filozofului la concretul socio-cultural al Franței, încerca să creioneze perspectiva unor proiecte comune, care să-l scoată pe Cioran din tristeți și latențe. Dupront îi scria, lui Cioran, din Montpellier, la 15 decembrie 1944, cu admirabilă solitudine: „(...) Și eu simt nevoia să vă revăd, pentru că mărturia dumneavoastră este importantă pentru mine și sunteți unul dintre martorii cei mai autentici pe care îi cunosc. (...) Tot ce îmi veți împărtăși despre reacțiile dumneavoastră profunde și despre puterea de a spune nu – despre Parisul experienței dumneavoastră –, toate acestea le aștept ca pe un capital necesar, ca să vă întind o mână dincolo de ele. Le vom căuta împreună în lumina ochilor și a vocii. (...) Există îndatoriri fraterne, A mea este să vă ajut. Spuneți-mi doar cum anume, sau să căutăm împreună. Iată ce v-aș propune ca primă ipoteză: reînnoirea bursei. Opiniile dumneavoastră actuale mă autorizează să o solicit pentru dumneavoastră? Aceasta este prima problemă. Cealaltă este reușită. Nu promit să reușesc pe această cale, dar mai există și altele. Și sunt din ce în ce mai convins că nimic nu este imposibil când te afli în slujba oamenilor care își propun cel mai dificil lucru cu putință, adică să fie oameni. Îmi doresc ca răspunsul dumneavoastră să fie plin de încredere. Datoria noastră comună este să fim uniți.”²

Câteva luni mai târziu, însă, Cioran răspunde prin câteva rânduri confesive asupra cărora ar trebui să poposim cu multă atenție, căci devoalează stări de fapt concrete în care erau înrădăcinate numeroasele pagini ale filozofului, scrise după plecarea din România: „În ceea ce mă privește, nu voi avea pretenția că aș fi evoluat în bine pe toate planurile în ultimii patru ani. Cred totuși că m-am descotorosit de multe iluzii și, mai ales, că am stăpânit acel soi de febră care, înainte de război, mă făcea să fiu prea receptiv la unele greșeli de ordin politic de care m-am desprins de atunci încolo. **Dacă fac bilanțul șederii mele în Franța, consider că m-am purificat oarecum de nenumărate moșteniri balcanice** (s.n., D.C.). Și, cu siguranță, datorez acest rezultat unei remarcabile lecții de stil – atât în plan literar, cât și în cel al vieții – pe care Franța mi-a oferit-o. Astfel încât, recitind tot ceea ce o inspirație pripită m-a făcut să scriu *acolo*, am fost uimit de lipsa mea de decentă intelectuală, de acea «dezinvoltură» pe care compatrioții mei o numesc talent și care mi-a adus un anume succes, de care mă rușinez acum. Astăzi, nu aș mai putea scrie o carte fără un examen de conștiință și fără scrupule riguroase. O anumită sterilitate salutară a devenit starea mea actuală și deviza mea. (*Paris, 22 februarie 1945*)”³. Mărturisirea aceasta nu diferă deloc de substanța rândurilor trimise către fratele său, în 1947: „Mi-am schimbat oarecum punctul de vedere în tot ce privește realitățile istorice. Uneori îmi pare direct comic că am putut să scriu *Schimbarea la față*; nu mă mai interesează. În afară de poezie, metafizică și mistică nimic n-are nici o valoare. Orice participare la frământări temporale e timp pierdut și risipire inutilă. Lucrurile acestea le-am priceput prea târziu din păcate, dar mă consolez de a le fi priceput măcar acum. Un om,

¹ Alphonse Dupront, *Despre România*, 302-303.

² *Ibidem*, p. 299.

³ Alphonse Dupront, *Despre România*, 300.

dacă vrea să păstreze o demnitate spirituală oarecare, trebuie să uite calitatea lui de contemporan. Ce departe eram acum de știam aceasta la 20 de ani" (Către Aurel Cioran, *Paris, 1947*)¹, dar nici de cutremurătoarea mărturisire de credință trimisă, mult mai târziu, în anii '70, prietenului său, Constantin Noica: „Cumpănind bine lucrurile, dintre noi doi tu ești singurul care ai făcut cea mai bună alegere. Nu te poți împlini decât aproape de originile tale. Este ceea ce ai căutat tu neconținut, cu încăpățănare și rigoare. E drept că o astfel de statornicie a cerut sacrificii, pe care tu nu ai ce să le regreți acum, din moment ce ele erau, pe cât se pare, înscrise de la bun început în destinul tău, și care până la urmă s-au dovedit fertile. Nu știu dacă la tine e vorba de preștiință sau de instinct – cert e că tu ai înțeles dintotdeauna ceea ce mie mi s-a părut multă vreme o extravaganță sau chiar o nebunie: că *a fi* nu e cu puțință decât înăuntrul propriei tale etnii. (...) Cât despre Sibiu, acolo te întrec, fiindcă nu e zi să nu-mi aduc aminte de vreun colț: specialist în nostalgie! (Către C. Noica, *Paris, 21 ian. 1970*)”² căci „Am fugit de *gura noastră de rai* pentru că avea un efect dizolvant asupra mea. Ce-i drept, nici Occidentul nu mi-a prea reușit. Îl detest pentru ceea ce este și mai ales pentru ceea ce speră... Bilanțul șederii mele aici (35 de ani!) este, cum vezi, mai degrabă negativ (Către C. Noica, *Paris, 2 ian. 1973*)”³.

Concluzii

Cert este că, până la moartea lui Alphonse Dupront, în 1990, prietenia celor doi intelectuali rarissimi se menține nealterată, chiar dacă schimbul de epistole pare să sugereze o anume îndepărtare. Alphonse Dupront își urmează calea profesională după plecarea din fruntea Institutului Francez din București, revenind în România cu diverse prilejuri sau promovând valorile culturii noastre în Franța și în lume. Semnul clar al solidarității fără granițe spațio-temporale îl oferă scrisoarea trimisă către Emil Cioran, în iunie 1984, când, în mod simbolic, îl invită pe filozoful român la ceremonia de decernare a unei prețioase distincții din partea statului francez, la Sorbona: „Dragă prietene, S-a așternut atât de multă tăcere între noi, fără îndoială din vina mea și a extravaganțelor mele «mondene», încât aș dori să profit de o ocazie ieșită din comun pentru a vă revedea. (...) Așadar: am primit de curând Legiunea de Onoare în grad de comandor, iar însemnele îmi vor fi înmânate de François Dalle, pe 3 iulie, la Sorbona, la ora 11:15. Aș prețui mult prezența dumneavoastră, pur și simplu pentru că, refuzând o ceremonie pompoasă, am optat pentru o formulă discretă, la care țin mult – și anume, să profit de ocazie pentru a regăsi, într-un cerc ales, pe câțiva dintre cei care, în sinuozitățile vieții mele, m-au ajutat într-un fel sau altul. **În acea zi dumneavoastră ați fi rădăcina mea românească** (s.n., D.C.). Revederea noastră nu va rămâne fără urmări. Așa sper, ținând cont de tot ce mă leagă de dumneavoastră.”⁴

Așadar, dacă pentru Cioran istoricul Alphonse Dupront este socotit a fi „norocul meu”, pentru francezul Dupront, iubitor nedezmățat al culturii române, filozoful Cioran reprezenta „rădăcina românească”. Acest fuor al istoriei mari și al istoriilor personale nu încetează să își despletească firele simbolice. Și, cu certitudine, acest gen de texte de graniță din zona scrierilor confesive și a corespondenței, eliberate de orice artificii și constrângeri de lectură și de sistem, ar putea limpezi destine, etape, atitudini, vocații și relații definitorii pentru identitarul unei culturi. Căci pare să existe – nu-i așa? – o istorie încă nelămurită și nescrisă până la capăt a destinului exemplare ale culturii române.

¹ Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, 43.

² *Ibidem*, 297-298.

³ *Ibidem*, 301-302.

⁴ Alphonse Dupront, *Despre România*, 311.

References:

- Carpov, Maria, „Istoria zbuciumată a unei aventuri spirituale”, *Convorbiri Literare*, nr. 1 (2013).
- Cioran, Emil, *Scrisori către cei de-acasă*. Stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu. Traduceri din franceză de Tania Radu. Ediție, note și indici de Dan C. Mihăilescu (Humanitas, 2010).
- Dinițoiu, Adina, „Oameni și locuri”, *Observator Cultural. Supliment „Institutul Francez la aniversare”*, Vi-VII, nr. 326 (2006).
- Dupront, Alphonse, *Despre România*. Texte urmate de corespondența cu Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugène Ionesco. Ediție îngrijită și introducere de Ștefan Lemny. Traducere din limba franceză de Magda Jeanrenaud (Polirom, 2025).
- Dupront, Alphonse, „Peregrinatio”, *Dilema*, Anul VII, nr. 312 (1999).
- Dumitrescu-Bușulenga, Zoe (Maica Benedicta), *Contemporanii mei. Portrete*, Ediția a treia (Editura Nicodim Caligraful, 2019).
- Enache, Eduard, „INTERVIU: Cărțile și arhivele nu spun totul dacă uităm să explorăm suficient propriul interior – Ștefan Lemny, istoric, *Cotidianul*, 21 dec. 2025, <https://www.cotidianul.ro/interviu-cartile-si-arhivele-nu-spun-totul-daca-uitam-sa-exploram-suficient-propriul-interior-stefan-lemny-istoric/>.
- Lemny, Ștefan, *Introducere. Alphonse Dupront și România: istoria unei prietenii*, in Alphonse Dupront, *Despre România*. Texte urmate de corespondența cu Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugène Ionesco. Ediție îngrijită și introducere de Ștefan Lemny. Traducere din limba franceză de Magda Jeanrenaud (Polirom, 2025).
- Lemny, Ștefan, „O prietenie uitată. Alphonse Dupront - Mihail Sebastian”, *Dilema Veche*, Anul 16, nr. 808 (2019).
- Lemny, Ștefan, „Alphonse Dupront și România: pentru istoria unei prietenii”, *Observator cultural*, nr. 1273 (2025).
- Liiceanu, Gabriel, *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran, urmat de Apocalipsa după Cioran, trei zile de convorbiri - 1990* (Humanitas, 1995).
- Liiceanu, Gabriel, *Declarație de iubire* (Humanitas, 2001).
- Macrea, D., „Colocviu internațional de civilizații, literaturi și limbi romanice”, *Tribuna*, Anul 3, nr. 40 (1959).
- Maței, Mara Magda, *Cioran și utopia tinerei generații* (Contemporanul - Ideea Europeană, 2011).
- Niculescu, Alexandru, „Un mare prieten francez al României”, *România literară*, XXVIII, nr. 46 (1995).
- Patapievic, H.-P., „Socrate, statul și cultura”, *Ideii în Dialog*, V, nr. 4 (2008).
- Petreu, Marta, *Despre bolile filozofilor. Cioran* (Polirom, 2008).
- Popescu, Radu, „Colocviul de romanistică”, *Contemporanul*, Anul 13, nr. 37 (1959).
- T., A., „Institutul francez și călătoriile de studii în Franța”, *Curentul*, X, nr. 3325 (1937).
- Țincu, Bucur, „Permanențe spirituale româno-franceze”, *Tribuna Sibiului*, Anul III, nr. 718, (1970).
- Vrânceanu, Dragoș, „Gândirea franceză”, *Curentul*, XI, nr. 3871 (1938).
- ***„Iașul cultural, patriarhal și pitoresc, văzut de: Ionel Teodoreanu, Gh. Topârceanu, I. Minulescu, Octav Dessila, Ion Iancovescu, G. M. Zamfirescu, Victor Bumbescu, Alphonse Dupront și Fernando di Cruciatti”, *Universul Literar*, 60, nr. 9 (1942).
- ***„În centrul atenției — Mihai ȘORA. *Filosofia mea a avut de câștigat prin implicarea în treburile publice*. Dialog realizat de Romulus Diaconescu”, *Ramuri*, nr. 8-9 (1993).
- *** „Notă redacțională”, *România - Capitala*, An 1, nr. 170 (1938).

BIONOTE:

Diana CÂMPAN, Professor PhD Hab. and PhD supervisor in the field of Philology, at the “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia (Department of Letters), is the director of the Centre for Philological Research and Multicultural Dialogue in Alba Iulia. Diana Câmpan is member of the Romanian Writers' Union (Sibiu) and the author of several volumes on literary criticism, literary history, and comparative literature, some of them published at the Romanian Academy Publishing House. She has published hundreds of studies and articles in scholarly and cultural journals both in Romania and abroad, and she is a co-author of more than 20 volumes on literary criticism and literary history. Her academic work focuses on several cultural fields and areas of study: the history of Romanian literature, culture, and civilization; comparative literature; literary criticism; philosophy of culture; theory of mentalities; philosophy; aesthetics.

Täuschung als literarisches Strukturprinzip in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Article history:

Received: 29.06.2026

Revised: 20.08.2026

Accepted: 21.08.2026

Available online: 30.09.2026

Adriana SĂVULESCU

University of Bucharest

adrianasavulescu99@yahoo.com

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.6>

Title: "Deception as a literary structural principle in contemporary German-language literature"

Abstract: This paper examines the motif of deception in contemporary German-language literature and asks what functions it serves in the literary representation of reality, identity and processes of social communication. It proceeds from the premise that, in the novels selected, deception appears not merely as individual misconduct or a moral problem, but as a literary device that exposes fundamental mechanisms by which reality is constructed. The corpus comprises Timur Vermes' *Er ist wieder da* (2012), Daniel Kehlmann's *F* (2013), Mithu Sanyal's *Identitti* (2021) and Martina Hefter's *Hey guten Morgen, wie geht es dir?* (2024). The comparative analysis shows that the four novels unfold different forms of deception, ranging from media staging and institutional dissimulation to performative constructions of identity and linguistic and digital communication. Despite their differing aesthetic approaches, they share a concern with the conditions under which truth, authenticity and social reality are produced and negotiated. Theoretically, the paper draws on discourse analysis, narratology, and theories of intertextuality and performativity. The concepts of mimesis, alterity and the figure of the literary impostor are also used to situate the various forms of deception within cultural and literary studies. On this basis, the paper argues that deception can be understood not only as a narrative motif but also as a structuring principle of literary texts, one that reflects social power relations, constructions of identity and processes of meaning-making. The study shows that contemporary German-language literature portrays deception as a complex cultural phenomenon that increasingly unsettles the boundaries between truth and fiction, authenticity and performance, and individual and collective reality. In doing so, it opens up new perspectives on key social developments of the present and underscores the relevance of the motif for literary scholarship.

Keywords: *deception, contemporary literature, construction of reality, identity, discourse, narratology.*

EXPOSÉ: Der vorliegende Beitrag untersucht das Motiv der Täuschung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur und geht der Frage nach, welche Funktionen dieses Motiv in der literarischen Darstellung von Wirklichkeit, Identität und gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen erfüllt. Im Mittelpunkt steht die Annahme, dass Täuschung in den ausgewählten Romanen nicht lediglich als individuelles Fehlverhalten oder moralisches Problem erscheint, sondern als literarisches Verfahren, das grundlegende Mechanismen der Wirklichkeitskonstruktion sichtbar macht. Als Textgrundlage dienen Timur Vermes' *Er ist wieder da* (2012), Daniel Kehlmanns *F*. (2013), Mithu Sanyals *Identitti* (2021) sowie Martina Hefters *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* (2024). Die vergleichende Analyse zeigt, dass die vier Romane unterschiedliche Erscheinungsformen der Täuschung entfalten – von medialer Inszenierung und institutioneller Verstellung über performative Identitätsentwürfe bis hin zu sprachlichen und digitalen Kommunikationsprozessen. Trotz ihrer unterschiedlichen ästhetischen Konzepte verbindet sie die Auseinandersetzung mit den Bedingungen, unter denen Wahrheit, Authentizität und gesellschaftliche Wirklichkeit entstehen und verhandelt werden. Die theoretische Grundlage des Beitrags bilden Ansätze der Diskursanalyse, der Narratologie sowie der Intertextualitäts- und Performativitätsforschung. Ergänzend werden Konzepte der Mimesis, Alterität und des literarischen Hochstaplers herangezogen, um die unterschiedlichen Ausprägungen von Täuschung kultur- und literaturwissenschaftlich einzuordnen. Auf dieser Grundlage wird gezeigt, dass Täuschung nicht nur als erzähltes Motiv, sondern als strukturierendes Prinzip literarischer Texte verstanden werden kann, das gesellschaftliche Machtverhältnisse, Identitätskonstruktionen und Prozesse der Sinnstiftung reflektiert. Der Beitrag verdeutlicht, dass die deutschsprachige Gegenwartsliteratur Täuschung als komplexes kulturelles Phänomen darstellt, das die Grenzen zwischen Wahrheit und Fiktion, Authentizität und Inszenierung sowie individueller und kollektiver Wirklichkeit zunehmend infrage stellt. Dadurch eröffnet sie neue Perspektiven auf zentrale gesellschaftliche Entwicklungen der Gegenwart und unterstreicht die Relevanz des Motivs für die literaturwissenschaftliche Forschung.

SCHLÜSSELWÖRTER: *Täuschung, Gegenwartsliteratur, Wirklichkeitskonstruktion, Identität, Diskurs, Narratologie.*

Einleitung

Das Motiv der Täuschung zählt zu den konstantesten und zugleich wandelbarsten Themen der Literatur. Seit den Anfängen der europäischen Erzähltradition begegnet es in unterschiedlichsten Erscheinungsformen und erfüllt dabei weit mehr als eine dramaturgische Funktion. Täuschung initiiert Konflikte, beeinflusst Figurenkonstellationen und eröffnet Reflexionsräume über Wahrheit, Wirklichkeit und Identität. Zugleich verweist sie auf gesellschaftliche und kulturelle Ordnungen, innerhalb derer Vorstellungen von Authentizität, Glaubwürdigkeit und sozialer Zugehörigkeit entstehen, bestätigt oder infrage gestellt werden. Gerade diese Vielschichtigkeit erklärt die anhaltende Präsenz des Motivs in der Literatur verschiedener Epochen und macht es zu einem zentralen Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung.

Dass Täuschung zu den grundlegenden Strukturen menschlicher Kommunikation gehört, zeigt sich nicht allein in literarischen Texten, sondern ebenso in philosophischen, kulturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Wo Menschen miteinander kommunizieren, entstehen zugleich Möglichkeiten der Verstellung, der Inszenierung und der bewussten oder unbewussten Konstruktion von Wirklichkeit. Literatur greift diese Prozesse seit Jahrhunderten auf und macht sie zum Gegenstand ästhetischer Reflexion. Sie beschränkt sich dabei nicht auf die Darstellung einzelner Täuschungshandlungen, sondern untersucht die Bedingungen ihres Entstehens, ihre gesellschaftlichen Funktionen sowie ihre Auswirkungen auf individuelle und kollektive Identitätsentwürfe. Gerade darin liegt die besondere Produktivität des Motivs, das sich immer wieder neuen historischen, sozialen und kulturellen Kontexten anpasst.

Während Täuschung in der älteren Literatur häufig mit List, Betrug oder moralischem Fehlverhalten verbunden ist, zeichnet sich in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur eine deutliche Verschiebung ihrer Funktion ab. Im Vordergrund steht zunehmend nicht mehr die Frage nach der moralischen Bewertung einer Täuschung, sondern nach den Bedingungen, unter denen Wirklichkeit überhaupt als wahr oder glaubwürdig erscheint. Täuschung wird dadurch weniger als Ausnahme menschlichen Handelns verstanden als vielmehr als Bestandteil gesellschaftlicher Kommunikations- und Wahrnehmungsprozesse. Sie entsteht dort, wo Wirklichkeit sprachlich vermittelt, medial inszeniert und sozial bestätigt wird. Diese Entwicklung verweist auf ein verändertes Verständnis von Wahrheit, das nicht mehr als unveränderliche Größe erscheint, sondern als Ergebnis kultureller und gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse.

Diese Perspektive gewinnt insbesondere vor dem Hintergrund gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen an Bedeutung. Die Digitalisierung nahezu aller Lebensbereiche, die permanente Verfügbarkeit digitaler Kommunikationsformen sowie die zunehmende Dominanz sozialer Medien haben die Bedingungen öffentlicher Wahrnehmung grundlegend verändert. Informationen verbreiten sich heute schneller als je zuvor, während ihre Überprüfbarkeit zugleich schwieriger geworden ist. Öffentliche Debatten werden zunehmend von Bildern, Narrativen und medialen Inszenierungen geprägt. Parallel dazu gewinnen Fragen nach Authentizität, Identität und gesellschaftlicher Repräsentation immer größere Aufmerksamkeit. Literatur reagiert auf diese Entwicklungen nicht lediglich als Spiegel gesellschaftlicher Veränderungen, sondern als Raum ihrer kritischen Reflexion. Sie macht sichtbar, wie Wirklichkeiten entstehen, welche Rolle Sprache und Medien bei ihrer Konstruktion spielen und wie fragile die Grenzen zwischen Wahrheit, Fiktion und Täuschung geworden sind.

Besonders deutlich lässt sich diese Entwicklung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur beobachten. Zahlreiche Romane der letzten Jahre greifen das Motiv der Täuschung auf, lösen es jedoch aus seinem traditionellen Zusammenhang und führen es in neue gesellschaftliche Kontexte über. Täuschung begegnet hier nicht mehr ausschließlich als bewusstes Verbergen der Wahrheit oder als individuelle Strategie der Irreführung. Sie erscheint vielmehr in vielfältigen Erscheinungsformen, die von medialer Inszenierung über institutionelle Rollenspiele bis hin zu digitalen Identitätsentwürfen reichen. Dadurch verändert sich zugleich ihre literarische Funktion. Das Motiv dient nicht mehr allein der Spannungssteigerung oder der Charakterisierung einzelner Figuren, sondern wird zu einem Instrument der Analyse gesellschaftlicher Kommunikations- und Machtstrukturen.

Erscheinungsformen der Täuschung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Die Erscheinungsformen der Täuschung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur sind ebenso vielfältig wie die gesellschaftlichen Kontexte, in denen sie literarisch verhandelt werden. Zwischen medialer Inszenierung, performativer Identitätsbildung, institutionellen Rollenzuschreibungen und digitaler Kommunikation entfaltet das Motiv ein breites Bedeutungsspektrum, das weit über die traditionelle Vorstellung bewusster Irreführung hinausweist. Täuschung erscheint dabei nicht mehr ausschließlich als moralisch bewertbares Verhalten einzelner Figuren, sondern als vielschichtiges Phänomen, das Wahrnehmung, Kommunikation und soziale Wirklichkeitskonstruktion gleichermaßen prägt. Gerade in einer Gegenwart, die von einer stetig wachsenden Informationsflut, digitalen Kommunikationsformen und konkurrierenden Wirklichkeitsentwürfen gekennzeichnet ist, gewinnt das Motiv neue literarische Funktionen und eröffnet vielfältige Möglichkeiten der gesellschaftlichen Reflexion.

Die literarische Gestaltung dieses Motivs erfolgt auf sehr unterschiedliche Weise. Während einige Romane die Mechanismen öffentlicher Kommunikation und medialer Inszenierung in den Mittelpunkt stellen, richten andere den Blick auf Prozesse der Identitätsbildung, institutionelle Rollenbilder oder die Dynamiken digitaler Interaktion. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass Täuschung nicht mehr ausschließlich als bewusste Irreführung erscheint. Sie entwickelt sich vielmehr zu einem Strukturprinzip, das gesellschaftliche Kommunikationsprozesse ebenso sichtbar macht wie die Fragilität individueller Selbstentwürfe. Wahrheit und Täuschung stehen dabei nicht länger in einem eindeutigen Gegensatz, sondern bilden Pole eines komplexen Aushandlungsprozesses, innerhalb dessen Wirklichkeit immer wieder neu konstruiert, interpretiert und hinterfragt wird.

Die Romane *Er ist wieder da* (2012), *F.* (2013), *Identitti* (2021) und *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* (2024) verdeutlichen exemplarisch die Vielfalt, mit der das Motiv der Täuschung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ausgestaltet wird. Trotz ihrer unterschiedlichen ästhetischen Verfahren, Erzählstrukturen und thematischen Schwerpunkte verbindet sie die Auseinandersetzung mit den Bedingungen, unter denen Wahrheit, Wirklichkeit und Identität entstehen und gesellschaftliche Geltung erlangen. Täuschung fungiert dabei nicht ausschließlich als Handlungselement oder charakterisierendes Merkmal einzelner Figuren, sondern entwickelt sich zu einem zentralen literarischen Verfahren, mit dessen Hilfe grundlegende Fragen moderner Gesellschaften reflektiert werden. Die Romane machen sichtbar, dass Täuschung ihre Wirkung stets innerhalb sozialer, kultureller und medialer Zusammenhänge entfaltet und deshalb nur im Zusammenspiel individueller Entscheidungen und gesellschaftlicher Strukturen verstanden werden kann.

Die einzelnen Texte akzentuieren dabei unterschiedliche Dimensionen des Motivs. Mal stehen die Mechanismen öffentlicher Wahrnehmung und medialer Inszenierung im Vordergrund, mal rücken Fragen persönlicher Identität, sozialer Rollen oder digitaler Kommunikation in den Fokus. Gerade diese unterschiedlichen Perspektiven erweitern das literarische Bedeutungsspektrum der Täuschung und zeigen, dass sich ihre Funktion nicht auf die Irreführung einzelner Figuren beschränkt. Vielmehr eröffnet das Motiv einen Zugang zu grundlegenden Fragestellungen der Gegenwart, indem es die Bedingungen sichtbar macht, unter denen Identitäten entstehen, Wirklichkeiten konstruiert und gesellschaftliche Wahrheiten ausgehandelt werden.

Gerade diese Vielschichtigkeit eröffnet eine vergleichende Perspektive auf die Romane. Weniger die Unterschiede zwischen den einzelnen Werken stehen dabei im Vordergrund als vielmehr die verschiedenen Ausprägungen eines gemeinsamen literarischen Motivs, das in jedem Text neue Facetten gewinnt. Täuschung beeinflusst nicht nur die Figurenkonstellationen und den Handlungsverlauf, sondern prägt ebenso die narrative Organisation der Texte und ihre gesellschaftliche Aussagekraft. Dadurch wird sie zu einem zentralen Mittel literarischer Reflexion, das individuelle Erfahrungen mit umfassenderen kulturellen und sozialen Entwicklungen verbindet.

Timur Vermes' satirischer Roman *Er ist wieder da* entwirft das Szenario einer plötzlichen Wiederkehr Adolf Hitlers im heutigen Berlin. Die zunächst schockierende Prämisse wird jedoch nicht in Form einer historischen Tragödie, sondern als Komödie präsentiert. Das Publikum interpretiert die Erscheinung des Diktators nicht als Realität, sondern als die gelungene Rolleninterpretation eines talentierten Imitators. Gerade diese kollektive Fehlwahrnehmung macht eine tiefgreifende Form der Selbsttäuschung sichtbar. Indem Fernsehmacher und Zuschauer Hitlers Auftritte als Parodie zeigen, verwandeln sie politische Gefahr in bloße Unterhaltung. So liegt die Täuschung weniger in Hitlers Auftreten: er selbst gibt nie vor, eine andere Person zu sein, als vielmehr in der Weigerung der Gesellschaft, der Realität ins Auge zu sehen. Der Roman verdeutlicht damit, wie leicht die modernen Massenmedien extremistische Rhetorik als Satire vorzeigen und die Grenze zwischen Darstellung und Wirklichkeit verwischen können. Besonders eindrücklich wird dies in den Szenen, in denen Hitler in einer Fernsehshow gefeiert wird: Die Zuschauer lachen über seine Ausführungen, ohne zu begreifen, dass er nicht die Rolle eines Komikers spielt, sondern sich selbst verkörpert. Die Täuschung erweist sich hier als ein kulturelles und kollektives Phänomen. Eine Gesellschaft belügt sich selbst, indem sie über das lacht, was sie eigentlich fürchten müsste.

Daniel Kehlmanns Roman *F.* rückt im Gegensatz dazu die persönliche und institutionelle Dimension der Täuschung in den Vordergrund. Im Zentrum stehen drei Brüder, deren Lebenswege jeweils von unterschiedlichen Formen des Betrugs geprägt sind. Martin, der als katholischer Priester wirkt, vollzieht seine religiösen Rituale ohne inneren Glauben und repräsentiert damit die institutionalisierte Verstellung innerhalb einer Glaubensgemeinschaft. Eric, der Finanzmanager, gründet sein gesamtes berufliches Dasein auf riskanten Spekulationsgeschäften und Selbstbetrug, bis seine Illusionen unausweichlich zusammenbrechen. Ivan schließlich lebt von kunstvoll gefertigten Fälschungen, die so überzeugend sind, dass sie den Begriff von Originalität und Authentizität in der Kunstwelt ins Wanken bringen. Auch der Vater der Brüder reiht sich in dieses Geflecht ein, indem er die Familie verlässt, um eine literarische Karriere zu verfolgen, ein Ziel, das letztlich auf einer Illusion von Talent beruht. Kehlmann zeigt damit kein singuläres, spektakuläres

Täuschungsmanöver, sondern ein Netz aus alltäglichen Betrügereien, das verschiedene gesellschaftliche Bereiche, wie Religion, Ökonomie und Kunst, durchzieht. So wird deutlich, dass moderne Lebenswelten selbst auf Fiktionen beruhen, die nur durch kollektive Akzeptanz und performatives Aufrechterhalten Bestand haben.

Martina Hefters *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* zeigt, dass Täuschung nicht nur in großen Lügen oder absichtlichen Betrügereien vorkommt, sondern auch im Alltag. Der Text ist aus vielen kurzen Szenen, Wiederholungen und Sprachspielen aufgebaut. Dadurch wird sichtbar, dass unsere tägliche Kommunikation oft nur aus festen Formeln besteht. Schon der Titel, „Hey, guten Morgen, wie geht es dir?“, ist ein Beispiel dafür: Eigentlich klingt es wie eine freundliche Frage, doch oft interessiert sich die Person gar nicht wirklich für die Antwort. Die Sprache täuscht hier Nähe und Interesse vor, wo eigentlich Gleichgültigkeit steckt. Die Figuren im Text bewegen sich außerdem zwischen Alltag und Bühne. Sie führen Gespräche, treten auf, wiederholen Sätze und verhalten sich so, als wären sie gleichzeitig Menschen und Schauspieler. Damit zeigt Hefter, dass auch das soziale Leben eine Art Rollenspiel ist. Jeder spielt eine Rolle, wenn er mit anderen spricht. Täuschung bedeutet hier also nicht, dass jemand bewusst lügt, sondern dass man in einer Rolle spricht, die nur teilweise echt ist. Eine wichtige Rolle spielen auch die „göttlichen Figuren“, die im Text auftauchen. Auf den ersten Blick wirken sie so, als hätten sie besondere Macht oder höhere Weisheit. Doch bei genauerem Hinsehen merkt man, dass auch sie nur Teil des Spiels sind, eher wie Stimmen oder Einfälle, die das Geschehen kommentieren. Die Götter wirken dadurch nicht wie echte Autoritäten, sondern wie eine weitere Form von Inszenierung. Ihre Präsenz täuscht eine höhere Wahrheit vor, die aber am Ende leer bleibt. So macht Hefters Text deutlich: Täuschung ist nicht nur etwas, das absichtlich passiert, sondern steckt in Sprache, in sozialen Ritualen und sogar in unseren Vorstellungen von höheren Mächten. Täuschung ist also ein Grundmuster, nach dem Menschen miteinander leben und Bedeutung herstellen.

Mithu Sanyals *Identitti* schließlich problematisiert Täuschung im Spannungsfeld von Identitätspolitik, Wissenschaft und digitaler Öffentlichkeit. Der zentrale Konflikt entzündet sich an Professorin Saraswati, einer renommierten postkolonialen Theoretikerin, deren akademische Autorität auf der Identität als Woman of Color beruht. Als sich herausstellt, dass sie in Wirklichkeit eine weiße deutsche Frau ist, gerät nicht nur ihre persönliche Glaubwürdigkeit ins Wanken, sondern auch das Vertrauen ihrer Studentinnen und die Integrität eines gesamten wissenschaftlichen Diskurses. Doch Sanyal belässt es nicht bei einer eindeutigen Verurteilung: Saraswati verteidigt sich, indem sie die Performativität von Identität betont und argumentiert, sie habe ihre gewählte Rolle stets authentisch gelebt. Für die Erzählerin Nivedita bedeutet dies eine doppelte Konfrontation: Einerseits muss sie die Täuschung ihrer Professorin verarbeiten, andererseits auch ihre eigene Bereitschaft, Widersprüche zu übersehen und sich an eine Autorität zu klammern. Der Roman macht deutlich, dass Täuschung hier in beide Richtungen wirkt. Die Professorin täuscht ihre Umgebung, doch auch die Studierenden tragen durch ihre Erwartungen und Projektionen zur Aufrechterhaltung der Illusion bei. Verstärkt wird dieser Diskurs durch die digitale Dimension, wie zum Beispiel Twitter-Debatten oder Online-Diskurse, die zugleich als Enthüllungsmaschinen und als neue Bühnen der Täuschung, auf denen Identität permanent konstruiert, hinterfragt und destabilisiert wird, fungieren.

Täuschung als literatur- und kulturwissenschaftliches Konzept

Täuschung gehört zu jenen kulturgeschichtlichen Phänomenen, die sich einer eindeutigen Definition entziehen. Sie erscheint in unterschiedlichen historischen Epochen, sozialen Zusammenhängen und literarischen Formen und verändert ihre Erscheinungsweise kontinuierlich entsprechend den gesellschaftlichen Bedingungen. Während Täuschung im alltäglichen Sprachgebrauch häufig mit Lüge, Betrug oder Manipulation gleichgesetzt wird, eröffnet die literatur- und kulturwissenschaftliche Forschung einen deutlich umfassenderen Zugang. Täuschung wird hier nicht ausschließlich als moralisch zu bewertende Handlung verstanden, sondern als komplexes kommunikatives und kulturelles Verfahren, das Wahrnehmung beeinflusst, Wirklichkeit konstruiert und Identitäten hervorbringt. Gerade literarische Texte machen sichtbar, dass Wahrheit und Täuschung keine starren Gegensätze bilden, sondern in einem dynamischen Wechselverhältnis stehen. Literatur besitzt die Fähigkeit, dieses Spannungsfeld nicht nur abzubilden, sondern zugleich kritisch zu reflektieren und seine gesellschaftlichen Voraussetzungen offenzulegen.

Die Diskursanalyse bietet einen zentralen methodischen Zugang für meine Untersuchung, da sie es ermöglicht, literarische Texte nicht nur inhaltlich, sondern vor allem in ihrem Verhältnis zu gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutungsordnungen zu betrachten. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie Sprache Wirklichkeit erzeugt, Machtstrukturen stabilisiert oder unterwandert und welche Regeln bestimmen, was in einem historischen Moment sagbar ist. Für die Literaturwissenschaft eröffnet die Diskursanalyse die Möglichkeit, Täuschung und Hochstaplerei nicht nur als individuelle Handlungen von Figuren zu beschreiben, sondern als Teil größerer Diskurse zu verstehen, die Politik, Religion, Medien oder Identität prägen.

Michel Foucault beschreibt Diskurse als „Praktiken, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“.¹ Das bedeutet, dass nicht einfach über etwas geredet wird, sondern dass Diskurse die Wirklichkeit überhaupt erst strukturieren und definieren. Für meine Analyse ist dieser Gedanke zentral, da Täuschung nicht nur als individuelles Handeln verstanden werden kann, sondern als Ergebnis diskursiver Regeln. In *Er ist wieder da* etwa wird Hitlers Wiederkehr als „Satire“ wahrgenommen, weil der öffentliche Diskurs ihn in den Rahmen des Komischen verschiebt. Die Ordnung des Sagbaren erlaubt hier eine gesellschaftliche Selbsttäuschung. Auch in Kehlmanns *F.* zeigt sich, wie Diskurse über Religion, Kunst und Finanzwelt jeweils „Wahrheiten“ hervorbringen – über Glauben, Authentizität oder Wert. Täuschung entsteht, wenn diese Wahrheiten ihre eigenen Voraussetzungen verdecken. In Hefters *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* schließlich wird deutlich, dass selbst alltägliche Grußformeln Teil einer Diskursordnung sind: Sie stellen soziale Nähe her, auch wenn echte Kommunikation gar nicht stattfindet.

Asad betont, dass „es keine universelle Definition von Religion geben kann, nicht nur weil ihre Elemente historisch spezifisch sind, sondern weil jede Definition selbst das Produkt diskursiver Prozesse ist“.² Dieser Ansatz zeigt, dass auch Religion und Identität nicht feststehen, sondern durch Geschichte und Diskurs hergestellt werden. In Kehlmanns *F.* verkörpert Martin als Priester eine Form der Täuschung, die genau daran anknüpft: Seine Rituale „wirken“, selbst ohne Glauben, weil Religion als Diskurs Körper und Verhalten diszipliniert. Auch Eric und Ivan bewegen sich in solchen diskursiven Systemen der Ökonomie

¹ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, trans. Ulrich Köppen (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 76.

² Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993), 19.

und Kunst, die wie Rituale ihre eigene Wahrheit hervorbringen. Für Sanyals *Identitti* ist Asad ebenfalls aufschlussreich: Saraswatis Identitätsbetrug verdeutlicht, dass Identität nicht naturgegeben ist, sondern auf westlichen Kategorien von Zugehörigkeit und Differenz beruht. Täuschung bedeutet hier also nicht nur individuelles „Vortäuschen“, sondern verweist auf eine Genealogie von Diskursen, die Identität überhaupt erst definierbar machen.

Fairclough schreibt: „Critical discourse analysis is concerned with showing how language is used to maintain and change power relations in contemporary society“.¹ Damit wird Sprache zum zentralen Instrument von Macht – und Täuschung kann als eine spezifische Form dieser Macht verstanden werden. In Vermes' *Er ist wieder da* zeigt sich das deutlich: Fernsehdiskurse rahmen Hitler sprachlich so, dass seine Auftritte als Komödie gelten. Sprache normalisiert und entschärft die Gefahr. In Hefters *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* offenbart sich auf der Mikroebene das Gleiche: Routinefloskeln wie „Wie geht es dir?“ sind kleine sprachliche Machtpraktiken, die Nähe vortäuschen und soziale Rollen absichern. Auch in Sanyals *Identitti* lässt sich Faircloughs Ansatz anwenden: In den Social-Media-Debatten wird Sprache zur Waffe, um Identität und Autorität herzustellen oder anzugreifen. Täuschung zeigt sich hier in sprachlichen Mustern, die gesellschaftliche Machtverhältnisse zugleich stützen und infrage stellen.

Wodak hebt hervor, dass „Politik und Medien eng miteinander verflochten sind; die Grenzen zwischen Unterhaltung und Nachrichten, zwischen Politikern und Prominenten, sind verschwommen“.² Genau an dieser Schnittstelle wird Täuschung möglich, und ihr diskurshistorischer Ansatz erlaubt es, solche Prozesse in ihrem Kontext zu verstehen. In *Er ist wieder da* passt dieses Konzept perfekt: Hitler wird zur Medienfigur zwischen Unterhaltung und Realität, was die Grenze zwischen politischer Gefahr und Komik verwischt. In Kehlmanns *F.* lassen sich Institutionen wie Kirche, Finanzwelt und Kunstbetrieb ebenfalls diskurshistorisch betrachten: Sie schaffen Legitimationsmuster, die Hochstapelei erst ermöglichen. Hefters Roman *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* kann man durch Wodaks Ansatz in den weiteren Rahmen sozialer Praktiken einordnen, etwa in die Geschichte von Höflichkeit und gesellschaftlicher Distanz. Für *Identitti* schließlich ist Wodaks Perspektive zentral, weil Saraswatis Identitätsbetrug nur verständlich wird, wenn man ihn in den größeren Kontext kolonialer und postkolonialer Diskurse stellt. Täuschung erscheint damit nicht als Einzelfall, sondern als gesellschaftlich und historisch eingebettetes Phänomen.

Die Narratologie liefert wichtige methodische Werkzeuge für meine Analyse, weil sie es erlaubt, die Formen des Erzählens und die Mittel der Darstellung systematisch zu untersuchen. Während die Diskursanalyse eher gesellschaftliche Machtstrukturen in Sprache und Wissen sichtbar macht, richtet sich die Narratologie auf die Strukturen von Geschichten selbst: Wer erzählt? In welcher Reihenfolge? Mit welchen Perspektiven? Mit welcher Stimme? Diese Fragen sind zentral, wenn man Täuschung, Betrug und Hochstapelei in literarischen Texten verstehen will, da Täuschung oft auch in der Art der Erzählung angelegt ist. Für meine Arbeit stütze ich mich besonders auf Gérard Genette, Mieke Bal, Seymour Chatman und David Herman, die jeweils eigene Konzepte entwickelt haben, mit denen man die Romane von Vermes, Kehlmann, Hefter und Sanyal präzise untersuchen kann.

¹ Norman Fairclough, *Language and Power*, 3rd ed. (London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), 36.

² Ruth Wodak, *The Discourse of Politics in Action: Politics as Usual* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2009), 41.

Genette betont, dass man klar unterscheiden müsse „zwischen der Frage *wer sieht?* und der Frage *wer spricht?*“.¹ Diese Unterscheidung zwischen Fokalisierung (Perspektive) und Stimme (Erzählerposition) ist besonders wichtig, wenn es um Täuschung geht. In Kehlmanns *F.* etwa verschwimmen Erzählerstimmen und Figurenperspektiven, wodurch die Leser nie sicher sind, ob sie die Wahrheit sehen oder eine subjektive Täuschung. Auch in Sanyals *Identitti* arbeitet die Erzählerin Nivedita mit einer stark personalisierten Fokalisierung, die ihre eigene Selbsttäuschung sichtbar macht. Bei Vermes' *Er ist wieder da* erlaubt Genettes Konzept der „externen Fokalisierung“ eine Analyse der Medienauftritte Hitlers: Wir sehen seine Wirkung durch die Augen der Zuschauer, nicht aus seiner Innenperspektive – und genau dadurch wird die kollektive Täuschung möglich.

Bal beschreibt ihre Theorie als „ein Set von Werkzeugen, das dazu dient, die eigene Reaktion auf einen Text präzise ausdrücken und mitteilen zu können“.² Für meine Analyse ist besonders ihr Modell von Fabula - Story - Text nützlich: Täuschung kann sich in der Abfolge von Ereignissen (Fabula), in der Auswahl und Anordnung im Erzählen (Story) oder in der sprachlichen Gestaltung (Text) zeigen. In Hefters *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* etwa zeigt sich der Betrug nicht in einer dramatischen Fabula, sondern in den kleinen Routinen des Textes selbst: Wiederholungen, Floskeln und performative Gesten. Auch in *Er ist wieder da* wird die Fabula, ein „wiedererwachter Hitler“, durch die Gestaltung im Text als Satire gerahmt, wodurch Täuschung zwischen Komik und Realität entsteht.

Chatman schreibt: „The what of narrative I call its *story*; the way I call its *discourse*“.³ Diese klare Trennung von Inhalt und Darstellung zeigt, dass Täuschung nicht nur eine Frage des Geschehens (story), sondern auch der Präsentation (discourse) ist. In Kehlmanns *F.* etwa sind die Geschichten der Brüder voller Täuschungen (story), aber der eigentliche Betrug entsteht oft in der Art, wie die Erzählung sie vermittelt: verkürzte Szenen, Leerstellen, ironische Kommentare. In *Identitti* wiederum wird der „Betrug“ der Professorin durch den Diskurs verstärkt: Tweets, Blogposts und Interviews strukturieren die Wahrnehmung der Ereignisse und rahmen die Story als Skandal.

Herman betont: „Narratives are tools for worldmaking, they provide blueprints for building mental models of possible worlds“.⁴ Täuschung kann also verstanden werden als Manipulation dieser „mental models“: Figuren und Leser bauen sich Welten, die auf falschen Annahmen beruhen. In Vermes' *Er ist wieder da* etwa entsteht die Täuschung dadurch, dass die Öffentlichkeit ein mentales Modell („er ist ein Komiker“) aufrechterhält, obwohl die Hinweise das Gegenteil zeigen. In Hefters Roman sind es die kleinen sozialen Rituale, die eine „mögliche Welt“ von Nähe und Kommunikation erschaffen, die aber leer bleibt. Herman liefert damit ein Instrument, um zu zeigen, wie Romane Täuschung nicht nur thematisieren, sondern als Weltenkonstruktion inszenieren.

Die Theorie der Intertextualität geht davon aus, dass kein literarischer Text isoliert existiert, sondern immer in einem Netz von Bezügen zu anderen Texten und kulturellen Ausdrucksformen steht. Texte entstehen im Austausch mit Traditionen, Gattungen, Stilen und Diskursen, die ihnen vorausgehen oder sie begleiten. Intertextualität bedeutet daher, dass

¹ Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans. Jane E. Lewin, foreword by Jonathan Culler (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980; repr., paperback ed., 1983), 10.

² Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, 3rd ed., trans. Christine van Boheemen (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 54.

³ Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1978), 19.

⁴ David Herman, *Basic Elements of Narrative* (Malden, MA, and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 9.

literarische Werke ihre Bedeutung nicht allein aus sich selbst heraus entwickeln, sondern durch ihre Verweise, Anspielungen, Transformationen und Dialoge mit anderen Texten. Für meine Dissertation ist dieser Ansatz besonders hilfreich, weil Täuschung und Hochstaplerei oft gerade darin bestehen, fremde Stimmen, Muster oder Diskurse zu übernehmen und sie in einem neuen Zusammenhang zu verwenden. Die Analyse intertextueller Bezüge erlaubt es, die vier ausgewählten Romane in ihrem kulturellen und literarischen Umfeld zu verorten. Auf diese Weise wird deutlich, dass Täuschung nicht nur innerhalb des Textes selbst geschieht, sondern auch in der Art und Weise, wie Texte auf andere Bezug nehmen und diese für ihre eigenen Zwecke umdeuten.

Graham Allen zum Beispiel betont: „The act of reading plunges us into a network of textual relations. Meaning becomes something which exists between a text and all the other texts to which it refers and relates“.¹ Texte erzeugen also Sinn nicht in sich, sondern im Bezug zu anderen Texten. Dies lässt sich bei Vermes' Roman zeigen: *Er ist wieder da* gewinnt seine satirische Wirkung nur im Verhältnis zu historischen Reden Hitlers und zur Tradition politischer Comedy. Bei Kehlmanns *F.* treten Bezüge zu religiösen Schriften, Börsensprache und Kunstgeschichte hervor, die das Spiel mit Täuschung vertiefen. Hefters fragmentarischer Text verweist auf performative Praktiken der Alltagskommunikation, während Sanyals *Identitti* durch Debatten über Foucault, Butler oder postkoloniale Theorie selbst intertextuelle Felder aufruft, die Identität diskursiv und unsicher erscheinen lassen.

Die Überlegungen Judith Butlers zur Performativität von Geschlecht und Identität lassen sich mit den Theorien der Intertextualität verbinden. Während Intertextualität verdeutlicht, dass kein Text und keine Aussage für sich allein steht, sondern immer im Bezug zu anderen Texten und Diskursen gelesen werden muss, zeigt Butler, dass auch Identität nicht unabhängig existiert, sondern durch wiederholte soziale und sprachliche Akte hergestellt wird. In beiden Ansätzen liegt der Kern also in der **Wiederholung**: Texte verweisen auf andere Texte, und Identitäten entstehen durch die Wiederholung kultureller Muster. Für meine Untersuchung bedeutet das, dass Täuschung und Hochstaplerei sowohl literarisch als auch sozial als ein Prozess verstanden werden können, der auf der Aneignung, Transformation und Wiederholung fremder Elemente beruht. Damit wird deutlich, dass die Motive in den ausgewählten Romanen nicht nur intertextuell, sondern auch performativ lesbar sind: Sprache, Rituale und Diskurse erzeugen Illusionen von Stabilität, sei es in den satirischen Medienauftritten bei Vermes, den institutionellen Rollen bei Kehlmann, den alltäglichen Floskeln bei Hefter oder den Identitätsinszenierungen bei Sanyal.

Butler schreibt: „Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance“.² Damit versteht sie Geschlecht nicht als etwas Natürliches oder Essenzielles, sondern als etwas, das durch Wiederholungen von Gesten, Handlungen und Sprache hergestellt wird. Identität ist also immer performativ, nie vollständig „echt“, sondern wirkt nur durch die Wiederholung sozialer Muster.

Bei der Analyse des Konzepts des Hochstaplers in der Literatur liefert die deutsche Literaturwissenschaftlerin Elizabeth Frenzel in ihrem Lexikon der Motive in der Weltliteratur eine aufschlussreiche Definition. Sie beschreibt den Hochstapler als skrupellosen und herzlosen Spekulanten, der, sobald er an der Spitze der sozialen Hierarchie steht, seine Position dazu nutzt, seine bescheidene Herkunft zu verbergen. Obwohl diese Figur durch

¹ Graham Allen, *Intertextuality*, 2nd ed. (Abingdon and New York: Routledge, 2011), 1–2.

² Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999), 33.

ihren scheinbaren Status abgesichert ist, sucht sie ständig nach Bestätigung und Akzeptanz in den höheren Kreisen der Gesellschaft und lebt in einem Zustand ständiger Verstellung. Frenzel deutet damit an, dass der Hochstapler nicht nur andere betrügt, sondern auch seine eigene Identität, indem er unablässig versucht, seine Vergangenheit umzuschreiben und sich in eine Welt einzufügen, die ihm nicht wirklich gehört.¹

In seiner Studie über Mimesis und Anderssein untersucht der Anthropologe Michael Taussig eine bemerkenswerte Szene aus den Reisetagebüchern von Charles Darwin. Darwin beschreibt darin, wie er 1832 am Strand von Feuerland die Eingeborenen beobachtete und von ihrer Fähigkeit zur Mimik beeindruckt war: „Die Geschichte geht auf jenen entscheidenden Moment zurück, als Wildheit und Mimik zum ersten Mal gleichgesetzt wurden. Ich beziehe mich auf die Erfahrung des jungen Charles Darwin am Strand von Feuerland im Jahr 1832, sein Erstaunen über die mimetische Überlegenheit der Primitiven, vor allem über die Art und Weise, wie sie ihn nachahmten.“²

Taussig sieht dies als eine Urszene in der Geschichte der modernen Mimesis, in der der Außenseiter durch Nachahmung verstanden und dargestellt wird. Diese Mimesis löst bei Darwin Unbehagen aus, weil die Nachahmung der Eingeborenen das Kräfteverhältnis zwischen den Entdeckern und den „Wilden“ kurzzeitig umkehrt. Indem die Eingeborenen sie nachahmen, zeigen sie, dass sie keine Angst haben oder zumindest in der Lage sind, ihre Angst zu kontrollieren. An diesem Punkt werden die Entdecker selbst zum Objekt der Nachahmung, was Hierarchien und Machtstrukturen aufbricht.

Die Verbindung zwischen dieser Mimesistheorie und dem Hochstaplermotiv in der Literatur liegt in der Fähigkeit des Hochstaplers, Machtverhältnisse durch Nachahmung und Täuschung zu destabilisieren. Wie die Eingeborenen in Darwins Erzählung, die durch Nachahmung die Kontrolle über die Situation erlangen, nutzt der literarische Hochstapler die Mimesis, um den Anschein von Macht oder Wissen zu erwecken, den er in Wirklichkeit nicht besitzt. Beide Szenarien zeigen, wie Mimikry eingesetzt werden kann, um bestehende Ordnungen zu stören und das Machtgleichgewicht zu verschieben.

In seinem Werk *Zur Anthropologie der Nachahmung* liefert der deutsche Philosoph und Soziologe Helmuth Plessner wertvolle Argumente für das Verständnis des Verhaltens des Hochstaplers und dessen Bedeutung für anthropologische Überlegungen. Plessner vertritt die Auffassung, dass die Nachahmung ein wesentliches Merkmal des Menschen ist: „Diese Fähigkeit beruht auf der unwiderruflichen Distanz des Menschen zu sich selbst, die sich in der Verkleidung, der Verstellung und ganz allgemein in seiner grundlegenden Eigenschaft, dem Rollenspiel, manifestiert.“³

Ähnliche Überlegungen, nämlich die Betonung des „natürlichen“ Ursprungs der Hochstaplei im kindlichen Spiel und die wichtige Rolle der Nachahmung und Mimesis für die Entwicklung, finden sich nicht nur in der soziologischen, sondern auch in der kriminalistischen Diskussion der 1920er Jahre. Ein Beispiel dafür ist die wenig bekannte, kurze Studie des Berliner Staatsanwalts Erich Wulffen über die Psychologie der Hochstapler aus dem Jahr 1923.⁴

¹ Elisabeth Frenzel, *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte* (Stuttgart: Kröner, 2008), 272.

² Michael Taussig, *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne* (Hamburg: Hamburger Edition, 1997), 11.

³ Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie der Nachahmung,“ in *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, Bd. VII (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 398.

⁴ Erich Wulffen, *Die Psychologie des Hochstaplers* (Leipzig: Verlag von Georg H. Wigand, 1923), 4.

Er äußerte sich wie folgt: „Wir modernen Kriminologen sind eher der Meinung, dass sich die Persönlichkeit des Verbrechers in seinem sozialen Umfeld entwickelt und in direkter oder abgewandelter Form die Grundzüge der sozialen und ethnischen Schicht, in die er hineingeboren wurde, physisch und psychisch widerspiegelt.“¹

Die deutsche Philologin und Literaturwissenschaftlerin Dorothee Kimmich ist der Ansicht, dass der Hochstapler, eingebettet in eine Welt glänzender Oberflächen, nicht nur seine äußere Erscheinung, sondern auch die der Menschen um ihn herum spiegelt. Diese Spiegelung, die über die bloße Nachahmung hinausgeht, ist tief in der Ästhetik und ihren Konzepten von Mimesis und Nachahmung verwurzelt. Mit diesen Begriffen rechtfertigt der Hochstapler sein Verhalten und unterstreicht gleichzeitig die kritische Funktion dieser Spiegelung. Die vom Hochstapler erzeugte Spiegelung offenbart die Fragilität und Konstruktion dessen, was als „Wahrheit“ wahrgenommen wird.²

Der Hochstapler verkörpert die Kunst der Verkleidung und der Maskerade, indem er nicht nur einen schönen Schein präsentiert, sondern ihn zu einem Mittel der Konkretisierung macht. Sein Verhalten entlarvt die Wahrheit als bloßen Schein und die Identität als nichts anderes als eine sorgfältig inszenierte Verkleidung.

Diese Perspektive lädt zum Nachdenken darüber ein, wie Realität und Identität konstruiert und wahrgenommen werden. Der Hochstapler nutzt die Macht des Scheins, um die Instabilität und Illusion der Wahrheit zu demonstrieren, und wirft die Frage auf, ob sich hinter den Masken eine tiefere, authentische Realität verbirgt oder ob sie selbst Teil des Spiels sind, das die Existenz ausmacht.

Die deutsche Philologin und Literaturwissenschaftlerin Dorothee Kimmich lädt uns ein, das Phänomen der „Hochstaplei“ näher zu betrachten, ein Begriff, der seine Wurzeln im Rotwelsch, der Umgangssprache für Schwindler, hat. Erstmals belegt ist der Begriff Mitte des 18. Jahrhunderts in Schwaben, wo „Stapeln“ ursprünglich Betteln bedeutete.³ Heute erweist sich die genaue Definition des Begriffs jedoch als problematisch, da die Grenzen zwischen einem Lügner, einem Dieb, einem Dandy, einem Heiratsschwindler, einem Fälscher, einem Betrüger und einem Schwindler oft fließend sind. Der Hochstapler verkörpert im Grunde genommen ein wenig von jeder dieser Figuren. Seine Tätigkeit kann variieren, mal dominiert der kriminelle Aspekt, mal die psychologische Komponente, die Kraft der erotischen Verführung oder auch die abenteuerliche Seite seiner Existenz. Aber eines bleibt immer gleich: Er ist nie das, was er zu sein scheint.

Der Kulturwissenschaftler und Filmkritiker Ekkehard Knörer weist darauf hin, dass die Geschichte der Mimesis von einer ständigen Spannung zwischen Verachtung und Verehrung geprägt ist; Verurteilung und Aneignung koexistieren und beeinflussen sich gegenseitig. Im Zentrum dieser Analyse steht die Irritation und ambivalente Bewertung, die Mimesis, mimetisches Verhalten und Nachahmung in Kunst und Ästhetik hervorrufen. Mimesis wird gleichzeitig als primitiv und mächtig wahrgenommen. Knörer macht darauf aufmerksam, dass

¹ Wulffen, *Die Psychologie des Hochstaplers*, 5.

² Dorothee Kimmich, „Die Sinnenweide der Oberfläche: Hochstapler in der Literatur der Moderne“, in *Das Wissen der Oberfläche. Epistemologie des Horizontalen und Strategien der Benachbarung*, hrsg. von Christina Lechtermann und Stefan Rieger (Zürich und Berlin: diaphanes, 2015), 67.

³ Roland Girtler, *Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache* (Mannheim, 1956), 316, zitiert nach Dorothee Kimmich, „Die Sinnenweide der Oberfläche: Hochstapler in der Literatur der Moderne“, in *Das Wissen der Oberfläche. Epistemologie des Horizontalen und Strategien der Benachbarung*, hrsg. von Christina Lechtermann und Stefan Rieger (Zürich und Berlin: diaphanes, 2015), 68.

es sich nicht um bloße Formen der Nachahmung handelt, sondern um das Einfangen von „unbeobachtbaren Ähnlichkeiten“.¹

Ergänzend zu den vorgestellten Informationen kann die Studie des französischen Soziologen Gabriel Tarde herangezogen werden, der sich ausführlich mit den Funktionen der Nachahmung befasst hat und der der Meinung ist, dass die Identität von Hochstaplern durch Eigenschaften wie Gier und vor allem durch Begehren (insbesondere sexuelles Begehren) bestimmt wird.²

Weiterhin, im Kapitel „Das Spiel der Alteritäten“ aus dem Buch „Für eine Geschichte des Imaginären“, vertieft der rumänische Historiker Lucian Boia das Konzept der Alterität, also die Wahrnehmung und Definition des „Anderen“, als grundlegendes Element bei der Gestaltung kollektiver und individueller Identitäten. Dieses Kapitel analysiert verschiedene Dimensionen der Beziehungen zwischen „uns“ und „den anderen“ im Laufe der Geschichte der Kultur und der Mentalitäten. Boia betont, dass Alterität als wesentlicher Prozess zur Definition des Selbst dient, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. „Der Andere“ wird sowohl als Gegensatz als auch als Ergänzung wahrgenommen und stärkt so den unverwechselbaren Charakter der Identität. Diese Dualität, in der „der Andere“ entweder als Bedrohung für die Werte und Traditionen der dominanten Gruppe oder als Quelle der Faszination und Exotik gesehen werden kann, unterstreicht die Komplexität menschlicher Interaktionen.³

In Ergänzung zu Lucian Boias Perspektive schlägt der rumänische Historiker Sorin Antohi in seinem Werk „Utopica. Studien über das soziale Imaginäre“ eine eingehende Analyse darüber vor, wie Individuen und Gesellschaften imaginäre Räume, utopische Strukturen, in denen Wünsche und Ideale verankert sind, konstruieren. In seiner Analyse des utopischen Imaginären betont Sorin Antohi, dass „die innere und die äußere Utopie sich gegenseitig bedingen, ergänzen und an ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt unterstützen, der eine Diskrepanz zwischen einem Ist-Zustand und einem System von Bestrebungen ist“.⁴ Antohis Überlegungen lassen sich besonders fruchtbar auf Mithu Sanyals Roman *Identitti* übertragen. Die Figur der Professorin Saraswati erschafft sich eine Identität, die weniger auf ihrer tatsächlichen Biografie als auf einem imaginierten Selbstentwurf beruht. Ihre öffentliche Rolle folgt einem idealisierten Bild kultureller Zugehörigkeit, das sowohl ihren eigenen Erwartungen als auch den Projektionen ihres akademischen Umfelds entspricht. In diesem Sinne entsteht jene von Antohi beschriebene Spannung zwischen dem gegenwärtigen Zustand und einem angestrebten Ideal. Die konstruierte Identität fungiert als eine Form der „inneren Utopie“, die durch ihre gesellschaftliche Anerkennung zugleich eine „äußere Utopie“ hervorbringt. Der Roman macht damit deutlich, dass Identität nicht ausschließlich auf objektiven Tatsachen basiert, sondern ebenso auf imaginären Entwürfen, die durch soziale Diskurse und kollektive Erwartungen stabilisiert werden. Die Enthüllung von Saraswatis tatsächlicher Herkunft zerstört folglich nicht nur eine individuelle Selbstinszenierung, sondern legt zugleich die Fragilität jener gesellschaftlichen Vorstellungen offen, auf denen diese Konstruktion beruhte.

Ein zentraler Gedanke in Gabriel Liiceanus Buch *Despre minciună* ist, dass die Lüge nicht bloß eine private Täuschung sei, sondern vor allem eine kollektive, gesellschaftlich wirksame

¹ Ekkehard Knörer, *Entfernte Ähnlichkeiten: Zur Geschichte von Witz und Ingenium* (München: Wilhelm Fink, 2007), 15.

² Vgl. Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003; zuerst erschienen als *Les lois de l'imitation* [Paris, 1890]).

³ Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului* (București: Humanitas, 2000), cap. 4, „Jocul alterităților“, 126.

⁴ Sorin Antohi, *Utopica. Studii despre imaginarul social*, 2nd rev. ed. (Cluj: Idea Design & Print, 2005), 62. Eigene Übersetzung.

Praxis. Er betont: „Numai omul poate minți, pentru că numai omul are parte de un 'ceva' [...] care se poate mișca în două direcții total opuse: adevărul și falsul intenționat. Acest 'ceva' este limba”¹. Sprache selbst ist für Liiceanu ambivalent, sie kann Wahrheit ausdrücken, aber auch zur absichtlichen Täuschung und Manipulation eingesetzt werden. Damit versteht er die Lüge als „sprachliche Täuschung“², eine manipulative Nutzung des menschlichen Ausdrucksvermögens, die Gesellschaften und ihre Geschichte entscheidend prägt. Liiceanus Überlegungen lassen sich besonders deutlich auf Timur Vermes' Roman *Er ist wieder da* beziehen. Die Wirkung Hitlers entsteht dort weniger durch Gewalt als durch Sprache, die den öffentlichen Diskurs beeinflusst und Realität neu interpretiert. Der Roman zeigt, dass sprachliche Täuschung nicht nur einzelne Menschen manipuliert, sondern gesellschaftliche Wahrnehmungen verändert und dadurch kollektive Wirklichkeit mitgestaltet. Liiceanus Verständnis der Lüge als „fraudă lingvistică“ wird hier literarisch greifbar, indem Sprache selbst zum zentralen Medium gesellschaftlicher Täuschung wird.

Schlussfolgerung

Die Auseinandersetzung mit dem Motiv der Täuschung verdeutlicht, dass dessen literarische Bedeutung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur weit über die Darstellung einzelner Formen der Irreführung hinausreicht. Die Analyse der Romane *Er ist wieder da*, *F.*, *Identitti* und *Hey, Guten Morgen, wie geht es dir?* zeigt, dass Täuschung als komplexes literarisches und gesellschaftliches Phänomen erscheint, das unterschiedliche Bereiche moderner Lebenswirklichkeit durchdringt. Sie betrifft nicht allein das Handeln einzelner Figuren, sondern ebenso Prozesse der Identitätsbildung, der medialen Vermittlung, der institutionellen Legitimation und der sozialen Kommunikation.

Die literarischen Analysen machen zugleich deutlich, dass sich Täuschung in sehr unterschiedlichen Erscheinungsformen manifestiert. Mal entsteht sie aus kollektiven Wahrnehmungsmustern und medialen Inszenierungen, mal aus performativen Rollen, institutionellen Erwartungen oder digitalen Kommunikationsformen. Gemeinsam ist den Romanen jedoch, dass sie Täuschung nicht mehr ausschließlich als moralische Verfehlung begreifen, sondern als Bestandteil jener Prozesse, durch die Wirklichkeit interpretiert, vermittelt und gesellschaftlich stabilisiert wird. Gerade darin liegt ihre besondere Relevanz für die literarische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Gegenwart.

Die theoretischen Ansätze aus der Literatur-, Kultur- und Diskurswissenschaft eröffnen dabei unterschiedliche Perspektiven auf dieses Motiv und machen deutlich, dass Täuschung nur interdisziplinär angemessen beschrieben werden kann. Diskurstheoretische Überlegungen verdeutlichen ihre Einbettung in gesellschaftliche Macht- und Wissensordnungen, narratologische Modelle ermöglichen die Analyse ihrer literarischen Gestaltung, während Konzepte der Intertextualität, Performativität, Mimesis und Alterität ihre kulturelle Komplexität sichtbar machen. Erst das Zusammenwirken dieser theoretischen Zugänge erlaubt es, Täuschung nicht lediglich als erzähltes Motiv, sondern als grundlegendes Strukturprinzip literarischer Wirklichkeitskonstruktion zu verstehen.

Damit zeigt sich, dass Täuschung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zu einem zentralen Reflexionsraum für Fragen nach Wahrheit, Authentizität, Identität und

¹ Gabriel Liiceanu, *Despre minciună* (București: Humanitas, 2007), 9: „Nur der Mensch kann lügen, denn nur der Mensch verfügt über etwas [...], das sich in zwei völlig entgegengesetzte Richtungen bewegen kann: zur Wahrheit und zur absichtlichen Unwahrheit. Dieses ‚Etwas‘ ist die Sprache.“ Eigene Übersetzung.

² Liiceanu, *Despre minciună*, 23. Eigene Übersetzung.

gesellschaftlicher Wirklichkeit geworden ist. Die untersuchten Romane verdeutlichen auf unterschiedliche Weise, dass Wirklichkeit nicht als feststehende Größe erscheint, sondern in sprachlichen, medialen und kulturellen Prozessen fortlaufend hervorgebracht und neu ausgehandelt wird. Gerade diese Vielschichtigkeit erklärt die anhaltende Aktualität des Motivs und unterstreicht seine Bedeutung für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.

References:

- Allen, Graham. *Intertextuality*. 2nd ed. Abingdon and New York: Routledge, 2011.
- Antohi, Sorin. *Utopica. Studii despre imaginarul social*. 2nd rev. ed. Cluj: Idea Design & Print, 2005.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 3rd ed. Translated by Christine van Boheemen. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Boia, Lucian. *Pentru o istorie a imaginarului*. București: Humanitas, 2000.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. 3rd ed. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Translated by Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Frenzel, Elisabeth. *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart: Kröner, 2008.
- Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Translated by Jane E. Lewin. Foreword by Jonathan Culler. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980. Reprint, paperback ed., 1983.
- Herman, David. *Basic Elements of Narrative*. Malden, MA, and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Kimmich, Dorothee. „Die Sinnenweide der Oberfläche: Hochstapler in der Literatur der Moderne.“ In *Das Wissen der Oberfläche. Epistemologie des Horizontalen und Strategien der Benachbarung*, herausgegeben von Christina Lechtermann und Stefan Rieger, 61–76. Zürich und Berlin: diaphanes, 2015.
- Knörer, Ekkehard. *Entfernte Ähnlichkeiten: Zur Geschichte von Witz und Ingenium*. München: Wilhelm Fink, 2007.
- Liiceanu, Gabriel. *Despre minciună*. București: Humanitas, 2007.
- Plessner, Helmuth. „Zur Anthropologie der Nachahmung.“ In *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Tarde, Gabriel. *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. Zuerst erschienen als *Les lois de l'imitation*. Paris, 1890.
- Taussig, Michael. *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*. Hamburg: Hamburger Edition, 1997.
- Wodak, Ruth. *The Discourse of Politics in Action: Politics as Usual*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Wulfen, Erich. *Die Psychologie des Hochstaplers*. Leipzig: Verlag von Georg H. Wigand, 1923.

BIONOTE:

Adriana-Cristina SĂVULESCU is a PhD student at the Doctoral School of Literary and Cultural Studies at the University of Bucharest. She is a German teacher in Bucharest and teaches German as a native language. The German language and literature form the focus of her professional and academic interests. Her main areas of research include contemporary German-language literature, discourse and narrative studies, and topics relating to deception, identity and the construction of reality.

Când sunetul devine dorință: mister fonetic și jocuri semantice în *Lolita* de Vladimir Nabokov

Article history:

Received: 28.04.2026

Revised: 29.07.2026

Accepted: 01.08.2026

Available online: 30.09.2026

Ionela-Izabela OLARIU

Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca

ionela.olariu@stud.ubbcluj.ro

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.7>

Title: "When Sound Becomes Desire: Phonetic Mystery and Semantic Games in *Lolita* by Vladimir Nabokov"

Abstract: The essay examines the interplay between phonetic and semantic dimensions in a fragment from *Lolita*, showing how sound actively contributes to meaning and desire. The name "Lolita" becomes a fetishized linguistic object, reflecting the narrator's obsession and the disconnection between language and reality. The essay also highlights the ambivalence of the aesthetic level, which both enchants and conceals a morally problematic content, emphasizing language as a powerful tool of manipulation and phantasy world-making.

Keywords: *language, sound, allophone, meaning, obsession, Nabokov, Lolita.*

REZUMAT: Eseul analizează interacțiunea dintre dimensiunea fonetică și cea semantică într-un fragment din *Lolita*, evidențiind modul în care sunetul contribuie la construirea sensului și a dorinței. Numele „Lolita” este transformat într-un obiect lingvistic fetișizat, care reflectă obsesia naratorului și ruptura dintre limbaj și realitate. Eseul subliniază, de asemenea, ambivalența nivelului estetic, care maschează un conținut problematic sub raport moral, și evidențiază rolul limbajului ca instrument forte de manipulare și creare a unei lumi a fanteziei.

CUVINTE-CHEIE: *limbaj, sunet, alofon, semnificație, obsesie, Nabokov, Lolita.*

Introducere

În eseu de față, îmi propun să investighez, dintr-o perspectivă multidisciplinară, un pasaj marcant pentru literatura secolului al XX-lea, extras din romanul *Lolita* al scriitorului american de origine rusă Vladimir Nabokov, creație explorată de numeroși critici literari și teoreticieni ai literaturii (Pifer 1980 – în special 158-171; Rampton 1984, 101-121; Toker 1989, 198-227; Appel 1991, Boyd 1991, Wood 1995, 103-142; Phelan 2005, 98-131; Connolly 2009 ș.a.). Citatul beneficiază de o analiză fonetico-fonologică și semantică, cu raportare la concepția generativistă și la cea semiotică husserliană asupra limbajului. Alegerea pasajului în cauză nu este una inopinată, întrucât acesta conturează, într-un mod deosebit, rafinamentul exprimării estelului și ochiul priceput al lingvistului.

Analiza urmărește, într-o primă parte, aspectele fonetice implicate în pronunțarea numelui nimfetei, cu accent pe mișcările articulatorii descrise minuțios de autorul însuși. Această descriere aproape tehnică, putem spune chiar mecanică, a pronunțării numelui capătă valențe expresive, fiind un exemplu relevant al modului în care materialitatea sonoră a semnelor lingvistice, evocată din perspectiva unui scriitor conștient de funcțiile limbajului, devine un instrument artistic. Cea de-a doua parte a eseului este dedicată analize semantice a citatului, având în vedere atât contextul narativ, cât și implicațiile afective și simbolice ale numelui eroinei, puse în onexiune cu temele centrale ale romanului.

Prin această dublă analiză, fonetică și semantică deopotrivă, îmi propun să evidențiez complexitatea tipologiilor lingvistice care contribuie la crearea unui efect estetic literar. Miza aplicativă subliniază rolul analizei lingvistice în interpretarea unui text literar, ca temei explorator ce evidențiază ideea că forma și conținutul unei opere literare nu pot fi scindate, ele funcționând în interdependență.

Lo-lii-ta în trei timpi: de la dorință la articulare

Romanul se deschide la cotă de maximă intensitate cu citatul „*Lo-lii-ta: vârful limbii execută o mișcare în trei timpi, coborând pe vâul palatului ca să atingă, la timpul trei, dinții. Lo.Li.Ta.*”, sugerând obsesia protagonistului pentru articulare, sunet și cuvânt. Humbert nu numai că pronunță numele, ci chiar gustă din acesta, transformând tot acest proces de articulare într-un ritual amplificat senzorial. Prin această descriere minuțioasă a articulării numelui, sunt anticipate tonul seducător, dar și tensiunea întregii opere.

Analiza fonetico-fonologică subsecventă se bazează pe un algoritm de evidențiere a trăsăturilor articulatorii ale alofonelor (Neamțu, Bocoș, Roman 2019, 30-34), cu specificarea tipului de alofon și a seriei din care face parte fonemul materializat în alofonul respectiv, indicarea regulii fonetice generale și particulare de producere a alofonului analizat, menționarea tabelară a conținutului fonologic intern (CFI) – respectiv a mărcilor categoriale (MDC) și a celor substanțiale (MDS) –, precum și a conținutului fonologic extern (CFE) – respectiv a mărcilor contextuale (MC) dobândite de fonem în procesul articulării și considerate mărci suplimentare în raport cu cele interne, stabilirea relației matematice dintre conținutul fonemului și cel al alofonului analizat, stabilirea corelațiilor la care participă fonemul în sensul degajării opozițiilor realizate printr-o marcă unică distinctivă, alături de indicarea, acolo unde este cazul, a statutului fonologic controversat. Prin analiza realizată, urmăresc să demonstrez cât de esențială devine dimensiunea materială (sonoră) a semnului lingvistic nu numai pentru structura numelui, ci și pentru încărcătura afectivă a acestuia:

Lo-li-ta (cv - cv - cv) → [L^o o l' i t a]

[l^o] este un alofon labializat al fonemului consonantic | l |, iar | l | este o consoană lichidă laterală, sonoră, alveo-apicală, uneori chiar apicodentală, unde vârful limbii atinge incisivii centrali superiori.

Regula de producere:

(a) regula generală: [p^o, b^o, m^o ...] ← [p, b, m ...] ← [o, u]

(b) particularizare: [l^o] ← [l] ← [o]

(c) proces fonetic: asimilare regresivă vocalică simplă

Conținut fonologic: [l^o] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
consonantic	lichidă laterală alveo-apicală orală sonoră
MC = labializat [l ^o]	

Relație matematică: de incluziune, respectiv fonemul se include în alofon | l | [l^o]

Corelații la care participă: -

Statut fonologic controversat: -

[o] este un alofon neutral al fonemului vocalic | o |, iar | o | este o vocală posterioară (velară), semideschisă, labială, unde limba se retrage în spate, iar deschiderea este una progresivă de la anterior la posterior.

Regula de producere: -

Conținut fonologic: [o] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
vocalic	semideschis posterior labial
MC = Ø []	

Relație matematică: de egalitate | o | = [o]

Corelații la care participă: (a) de apertură: | o : u | (semideschis : închis)

Statut fonologic controversat: a) vocală autonomă; b) apendice labial al consoanei precedente - ă ca semivocală

[l'] este un alofon palatalizat al fonemului consonantic | l |, iar | l | este o consoană lichidă, laterală sonoră, alveo-apicală, uneori chiar apicodentală, unde vârful limbii atinge incisivii centrali superiori.

Regula de producere:

(a) regula generală: [p', b', m' ...] ← [p, b, m ...] ← [i, e]

(b) particularizare: [l'] ← [l] ← [i]

(c) proces fonetic: asimilare regresivă vocalică simplă

Conținut fonologic: Conținut fonologic: [l'] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
consonantic	lichidă laterală alveo-apicală orală sonoră
MC = palatalizat []	

Relație matematică: de incluziune, respectiv fonemul se include în alofon | l | [l']

Corelații la care participă: -

Statut fonologic controversat: -

[i] este un alofon neutral al fonemului vocalic | i |, iar | i | este o vocală anterioară (palatală), închisă, nelabială, unde limba se deplasează spre partea anterioară și atinge palatul dur al cavității bucale.

Regula de producere: -

Conținut fonologic: [i] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
vocalic	închis anterior nelabial
MC = Ø []	

Relație matematică: de egalitate | i | = [i]

Corelații la care participă:

a) de apertură: | i : e | (închis : semideschis)

b) de localizare: | i : î | (anterior : central)

Statut fonologic controversat: -

[t] este un alofon neutral al fonemului consonantic | t |, iar | t | este o consoană oclisivă, apico-dentală, surdă, unde avem o ușoară întrerupere a aerului, iar vârful limbii atinge incisivii centrali superiori, exact cum afirmă naratorul.

Regula de producere: -

Conținut fonologic: [t] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
consonantic	oclisivă apico-dentală orală surdă
MC = Ø []	

Relație matematică: de egalitate | t | = [t]

Corelații la care participă:

(a) de sonoritate: | t : d | (surd : sonor)

(b) de localizare: | t : p | (lingual : labial)

(c) de modalitate: | t : s | (întrerupt : continuu)

Statut fonologic controversat: -

[a] este un alofon neutral al fonemului vocalic | a |, iar | a | este o vocală centrală, deschisă, nelabială, unde vârful limbii coboară și atinge incisivii centrali inferiori.

Regula de producere: -

Conținut fonologic: [a] : CF

CFE	
CFI	
MDC	MDS
vocalic	deschis central nelabial
MC = Ø []	

Relație matematică: de egalitate | a | = [a]

Corelații la care participă: a) de apertură: | a : ă | (deschis : semideschis); | a : î | (deschis : închis)

Statut fonologic controversat: -

Pe vârful limbii, sensul își caută trupul: o explorare semantică a Lo.Li.Tei

Citatul selectat reprezintă, din punct de vedere semantic, o împletire între limbaj, dorință și puterea naratorului de a conjuga expresia și conținutul, precum și de a sugera o realitate marcată de tribulațiile protagonistului. Limbajul devine orizont metaforic în care ne este conturată manipularea realității printr-un discurs estetizat. Astfel, în acest citat nu se află numai un procedeu fonetic, ci avem prezența unui sens distorsionat, intensificat și amplificat dincolo de limita moralului.

Prin dorință limbajul devine trup

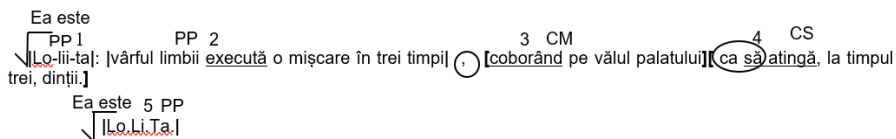
Utilizarea verbului „execută” (mod indicativ, timp prezent, la persoana a III-a) nu numai că modifică simpla mișcare articulatorie, ci conturează o acțiune controlată, supusă, disciplinată și dorită. Naratorul încearcă să modeleze limbajul ca pe un instrument al dorinței față de trup, unde limba nu rostește dorința, dar o creează și o amplifică. Mișcarea „în trei timpi” devine o coregrafie a plăcerii, un dans al limbii care, prin precizie, exprimă stăpânirea obiectului dorit. Această coregrafie a plăcerii poate să fie asemănată cu un vals unde limba, „dansatorul” supus naratorului, prevalează dinții, iar cei doi parteneri se contopesc în acest vals semantic.

Segmentul „coborând pe vâlul palatului...” devine o formulare metaforică pentru palatul moale al cavității bucale, sugerând o corporalitate poetică. „Vâlul” sugerează o stare de mister și de sacru. Prin această coborâre naratorul sugerează un drum inițiat în care explorează în mod direct sunetul, iar în mod indirect, corpul Lolitei. Următorul segment, „ca să atingă, la timpul trei, dinții.”, devine punctul culminant, atât fonetic, cât și simbolic. În acest punct, dinții pot fi văzuți, din punct de vedere fonetic, ca spațiul unde se articulează sunetul, din punct de vedere semantic, ca marginea dintre interior și exterior, dar și spațiul unde poate apărea durerea și acuitatea. Limbajul devine un act visceral, în care materializarea sunetului devine numai o extensie a trupului și a impulsului senzual. Iar prin această analiză semantică descoperim o fuziune între cuvânt și corp, între procedeu fonetic și actul afectiv, putând evidenția o motivație fonică în relația dintre sunet și sens, discutată, prioritar, de Platon în *Cratylus* (Genette 1995, 53-142), permițând adoptarea unei perspective structuraliste asupra textului.

În același timp, Noam Chomsky, în *Aspects of the Theory of Syntax*, susține că interpretarea semantică implică structura profundă a oricărui enunț, în timp ce componenta

fonologică implică structura enunțiativă de suprafață; ambele dimensiuni funcționează interdependent și sunt incluse în componenta sintactică. În citatul ales spre analiză, Nabokov accentuează cu exactitate componenta fonologică, redând mecanic procesul articulatoriu și al segmentării numelui. Acest întreg proces care se concentrează asupra materialității sunetului transformă numele (Lolita) într-o experiență senzorială, care transcende funcția sa nominală. Componenta fonologică interacționează cu interpretarea semantică, conturând permeabilitatea dintre structura profundă și cea de suprafață. Înțelese în cadrul conceptual al generativismului lingvistic, dimensiunea semantică și cea fonetică sunt modelate în conformitate cu regulile sintactice, constituind componente interpretative care își extrag informația grație dimensiunii sintactice: „The phonological component of a grammar determines the phonetic form of a sentence generated by the syntactic rules. That is, it relates a structure generated by the syntactic component to a phonetically represented signal. The semantic component determines the semantic interpretation of a sentence. That is, it relates a structure generated by the syntactic component to a certain semantic representation. Both the phonological and semantic components are therefore purely interpretive.” (Chomsky 1965, 16)

În baza acestei interpretări, creativitatea subiecților vorbitori presupune componenta sintactică drept esențială în conexiunea dintre forma sonoră (fonetică) și interpretarea de sens (semantică), generând două niveluri de reprezentare. Redăm, schematic, citatul, segmentându-l în conformitate cu aparatul conceptual generativist:



În aceeași notă, analiza sintactică a citatului ales demonstrează teoria lui Chomsky în virtutea căreia componenta semantică și componenta fonologică funcționează interdependent și sunt incluse în componenta sintactică. Propoziția „(Ea este)Lo-lii-ta:” are un înțeles propriu și ne arată cine face acțiunea și ce acțiune face; aceasta are un raport de simultaneitate cu propoziția (2), propoziție principală, fiind legată prin cele două puncte. Cea de-a doua propoziție, „vârful limbii execută o mișcare în trei timpi,” este, de asemenea, o propoziție principală care ne arată cine face acțiunea și ce acțiune face, are înțeles propriu și determină propozițiile (3) și (4). A treia propoziție, „coborând pe vâlul palatului”, este o propoziție circumstanțială de mod, este separată de regentă prin virgulă, exprimă maniera de realizare a acțiunii din propoziția regentă, oferă un cadru dinamic, descriptiv al desfășurării și se subordonează propoziției (2). Cea de-a patra propoziție, „ca să atingă, la timpul trei, dinții.”, este o propoziție circumstanțială de scop/finală introdusă prin conjuncția subordonatoare *ca să*, care exprimă finalitatea acțiunii din propoziția regentă, ilustrând atingerea unui rezultat precis, și se subordonează propoziției (2). A cincea propoziție, „(Ea este) Lo.Li.Ta.”, este o propoziție principală cu rol de repetiție, de menținere a ritmului și de accentuare a fragmentării din cadrul componentei fonologice.

Silabisirea ca ritual de invocare

Silabisirea numelui, *Lo-lii-ta*, transformă rostirea într-un act ritualic și incantatoriu, fiecare silabă devine un element de fetișizare, care fragmentează obiectul dorinței într-un puzzle ce amplifică fascinația și controlul.

Această fragmentare minuțioasă este expresia unei gândiri ce refuză ființa ca întreg, reducând-o la niște elemente disparate, individualizate și detașate de realitate. Numele este

sacralizat, dar golit de umanitate, fiind transformat într-o simplă tranșă sonoră, într-un obiect lingvistic, un instrument de satisfacere a fanteziei naratorului.

Pornind de la teoria enunțată de Roman Jakobson, în urma cercetărilor de fonetică experimentală, despre opoziția dintre *strident* și *moale*, consider că respectiva opoziție poate fi aplicată spre a rafina analiza fonetică a numelui. Rezultatul evidențiază o triplă alternanță: între consoana lichidă, laterală sonoră, alveo-apicală [l] și vocala posterioară (velară), semideschisă, labială [o], între vocala anterioară (palatală), închisă, nelabială [i], respectiv între consoana oclusivă, apico-dentală, surdă [t] și vocala centrală, deschisă, nelabială [a], fapt care produce o opoziție între fluiditate și tensiune. Această opoziție dintre *strident* și *moale* scoate în evidență pendularea între inocență și erotism, dar și între eufonie și concupiscentă, confirmând teoria lui Roman Jakobson în privința opoziției dintre sunetele stridente și cele delicate, pe baza structurii lor acustice, mai precis, pe baza gradului de regularitate a structurii acustice: „Sounds that have irregular waveforms are called strident. (...) They are opposed to sounds with more regular waveforms. The latter are called mellow and have (...) a wider autocorrelation than the corresponding strident.” (Jakobson 1961, 23), unde funcția de autocorelare măsoară tocmai diferența dintre cele două tipuri de sunete.

În convergență cu teoria enunțată mai sus, Julian Connolly subliniază că fragmentarea numelui în unități silabice distincte conturează modul cum identitatea personajului este revocată și redusă la materialitatea limbajului, într-o „masă amorfă și indistinctă” (Saussure 1998, 126), spre a fi resemantizată în acord cu forța reprezentării naratoriale. În această notă, numele nu mai funcționează ca decident al unei realități lingvistice, devenind un obiect supus manipulării naratorului. Această tendință de estetizare abuzivă, prin care Humbert substituie realitatea cu o perspectivă imaginară a unui substantiv propriu, confirmă ruptura dintre limbaj și referent, printr-un joc al descriției de factură aproape impersonală ce are ca rezultat extrapolarea fanteziei în universul limbajului cu cât mai epurat de urmele realității, cu atât mai arbitrar suspendat în sferile unei voluptăți ostracizante: „Whatever human figure the name might refer to nearly disappears (although an echo can be detected in the syllable «Lo,» which is how Charlotte Haze sometimes refers to her daughter). What is left are arbitrary sounds, and this perhaps points Humbert's tendency to indulge in poetic flights of fantasy, leaving the «real» world behind in pursuit of his artistic dreams” (Connolly 2009, 70).

Conform unei observații complementare: „And speaking specifically of the writing of *Lolita*, he says, «She was like the composition of a beautiful puzzle - its composition and its solution at the same time, since one is a mirror view of the other, depending on the way you look.»” (Appel 1991, 65), *Lolita* devine un *puzzle frumos* unde pronunția atent regizată este atât o marcă fonetică, cât și o conturare a complexității identității personajului, sunetul și sensul se reflectă reciproc, fiecare silabă contribuind la realizarea formei și a sensului.

Astfel, „Lo” este un început al suspinului, „lii” poartă sugestia unui sunet de harpă, iar „ta” este o încheiere percutantă, sugerând faptul că Humbert nu o definește pe Lolita, ci o invocă.

Depersonalizarea Lolitei și fetișizarea numelui

De-a lungul citatului, dar și al romanului, substantivul propriu Lolita este transformat dintr-un simplu semn de referință într-o mască lingvistică a dorinței. Procesul de depersonalizare este conturat prin erodarea și înlocuirea referentului real în favoarea autosatisfacerii lingvistice a naratorului. În plan semantic, Humbert nu o iubește pe Dolores Haze, ci iubește cuvântul pe care acesta l-a creat și toată fantezia din jurul acestuia. Astfel, numele creat capătă valențe materiale, devenind o entitate dezirabilă, un simbol golit de complexitate și de vulnerabilitatea realității. Dorința, mediată de limbaj, concentrează impulsuri și tendințe contrastante (Lacan 1977), macate de frumusețea discursului și pericolul ascuns al manipulării prin limbaj.

Totodată, Julian Connolly evidențiază componenta semantică a redenumirii, unde atribuirea numelui Lolita nu reprezintă numai un pseudonim cu influențe exotice, ci și un proces de anulare a identității acesteia (Dolores), în favoarea unei identități imaginate, estetizate și subiective. Numele marchează trecerea de la realitate la ficțiune și conturează modul în care limbajul poate funcționa ca instrument de remodelare a identității: „In calling

Dolly «Lolita,» Humbert not only creates a pet name of his own for her (and one that has an exotic Spanish tilt), but he sweeps away her legal name, «Dolores,»...» (Connolly 2009, 70)

Analiza semantică nu se limitează numai la interpretarea literară a numelui, ci se extinde în sfera fonetică și senzorială, invitând cititorul să experimenteze textualitatea ca pe un joc al simțurilor, întocmai cum remarcase Roland Barthes (1975, 27): „The text is a fetish object, and this fetish desires me.” Această abordare se întrepătrunde cu analiza evocată de Alfred Appel Jr., conform căreia romanul fuzionează două niveluri: pe de o parte, cel narativ, unde sunt descrise personajele și întâmplările, iar, pe de altă parte, cel lingvistic, care distinge componenta semantică, prin care este conturat un mesaj criptic, respectiv componenta fonologică, în care felul și jocul fonemelor contribuie la efectul dual descris de Appel, precum implicarea afectivă și, simultan, distanțarea rațională a cititorului: „Lolita is a great novel to the same extent as Nabokov is able to have it both ways, involving the reader on the one hand in a deeply moving yet outrageously comic story, rich in verisimilitude, and on the other engaging him in a game made possible by the interlacings of verbal figurations which undermine the novel's realistic base and distance the reader from its dappled surface.” (Appel 1991, 55)

Estetizarea păcatului: limbajul ascunde monstruosul

Nabokov, prin vocea protagonistului-narator, realizează o operă în care primează esteticul, menit să dezvăluie un subiect moral problematic. Acest strat estetic devine o strategie narativă de a mima integritatea morală, dar care, în esență, servește la justificarea obsesiei patologice. Humbert Humbert nu se exprimă direct în privința faptului că este atras de o fetiță de doisprezece ani, ci îndeamnă lectorii să asculte cât de frumos sună numele Lolitei pe buzele acestuia. Iar numele eroinei este pe cât frumos, pe atât de periculos, pentru că, prin modul cum este confiscat și metamorfozat, ascunde o realitate insuportabilă.

Julian Connolly examinează dimensiunea sonoră și memorabilă a incipitului, creionând armonia și repetiția numelui, dar și amfibolia semantică ce maschează dorința erotică sub aparența unei deificări repetate. Pe de-o parte, estetizarea limbajului oferă lirismul necesar împachetării și cosmetizării realității păcatului într-un ambalaj retoric de autosugestie idealistă, iar, pe de altă parte, obsesia virulentă codificată în sonoritatea numelui marchează, simultan, un cumul de patimi îmbrățișate cu fervoarea unui debușeu care transcende orice lege a firii, orice convenție socială și orice barieră a simțurilor pervertite: „Humbert's text begins with one of the most memorable opening lines in literature: «Lolita. Light of my life, fire of my loins. My sin. My soul.» The harmonious sound play, the parallel constructions, the rhythmic repetitions, and the depth of feeling suggested here make these lines ring as exemplars of poetic prose. But, even in this poetry there are signs of Humbert's fundamental obsession. While the phrase «fire of my loins» explicitly points to Humbert's sexual desire for his Lolita, the preceding phrase – «Light of my life» – carries the same message, albeit in cryptic form.” (Connolly 2009, 69)

Din această perspectivă, esteticul produce o tensiune dialectică între ceea ce este exprimat și ceea ce este ascuns, dar și între tehnica narativă și conținutul propriu-zis (Toker 1989, 198-227).

Puterea demiurgică a cuvântului și manipularea realității

Fragmentarea și invocarea numelui (Lolita) ilustrează o încercare a naratorului de a exercita un control total asupra realității, în plan narativ, acest procedeu având o valoare demiurgică. Naratorul nu o atinge fizic pe Lolita, ci, prin cuvânt, acesta o stăpânește semantic și își satisface dorința, iar, prin discursul narativ, își spală păcatul. Humbert își construiește propriul mit erotic, în care Lolita este o creație a limbajului său, o prezență filtrată narativ, prin actul invocării.

Numele „*Lolita*” nu există decât în măsura în care acesta este construit cu un anumit sens, devenind o edificare demiurgică a conștiinței naratorului. Pornind de la citatul lui Michel Bréal: „Ce qui manque le plus à ces études jusqu'à présent, c'est le côté sémantique : il semblerait, à lire ces travaux, que les questions d'accentuation, de voyelle de liaison, d'ordre des termes,

fussent tout. Je crains qu'on n'ait oublié l'essentiel, à savoir le sens, car c'est le sens, et non autre chose, qui fait le composé et qui, en dernière analyse, décide de la forme." (Bréal 1897, 174), observăm că acesta capătă o semnificație esențială care nu este dată nici exclusiv de succesiunea sunetelor, nici exclusiv de organizarea lor structurală, ci de subsumarea și integrarea acestor componente de expresie într-un nucleu ordonator sau construct semantic ce sublimaează simpla sa delimitare și specificitate fonetică. Substantivul propriu în cauză capătă o încărcătură specifică, întrucât nu numai că naratorul desemnează realitatea, ci o creează și o modelează în interiorul discursului narativ.

În privința capacității creatoare a subiectului dotat cu conștiință, Husserl (1994, 57) subliniază că „după cum eul redus nu este o parte a lumii, în mod invers, lumea și fiecare obiect al ei nu sunt părți ale eului”, sensul și validitatea obiectelor constituindu-se numai prin activitatea conștiinței: percepție, reprezentare, gândire, evaluare și acțiune intențională. Husserl ilustrează poziția fenomenologică potrivit căreia lumea este simultan transcendentă conștiinței și constituită în conștiință, obiectele nu sunt conținuturi psihice, dar nici nu pot avea sens și validitate independent de actele prin care sunt experimentate și cunoscute. O existență devine legitimă și evidentă exclusiv prin actele de cunoaștere care o întemeiază, astfel încât certitudinea despre lume provine nu dintr-o realitate exterioară accesibilă direct, ci din evidențele obținute în experiența conștiinței.

În urma acestor considerații revelatoare pentru gândirea husserliană, se decantează ideea că limbajul devine mult mai mult decât o succesiune de sunete articulate, că acesta se formează prin ritmul propriu și structura sa, fiind o realitate care nu există independent de articulare. Realitatea, în obiectivitatea ei aparentă, nu este o parte intrinsecă a eului (în cazul de față, eul la care mă raportează fiind Humbert), ci dobândește sens numai în cadrul experienței, al gândirii și al actelor fundamentale ale conștiinței, fiind, totodată, simțită numai prin articulare ca reflex, de exemplu, al engramelor, al marotelor sau al idiosincraziilor fundamentale ale ființei umane.

O întrebare relevantă pentru citatul dat și care intrigă cititorul este în ce moment cuvântul devine mai periculos decât fapta, dar și cât de mult poate esteticul să se scuze față de etic. Chestiunea moralității în raport cu dimensiunea estetică a fost abordată de Booth (1976, 445-469), cu referiri punctuale la romanul lui Nabokov (438, 459-460), ce relevă un contrast forte pe care romanul se întemeiază, cel între protocolul declamativ al naratorului, indus printr-un „exces de sens” (Ricœur 1976, 55) care reliefează caracterul agresiv simbolic al discursului, și subversiunea ironică exercitată în însuși miezul narațiunii. Un cadru mai amplu pentru discutarea tensiunii dintre valoarea estetică și problematica morală a textului literar se regăsește la Attridge (2004, 126-128), precum și la Phelan (2005, 98-131).

Cel din urmă studiu se dovedește extrem de util pentru analiza dimensiunii etice a discursului narativ, având un capitol dedicat romanului *Lolita*, în care autorul examinează relația dintre retorică, etică și naratorul necreditabil. Phelan dezvoltă conceptul de *unreliable narration*, folosindu-l pe Humbert Humbert ca un studiu de caz privilegiat, urmând încadrarea tipologică anterioară făcută de Riggan (1981). Răspunsul la întrebarea de ce este Humbert atât de convingător rezidă în deformările de perspectivă naratorială prin care cititorul este acroșat. Humbert nu este doar protagonistul romanului, ci și principalul său strateg retoric și, în consecință, își construiește cu atenție discursul pentru a controla reacțiile cititorului, își pune în valoare cultura și inteligența, folosește ironia și umorul, produce efecte stilistice de mare rafinament. Prin tot acest amalgam, el are conștiința propriei condiții și, drept urmare, transformă experiențele sale într-o poveste captivantă.

Phelan (2007, 222-238) observă că lectura *Lolitei* este paradoxală. Humbert este un personaj care comite acte condamnabile moral, însă discursul său este atât de inteligent, cultivat și seducător, încât mulți cititori ajung să simtă simpatie pentru el. Nabokov construiește astfel o situație narativă în care cititorul este atras de vocea naratorului (*bonding unreliability*), dar este obligat simultan să îi respingă valorile și justificările (*estranging unreliability*), învederând importanța actului receptării (Iser 1978) și al orizontului de așteptare investit în lectură (Jauss 1982). Pe de o parte, cititorul este invitat să admire performanța artistică a

discursului și să participe la jocul retoric propus de Humbert, dar, în același timp, Nabokov introduce numeroase semnale care îl determină pe cititor să se distanțeze de narator: contradicțiile narative, omisiunile intenționate, minimalizarea suferinței Lolitei, autojustificările excesive, tendința de a transforma abuzul într-o poveste romantică. Cititorul ajunge să descopere treptat că frumusețea discursului ascunde o perspectivă profund distorsionată. Așa stând lucrurile, relația dintre estetic și etic capătă nuanțe subtile, care împiedică interpretarea romanului din unghi exclusiv estetic sau exclusiv moral.

Metanarațiune: Nabokov sau Humbert

Un fapt esențial în această operă este să distingem vocea autorului de cea a naratorului, întrucât Nabokov se folosește de această distincție pentru a construi o narațiune stratificată și ambiguă. Humbert este un narator necreditabil, seducător prin discurs și manipulator, ale cărui cuvinte trebuie citite într-un mod critic (Booth 1976, 292 și 459). Citatul ales devine un comentariu metatextual asupra limitelor și riscurilor limbajului literar. Acesta interoghează modul artei de a disimula realitatea și pune în discuție responsabilitatea esteticii față de etică.

În oglindă, este prezentat un dialog metatextual dintre Humbert și Nabokov, reprodus de Bryan Boyd, în care Humbert caută să clasifice și să posede un *specimen rar*, pe când Nabokov corectează și edulcorează perspectiva, mutând accentul de pe raritate pe ideea de perfecțiune. Lolita nu devine numai un *specimen rar*, ci o construcție deliberată, în care autorul demască iluzia controlului naratorului său. Între Humbert și Nabokov se conturează un raport de putere pelucid, în virtutea căruia limbajul nu este un simplu instrument, ci devine un spațiu al luptei dintre obsesie și rațiune artistică: „Humbert: Is that a rare specimen? Nabokov: A specimen cannot be common or rare, it can only be poor or perfect. Humbert: Could you direct me? Nabokov: You meant “rare species.” This is a good specimen of a rather scarce subspecies. - Lolita: A Screenplay” (Boyd 1991, 58; Malul 2024). Totodată, detaliile ficțiunii arată că Nabokov explorează psihologia umană și problema adevărului moral (Pifer 1980), relația dintre artă și existență (Rampton 1984), într-un amalgam de ludic și gravitate, de memorie, condescendență și suferință, de plăcere estetică a suprafețelor și disconfort interpretativ al esențelor textuale, transpunând romanul pe axa ambiguităților și a năzuințelor cu care întreaga literatură modernă și-a câștigat locul în dezvoltarea tehnicilor de scriitură și a viziunilor naratoriale (Wood 1995).

Or, textul invită la o meditație în siajul unor interogații precum utilitatea esteticului în măsura în care ascunde monstruosul ori relevanța cuvântului în măsura în care aneantizează realitatea obiectivă și o substituie cu realități parazite, modelate de viciu și obsesie. Astfel, Nabokov prin vocea naratorului, dar și prin jocul fonetic și semantic, invită cititorul să mediteze asupra faptului că limbajul devine periculos atunci când este folosit ca instrument de manipulare, nu numai când poartă în el sensul, ci și o întreagă lume a fanteziei morbide.

Concluzii

Analiza întreprinsă asupra fragmentului din romanul *Lolita* de Vladimir Nabokov evidențiază în mod convingător interdependența profundă dintre dimensiunea fonetică și cea semantică a limbajului literar. Eseul a demonstrat că materialitatea sunetului nu este un simplu suport al semnificației, ci un element activ în construirea sensului, capabil să genereze efecte estetice și afective complexe. Pronunțarea fragmentată a numelui „Lolita” devine, astfel, mai mult decât un exercițiu articulatoriu: ea se transformă într-un ritual lingvistic prin care dorința este nu doar exprimată, ci produsă și intensificată.

Din perspectivă semantică, numele analizat funcționează ca un nucleu al obsesiei naratorului, ilustrând procesul de depersonalizare și de transformare a referentului într-un obiect lingvistic autonom. Această fetișizare a numelui confirmă ruptura dintre limbaj și realitate, în sensul în care cuvântul nu mai desemnează fidel lumea, ci o reconfigurează în funcție de imaginarul și dorințele subiectului vorbitor. În acest context, limbajul dobândește o funcție demiurgică, devenind instrument de modelare a realității și de legitimare a unei perspective profund subiective.

Totodată, analiza a evidențiat caracterul ambivalent al esteticului în opera lui Nabokov: pe de o parte, rafinamentul stilistic produce fascinație și plăcere estetică, iar pe de altă parte, acesta maschează și estetizează un conținut moral problematic. Tensiunea dintre frumusețea expresiei și gravitatea temei ridică întrebări esențiale privind responsabilitatea discursului literar și limitele estetizării.

În ansamblu, eseu confirmă faptul că limbajul, în forma sa artistică, nu este niciodată neutru. El poate deveni un spațiu al seducției, al manipulării și al construcției identitare, dar și un instrument critic prin care cititorul este invitat să deconstruiască aparențele și să interogheze relația dintre cuvânt, sens și realitate.

References:

- Appel, Alfred Jr. 1991. *The annotated Lolita*. Vintage Books.
- Attridge, Derek. 2004. *The Singularity of Literature*. Routledge.
- Barthes, Roland. 1975. *The Pleasure of the Text*. Traducere de Richard Miller. Hill and Wang.
- Booth, Wayne. 1976. *Retorica romanului*. Traducere de Alina Clej și Ștefan Stoescu. Univers.
- Breal, Michael. 1897. *Essai de Semantique: science des significations*. Librairie Hachette Et C^{ie}.
- Boyd, Brian. 1991. *Vladimir Nabokov: The American Years*. Princeton University Press.
- Connolly, Julian. 2009. *A Reader's Guide to Nabokov's "Lolita"*. Academic Studies Press.
- Chomsky, Noam. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. The MIT Press.
- Genette, Gérard. 1995. *Mimologics*. Traducere de Thais E. Morgan. University of Nebraska Press.
- Husserl, Edmund. 1994. *Mituri carteziene*. Traducere de Aurelian Căiuțu. Humanitas.
- Iser, Wolfgang. 1978. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Johns Hopkins University Press.
- Jakobson, Roman. 1961. *Preliminaries to Speech Analysis: The Distinctive Features and Their Correlates*. The MIT Press.
- Jauss, Hans Robert. 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Traducere de Timothy Bahti. University of Minnesota Press.
- Lacan, Jacques. 1977. *Écrits. A Selection*. Traducere de Alan Sheridan. Norton.
- Malul, Chen. 2024. "Episode 9: Brian Boyd on *Lolita* and Vladimir Nabokov". *The Library of Babel*. August 30. <https://libraryofbabel2.substack.com/p/episode-9-brian-boyd-on-lolita-and>.
- Nabokov, Vladimir. 2013. *Lolita*. Traducere de Horia Florian-Popescu. Polirom.
- Neamțu, G.G., Cristina Bocoș și Diana-Maria Roman. 2019. *Limba română contemporană. Caiete de seminar. Teoria și practica analizei fonetico-fonologice*. Casa Cărții de Știință.
- Phelan, James. 2005. *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Cornell University Press.
- Phelan, James. 2007. "Estranging Unreliability, Bonding Unreliability, and the Ethics of *Lolita*." *Narrative*, vol. 1, no. 2, pp. 222-238.
- Pifer, Ellen. 1980. "On the Dark Side of Aesthetic Bliss: Nabokov's Humanism." *Nabokov and the Novel*. Harvard University Press, 158-171.
- Rampton, David. 1984. *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels*. Ambridge University Press.
- Ricœur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Traducere de Ted Klein. Texas Christian University Press.
- Riggan, William. 1981. *Pícaros, Madmen, Naïfs, and Clowns: The Unreliable First-Person Narrator*. University of Oklahoma Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1998. *Curs de lingvistică generală*. Traducere de Irena Izverna Tarabac. Polirom.
- Toker, Leona. 1989. *Nabokov: The Mystery of Literary Structures*. Cornell University Press.
- Wood, Michael. 1995. *The Magician's Doubts: Nabokov and the Risks of Fiction*. Princeton University Press.

BIONOTE:

Ionela-Izabela OLARIU is a Master's student in *The Romanian Language in a Romance Language Context*, following the *Romanian Language and Literature – Comparative Literature* bachelor's program at the Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca. She attended several conferences, workshops and scientific communication sessions. Her academic interests include: phonetics, linguistics, syntax, semantics, comparative literature, as well as the multidisciplinary approaches to the field of literature, with special focus on metaphoric creativity.

Dinamica normei în DOOM3: reconfigurări în flexiunea nominală, adjectivală și verbală

Article history:

Received: 31.07.2026

Revised: 20.08.2026

Accepted: 21.08.2026

Available online: 30.09.2026

Cipriana-Elena ȚAVAȘ

Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca

cipriana.peica@ubbcluj.ro

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.8>

Title: The Dynamics of the Norm in DOOM3: Reconfigurations in Nominal, Adjectival, and Verbal Inflection

Abstract: This paper analyzes the structural shifts and evolutionary directions of the literary norm in contemporary Romanian, as reflected in the third edition of the Orthographic, Orthoepic, and Morphological Dictionary (DOOM3, 2021). The study focuses on the morphological reconfigurations recorded within nominal, adjectival, and verbal inflection, tracking how academic codification responds to the pressure of contemporary usage. The methodology is based on a comparative-descriptive approach, evaluating newly introduced forms in relation to previous editions. The research findings highlight three major trends: the reduction of double morphological variants to standardize paradigms, the officialization of phonetic alternations widely used in educated speech, and the systematic morphological integration of recent neological loanwords. The conclusions reveal that DOOM3 does not impose a radical reform, but rather validates a natural linguistic dynamic, consolidating the fragile balance between the trend toward language economy and the need to preserve the structural coherence of the Romanian grammatical system.

Keywords: *DOOM3, linguistic dynamics, academic norm, morphological inflection, contemporary Romanian.*

REZUMAT: Prezenta lucrare analizează mutațiile structurale și direcțiile de evoluție ale normei literare a limbii române actuale, reflectate în cea de-a treia ediție a Dicționarului ortografic, ortoepic și morfologic (DOOM3, 2021). Studiul vizează reconfigurările morfologice înregistrate la nivelul flexiunii nominale, adjectivale și verbale, urmărind modul în care codificarea academică răspunde presiunii uzului lingvistic contemporan. Metodologia utilizată se bazează pe o abordare comparativ-descriptivă, evaluând formele nou-introduse prin raportare la edițiile anterioare. Rezultatele cercetării evidențiază trei tendințe majore: reducerea variantelor morfologice duble în scopul uniformizării paradigmelor, oficializarea unor alternanțe fonetice larg răspândite în uzul cultivat și integrarea morfologică sistematică a împrumuturilor neologice recente. Concluziile relevă că DOOM3 nu impune o reformă radicală, ci validează o dinamică naturală a limbii, consolidând echilibrul fragil dintre tendința de economie a limbajului și necesitatea de conservare a coerenței structurale a sistemului gramatical românesc.

CUVINTE-CHEIE: *DOOM3, dinamică lingvistică, normă academică, flexiune morfologică, limbă română contemporană.*

Considerații introductive

Studiul dinamicii normei în cadrul limbilor romanice estice relevă un raport de continuă negociere între tendințele conservatoare ale instituțiilor de normare și caracterul inovator, adesea fluid, al uzului lingvistic. Apariția celei de-a treia ediții a *Dicționarului ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (DOOM3, 2021), elaborată sub egida Institutului de Lingvistică „Iorgu Iordan - Alexandru Rosetti” al Academiei Române, constituie un moment de inflexiune în paradigmă. Principiul de coordonare lexicografică, asumat de lingviste precum Ioana Vintilă-Rădulescu, a vizat validarea uzului cultivat inteligent, reducând distanța dintre gramatica prescriptivă și performanța lingvistică reală a vorbitorilor educați.

Prezentul studiu își propune să reliefeze și să clasifice reconfigurările structurale din flexiunea nominală, adjectivală și verbală operate în DOOM3, evaluând totodată impactul acestora asupra sistemului gramatical global.

Reconfigurări în flexiunea nominală

Flexiunea nominală din limba română reprezintă unul dintre cele mai dinamice și complexe sectoare ale morfologiei, reflectând fidel intersecția dintre moștenirea latină, inovațiile interne și presiunea exercitată de contactul lingvistic (atât cel vechi, balcanic, cât și cel modern, occidental). O analiză teoretică amplă a reconfigurărilor în flexiunea nominală presupune examinarea mutațiilor structurale la nivelul categoriilor gramaticale specifice numelui: genul, numărul și cazul (alături de determinarea enclitică/articulare). Astfel, sistemul nominal manifestă o sensibilitate sporită la reajustările impuse de principiul economiei flexionare, manifestat prin reducerea omofoniei și eliminarea dubletelor redundante.

În clasa nominală, DOOM3 nu impune o reformă structurală, ci înregistrează mutațiile din interiorul paradigmelor flexionare cauzate de presiunea uzului lingvistic actual, de tendința de regularizare și de asimilarea neologismelor. Astfel, se remarcă faptul că limba română actuală manifestă o tendință accentuată de uniformizare a desinențelor și de eliminare a alternanțelor fonetice oscilante. Flexiunea nominală în DOOM3 este marcată de trecerea unor substantive de la o clasă de declinare la alta (prin reorganizarea desinențelor de plural) și, implicit, de reevaluare a adjectivelor defective. În acest sens, DOOM3 funcționează ca un instrument regulator care validează stadii avansate ale uzului. În flexiunea nominală, acest lucru se traduce prin acceptarea dubletelor flexionare, reducerea variantelor literare concurente sau specializarea semantică a unor forme de plural. Asimilarea împrumuturilor (în special anglicisme) impune reconfigurări severe în atribuirea genului gramatical și în atașarea desinențelor de plural sau a formelor de genitiv-dativ.

Direcții principale de reconfigurare în DOOM3

A. Reorganizarea paradigmelor flexionare la substantiv

În DOOM3, reorganizarea paradigmelor flexionare la substantiv vizează în principal unificarea formelor prin eliminarea dubletelor, atribuirea de forme de plural substantivelor defective și adaptarea morfologică a neologismelor. Scopul acestor măsuri este reducerea variației libere care crea confuzie în uzul cotidian.

Principalele direcții de reconfigurare includ eliminarea dubletelor de plural și impunerea unei forme unice, diferențierea semantică prin desinențe de plural, completarea paradigmelor pentru substantive defecte (*singularia tantum*), modificări la nivelul cazurilor oblice (genitiv-dativ), precum și elemente inovatoare în ceea ce privește flexiunea împrumuturilor și a neologismelor.

A.1. Unificarea desinențelor de plural și specializarea semantică

Ultima ediție a *Dicționarului ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (DOOM3) marchează o etapă decisivă în procesul de standardizare și de codificare a flexiunii nominale românești. Aceasta reconfigurează raportul dintre normă și uz printr-o dublă strategie macrostructurală: reducerea variației libere nejustificate și maximizarea randamentului semantic al desinențelor de plural. Departe de a fi simple corecții punctuale, modificările operate la nivelul paradigmelor flexionare substantive reflectă tendința de auto-organizare a sistemului limbii, oscilând sistemic între principiul economiei lingvistice și nevoia corelativă de precizie conceptuală.

În mod tradițional, flexiunea nominală a limbii române s-a caracterizat printr-o accentuată instabilitate la nivelul formelor de plural, fenomen întreținut de coexistența unor desinențe concurente (cum sunt *-e* și *-uri* pentru genul neutru sau *-i* și *-e* pentru feminin și masculin). Această polimorfie flexionară, deși ecou al unor evoluții eterogene din istoria limbii, genera în uzul contemporan un grad ridicat de redundanță și ambiguitate normativă. Pentru a remedia aceste disfuncționalități structurale, DOOM3 intervine prin două mecanisme complementare: unificarea desinențelor de plural și specializarea semantică.

Unificarea desinențelor de plural (omogenizarea paradigmatică) reprezintă o acțiune de simplificare drastică a normei, prin care se elimină dubletele flexionare libere. În cazurile în

care două forme de plural coexistau fără nicio diferență de ordin semantic sau stilistic (de tipul: *aragaze/aragazuri* sau *coșmare/coșmaruri*), instanța normativă a selectat o singură variantă ca unică normă literară obligatorie. Criteriile de selecție au avut în vedere atestările din corpurile de texte moderne, gradul de asimilare a termenilor și tendințele de evoluție fonetică ale subsistemelor morfologice.

DOOM3 impune o unificare a desinențelor de plural pentru numeroase substantive neutre, eliminând variantele libere și introducând o specializare semantică precisă între forme precum *-uri* și *-e* sau *-i* (ex: *virusuri/viruși*, *niveluri/nivele*, *visuri/vise*). Aceste modificări urmăresc reducerea ambiguității și alinierea la uzul cultivat, vizând în special termeni tehnici, medicali și din limbajul comun, prin eliminarea dubletelor (ex: *creme*, *chibrituri*, *canale*). În plus, DOOM3 aduce clarificări importante în pluralul substantivelor neutre, impunând o singură desinență pentru cuvinte precum *chibrituri*, *monologuri* sau *pâraie*. De asemenea, norma specializează sensurile, diferențiind *virusuri* (biologic) de *viruși* (informatic), sau *niveluri* (trepte) de *nivele* (instrumente).

În aceste cazuri, DOOM3 a eliminat complet una dintre desinențe, considerată învechită sau neconformă cu uzul cultivat, impunând o singură formă corectă. Câteva exemple relevante în acest sens sunt următoarele:

❖ **ciocolată**

Normă veche/uzul: ciocolăți / ciocolate

Normă DOOM3: **ciocolate** (Forma *ciocolăți* a fost exclusă).

❖ **chibrit**

Normă veche/uzul: chibrituri / chibrite

Normă DOOM3: **chibrituri** (Forma colocvială *chibrite* este definitiv eliminată).

❖ **clește** (folosit ca neutru în sens tehnic)

Normă veche/uzul: clești / clește

Normă DOOM3: **clești** (se unifică paradigma flexionară).

❖ **comutator**

Normă veche/uzul: comutatoare / comutatori

Normă DOOM3: **comutatoare** (s-a eliminat varianta de masculin *comutatori* pentru aparate).

❖ **gălușcă** (analizat prin analogie la neutrele colective în uz)

Normă veche: găluști / găluște

Normă DOOM3: **găluști** (forma *găluște* rămâne incorectă).

❖ **monedă**

Normă veche/uzul: monezi / monede

Normă DOOM3: **monede** (s-a renunțat la forma arhaică *monezi*).

❖ **monolog**

Normă veche/uzul: monoloage / monologuri

Normă DOOM3: **monologuri** (s-a renunțat la forma arhaică *monoloage*).

❖ **pârâu**

Normă veche/uzul: pârâuri / pâraie

Normă DOOM3: **pâraie** (forma *pârâuri* a fost complet eliminată).

❖ **tulpan**

Normă veche/uzul: tulpane / tulpanuri

Normă DOOM3: **tulpane** (s-a eliminat varianta secundară).

Nu în ultimul rând, o altă particularitate o constituie feminizarea numelor de ocupații prin extinderea flexiunii prin apariția formelor de feminin pentru funcții/profesii (de exemplu: *filologă/filoloagă, psihologă/psiholoagă, dramaturgă, prodecană*).

A. 2. Diferențierea semantică prin desinențe de plural

Specializarea semantică (diferențierea funcțională) reprezintă un proces fin de valorificare a variabilității formale, în cadrul căruia dubletele de plural sunt menținute și specializate pentru a exprima sensuri denotative complet diferite (cum este cazul opoziției dintre *blăni* – piei prelucrate și *blănuri* – articole vestimentare). Acest mecanism demonstrează flexibilitatea limbii române, capabilă să convertească o aparentă anomalie flexionară într-un instrument de precizie lexicală și discursivă. Astfel, acolo unde limbajul a impus-o, s-au păstrat sau s-au clarificat diferențele de sens transmise prin desinențe diferite: în DOOM3 se remarcă specializarea semantică a pluralului, menținându-se sau introducându-se plurale diferențiate în funcție de sens, cum ar fi *elemente* pentru unități componente vs. *elementi* în chimie/tehnică; *blăni* (piei prelucrate) vs. *blănuri* (articole de îmbrăcăminte).

În aceste cazuri, ambele forme de plural sunt corecte, dar DOOM3 le-a separat strict în funcție de sensul cuvântului pentru a evita confuziile în text. Exemple relevante în acest sens sunt cuvintele: *arc* (*arcuri*: pentru obiectul fizic sau arcul de triumf / *arce*: exclusiv pentru sensul geometric); *bandă* (*benzi*: pentru fâșii de material, frecvențe radio sau benzi desenate / *bande*: exclusiv pentru grupuri de infractori sau răufăcători); *element* (*elemente*: pentru componente, piese, detalii sau fenomene ale naturii / *elementi*: exclusiv pentru elementii metalici ai unui calorifer); *ghid* (*ghiduri*: pentru cărți, manuale, broșuri sau orientări metodologice / *ghizi*: exclusiv pentru persoanele care conduc turiștii); *virus* (*virusuri*: exclusiv pentru agentul patogen biologic, în medicină / *viruși*: exclusiv pentru programele informatice dăunătoare, în IT); *vis* (*visuri*: pentru aspirații, idealuri, iluzii sau planuri de viitor. / *vise*: exclusiv pentru imaginile din timpul somnului, activitatea onirică)

A. 3. Completarea paradigmelor pentru substantive defective (*singularia tantum*)

Substantive care în trecut nu aveau formă de plural (fiind considerate nume de materie sau abstracte) au primit forme de plural oficiale, deoarece uzul le-a atras în contexte numărabile (tipuri, sortimente, manifestări). Câteva exemple în acest sens sunt următoarele: *bacșișuri* (pluralul pentru *bacșiș*); *unturi* (pluralul pentru *unt cosmetic*); *lapte* (pl. *lapți*); *macrou* (pl. *macroui*).

În lingvistica teoretică, defectivitatea este definită ca absența nejustificată a unei forme din paradigma flexionară a unui lexem, deși acea formă este structural și fonologic perfect realizabilă în limba respectivă. În cazul substantivelor *singularia tantum*, defectivitatea de număr (absența pluralului) este, în mod tradițional, considerată o consecință a semantismului categorial: substantivele non-numărabile (masive, abstracte, colective sau nume proprii) resping logic pluralizarea. Totuși, așa cum arată Vintilă-Rădulescu (2021) în *Studiul introductiv* al DOOM3, granița dintre masiv și contorizabil este fluidă și puternic influențată de mutațiile din societatea contemporană. În edițiile anterioare ale dicționarului, numeroase substantive erau etichetate rigid ca fiind *singularia tantum*, generând ceea ce în morfosintaxa computațională se numește o „lacună de paradigmă artificială” (Chiorean 2022). DOOM3 intervine asupra acestui status-quo, operând o de-defectivizare sistematică prin înregistrarea și normarea unor forme de plural pentru cuvinte considerate anterior blocate exclusiv la singular (Academia Română 2021). Această decizie lexicografică nu contrazice legile semantice, ci recunoaște un adevăr lingvistic fundamental, analizat critic și de Molea (2022, 150): uzul real din comunitățile profesionale, media și spațiul digital tinde să pluralizeze

termenii abstracți sau masivi prin mecanisme de specializare semantică (reproducerea unor tipuri, mărci sau manifestări concrete ale aceleiași substanțe/idei).

Cercetările recente coordonate în mediul universitar de Țavaș (2025) arată că reconfigurarea grupului nominal sub impactul noului tratat academic a vizat transformarea statutului multor substantive din *singularia tantum* în substantive cu paradigmă completă. Procesul de atașare a desinențelor de plural pentru substantivele anterior defecte s-a realizat prin trei strategii teoretice majore:

a. Pluralul de sortiment sau reificarea masivelor

Substantivele necountabile care denumesc alimente, substanțe chimice sau materiale erau clasificate istoric drept defecte de plural. Din cauza presiunii limbajului comercial și tehnologic, DOOM3 introduce și validează forme de plural destinate să exprime „tipuri de...”, „porții de...” sau „sortimente de...” (Dragomirescu et al. 2022). Forme precum *online* sau *smoothie-uri* (Academia Română 2021) își extind paradigma, trecând de la singularul necontorizabil la forme de plural clar reglementate grafic (cu sau fără cratime, conform regulilor specifice împrumuturilor). În plus, scilațiile din uz privind pluralele unor substantive precum *lapte* sau *miere* sunt atent monitorizate; deși nu primesc o formă de plural generalizată, dicționarul oferă repere metodologice clare pentru modul în care substantivele conexe din aceeași clasă semantică se comportă în sintagmă (Badea 2025).

b. Pluralizarea abstractelor (Mecanismul contextualizării)

Substantivele abstracte (calități, stări, concepte) au suferit, de asemenea, un proces de deschidere a paradigmei flexionare. Arangelovici (2022) subliniază că DOOM3 înregistrează forme de plural acolo unde abstractul capătă o determinare calitativă sau o manifestare episodică în enunț. De pildă, fenomene psihologice sau concepte filosofice care în DOOM2 erau considerate strict *singularia tantum* primesc în mod oficial desinențe de plural (-uri sau -e), reducând decalajul dintre descrierea lexicografică rigidă și flexibilitatea semantică a limbii române contemporane (Chiorean 2022).

c. Presiunea neologismelor tehnologice și corporatiste

O masă critică de împrumuturi recente din limba engleză (în special din jargonul IT și de business) a intrat inițial în limbă ca *singularia tantum* din cauza utilizării lor abstracte (exemple cum ar fi: *software*, *hardware*, *know-how*). Ghidurile universitare practice arată însă că vorbitorii nativi au aplicat rapid regulile flexiunii interne românești (Dragomirescu et al. 2022). DOOM3 tranșează aceste evoluții: acolo unde substantivul a rămas strict necontorizabil, statutul este menținut, însă acolo unde s-a produs o „numărare” contextuală, dicționarul fixează desinența cea mai stabilă, de regulă -uri pentru neutre, integrând termenul într-o paradigmă stabilă (Dragomirescu et al. 2022).

Din perspectiva fonologiei teoretice, una dintre cele mai complexe zone de negociere dintre uz și normă în limba română contemporană o reprezintă gestionarea secvențelor vocale succesive, în special oscilațiile dintre realizarea hibridă în hiat și cea optimizată sub formă de diftong. DOOM3 intervine direct în acest segment, operând o unificare normativă bazată pe principiul economiei articulatorii și pe tendințele naturale de simplificare silabică din uzul cultivat (Vintilă-Rădulescu 2021). Un caz paradigmatic analizat în studiile morfonologice actuale este cel al adjectivelor neologice cu final vocalic complex, de tipul *ambiguu*. În edițiile anterioare, flexiunea de feminin plural a acestor forme genera o structură hiatică supraîncărcată (forma *ambiguue*), care impunea un efort articulatoriu pronunțat și o segmentare silabică atipică (Arangelovici 2022). DOOM3 restructurează radical această paradigmă, impunând obligativitatea formei ambigue [am-bi-gu-e] (Academia Română 2021). Din punct de vedere teoretic, această modificare reprezintă o transformare a vocalei tematice în semivocală (glide), realizând o tranziție fluidă de la o structură optimizată de tip diftong

(\SV)). la o structură de tip hiat (\V.V)) Această reducere a complexității silabice nu doar că stabilizează pronunția în mediul academic și școlar (Ciortea 2021, 190), dar simplifică reprezentarea mentală a paradigmei, eliminând discrepanțele majore dintre reprezentarea grafică (ortografie) și cea acustică (ortoepie) (Chiorean 2022).

În lingvistica teoretică actuală, distribuția accentului în cadrul lexemelor poate fi explicată riguros prin intermediul teoriei optimalității (Optimality Theory), conform căreia forma fonetică de suprafață este rezultatul unei competiții între constrângeri structurale conflictuale: pe de o parte, constrângerile de *fidelitate* față de etimon sau de istoria limbii (conservatorismul), iar pe de altă parte, constrângerile de *marcare* (tendința sistemului spre uniformizare prin analogie). DOOM3 reflectă o reierarhizare a acestor constrângeri, recunoscând victoria analogiei în numeroase cazuri de oscilație accentuală care dezbină comunitatea de vorbitori (Zafiu, 2022). În seria sa de articole dedicate reconfigurărilor de normă, Rodica Zafiu (2022, 2023, 2025) subliniază că noul dicționar a acționat în sensul eliminării anomaliilor izolate, favorizând unificarea accentuală în interiorul aceleiași familii flexonale sau clase morfologice. Procesul a urmat două direcții teoretice fundamentale:

- ❖ Sanționarea variantelor unice impuse de uz: Pentru cuvinte care prezentau o variație accentuală intens disputată (Dragomirescu et al. 2022), DOOM3 elimină dubletele paralele și fixează o singură normă obligatorie acolo unde uzul cult devenise omogen (ex: fixarea accentului pe o anumită silabă la substantive neologice sau forme verbale) (Academia Română 2021).
- ❖ Menținerea prudentă a dubletelor libere acolo unde competiția dintre accentul pe radical și accentul pe desinență este încă activă în societate, dicționarul manifestă o prudentă metodologică (Molea 2022). Tolerarea academică a ambelor variante (ex: *profésor* / *profesór*) arată că sistemul fonologic se află într-o fază de tranziție, norma lexicografică refuzând să blocheze artificial evoluția naturală a limbii (Badea 2025).

Introducerea masivă a neologismelor de proveniență anglo-saxonă a adus în sistemul fonologic românesc o serie de atacuri silabice și coduri complexe, formate din aglomerări consonantice străine tiparului fonotactic tradițional (ex: *sh-*, *-ck*, *-ground*, *-ft*) (Dragomirescu et al. 2022). Teoria adaptării fonologice arată că limba-gazdă tinde inițial să fragmenteze sau să reinterpreteze aceste grupuri pentru a le alinia propriilor legi de silabificare. DOOM3 propune o abordare teoretică modernă a acestei probleme, stabilind reguli clare de despărțire în silabe și articulare, bazate pe ierarhia sonorității (Sonority Hierarchy) (Dragomirescu et al. 2022). În cazul cuvintelor străine complet neadaptate grafic, despartirea în silabe respectă nucleul lexical original pentru a preveni distorsionarea sensului, în timp ce în cazul neologismelor asimilate, regulile urmează modelul general românesc (Vintilă-Rădulescu 2021 și 2022). Această gestionare duală demonstrează o înaltă înțelegere a dinamicii lingvistice contemporane: sistemul fetico-fonologic al limbii române contemporane se dovedește a fi permeabil și flexibil, capabil să găzduiască structuri acustice moderne fără a genera colapsul regulilor macro-structurale de silabificare autohtonă (Chiorean 2022 și Guțu Romalo 2005/2008).

Din perspectiva teoriilor moderne privind proiecțiile funcționale din interiorul grupului nominal (GN), completarea paradigmei pentru substantivele defecte modifică modul de operare al nodului de Număr (NumP) în sintaxa internă. Când un substantiv este etichetat ca *singularia tantum*, trăsătura de [Număr: Plural] este interzisă la nivelul lexiconului mental, blocând operația de *Agreement* (Acord) cu determinatorii cuantificatori din sintaxă (ex: cuantificatorii plurali ca *mulți*, *câțiva*). Așa cum demonstrează Zafiu (2022, 2023, 2025) în studiile sale privind virtuțile normării, prin ridicarea interdicției de pluralizare pentru anumite unități lexicale, DOOM3 permite sedimentarea unor relații sintactice mult mai complexe. Vorbitorul cultivat nu mai este constrâns să utilizeze perifraze corectoare (de tipul „*sortimente de...*” sau „*tipuri de...*”), ci poate opera direct la nivelul nucleului nominal, generând enunțuri

mai dense informațional și mai economice (Ciorteș 2021). Morfologia și semantica colaborează, astfel, direct: schimbarea clasei flexionare dintr-o categorie defectivă într-una completă oferă substantivului o nouă flexibilitate stilistică, fără a-i altera identitatea structurală profundă (Çavaș 2025).

A.4. Reconfigurări la nivelul cazurilor oblice (Genitiv-Dativ) în DOOM3 - o abordare morfosintactică formală

În sintaxa generativ-transformativă modernă, cazul nu mai este privit doar ca o simplă desinență morfologică lipită de o rădăcină nominală, ci ca o proiecție funcțională superioară independentă, conceptualizată sub denumirea de Grup Cazuistic (KP - Case Phrase). Într-o limbă cu flexiune cazuală parțial conservată, așa cum este limba română în peisajul limbilor romanice, nodul K poate fi realizat fie prin sufixe sintetice (fuzionate cu mărci de gen și număr în interiorul determinatorului), fie prin elemente analitice prepoziționale.

Opțiunea normativă din DOOM3 de a valida structurile analitice pentru exprimarea genitiv-dativului la adjectivelor determinative de tip cuantificator (*a anumiți oameni, la mulți studenți*) în detrimentul formelor sintetice (*anumitor oameni, multor studenți*) (Academia Română 2021) reprezintă o mutație teoretică de proporții. Acest fenomen marchează formal trecerea de la atribuirea internă a cazului (prin acord morfonologic de suprafață) la atribuirea configurativă a cazului (prin guvernare prepozițională directă) (Vintilă-Rădulescu 2021). Din perspectivă tipologică, analiza realizată de Molea (2022) încadrează această modificare în megatendința de descreștere a sintezei morfologice din româna contemporană. Când DOOM3 acceptă sintagma *opiniile a anumiți profesori*, la nivelul structurii de adâncime are loc o blocare a mișcării cuantificatorului către nodul de acord cazual. Prepoziția a preia întreaga sarcină funcțională de verificare a trăsăturilor de genitiv, permițând grupului nominal să rămână la forma cazurilor directe (nominativ/acuzativ).

Astfel, teoria lingvistică din spatele dicționarului reconciliază sistemul normativ cu procesul natural de optimizare sintactică, reducând efortul de procesare cognitivă cerut de flexiunea sintetică dublă (Chiorean 2022).

O altă zonă de maxim interes teoretic este unificarea paradigmatelor de caz oblic la substantivele feminine terminate în *-ice* (*cicatricii*) și a adjectivelor în *-ee* (*ambigueli*) (Academia Română 2021). În cadrul morfologiei distributive (*Distributed Morphology*), lexemele sunt inserate în sintaxă ca mănunchiuri de trăsături abstracte, abstractizate ca: $\backslash(\text{text}\{[+Feminin, \backslash +Singular, \backslash +Caz] Oblic\})\backslash$ Mecanismul de inserție lexicală tinde spre economie structurală. Existența alomorfelor desinențiale concurente (ex: *-ei* vs. *-ii* pentru același context fonetic în DOOM2) forța lexiconul mental să stocheze reguli de excepție extrem de costisitoare, ducând la oscilații greu de controlat în uzul cultivat și în predare (Ciorteș 2021; Despa et al. 2023). Prin unificarea operată de DOOM3 (alegerea exclusivă a formei *cicatricii* și eliminarea lui *cicatricei*), lingviștii au aplicat principiul sincronizării paradigmatic. S-a stabilit o regulă computațională strictă: forma de genitiv-dativ singular a substantivelor feminine neregulate trebuie să folosească drept bază de derivare tema de plural, nu pe cea de singular (Arangelovici 2022). Această optimizare morfofonologică nu doar că simplifică generarea formelor corecte în testările academice și de admitere (Dragomirescu et al. 2022), dar curăță interfața dintre morfologie și sintaxă de formele hibride reziduale, care nu mai aveau o justificare structurală în sistemul actual al limbii (Badea 2025).

Modificările aduse declinării cazurilor oblice la pronumele de politețe/locuțiunilor pronominale de politețe (*domniei-sale* vs. *Domniei Sale*) (Academia Română 2021) deschid o discuție teoretică importantă privind lexicalizarea și de-gramatilizarea. În sintaxa diacronică, locuțiunile pronominale trec printr-un stadiu de solidificare, în care substantivele pline de sens (ex: *domnie*) își pierd autonomia sintactică pentru a deveni pure mărci de persoană și respect (morfeme funcționale). DOOM3 codifică din punct de vedere teoretic exact acest moment de clivaj structural (Molea 2022, 149). În *Domnia Sa*, sintaxa tratează grupul ca pe un DP sintetic (Nume + Adjectiv Posesiv), unde acordul de caz oblic se face la nivelul fiecărui component, păstrând majuscula protocolară ca o marcă extralingvistică a ierarhiei. În forma *domniei-sale*,

cratima funcționează ca un liant morfofonologic. Întregul grup este tratat în sintaxă ca o singură unitate pronominală complexă. Atribuirea cazului oblic se face printr-o singură operație mecanică de flexiune aplicată nucleului nominal atașat de cliticul posesiv. Această reglementare duală, oferă o soluție elegantă unei probleme stringente din lingvistica textului juridic și administrativ: distincția dintre limba funcțională curentă și supraviețuirile stilistice diacronice (Dragomirescu et al. 2022).

În managementul neologismelor și al numelor proprii străine intrate masiv în uzul academic și public, DOOM3 extinde utilizarea morfemului proclitic *lui* ca marcă unică de genitiv-dativ pentru numele proprii care refuză flexiunea internă (Dragomirescu et al. 2022). Din punct de vedere teoretic, acest fenomen poate fi analizat ca o trecere de la cazul inherent (Inherent Case) la cazul structural proclitic (Structural Proclitic Case). Numele străine neadaptate fonetic (ex: *Carmen, Mary, Beckett*) nu dispun de o structură morfologică capabilă să găzduiască desinențele românești flexionate (cum ar fi *-ei* de la *Mariei*). Dacă sistemul ar fi forțat o flexiune internă hibridă (de tipul *Beckett-ului* sau *Mary-ei*), s-ar fi încălcat principiul conservării integrității lexicale străine în sintaxa-țintă (Guțu Romalo 2005//2008). Prin generalizarea lui *lui* (*i-am spus lui Carmen, opera lui Beckett*), DOOM3 externalizează complet proiecția cazului oblic (KP). Morfemul *lui* este inserat direct în nucleul KP ca un operator de caz universal. Acesta guvernează la dreapta și lasă substantivul propriu neafectat din punct de vedere fonologic, rezolvând elegant tensiunea dintre necesitatea marcării cazuale sintactice și rezistența morfologică a împrumuturilor (Zafiu 2022).

Dinamica cazuală a genitiv-dativului în DOOM3 este guvernată de o puternică tendință de simplificare a efortului articulatoriu și de unificare morfologică. Procesul de eliminare a alternanțelor fonetice interne demonstrează o orientare clară spre stabilitatea radicalului, oferind cuvântului o identitate grafică și lexicală constantă pe tot parcursul flexiunii. Totodată, rezolvarea disputelor desinențiale pentru seria substantivelor în *-e* (ex. *îmbrăcăminții*) sau în vocală dublă (ex. *aleii, ideii*) arată că noua normă penalizează formele hibride născute din presiunea limbii vorbite dezorganizate, preferând în schimb soluții simetrice, care aliniază neologismele la clase flexionare deja consolidate.

În cazul împrumuturilor recente și al compuselor, se reflectă un efort vizibil de adaptare la specificul morfosintactic românesc, fie prin precizarea și a acordului articulat (ex. *mass-media/mass-mediiei*), fie prin stabilirea unor reguli grafice clare de demarcație (ex. *storyuri*), menite să reducă insecuritatea lingvistică a utilizatorilor din mediul administrativ și jurnalistic (Zafiu 2023).

A. 5. Flexiunea împrumuturilor și a neologismelor

Modificările aduse de cea de-a treia ediție a *Dicționarului ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (DOOM3) reprezintă o radiografie fidelă a modului în care limba română contemporană reacționează la presiunea masivă a împrumuturilor, în special a celor din limba engleză (Academia Română 2021). Din perspectivă teoretică, normarea lexicografică modernă a depășit granițele unui act pur prescriptiv, devenind un proces descriptiv-normativ, în care uzul lingvistic actual impune restructurări profunde în sistemul flexionat. Așa cum observă Zafiu (2022), reconfigurările flexionare din noul tratat reflectă o negociere continuă între ezitățile vorbitorilor și legile interne ale limbii, evidențiind atât „păcatele”, cât și „virtuțile” normării în raport cu dinamica reală a vorbirii.

Gestionarea valului de împrumuturi recente reprezintă nucleul novator din DOOM3. Ioana Vintilă-Rădulescu sublinia că internalizarea lexicală trebuie să respecte canoanele adaptării morfosintactice românești. Astfel, s-a reorganizat modul în care neologismele recente primesc desinențe de plural sau se articulează. Pot și identificate schimbări de clasă, *croasant* face acum pluralul *croasante* (neutru, în DOOM2 era masculin: *croasanți*), la fel, *ecler* face pluralul *eclere* (în loc de *ecleruri*), precum și atașarea articolului hotărât la cuvintele străine neadaptate terminate în *-y* pronunțat *i*, articolul hotărât enclitic și desinența de plural se atașează direct, fără cratime pentru cuvinte de tipul: *bodyul / bodyuri, storyul / storyuri*.

Una dintre cele mai importante mutații teoretice operate în DOOM3 vizează statutul literei *y* în procesul de articulare și pluralizare a neologismelor recente. Analiza structurală propusă de Vintilă-Rădulescu (2021, 65) în studiul introductiv al dicționarului evidențiază necesitatea simplificării regulilor de scriere a împrumuturilor. Tradiția normativă anterioară impunea utilizarea cratimei ca barieră grafică protectoare pentru cuvintele terminate în litere străine sistemului fonetic românesc tradițional. DOOM3 produce o inovație majoră prin eliminarea acestei bariere artificiale acolo unde *y* se pronunță ca un *i* autohton. Teoria academică subiacentă recunoaște faptul că *y* s-a integrat deplin în reprezentarea grafică a limbii române actuale, devenind o componentă organică a grupului nominal (Chiorean 2022). Prin urmare, forme precum *bodyul* (la singularul articulat) sau *bodyuri* (la plural) demonstrează o asimilare morfologică directă, atașarea desinențelor făcându-se fără intermediul cratimei. Excepția teoretică rămâne validă doar acolo unde discrepanța dintre grafie și pronunție este totală sau când cuvântul se termină în grupuri consonantice neobișnuite, salvând criteriul fonetic ca instanță de control (Dragomirescu et al. 2022).

Din perspectiva morfosintaxei grupului nominal, cercetările realizate de Çavaş (2025, 38) subliniază faptul că substantivul reprezintă clasa cea mai vulnerabilă, dar și cea mai flexibilă în fața valurilor de neologisme. DOOM3 tranșează definitiv instabilitatea genului neutru pentru cuvinte din mediul tehnologic și corporatist. Teoria academică relevă o preferință clară a limbii române contemporane pentru încadrarea împrumuturilor neanimate în clasa neutrelor cu pluralul în *-uri* (ex: *backupuri*, *backgrounduri*), mecanism ce oferă o coeziune structurală maximă în enunț (Çavaş 2025, 34).

În paralel, inovațiile morfologice din DOOM3 evidențiază o simplificare a alternanțelor fonetice și o reglementare strictă a adjectivelor neologice cu final vocalic complex (Arangelovici 2022). Reducerea formei de feminin plural a adjectivelor de tipul *ambiguu* (de la *ambiguue* la *ambigue*) demonstrează o tendință clară a sistemului de a elimina structurile hiatice supraîncărcate grafic, favorizând un model flexionar mult mai economic și mai ușor de asimilat în predarea limbii române în școli (Ciorte 2021, 189). De asemenea, această deschidere către flexibilitate este dublată de extinderea normativă în zona feminizării numelor de ocupații (ex: *rectoră*, *decană*), proces sprijinit pe o solidă tradiție a limbii, reactualizată în studiile sociolingvistice recente (Zafiu 2025).

B. Reconfigurări în flexiunea adjectivală

Pe lângă substantiv, în DOOM3 cuprinde reconfigurări și în flexiunea adjectivală. Acestea vizează, în principal, eliminarea variantelor libere de flexiune, completarea unor paradigme defecte și stabilirea statutului unor neologisme. Modificările urmăresc simplificarea normelor prin impunerea unei singure forme corecte în uzul literar.

Cele mai importante reconfigurări structurale includ:

B.1. Eliminarea variantelor duble și impunerea alternanțelor fonetice

S-a renunțat la dubletele flexionare pentru formele de feminin, fiind selectată exclusiv varianta care prezintă alternanță fonetică (diftozare): *analoagă* (se acceptă doar această formă, eliminându-se vechea variantă *analogă*); *omoloagă* (se acceptă doar această formă, eliminându-se *omologă*) (Vintilă-Rădulescu 2022)

Multe adjective considerate tradițional defecte de gen sau număr primesc în DOOM3 o paradigmă flexională completă datorită ocurențelor masive din textele tehnico-științifice (de exemplu: *alcalino-pământos*, pl. *alcalino-pământoși*, f. *alcalino-pământoasă*; *viran*, f. *virană*), iar în ceea ce privește alternanțele fonetice la feminin, se remarcă consolidarea diftozării în cazul unor neologisme (ex.: *analoagă*, *omoloagă*) și blocarea ei în altele (ex.: *autonomă*). Pentru a răspunde dinamicii din limbajul de specialitate și din spațiul public, s-au introdus forme de gen sau număr la adjective care în DOOM2 erau considerate invariabile sau defecte: *alcalino-pământos*: a primit formă de plural masculin (*piroxen alcalino-pământos* / *piroxeni alcalino-pământoși*) și forme de feminin (*sticlă alcalino-pământoasă* / *sticle alcalino-pământoase*). În plus, *retrovers* a primit flexiune completă de feminin (*poziție retroversă* /

poziții retroverse), iar adjectivului *viran* i s-au adăugat formele de feminin singular și plural (*zonă virană / zone virane*).

B.2. Diferențierea adjectivelor în -sor/-soriu și -tor/-toriu

DOOM3 reconfigurează statutul unor perechi flexionare oscilante, considerându-le acum cuvinte distincte (nu doar variante ale aceluiași termen), adaptate după sintagmele în care s-au consacrat. Exemple relevante în avest sens sunt *executor* („care execută”) vs. *executoriu* („care trebuie executat”); *compensator* (*pendul compensator*) vs. *compensatoriu* (*măsură compensatorie*); *inflamator* (*proces inflamator*) vs. *inflamatorie* (*patologie inflamatorie*)

B.3. Menținerea invariabilității pentru neologisme

În ciuda presiunii uzului de a le adăuga desinențe românești, DOOM3 reconfirmă statutul de adjective invariabile pentru împrumuturile recente a căror finală ar fi permis, teoretic, flexiunea. Rămân invariabile adjectivele *bej*, *bleumarin*, *ciclamen*, *ecosez*, *grej*, *instant*, *roz*, *vernii*, iar lor li se adaugă noi neologisme cu flexiune stabilă de tipul adjectivului *remedial*, cu formele *remedială / remediali / remediale*). În schimb, statutul adjectivelor terminate în -ce nu este uniformizat, adjective precum *atroce*, *eficace* rămân invariabile, în timp ce *complice* este variabil.

C. Reconfigurări în flexiunea verbală

Sistemul verbal relevă acțiunea intensă a *atracției analogice*, manifestată prin presiunea paradigmelor regulate (verbe cu sufix la prezent) asupra structurilor neregulate sau atipice.

C.1. Extinderea paradigmelor și normarea persoanei I singular

Din perspectivă macroeconomică, una dintre cele mai vizibile intervenții operate în textul dicționarului vizează completarea sistematică a formelor verbale. Așa cum observă Vintilă-Rădulescu (2021) în *Studiul introductiv*, edițiile anterioare sufereau de o fragmentare structurală, lăsând adesea neînregistrată persoana I singular pentru numeroase verbe, fapt ce genera ambiguități în privința caracterului personal sau impersonal al acțiunii. DOOM3 introduce și normează explicit persoana I singular pentru peste 1.500 de verbe (Academia Română 2021). Această decizie lexicografică oferă o predictibilitate maximă sistemului flexionat, facilitând maparea corectă a formelor în variantele digitale de interogare (Chiorean 2022). Un exemplu relevant analizat în ghidurile universitare este cel al verbului *a abandona*, a cărui formă de indicativ prezent persoana I singular este fixată ferm în varianta *abandonez* (Dragomirescu et al. 2022). De asemenea, această completare masivă de date elimină oscilațiile din uzul didactic, oferind profesorilor și elevilor un instrument de control mult mai riguros (Badea 2025).

C.2. Productivitatea conjugării I și generalizarea augmentului „-ez”

În ceea ce privește asimilarea neologismelor și a împrumuturilor recente (în special a anglicismelor), clasa verbului dovedește o preferință structurală absolută pentru prima conjugare (sufixul -a). Teoria academică modernă evidențiază faptul că limba română contemporană folosește augmentul flexionat -ez ca pe un mecanism de siguranță pentru integrarea morfologică a rădăcinilor străine, fiind sistemul de o hibridizare haotică. Verbe intrate recent în uzul cotidian sau corporatist adoptă imediat această paradigmă stabilă: *a accesa* → *eu accesez*; *a updatea* → *eu updatez*; *a implementa* → *eu implementez* (Dragomirescu și Nicolae 2022, 54).

Prin generalizarea sufixului -ez, DOOM 3 elimină ezitățile flexionare dintre formele cu sau fără augment, o problemă intens dezbătută în caietele de seminar universitare (Caragea 2022). Fixarea unei singure variante corecte blochează apariția unor forme paralele eronate în discursul public (Pană Dindelegan. 2024).

C.3. Diferențieri semantico-morfologice: tranzitiv vs. reflexiv

O reconfigurare teoretică profundă, semnalată în studiile de specialitate de Cristina Aranghelovici (2022) și analizată critic de Viorica Molea (2022), vizează separarea articolelor de dicționar în funcție de prezența sau absența pronumelui reflexiv, atunci când această marcă generează o schimbare de sens (clivaj semantic). DOOM3 separă formal și gramatical verbele tranzitive de cele reflexive acolo unde uzul a specializat semantic cele două structuri. Se pot distinge verbe exclusive ale fenomenelor naturii, pentru care se normează forma strict reflexivă, impersonală, pentru stări atmosferice (ex: *a se înnopta*, *a se însera*), precum și verbe cu dublă paradigmă independentă, unde se distinge clar valoarea non-reflexivă (ex: *a înnopta* = *a petrece noaptea undeva*, de cea reflexivă *a se înnopta*) (Molea 2022, 151). Această restructurare rezolvă o veche dispută din gramatica academică românească, impunând o corelație directă între clasa morfologică a verbului și valoarea sa sintactico-semantică în enunț (Ciortea 2021, 191).

C.4. Reconfigurarea alternanțelor fonetice și unificarea accentului

DOOM3 intervine în interiorul unor paradigme verbale tradiționale care prezentau oscilații majore de accent sau alternanțe fonetice greu de asimilat de către vorbitori (Zafiu 2022, 2023, 2025). În seria sa de articole dedicate reconfigurărilor flexionare, Rodica Zafiu (2022) arată cum noul dicționar tinde spre o uniformizare a accentului pe radical sau pe desinență în cadrul aceleiași familii flexionale, reducând anomaliile istorice moștenite. Un caz clasic este cel al verbelor de conjugarea a II-a și a III-a, unde fluctuațiile dintre formele de indicativ prezent și conjunctiv prezent au fost parțial simplificate pentru a asigura o mai mare coerență intraparietală a formelor verbale (Aranghelovici 2022).

Relația dintre planul fonetic (ortoepic) și cel morfologic (flexionar) este indisolubilă; o modificare a accentului atrage frecvent după sine restructurarea întregii paradigme de caz sau timp. DOOM3 intervine tranșant pentru a stopa fenomenele de hipercorectitudine din mediul public, de tipul; *a prevedea*: la modul indicativ prezent, persoana a II-a singular, norma obligatorie este *prevézi* (cu accentul pe prima silabă a radicalului), invalidând varianta *prévezi*. Astfel, DOOM3 tratează accentul nu doar ca pe un simplu fenomen de variație ortoepică, ci ca pe un veritabil morfem suprasegmental. Procesul de mononormare (vizibil la verbe precum *a bănuî*, *a prevedea* sau *a cheltui*) relevă dorința lingviștilor de a unifica prozodia claselor flexionare, eliminând formele percepute de comunitatea vorbitorilor culti ca fiind arhaice sau dialectale. Interesantă este și deschiderea către normarea dublă în cazuri de uz masiv, ce dovedește o relaxare pragmatică a normei prescriptive. Totodată, păstrarea sau stabilizarea riguroasă a accentului în cupluri minimale de tipul *acórdă* / *acordează* ori *cheltuiesc* / *cheltui* confirmă funcția distinctivă esențială a accentului în limba română contemporană, acesta fiind capabil să rezolve de unul singur ambiguități majore de ordin semantic (lexical) sau de ordin gramatical (mărci de timp și mod) (vezi și Pană-Dindelegan 2010, precum și Guțu Romalo 2005/2008).

Concluzii

Investigarea mutațiilor structurale analizate oferă o perspectivă clară asupra modului în care limba română actuală își reorganizează resursele interne pentru a răspunde nevoilor de comunicare rapidă și precisă. Majoritatea reconfigurărilor operate indică faptul că sistemul gramatical elimină treptat formele hibride sau excepțiile care îngreunau învățarea și utilizarea limbii. Trecerea de la plurale duble la o singură desinență stabilă dovedește că limba preferă uniformizarea în locul variației libere. Această tendință funcționează ca un mecanism de protecție a sistemului, oferind vorbitorilor reguli mai clare și reducând ezitățile în momentele de exprimare publică.

Noua viziune academică reflectă o schimbare importantă de mentalitate în spațiul lingvistic românesc. În loc să impună bariere rigide împotriva evoluțiilor naturale din societate, normarea actuală funcționează ca un filtru critic care validează formele deja stabilizate în discursul public. Admiterea oficială a unor dublete de accentuare sau flexiune reprezintă o

recunoaștere a faptului că o normă este cu adevărat utilă doar atunci când reflectă realitatea vorbitorilor educați, nu doar un ideal teoretic izolat. Acolo unde s-a optat pentru păstrarea a două forme distincte (de plural sau de accent), decizia nu a fost una întâmplătoare, ci a servit direct nevoii de claritate. Prin separarea contextuală a unor termeni din medicină, informatică sau tehnică, morfologia devine un instrument activ de delimitare a sensurilor. Acest lucru demonstrează că limba română nu se simplifică în mod distructiv, ci își rafinează instrumentele pentru a descrie mai bine realitățile moderne.

În concluzie, reconfigurările analizate în această lucrare arată că limba română contemporană traversează o etapă de maturizare structurală. Ea reușește să își păstreze identitatea gramaticală de bază în timp ce absoarbe rapid împrumuturile externe și își simplifică paradigmele flexionare. Direcțiile viitoare de cercetare ar trebui să monitorizeze aceste fenomene pe perioade mai lungi, pentru a vedea dacă formele eliminate în prezent vor dispărea definitiv din conștiința publică sau dacă vor continua să supraviețuiască în registrele familiale și regionale ale limbii.

References:

- Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti Vintilă-Rădulescu, I. coord.(2005). *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (ediția a II-a revăzută și adăugită). București. Editura Univers Enciclopedic.
- Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”. Vintilă-Rădulescu, Ioana coord. (2021). *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, ed. a III-a, coord. Ioana Vintilă-Rădulescu, București: Editura Univers Enciclopedic. Web: Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”, DOOM3, Platforma DOOM3
- Arangelovici, Cristina. 2022. „Inovații morfologice în DOOM 3”. *Limba română*, nr. 1-2, Chișinău.
- Badea, Mihaela. 2025. *Gramatica Limbii Române actualizată conform DOOM 3*. Ediție revizuită. București: Editura Booklet.
- Caragea, Dan. 2022. „Academia și dicționarele sale – DOOM, Ediția a III-a (IV)” în *Occidentul românesc*, nr. 134, iunie, 2022.
- Çavaș, Cipriana-Elena. 2025. *Particularitățile substantivului în cadrul grupului nominal. Compendiu*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- Chiorean, Anca. 2022. „DOOM3 – Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române: repere și dinamică normativă” în *Buletinul BCU „Lucian Blaga”*, Cluj-Napoca.
- Ciorte, Marcela. 2021. „Gramatica limbii române în veșminte noi / Romanian Grammar's New Clothes”. *Swedish Journal of Romanian Studies* 4 (1): 185–192.
- Dănilă, Andrei, Tamba, Elena. 2014. *Dicționar de cuvinte și sensuri recente*. București: Editura Litera.
- Despa, Oana, Bianca Hațegan, Simona-Olivia Mihai, Corina Popa, și Ionela Zegrean. 2023. *Modificări aduse de DOOM 3 – sinteze și exerciții pentru admiterea în învățământul superior (Partea I și Partea a II-a)*. București: Editura Universul Juridic / Editura Universitară.
- Dragomirescu, Adina, Isabela Georgescu, Daniela Georgescu, și Ramona Răducanu. 2022. *Noutăți și dificultăți în DOOM3. Teorie și exerciții pentru gimnaziu, liceu și admiterea în învățământul universitar de profil*. București: Editura Corint.
- Guțu Romalo, V. (coord.), 2005/2008, *Gramatica limbii române (GALR)*, București, Editura Academiei Române (ediția I: 2005; tirajul nou, revizuit: 2008).
- Molea, Viorica. 2022. „Modificări în DOOM 3: câteva aspecte”. *Limba Română* (Chișinău), nr. 3-4, pp.148–153.
- Până Dindelegan, G. (coord.), 2010, *Gramatica de bază a limbii române*, București, Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan – AL. Rosetti”.
- Până Dindelegan, G. (coord.), 2024, *Îndreptar ortografic, ortoepic, morfologic și de punctuație*, Ediția a VI-a, București, Editura Univers Enciclopedic GOLD.
- Păcuraru, Veronica, Ungureanu, Violeta, VULPE, Ana, 2016. *Dicționar explicativ de cuvinte și sensuri noi*. Chișinău: Editura Pro Libra.
- Vintilă-Rădulescu, Ioana. 2021. „Studiu introductiv”. În *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române (DOOM 3)*. București: Editura Univers Enciclopedic Gold.

- Vintilă-Rădulescu, Ioana. 2022. *Am inclus 3500 de cuvinte noi în DOOM3, dar asta nu înseamnă nici intrarea lor automată în limba română, nici că le recomandăm pe toate*, 13.01.2022 [online], <https://republica.ro>.
- Zafiu, Rodica. „Noul DOOM”, în *Dilema veche*, nr. 930, 3-9 februarie, 2022 [online], <https://dilemaveche.ro>.
- Zafiu, Rodica. 2022, *Anglicisme în ediția a III-a DOOM*, Vorbește corect! cu Rodica Zafiu: anglicisme în ediția a III-a DOOM (@TVR1)<http://bit.ly/VorbesteCorectTVR1>,
- Zafiu, Rodica. 2022, „Noul DOOM” în *Dilema veche* nr. 930 din 3 – 9 februarie 2022. <https://www.dilema.ro>
- Zafiu, Rodica. 2023. „Cuvinte noi în alte dicționare” în *Dilema veche* nr. 1020 din 26 octombrie – 2 noiembrie 2023. <https://www.dilema.ro>.
- Zafiu, Rodica. 2025. „Vechi atestări ale «feminizării»” în *Dilema veche*, 16 ianuarie 2025. <https://www.dilema.ro>.
- Zafiu, Rodica, 2025, „De la dicționar la cuvânt rostit” în *Dilema veche*, 20 noiembrie 2025, <https://www.dilema.ro>.

BIONOTE:

Cipriana-Elena ÇAVAŞ is a lecturer dr. at the Department of Romanian Language, Romanian Culture and Civilization and General Linguistics, Faculty of Letters, Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca. She published several studies on contemporary Romanian language (morphology, syntax, lexicology, semantics, and stylistics). Essential works: *Clasa substantivului în limba română contemporană (The Noun Class in Contemporary Romanian)*, 2018; *O tipologie a relațiilor sintactice. Abordare contrastivă română și franceză (A Typology of Syntactic Relations. Romanian-French Contrastive Approach)*, 2018; *O abordare morfosintactică și stilistică a operei lui Ion Creangă în școala românească (A Morphosyntactic and Stylistic Approach to Ion Creangă's Work in Romanian School)*, 2021; *Dicționarul Aurarilor (The Dictionary of Goldsmiths)*, 2023; *Particularitățile substantivului în cadrul grupului nominal. Compendiu (Peculiarities of the Noun within the Noun Group. Compendium)*, 2024. Her academic interests include: morphology, syntax, phonetics, as well as the interdisciplinary approaches to the contemporary Romanian language.

Recodificarea voievodului: Vlad Țepeș în *Dracula Untold* și *Da Vinci's Demons*

Article history:

Received: 20.07.2026

Revised: 25.08.2026

Accepted: 27.08.2026

Available online: 30.09.2026

Claudia HOREANU

Școala Doctorală pentru Domeniul Științe ale Comunicării,

Universitatea din București

claudia.horeanu@gmail.com

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.9>

Title: "Recodifying the Voivode: Vlad Țepeș in *Dracula Untold* and *Da Vinci's Demons*"

Abstract: This article examines the recodification of the Vlad Țepeș/Dracula figure in two contemporary media products released between 2013 and 2015: the film *Dracula Untold* (2014) and the television serial *Da Vinci's Demons* (2013-2015). Through analysis of paratext, tragic heroism, iconography, East European space representation, cultural memory, and the politics of monstrosity, the study argues that while these productions rehabilitate the historical figure from vampire monster to tragic hero, this rehabilitation operates within asymmetrical power relations. The Eastern European subaltern subjectivity is not restored; rather, Eastern European alterity is repackaged to serve Western post-crisis anxieties about legitimate sovereignty. The article demonstrates that such recodification perpetuates rather than transcends Western cultural dominance in myth production and transnational circulation.

Keywords: *Dracula Untold*, *Da Vinci's Demons*, *Vlad the Impaler*, *Western representation*, *East European otherness*, *media recodification*.

REZUMAT: Acest articol examinează recodificarea figurii Vlad Țepeș/Dracula în două produse media contemporane lansate între 2013 și 2015: filmul *Dracula Untold* (2014) și serialul de televiziune *Da Vinci's Demons* (2013-2015). Prin analiza paratextului, eroismului tragic, iconografiei, reprezentării spațiului est-european, memoriei culturale și politicii monstruozității, studiul argumentează că, deși aceste producții reabilitează figura istorică din monstru vampiric în erou tragic, această reabilitare operează în cadrul unor relații de putere asimetrice. Subiectivitatea subalternă est-europeană nu este restituită; mai degrabă, alteritatea est-europeană este reamblată pentru a servi anxietățile occidentale post-criză privind suveranitatea legitimă. Articolul demonstrează că o astfel de recodificare perpetuează mai degrabă decât transcende dominația culturală occidentală în producția și circulația transnațională a miturilor.

CUVINTE-CHEIE: *Dracula Untold*, *Da Vinci's Demons*, *Vlad Țepeșul*, *reprezentare occidentală*, *alteritate est-europeană*, *recodificare media*.

Introducere

Prezentul articol propune o analiză comparativă a două produse media contemporane: serialul *Da Vinci's Demons* (BBC/Starz, creator David S. Goyer, 2013-2015) și filmul *Dracula Untold* (regia Gary Shore, Universal Pictures, 2014) care, în pofida diferențelor de format și mediu, au o tematică comună: reabilitarea figurii lui Vlad Țepeș/Dracula, îndepărtarea de vampirul pur malefic și negocierea identității est-europene prin instrumentele narative ale culturii pop.

Da Vinci's Demons este un serial de aventură care reimaginează tinerețea lui Leonardo da Vinci, operând liber cu anacronisme și ficționalizările. Vlad Țepeș apare ca personaj secundar începând cu sezonul al doilea, construit ca aliat ambiguu al protagonistului, a cărui prezență introduce în serial dimensiunea est-europeană a violenței suveranului. Serialul nu pretinde acuratețe istorică, ceea ce îl transformă într-un obiect privilegiat pentru analiza recodificărilor mitice.

Dracula Untold este un film blockbuster care și-a propus explicit să explice "originea" lui Dracula ca figură supranaturală, situând povestea în Valahia secolului al XV-lea și construind un Vlad Țepeș cu un destin tragic: conducătorul care acceptă blestemul vampirismului pentru

a-și salva poporul de invazia otomană. Filmul a fost conceput inițial ca parte a unui "Monster Universe" al studiului Universal, ulterior abandonat.¹

Dincolo de logicile industriale specifice fiecărui produs, cele două surse partajează un context ideologic comun: ambele apar între 2013 și 2015, un interval marcat de consecințele crizei financiare globale din 2008. Criza din 2008 a produs o schimbare structurală în industria Hollywood, accelerând trecerea la filme de franciză și la producții cu bugete mari orientate spre siguranță comercială.² Dar dincolo de efectele economice directe, criza a generat și o anxietate politică mai profundă: cetățenii au început să pună tot mai mult în discuție legitimitatea instituțiilor și a liderilor politici, iar cercetătorii au avertizat că democrația liberală însăși e amenințată.

Această anxietate față de suveranitate, legitimitate și granițe e contextul ideologic în care figura voievodului care se sacrifică devine atractivă pentru producția culturală occidentală. Un lider care acceptă să devină monstru pentru a-și salva poporul, care exercită puterea excepțională pentru a apăra frontiera, care sacrifică moralitatea pentru eficiență: Vlad Țepeș/Dracula post-2000 răspunde unor nevoi narative specifice unui moment în care liderul politic legitim e el însuși o figură în perioadă de criză. Nu e întâmplător că Dracula Untold apare în 2014, același an în care criza din Ucraina reactivează anxietățile legate de frontierele și suveranitatea Europei de Est. Produsele analizate nu tematizează explicit aceste crize politice, dar le procesează prin intermediul figurii vampirului-erou, transformând anxietățile contemporane în mit gothic.³

Analiza adoptă o perspectivă interdisciplinară care integrează semiotica culturii și studiile media. Arnold (2025) observă că "folclorul a urmat întotdeauna parcursul povestiilor săi, trecând de la transmiterea orală la paginile tipărite, iar apoi la ecranele digitale",⁴ sugerând că miturile își păstrează relevanța prin adaptarea continuă la noile forme de transmitere.

Din punct de vedere metodologic, analiza procedează transversal, urmărind șase axe tematice comune corpusului, în loc să trateze fiecare sursă ca un bloc separat. Această opțiune structurală permite identificarea tendințelor comune și a diferențelor semnificative la nivelul fiecărei teme, evitând redundanța descriptivă a analizei de tip monografic.

Cadrul teoretic mobilizat este interdisciplinar și integrează semiotica, teoria memoriei culturale, studiile despre zonele balcanice, teoria adaptării, studiile transmedia și analiza paratextuală. Teoriile lui Agamben și Butler sunt introduse ca instrumente de analiză a dimensiunii politice a monstruoziității.⁵

Justificarea selecției acestor două surse constă nu doar în similaritățile lor structurale, ci și în relevanța lor ca documente culturale ale unui moment specific. Ambele produse apar sau se desfășoară între 2013 și 2015: un interval marcat de crize ale legitimității politice, de revenirea naționalismului și de anxietăți legate de frontiere și identitate.

¹ Marian Patches, "Revisiting 2014's Dracula Untold," MovieWeb, octombrie 16, 2023; Eric Eisenberg, "Dracula Untold Is Not Part of the Shared Monster Movie Universe," Screen Rant, decembrie 5, 2016.

² Kankonsen, "How Did Recessions Like the Great Depression and 2008's Financial Crisis Shape Hollywood Productions?," februarie 26, 2023.

³ Construcția paralelează ceea ce Said (1978) numește "imaginative geography" și ceea ce Todorova (2009) numește "Balkanism".

⁴ Adam Arnold, "Revenants Reimagined: The Persistence of Balkan Vampire Lore in Contemporary Digital Contexts," Bulletin of the Transilvania University of Brașov Series IV: Philology and Cultural Studies, 2025, 153 (traducere proprie).

⁵ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976); Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique*, nr. 65 (1995): 125–133; Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978); Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Linda Hutcheon, *A Theory of Adaptation*, ed. 2 (New York: Routledge, 2013); Henry Jenkins, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* (New York: New York University Press, 2006); Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Jonathan Gray, *Show Sold Separately: Promos, Spoilers, and Other Media Paratexts* (New York: New York University Press, 2010); Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004).

Contextul cultural al producției

Cele două produse media analizate sunt, înainte de toate, produse industriale: forma, momentul apariției și publicul lor sunt determinate de condiții de producție specifice pe care analiza textuală singură nu le poate revela.

Jenkins (2006) a arătat că circulația conținutului media depinde în mare măsură de participarea activă a consumatorilor, cultura convergenței fiind în același timp "un proces corporativ condus de sus în jos și un proces al consumatorilor condus de jos în sus".¹

Hall (1991) a demonstrat că orice proces de codificare e structurat de "relațiile sociale ale procesului comunicativ ca întreg", incluzând infrastructura tehnică, personalul profesionist și ideologiile instituționale ale industriei culturale.²

Serialul *Da Vinci's Demons* a fost anunțat în august 2011 ca prim proiect al unui acord multi-anual între Starz și BBC Worldwide Productions. Creatorul serialului, David S. Goyer, cunoscut anterior pentru co-scrierea trilogiei *Batman* a lui Christopher Nolan, a descris abordarea sa ca aplicare a logicii supereroului la figuri istorice: serialul urmărea povestea "nespusă" a celui mai mare geniu al lumii, recodificând figura lui Leonardo da Vinci ca personaj de acțiune în tradiția blockbuster-ului contemporan.³

Această structură de co-producție transatlantică impunea serialului să navigheze simultan între sensibilități culturale americane și britanice/europene, ceea ce explică parțial inserarea lui Vlad Țepeș ca personaj exotic suficient de depărtat cultural pentru a fi fascinant pentru ambele publicuri. Serialul apare în 2013 în plin val de drame istorice cu libertate ficțională sporită: *Vikings* (History Channel, 2013), *Reign* (CW, 2013) și *The White Queen* (BBC, 2013) sunt lansate în același an. Această concurență sugerează un moment cultural specific în care publicul occidental manifestă o curiozitate crescută pentru reinterpretări fantastico-istorice: un context în care figura lui Vlad Țepeș/Dracula devine disponibilă ca materie primă narativă recodificabilă.

Dracula Untold a fost inițial conceput cu titlul *Dracula: Year Zero*, cu regizorul Alex Proyas și actorul Sam Worthington atașați proiectului începând din 2007. După câțiva ani, proiectul a fost reluat cu Gary Shore ca regizor și Luke Evans ca protagonist. Filmările au început în august 2013 în Irlanda de Nord. Elementul contextual cel mai semnificativ este intervenția logicii de franchiză în faza de post-producție. Cu o săptămână înainte de lansare, presa a raportat că filmul a trecut prin reshooturi pentru a integra un epilog în contemporaneitate: scena în care Charles Dance, ca Master Vampire, rostește "Let the games begin", menit să lanseze *Dark Universe*, universul cinematografic comun al monștrilor clasici ai Universal. Această decizie de ultim moment revelează presiunea pe care succesul *Marvel Cinematic Universe* o exercita asupra tuturor studiourilor hollywoodiene: fiecare proprietate intelectuală era evaluată ca potențial punct de plecare pentru o franchiză extinsă.⁴

Dark Universe a fost abandonat oficial în ianuarie 2019, după eșecul comercial și critic al filmului *The Mummy* (2017), care fusese re-poziționat ca start oficial al francizei. Contextul geopolitic al anului 2014 adaugă un strat suplimentar de semnificație: filmul apare în același an în care criza din Ucraina și anxietățile legate de frontierele și suveranitatea Europei de Est reactivau în spațiul mediatic occidental figuri ale apărătorului de frontieră. Un voievod valah

¹ Henry Jenkins, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* (New York: New York University Press, 2006), pp. 3, 18 (traduceri proprii).

² Stuart Hall, David Hobson, Andrew Lowe, și Paul Willis, eds., *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–79* (London: Routledge, 1991), p. 128 (traducere proprie).

³ David S. Goyer, creator, *Da Vinci's Demons* (BBC/Starz, 2013–2015); BBC Worldwide Press Room, "Starz and BBC Worldwide Productions Announce New Original Series *Da Vinci's Demons*," august 8, 2011; Mandi Goldberg, "Starz's *Da Vinci's Demons* Casts British Actress as Its Leading Lady," *The Hollywood Reporter*, martie 27, 2012.

⁴ Michael Fleming Jr., "Universal Revives 'Dracula Year Zero' with Director Gary Shore," *Deadline Hollywood*, februarie 10, 2012; Robert Ford și Borys Kit, "How 'Dracula Untold's' New Ending Could Tie into Universal's *Monster Universe*," *The Hollywood Reporter*, octombrie 15, 2014; Marian Patches, "Revisiting 2014's *Dracula Untold*," *MovieWeb*, octombrie 16, 2023; Goonhammer, "Century of the Vampire: *Dracula Untold* (2014)," ianuarie 30, 2026.

care-și sacrifică umanitatea pentru a apăra creștinătatea capătă în acest context rezonanțe politice contemporane care depășesc simpla aventură fantasy.¹

Analiza contextului de producție al celor două surse confirmă că recodificarea figurii Vlad Țepeș/Dracula nu e o tendință spontană, ci una structurată de logici industriale specifice: co-producția transatlantică și revizionismul istoric (Da Vinci's Demons), presiunea logicii de franchiză post-MCU (Dracula Untold). Aceste contexte creează condițiile în care un anumit tip de recodificare a figurii lui Vlad Țepeș/Dracula devine disponibil, finanțabil și ușor de distribuit la scară globală.

Paratextul ca prim nivel de semnificare

Înainte de a intra în analiza conținutului narativ al celor două produse media, propunem examinarea nivelului paratextual; titluri, tagline-uri ca prim act de semnificare, anterior lecturii propriu-zise.

Conceptul de paratext, introdus de Gérard Genette (1997), desemnează ansamblul elementelor care înconjoară și însoțesc textul principal, condiționând modul în care acesta este receptat. În formularea sa canonică, paratextul reprezintă "un «vestibul» care oferă lumii în general posibilitatea de a intra sau de a se întoarce", o zonă de tranzit care funcționează ca un prag între text și lumea exterioară.²

Gray (2010) argumentează că paratextele "nu sunt simple suplimente sau derivate: ele creează texte, le gestionează și le umplu cu multe dintre semnificațiile pe care le asociem cu ele". Complementar, Barthes (1977) propune conceptul de ancră (ancrage) care înseamnă operațiunea prin care un element verbal fixează și direcționează interpretarea unui mesaj polisemic, reprezentând "un control la distanță asupra imaginii".³

Aplicată titlurilor și tagline-urilor, funcția de ancră devine analizabilă ca strategie ideologică: alegerea unui titlu nu e niciodată neutră, ci condensează intenția narativă și poziția ideologică a producătorului față de materia sa.

Da Vinci's Demons: Valahia și alteritatea est-europeană

Titlurile din Da Vinci's Demons urmează un cod, organizat în jurul cărților de Tarot: The Hanged Man, The Lovers, The Tower, The Devil, The Hierophant. Această alegere paratextuală construiește un univers în care iraționalul și supranaturalul sunt categorii epistemice legitime: un univers în care prezența lui Vlad Țepeș ca figură a violenței și a ordinii brutale devine nu o anomalie, ci o consecință logică.

Funcția de ancră barthesian operează aici la nivel de serie, nu de episod individual: întregul sistem de titluri ancorează serialul în registrul misterului ezoteric, al cunoștinței oculte și al forțelor ascunse care guvernează istoria. În acest context, Est-Europa, Valahia lui Țepeș e inserată ca spațiu al alterității necesare: acolo unde logica hermetismă a serialului își găsește expresia cea mai nemediată, nefiind încă sublimată în arta și știința renescentistă a lui da Vinci. Todorova (2009) ar recunoaște în această construcție logica balcanistă: Est-Europa ca spațiu al excesului și misterului pe care Occidentul nu și-l poate permite public.⁴

Gray (2010) observă că paratextele serialelor de lungă durată implică faptul că fiecare titlu nou adaugă un strat la universul deja construit de titlurile anterioare. În Da Vinci's Demons, această acumulare paratextuală creează un orizont de așteptare în care sosirea lui Vlad

¹ Patches, "Revisiting 2014's Dracula Untold"; M. J. Petty, "Revisiting 2014's Dracula Untold: Universal's Failed Beginning of the Dark Universe," MovieWeb, octombrie 16, 2023; Screen Rant, "Every Canceled Dark Universe Movie Explained," 2024.

² Gérard Genette, Paratexts: Thresholds of Interpretation (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 2 (traducere proprie).

³ Jonathan Gray, Show Sold Separately: Promos, Spoilers, and Other Media Paratexts (New York: New York University Press, 2010), p. 6 (traducere proprie); Roland Barthes, "Rhetoric of the Image," in Image-Music-Text (London: Fontana Press, 1977), p. 39 (traducere proprie).

⁴ Maria Todorova, Imagining the Balkans (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Țepeș nu e o surpriză, ci o confirmare: personajul valah e The Devil al cărții de Tarot din titlu, figură a forței brute și a violenței.¹

Dracula Untold: paratextul ca program narativ al reabilitării

În cazul filmului, paratextele relevante sunt titlul însuși și tagline-ul. Untold – "nespus", "nepovestit", "recuperat din tăcere", este un gest paratextual explicit de revizionism narativ. Filmul se prezintă, prin titlu, ca rectificare a unei istorii nedrepte, ca voce acordată celui care a fost defăimat de tradiția cinematografică. Genette (1997) observa că titlul unui text e primul său act pragmatic: el nu descrie, ci acționează asupra receptorului, stabilind o cheie de lectură. În cazul de față explicit: vei vedea ceea ce nu ți s-a spus până acum.²

Funcția de ancoraj (Barthes, 1977) operează cu maximă eficiență: spectatorului i se spune, înainte ca filmul să înceapă, că va asista la o restituire, la recuperarea adevărului dintr-o poveste prost spusă. Titlul închide polisemia posibilă a filmului. Spectatorul nu poate căuta alte lecturi, pentru că ancorajul paratextual i-a impus deja direcția: aceasta e povestea reală, cea care nu a fost spusă.³

Tagline-ul *Every monster has a beginning* completează programul paratextual al reabilitării: monstrul nu e malefic prin esență, ci construit social și istoric. Această propoziție condensează întregul argument al filmului și îl ancorează paratextual înainte de primul cadru. Ea funcționează, în termenii lui Gray (2010), ca show-starter: un paratext care nu doar anunță textul, ci îl preinterpretează, oferind spectatorului un cadru de lectură pe care filmul îl va confirma sistematic. Genette (1997) observa că paratextul e întotdeauna subordonat textului pe care îl însoțește; în cazul de față, relația pare inversată: tagline-ul nu însoțește filmul, ci îl precedă și îl condiționează decisiv.⁴

Analiza paratextuală comparativă a celor două surse confirmă o tendință comună: ambele utilizează paratextul ca instrument de pre-orientare ideologică a receptorului, anunțând, fie prin codul hermetic cumulativ (Da Vinci's Demons), fie prin revizionism explicit (Dracula Untold), că figura Vlad Țepeș/Dracula va fi tratată altfel decât în tradiția canonică. Paratextul e, în ambele cazuri, primul act de recodificare.

Dracula Untold: sacrificiul fondator și recunoașterea vinovăției

În Dracula Untold, eroizarea figurii lui Vlad Țepeș este cea mai explicită și mai puțin ambiguă dintre cele două surse analizate. Filmul construiește sistematic un protagonist recognoscibil pentru publicul blockbuster-ului hollywoodian: voievod responsabil, soț iubitor, tată protector. Scena-cheie a filmului, întâlnirea lui Vlad cu Master Vampire în peștera din munții Transilvaniei, e momentul fondator al acestei eroizări și cel mai dens analitic din întreaga narațiune.⁵

Dialogul scurt dar cu implicații profunde condus între Vlad și vampirul supranatural care îi ofere puterea cursată condesnează încreaga logică ideologică a recodificării. Vlad, venit disperat să salveze regatul și familia de invazia otomană, acceptă o mișcare de auto-sacrificiu moral: vampirismul nu e tentație, ci ofrandă. Această acceptare deschide seria de dileme etice pe care filmul le explorează: ce preț se plătește pentru salvare? Când devine eroul monstru?⁶

Replica finală a lui Vlad – "Sometimes the world no longer needs a hero. Sometimes what it needs is a monster" – e condensarea ideologică a filmului: monstrul nu e opusul eroului, ci

¹ Gray, *Show Sold Separately*.

² Genette, *Paratexts*.

³ Barthes, "Rhetoric of the Image".

⁴ Ibidem.

⁵ Filmul construiește această scenă ca momentul crucibil al transformării narative și ideologice.

⁶ O meditație asupra prețului salvării și costurilor morale ale suveranității.

variante sa necesară. Vlad nu e eroizat în pofida violenței sale, ci prin ea. Aceasta e recodificarea: transformarea monstruoșității din stigmă în sacrificiu.¹

Agamben (1998) ar situa exact această scenă la miezul teoriei sale despre homo sacer: Vlad e simultan suveranul care decide excepția și homo sacer care a pierdut legăturile cu ordinea umană. El acceptă să trăiască fără suflet, să nu mai simtă compasiune, să devină animal din punct de vedere etic, pentru a fi eficient din punct de vedere politic. Aceasta e eroizarea suferinței suverane: sacrificiul celui care constă să fie condamnat pentru binele poporului.²

Da Vinci's Demons: Vlad ca oglindă a protagonistului

În Da Vinci's Demons, Vlad Țepeș nu e centrul narativ al serialului, el e un personaj secundar care funcționează ca oglindă a dilemelor eroului principal. Vlad funcționează ca alter ego al lui da Vinci, figura în care geniul poate vedea posibilități pe care el însuși le refuză. Această funcție de oglindă e constitutivă și poate fi analizată prin Žižek (1992) și Agamben (1998) – Vlad ca dorință reprimată și suveran care decide excepția.³

Întâlnirea inițială între da Vinci și Vlad e un act de recunoaștere intelectuală: da Vinci rostește titlul complet latin al voievodului. Această recunoaștere simbolică impresionează pe Vlad, care trăiește în lume unde toți se tem de el. Pentru prima oară, cineva îl vede ca pe un subiect cu identitate complexă, nu ca pe o entitate opacă și periculoasă.⁴

Scena monedelor otomane neatinse e o demonstrație a puterii suverane prin absență: nici o comandă verbală, doar prezența terorii sedimentate în loialitate. Suveranul nu are nevoie să vorbească, corpul lui în spațiu e suficient. Aceasta e violența structurală a puterii: nu legea, ci frica.⁵

Confesiunea lui Vlad despre copilăria ca ostatic, fratele convertit de turci, pactul cu Lucifer e cea mai complexă mișcare a scenei. Vlad nu joacă rol, el se explică unor care nu îl judecă. Tăcerea lui da Vinci în fața confesiunii e recunoaștere: el recunoaște în Vlad posibilitatea pe care și-o interzice – puterea fără suflet, eficiența fără scrupule.⁶

Prin Žižek (1992), Vlad e varianta neîmplinită a protagonistului, dorința reprimată făcută carne. Oglinda funcționează prin contrast: da Vinci se definește prin diferența față de figura voievodului. Monstrul nu e opusul, e alternativa pe care genul alege să o refuze.

Iconografia figurii: corpul vampiric

Subcapitolele anterioare au examinat figura Vlad Țepeș/Dracula la nivel narativ, discursiv și dialogic. Prezentul subcapitol propune o schimbare de registru metodologic: analiza iconografică a corpului vampiric, modul în care cele două produse media construiesc vizual figura prin costume, culori, gesturi, postură și fizionomie. Corpul nu e un simplu suport al narațiunii, ci un sistem de semne cu logica sa proprie.⁷

Barthes (1977) a arătat că imaginea vizuală funcționează simultan la două niveluri: mesajul denotat (ceea ce se vede literal) și mesajul conotat (semnificațiile culturale atașate imaginii). Imagin e nu e niciodată inocentă: orice imagine activează un lanț flotant de semnificații culturale.⁸

¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 15 (traducere proprie).

² Butler (2004) asupra distribuției inegale a capacității de a fi îndoliat și precarității vieții sociale.

³ Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); Agamben, *Homo Sacer*.

⁴ Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," p. 129 (traducere proprie).

⁵ Suveranul nu are nevoie de comandă verbală; prezența este suficientă pentru a impune ordinea.

⁶ Žižek asupra mecanismului mirror phase și al identificării cu dorința reprimată.

⁷ Barthes, *Image-Music-Text*; Eco, *A Theory of Semiotics*.

⁸ Barthes, "Rhetoric of the Image," p. 39.

Eco (1976) extinde semiotica dincolo de limbaj: "legile semnificării sunt legile culturii", iar cultura "subzistă ca un sistem de sisteme de semnificare". Aplicată iconografiei vampirice, permite identificarea codurilor vizuale: codul cromatic, codul corporal și codul arhitectural.¹

Dracula Untold: corpul eroului clasic și transformarea sa

În *Dracula Untold*, iconografia figurii e organizată în jurul unui contrast cromatic explicit: Vlad-voievodul și Vlad-vampirul. Vlad inițial e construit vizual ca erou clasic: armură medievală, postură dreaptă, privire hotărâtă, culori calde. După acceptarea vampirismului, paleta vizuală se răcește progresiv: albastru-nocturn, negru, argintiu, coduri cromatice ale alterității și pericolului.²

Scena transformării e cea mai iconografic încărcată: corpul suferă metamorfoază vizibilă – venele devin vizibile, ochii se înroșesc, mișcările devin supraomenești. Barthes (1977) ar spune că această transformare funcționează ca mesaj al sacrificiului: corpul poartă semnele prețului plătit.³

Relația dintre corpul lui Vlad și spațiul arhitectural e semnificativă: pre-transformare ocupă spații deschise; post-transformare gravitează spre spații întunecoase, limitare. Această deplasare spațială e o mișcare ideologică: corpul vampiric e în mod constitutiv un corp al liminaretății, al pragului între uman și supranatural.

Da Vinci's Demons: supra-codificarea și prefigurarea intertextuală

În *Da Vinci's Demons*, iconografia lui Vlad operează prin supra-codificare: corpul personajului activează simultan codul medieval și codul vampiric pe care spectatorul îl aduce din afara textului. Vlad nu e vampir, dar alegerile iconografice îl plasează permanent la marginea acestei categorii: culori întunecoase, postură rigidă, privire penetrantă.⁴

Textul vizual nu fixează un sens, ci adaugă unul. Privitorul care cunoaște mitul *Dracula* vede în fiecare imagine a lui Vlad atât voievodul medieval cât și vampirul care va veni. Aceasta e intertextualitatea vizuală: imaginea citează alte imagini fără să le numească.

Relația lui Vlad cu spațiul arhitectural urmează logica supra-codificării: ocupă spații puterii medievale, dar iluminarea și unghiurile îl plasează sistematic în umbră. El aparține unui alt registru – întunecos și supranatural – pe care serialul nu îl explicitează niciodată direct.

Orientalism și reprezentarea spațiului est-european

Ambele produse analizate construiesc un spațiu est-european – Valahia, Transilvania – care funcționează ca alteritate geografică față de un centru occidental implicit. Această construcție poate fi analizată prin Said (1978) și Todorova (2009).⁵

La Said (1978), Orientul nu e realitate geografică, ci construct discursiv al Occidentului. Todorova (2009) nuantează: Balcanii sunt "depozit pentru proiecțiile negative ale europenilor", o zonă de tranziție care fascinează și repulează simultan.⁶

Dracula Untold: inversarea logicii balcaniste

Valahia e construită vizual ca spațiu arhaic și maiestuos: peisaje montane, cetăți de piatră. Această construcție reproduce logica balcanistă. Și totuși, filmul operează o răsturnare semnificativă: otomanii sunt "Orientul" față de care Vlad e paradoxal mai "occidental". Vlad e familiar, apropiat de valorile familiei pe care publicul occidental le recunoaște ca proprii.⁷

¹ Eco, *A Theory of Semiotics*, p. 28 (traducere proprie).

² Deplasarea cromatică vizuală ca tranziție ideologică.

³ Barthes, "Rhetoric of the Image," asupra mesajului de transformare și sacrificiu.

⁴ Eco, *A Theory of Semiotics*, asupra overcoding și semiotic surplus.

⁵ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978); Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁶ Todorova, *Imagining the Balkans*, p. 188 (traducere proprie).

⁷ Răsturnare ideologică a ierarhiei orientaliste.

Această inversare e ideologic revelatoare: filmul reproduce logica balcanistă, dar deplasează Celălalt spre Est. Vlad e balcanic și liminar, dar această liminaritate e prezentată ca noblețe tragică, nu inferioritate.

Da Vinci's Demons: alteritatea ca spațiu necesar al narațiunii

Da Vinci's Demons construiește Est-Europa ca spațiu al alterității necesare progresului protagonistului. Valahia e locul în care da Vinci se testează împotriva forțelor pe care lumea italianismului nu i le poate oferi: violență nemediată, ordine prin teroare, eficiență brutală.¹

Bhabha (1994) observa că stereotipul funcționează prin ambivalență. Vlad funcționează ca stereotip funcțional: necesar narativ, dar rămâne figură a alterității esențiale. Spre deosebire de profundimea interioară posibilă, Vlad rămâne oglindă – important din punct de vedere structural, nu psihologic.

Reprezentarea spațiului est-european confirmă că logica balcanistă e reprodușă cu variante: spațiu fascinant, arhaic, grandios și violent. Progresul față de Stoker constă nu în depășire, ci în sofisticarea logicii: Valahia nu e Răul pur, ci Tragicul.

Memoria culturală și recodificarea mitului

Cele două produse media nu inventează un Vlad/Dracula, îl recodifică pe baza unui strat sedimentat de reprezentări culturale. Această recodificare e selectivă. Assmann (1995) observă că memoria culturală are puncte fixe, straturi fatale ale trecutului al căror sens e reactivat de fiecare generație.²

Hutcheon (2013) oferă cadrul pentru recodificări: "o adaptare e o derivare care nu e derivativă". Recodificarea nu e niciodată neutră.³

Identificăm cinci straturi: (1) stratul istoric – Vlad ca apărător; (2) stratul stokerian – vampirismul supranatural; (3) stratul cinematografic – tradiția filmului horror; (4) stratul folcloric românesc – strigoiul; (5) stratul jocului video – Castlevania Konami.

Dracula Untold activează straturile 1 și 2, eliminând aproape complet stratul 4. Folclorul românesc e prea specific, prea local, pentru blockbuster global. Strigoiul, cu complexitatea rituală, nu apare nicăieri.

Da Vinci's Demons activează stratul 1 în combinație cu ficțiunea hermetică. Stratul folcloric e absent; stratul stokerian e subtext implicit: spectatorul știe cine e Vlad, serialul joacă pe această cunoaștere.

Recodificarea confirmă că fiecare produs selectează straturile care servesc narativ, reprimin-du-le pe cele care ar localiza prea mult. Rezultatul e un Vlad Țepeș globalizat: recognoscibil oriunde, specific nicăieri. Aceasta e exact condiția circulației sale asimetrice transnaționale.

Genul, corpul și politica monstrozității

Vampirul e corp politic înainte de a fi biologic. El concentrează fantasmalele comunității despre moarte, sexualitate, putere și transgresiune. Analizabil ca simbol al "politicii monstrozității": Moretti (1988) pe monstru ca simbol social, Agamben (1998) pe homo sacer și violență suverană, Butler (2004) pe vulnerabilitate.⁴

Agamben (1998) elaborează homo sacer: "omul sacru este cel pe care poporul l-a judecat; nu e permis să-l sacrifici, dar cel care îl omoară nu va fi condamnat". Vlad Țepeș/Dracula e simultan suveran (cel care decide excepția) și homo sacer (cel abandonat de ordinea umană).⁵

¹ Said, Orientalism; Todorova, Imagining the Balkans, asupra Balcanilor ca depozit pentru proiecțiile occidentale negative.

² Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London: Routledge, 1994), p. 75 (traducere proprie).

³ Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," p. 129 (traducere proprie).

⁴ Linda Hutcheon, A Theory of Adaptation, ed. 2 (New York: Routledge, 2013), p. 9 (traducere proprie).

⁵ Franco Moretti, Signs Taken for Wonders (London: Verso, 1988); Agamben, Homo Sacer.

Dracula Untold: suveranul care devine *homo sacer*

Vlad exercită inițial suveranitatea clasic; acceptarea vampirismului e suspendare a ordinii juridice proprii. El devine *homo sacer*: poate fi omorât, nu poate fi sacrificat ritual, e exclus din ordinea umană pe care o apără. Paradox constitutiv: eroul exercită suveranitate prin auto-excludere din ordinea umană. Aceasta e conceptul care explică de ce anxietățile post-2008 despre suveranitate și legitimitate se atașează acestei figuri.

Da Vinci's Demons: violența suverană ca revelație

Prezența lui Vlad funcționează ca revelație a violenței structurale. Ordinea pe care o impune prin teroare nu e aberație, ci versiune onestă, nemediată a violenței care ordinea presupune. Moretti observa că monstrul revelează contradicții sistemice: Vlad face vizibilă violența pe care ordinea renașcentistă o sublimează în artă și știință.

Analiza politicii monstruoșității confirmă că vampirul post-2000 nu mai e simbol al Răului, ci instrument de interogare a ordinii politice și legitimității violenței. Deplasarea de la monstrul stokerian la vampirul-erou e semn al transformării ideologice profunde.

Concluzii: Occidentul reabilitează, dar nu restituie

Analiza comparativă a celor două produse media confirmă argumentul central: recodificarea figurii Vlad/Dracula în produsele media occidentale post-2000 nu reprezintă recuperare sau restituire a subiectivității est-europene, ci recodificare în termenii nevoilor narative și ideologice ale culturii dominante. Occidentul reabilitează figura – o transformă din monstru în erou tragic – dar nu o restituie: România rămâne furnizor de materie primă simbolică, nu subiect producător al propriului mit.

Paratextul a dezvăluit că ambele produse anunță recodificarea înainte ca narațiunea să înceapă: Untold promite voce suprimată care va fi vocea Occidentului; titlurile hermetice din Da Vinci's Demons inserează Valahia ca spațiu necesar al alterității. Memoria culturală e reactivată selectiv – stratul stokerian privilegiat, mai recognoscibil publicului vizat.

Eroizarea ia forme diferite: sacrificiul fondator (Dracula Untold), oglinda protagonistului (Da Vinci's Demons), dar ambele deplasează monstruoșitatea de la esență la circumstanță. Această deplasare e tributară unui moment post-2008, marcat de crize ale legitimității politice: Vlad devine erou tragic al suveranității în criză nu pentru că Occidentul și-a revizuit proiecțiile, ci pentru că această figură se pliază pe anxietățile contemporane.

Iconografia confirmă că aceleași semne care semnificau amenințare semnifică acum sacrificiu și doliu. Spațiul est-european rămâne construit prin logica balcanistă: fascinant, arhaic, grandios, violent. Circulația asimetrică se confirmă transmedia: mitul călătorește din Est spre Vest pentru producție și se întoarce ca produs consum.

Reabilitarea figurii, în consecință, nu depășește asimetria din care emană. Ea o rafinează. Occidentul nu mai zice că Est-Europa e răul pur; acum zice că e tragedia nobilă. Schimbarea e retorică, nu structurală. Și tocmai retorica care reconciliază asimetria ca inevitabilitate morală, mai degrabă decât injustiție, e ceea ce face reabilitarea eficace ca instrument ideologic.

References :

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1998.
- Arnold, Adam. "Revenants Reimagined: The Persistence of Balkan Vampire Lore in Contemporary Digital Contexts." *Bulletin of the Transilvania University of Brașov Series IV: Philology and Cultural Studies*, 2025, pp. 153–160.
- Assmann, Jan. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique*, no. 65, 1995, pp. 125–133.
- Barthes, Roland. "Rhetoric of the Image." *Image-Music-Text*. Fontana Press, 1977, pp. 32–51.
- BBC Worldwide Press Room. "Starz and BBC Worldwide Productions Announce New Original Series Da Vinci's Demons." August 8, 2011.

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, 2004.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press, 1976.
- Eisenberg, Eric. "Dracula Untold Is Not Part of the Shared Monster Movie Universe." Screen Rant, December 5, 2016.
- Fleming, Michael, Jr. "Universal Revives 'Dracula Year Zero' with Director Gary Shore." Deadline Hollywood, February 10, 2012.
- Ford, Robert, and Borys Kit. "How 'Dracula Untold's' New Ending Could Tie into Universal's Monster Universe." The Hollywood Reporter, October 15, 2014.
- Genette, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge University Press, 1997.
- Goldberg, Mandi. "Starz's Da Vinci's Demons Casts British Actress as Its Leading Lady." The Hollywood Reporter, March 27, 2012.
- Goonhammer. "Century of the Vampire: Dracula Untold (2014)." January 30, 2026.
- Goyer, D. S. (creator). (2013–2015). *Da Vinci's Demons*. Adjacent Productions; Starz.
- Gray, Jonathan. *Show Sold Separately: Promos, Spoilers, and Other Media Paratexts*. New York University Press, 2010.
- Hall, Stuart, David Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, eds. *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*. Routledge, 1991.
- Hutcheon, Linda. *A Theory of Adaptation*. 2nd ed., Routledge, 2013.
- Kankonsen. "How Did Recessions Like the Great Depression and 2008's Financial Crisis Shape Hollywood Productions?" February 26, 2023.
- Jenkins, Henry. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York University Press, 2006.
- Moretti, Franco. *Signs Taken for Wonders*. Translated by Susan Fischer, David Forgacs, and David Miller, revised ed., Verso, 1988.
- Patches, Marian. "Revisiting 2014's Dracula Untold: Universal's Failed Beginning of the Dark Universe." MovieWeb, October 16, 2023.
- Petty, M. J. "Revisiting 2014's Dracula Untold: Universal's Failed Beginning of the Dark Universe." MovieWeb, October 16, 2023.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
- Screen Rant. "Every Canceled Dark Universe Movie Explained." 2024.
- Shore, G. (regia). (2014). *Dracula Untold*. Universal Pictures; Legendary Pictures.
- Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford University Press, 2009.
- Žižek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. MIT Press, 1992.

BIONOTE:

Claudia HOREANU is a PhD candidate at the Doctoral School of Communication Sciences, University of Bucharest, Romania. Her academic background combines communication studies with medieval history and the history of mentalities. She has a long-standing interest in the intersections between cultural imagination, myth, and media. Her doctoral research explores the image of Vlad the Impaler (Țepeș), also known as Dracula, in popular culture, from an interdisciplinary perspective that includes history, anthropology, and semiotics. She is particularly interested in how historical figures become cultural symbols and how media narratives shape collective memory in contemporary society.

Hard-currency bureaucracies in the Eastern Bloc during late socialism

Article history:

Received: 25.06.2026

Revised: 20.08.2026

Accepted: 21.08.2026

Available online: 30.09.2026

Alexandra BARDAN

University of Bucharest

alexandra.bardan@fjisc.ro

<https://orcid.org/0000-0003-1357-9456>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.10>

Abstract: A growing body of recent scholarship has examined hard-currency shops in Eastern Bloc countries as sources of constitutive tensions of late socialism, contributing to the emergence of a stratified, two-tier consumer society. However, “dollar shops” are mainly analyzed as forms of retail rather than as the endpoint of a broader administrative apparatus built to capture convertible currency. The present study advances the concept of “hard-currency bureaucracies” to examine a broader infrastructure, which also includes diaspora remittances. Drawing on a corpus of 15 academic articles discussing hard-currency shops and the mechanisms through which socialist states gathered foreign money, this study uses qualitative content analysis to configure a theoretical model of hard-currency bureaucracies. Results present the institutional hierarchy, the supply chain, consumer categories, types of goods and payment instruments, as well as the factors that have favored or, on the contrary, limited the development of the system. Such a model offers a heuristic point of reference rather than a description of any single case. By synthesizing dispersed, largely national literatures into one comparative framework, the research extends the understanding of the phenomenon and situates it within a transnational perspective.

Keywords: *remittances; cross-border flows; shortage economy; operational models; parcels.*

TITLU: „Birocrațiile valutare din Blocul Estic în timpul socialismului târziu”

REZUMAT: Numeroase cercetări recente au abordat magazinele cu vânzare în valută din țările Blocului Estic ca sursă de contradicții interne inerente socialismului târziu, prin apariția unei societăți de consum stratificate. „Shop-urile în dolari” sunt însă analizate preponderent ca forme de retail, și nu ca o verigă a unui aparat administrativ amplu, instituit în vederea captării valutei convertibile. Studiul de față propune conceptul de „birocrăție valută” pentru a examina o infrastructură mai largă, care include și remitențele din diaspora. Pe baza unui corpus de 15 de articole academice care discută magazinele cu vânzare în valută și mecanismele prin care statele socialiste colectau resurse valutare, studiul de față folosește analiza calitativă de conținut pentru configurarea unui model teoretic al birocrăției valutare. Rezultatele analizei prezintă ierarhia instituțională, infrastructura comercială, categoriile de consumatori, tipurile de mărfuri și instrumentele de plată, precum și factorii care au favorizat sau, dimpotrivă, au limitat dezvoltarea sistemului. Modelul astfel construit trebuie înțeles ca un instrument euristic, și nu ca descrierea empirică a unui caz național particular. Prin integrarea literaturii de specialitate într-o schemă comparativă unitară, studiul aprofundează înțelegerea fenomenului și îl plasează într-o perspectivă transnațională.

CUVINTE-CHEIE: *remitențe; fluxuri transfrontaliere; economie deficitară; modele operaționale; colete.*

Introduction

1980s, somewhere in the Eastern Bloc. A retail store.

The shelves display a variety of merchandise, neatly arranged by category: beverages, cigarettes, sweets, home electronics, cosmetics, clothing and footwear, as well as a selection of handcrafted goods and memorabilia that capture the local culture.

Looking closer, several brands can be spotted, mainly Western: Cinzano, Tuborg, Johnny Walker, Kent, Pall Mall, Akai, JVC, Rifle Jeans, to name just a few. Local brands are also present but identifying them would require specifying the store's exact location. Why? Because such outlets selling both foreign and local products could be found in larger cities from all countries of the Eastern Bloc.¹ During the Cold War, communist regimes established

this type of retail networks often dubbed “dollar shops.” In Poland they were called Baltona and Pewex, in Czechoslovakia – Darex (later Tuzex), in Hungary – IKKA (later Intertourist), in East Germany – Intershop (and Genex, a mail-order service), in Romania – Comturist, in Bulgaria – Corecom and in USSR – Beryozka.

The stores were state-controlled and accepted payment in convertible foreign currencies (or vouchers), offering imported consumer goods and high-quality domestic products that were otherwise unavailable locally. By absorbing the cash-flow from tourists, citizens working temporarily abroad, remittances from diaspora and other forms of external income from individuals, authorities sought helping finance essential imports and service debts. Towards the late 1970s and 1980s the hard-currency shops have become a prominent (if paradoxical) characteristic of socialist economies.

Despite uneven national coverage, the current state of research on this subject provides a solid basis for comparing the shared features of “dollar shops,” recently documented by Svetla Boneva (2025, 30), and conceptualized as “intermediaries between the planned economy and the limited market elements that socialist regimes allowed in their pursuit of financial stability and modernization.” The present paper takes the discussion a step further by reframing these shops as the visible endpoint of a wider institutional infrastructure.

The socialist “dollar shops” – an ideological anomaly?

The existence of hard-currency shops across the Eastern Bloc did not go unnoticed by contemporary analysts such as J. L. Kerr from Radio Free Europe/Radio Liberty Research Institute, who observed that the outlets shared the same rationale, of extracting foreign money, while the regimes accepted and even allowed to flourish such “sturdy indefensibles” (Kerr 1977, 2-6). Shortly after 1989, the “dollar shops” were discussed tangentially in articles concerning monetary reforms, with the notable exception of a study by Glowacki & Zurawicki (1991), who explored how the commercial strategies of Pewex and Baltona influenced on the long run Polish buyers’ perceptions and behavior. Dedicated studies of hard-currency shops emerged with Jonathan Zatin’s (1999; 2007) pioneering works on the Intershop and Genex as markers of socialist consumerism and monetary politics in East Germany. Other country-specific studies followed, highlighting various aspects of processes by which socialist regimes developed hard-currency retail (Guentcheva 2009; Bren 2012; Ivanova 2013; Havlík 2019; Gagyiova 2021; Kalabinski 2021; Czene-Polgár 2021; Andor 2022; Boneva 2025; Bardan 2025), while another strand of research discussed the topic within broader studies of socialist consumption, informal economies and black market (Wasiak 2015; Kochanowski 2017; Bardan 2022).

Most articles focus on individual countries; they echo insights grounded in a regional perspective and reveal differences in the operational models of the hard-currency shops. Collectively, the studies depict such commercial endeavors as sources of constitutive tensions inherent to late socialism, which generated what the socialist subject experienced as a two-class consumer society, despite the egalitarian discourse promoted by the state. Why so?

Access to imported Western goods depended less on recognized socialist merit than on legal possession of foreign currency, via employment abroad or connections with relatives in the West (Zatin 2007; Guentcheva 2009; Bren 2012). The system therefore disadvantaged citizens without access to transnational networks and created new status based on currency and consumption. These inequalities challenged the official image of a classless society and, in some cases, competed with traditional hierarchies based on party membership or political loyalty (Guentcheva 2009; Ivanova 2013; Gagyiova 2021).

By selling imported merchandise, the “dollar shops” also exposed the gap between the ideological rejection of capitalism and the state’s engagement with Western markets, currencies, and consumer goods. They were seen as part of an “anti-systemic” phenomenon (Havlík 2019, 86) or as limited market enclaves (Boneva 2025) at odds with the principles of the planned economy. This contradiction was particularly visible in the work of employees and officials who were expected to condemn Western capitalism while simultaneously promoting

and managing its commodities (Zatlin 2007; Guentcheva 2009; Bren 2012). Another anomaly stems from the challenge that these shops posed to the socialist monetary system. Jonathan Zatlin (2007, 12) highlights the conundrums raised by the regime's growing reliance on the West German mark, which undermined both the practical and symbolic value of the East German money. The devaluation of local currency occurred similarly elsewhere, showcasing the limited credibility of socialist money and the state's dependence on Western currency.

Finally, the "dollar shops" appear as sites where symbolic meanings were reshaped. They rendered visible the appeal of Western consumer culture, even though many of the goods remained inaccessible to much of the population. Functioning as a "window-shop of capitalism" (Guentcheva 2009, 18), these outlets offered a material contrast between socialist scarcity and Western abundance. This contrast extended beyond the commercial sphere into domestic life, since people proudly displayed empty bottles and packaging from Western products as decorative objects in their homes (Zatlin 2007, 257; Chelcea 2002, 35).

Drawing on insights from the existing scholarship, I turn to an understudied complementary system that pursued a similar objective as the socialist "dollar shops": collecting remittances from diasporic communities via gift-packages destined to families and social ties in the country. I aim to address this gap by shifting the focus from the shops themselves to the bureaucratic apparatus that developed and managed a broad range of commercial activities involving the capture of hard currency.

Conceptual framework, research question and methodology

The hard-currency shops were in fact part of a multi-layered economic infrastructure, rather than just a range of special outlets. These stores were the retail end of a system linking supervising authorities, foreign-trade or tourism enterprises, financial institutions and procurement bodies. The system was not new and stemmed from Torgsin, a chain of shops opened in the USSR in the early 1930s.

Elena Osokina's study (2021, 3) offers a useful starting point, by treating Torgsin as an institutional actor embedded in a "large-scale state entrepreneurship" within the centralized economy. Torgsin had been created to transform the gold, currency, and jewelry held by the population into resources needed for the industrialization process. After the famine of 1932–1933, a significant part of private reserves had already been absorbed, and the improvement in supply reduced the pressure that led people to sell their goods for food. Moreover, Torgsin was liquidated during the early 1936, once the Soviet leadership sought to stabilize the ruble and return to tighter control over foreign exchange. Conceived as an emergency entrepreneurial institution, Torgsin was tolerated by the state as long as it produced value. When economic performance declined, the institutional exception was eliminated.

The commercial model pioneered by Torgsin resurfaced in the 1970s–80s, this time across the entire Eastern Bloc. Its revival reflected the deteriorating capacity of socialist economies to service their external debt under the cumulative impact of the 1973 and 1979 oil crises and the increasingly competitive global economic environment. This briefly summed context explains the need to secure hard currency through mechanisms extending beyond international trade alone. Building on Osokina's approach, I shift the unit of analysis from a single institution, the "dollar shop," to a broader system I conceptualize as "hard-currency bureaucracy," in which the shop is an output, not a source. The choice of the term *bureaucracy* is not neutral and mirrors how the commercial activity functioned within the centrally planned economy and was embedded in strict administrative hierarchies.

I therefore consider an economic infrastructure whose purpose was to capture, retain, and redirect convertible currency collected through retail and remittances, via various mechanisms like vouchers, money-orders, gift-packages etc. A defining characteristic of the hard-currency bureaucracy is that foreign-exchange transactions were conducted mainly inside the socialist state; also, it was distinct from the ordinary retail system using local money and from the business-to-business deals operated by local foreign-trade enterprises.

These observations provide the basis for exploring how the financial goals of hard-

currency bureaucracies shaped their organizational framework, from institutional actors and chains of command to facilities, operating procedures and routine workflows. While existing scholarship has documented several aspects pertaining to how foreign money was retrieved, the findings remain dispersed across separate case studies. The following research question was set to bridge the data into a coherent analytical synthesis:

Q: How were hard-currency bureaucracies organized and how did they function during late socialism?

A two-fold methodological approach was required to ensure that the outcome remains grounded in empirical material. The first stage consisted of systematically extracting and classifying data throughout an inductive qualitative content analysis (Bardin 2003) applied on a corpus of 15 academic papers. Thirteen studies, already discussed in the literature review, directly address the mechanisms of hard-currency acquisition, while additional sources on Albania were identified via a key-word search using “hard-currency shop” on two academic platforms, Google Scholar and ResearchGate. Each article was examined for factual information on how the strategy was translated into a practical framework for field operations. Scholarly interpretations, as well as the perceptions of historical actors cited within the articles were excluded from the coding scheme.

In the second stage, the selected data was compared iteratively to identify recurring features and to build up a heuristic baseline, resulting in an ideal-type model of hard-currency bureaucracy. This model is not understood as a fixed structure reproduced in the same form across all socialist states, but as a set of variables combined differently in Albania, Bulgaria, Czechoslovakia, the GDR, Hungary, Poland, Romania and USSR.

Analysis and results

The analysis began with an exploratory review of the sources included in the corpus (Bardin 2003, 126), aimed at identifying and operationalizing the persistent components of the bureaucratic infrastructure under examination. These components included the emergence and evolution of the institutions, the actors involved and their chains of command, their clients, the goods exchanged, and their modes of operation. Additional analytical categories captured the factors that either facilitated or constrained the development of hard-currency bureaucracies. The information was then organized in a database and systematically cross-referenced from each country case. The resulting model depicts the maximum potential architecture of a hard-currency bureaucracy assembled from the evidence contained in the corpus and provides a point of reference against which variations across the socialist bloc can further be identified.

Mission

At its apex, the hard-currency bureaucracy was governed by an instrumental design based on a political input considering that convertible currency is indispensable to the regime's survival, whether to service external debt, finance imports of technology, or cushion the balance of payments against declining terms of trade.

Since foreign currency was framed as a strategic resource, its systematic acquisition became a central state priority. This imperative was pursued through several parallel channels: inbound tourism, emigrant and diaspora remittances, the earnings of citizens working abroad, and dedicated foreign-trade operations targeting individual consumers. Each channel was feeding the administrative apparatus from a different source, which could be highly visible in the urban landscape, such as the “dollar-shops,” less accessible, as the diplomatic shops or it functioned as a more discreet point of sale, in the form of mail-order services.

Organizational hierarchy

The layered chain of command is a strong feature that gives the model its bureaucratic character. At the top stands a ministry, most often Foreign Trade, though Tourism, Domestic or Internal Trade, and occasionally Finance could hold overlapping or successive jurisdiction. The hierarchy could also change without altering the system's purpose. The top institution received the mandate to generate hard currency and delegated its execution to a subordinate body. The latter typically emerged as an internal department or a state-owned enterprise attached to an existing institution (a transport company, a national tourism agency, a chamber of commerce) before evolving, often within a decade, into an autonomous foreign-trade enterprise with its own balance sheet and financial self-sufficiency. Such an economic status came with the right to negotiate directly with foreign partners, but also implied the fulfillment of annual plans, sales and surplus targets. Above this operational tier, a smaller and more secretive coordinating body could exist to manage hard-currency operations across several enterprises at once, staffed in part by personnel of the Security services (i.e. the secret police) and shielded from ordinary administrative or public scrutiny. State banks completed the architecture, issuing vouchers, mediating money transfers or operating dedicated hard-currency accounts. Additionally, specialized agencies which handled royalties, authors' fees, pensions, or inheritances fed currency into the system from narrower sources.

This arrangement created a semi-autonomous corridor within the planned economy: it was commercially flexible enough to attract currency but also politically subordinate to maximize state control of the foreign-exchange yield and centralized oversight of its use. Strict regulations limited import spending and prescribed the surplus required from sales of Western goods.

The supply chain

Two main forms can be identified within the retail network, according to the mode of customer access and transaction: store-based retail and distance selling.

(1) The brick-and-mortar retail encompassed a wide range of physical sales formats, including stand-alone shops, kiosks, retail outlets located within hotels, and points of sale operated at hotel reception desks, or established along major transport routes and at transit hubs. At the most exclusive tier, diplomatic stores were accessible solely with official identification, and offered goods at lower prices, free of duties and taxes.

(2) The mail-order services operated from physical premises but conducted transactions remotely. This division relied on commercial catalogues, had external partners and enabled migrants to purchase goods and services for relatives in their home country. Gift-package deliveries soared particularly around major holidays.

What united these two retail forms was their capacity to detach foreign money from private circulation and connect it to a state-managed transaction. Over time, the logistical infrastructure grew locally with warehouses, warranty and repair services. Foreign sales representatives consisted mainly of tourism agencies. These small units were usually conducted by émigré compatriots who developed money transfers and parcel operations as a side activity and worked closely with a dedicated foreign trade enterprise in the socialist country. At maximal scale, the operational footprint was embedded within a broad transnational logistical system, tailored according to the localization of larger diaspora communities.

Client portfolio

Each national bureaucracy managed a distinct portfolio of clients, shaped by tourism, labor export, diaspora relations, and mobile occupations. The system translated these profiles into differentiated purchasing rights. Identification documents (passports), accounts, vouchers, and institutional permits established who could enter a "dollar shop," what they could buy, and how they could pay.

Transactions with foreign customers, whether tourists, transit travelers, and diplomatic or

trade-mission personnel purchasing goods or exchanging currency, differed little from an ordinary international retail arrangement. What distinguished the hard-currency bureaucracy as a system was the extension of this arrangement inward, to the regime's own citizens. As such, they were sorted into a simple but effective binary hierarchy: those with legal access to hard currency, and those without. Among the first were the mobile professional categories who routinely crossed the border, such as sailors, pilots, flight attendants, international drivers, performing artists and athletes. Their per-diem allowances could be drawn into the system. A further category comprised citizens formally posted or contracted abroad, mainly in developing countries, whether as technical specialists, embassy staff, or workers. Their salaries became a growing share of hard currency collection over time, since a portion of their pay was converted into vouchers to be spent in "dollar shops." Beneficiaries of diaspora ties represented a particularly valued category, by the constant flow of money: relatives were receiving remittances, inheritances, pensions, or gift-packages. Citizens residing abroad and their family in the home country became thus a category that expanded sharply after waves of emigration and added to the legal sources of hard currency. Eventually, an unofficial layer of buyers emerged, with the figure of the middleman, the hustler, who purchased vouchers from legitimate holders and sold them to citizens excluded from the system, for domestic, nonconvertible currency.

Goods and services

The assortment included two main types of goods: imported merchandise and commodities from domestic production, usually intended for export and of a better quality. Their selection concentrated on what the ordinary retail distribution could not reliably provide, meaning almost any type of consumer goods: food and beverages, cosmetics, clothes and footwear, electronics and house appliances, vehicles, housing, building materials and fuel. The value was derived from the origin and the price of a product, but utterly and uttermost stood the ability to offer an advantage unavailable through ordinary distribution. This advantage could take the form of access to scarce goods, reduced waiting times, or the provision of services that would otherwise have been difficult to obtain.

Another way to consider the merchandise stems from a subjective scale of desirability, counter-balanced by the price. On a basic level sit daily goods: coffee, cocoa, tropical fruit, quality foodstuffs, tobacco, and spirits. They are followed by textiles, cosmetics, and household durables such as washing machines, refrigerators, color televisions, video cameras, hi-fi sets, and video electronics. Next come automobiles and real estate: apartments, summer houses, and even burial plots.

Remittances were sent via standardized gift parcels, pre-assembled in fixed price tiers and named or numbered for ease of ordering. The assortment mixed imported Western products with domestically manufactured export-quality goods. With the latter, the state could redirect otherwise exportable production toward the internal hard-currency trade.

Payment instruments

Payment instruments created the necessary distance between physical currency and the purchasing right exercised in a transaction. This monetary substitution allowed the state to retain the convertible funds while enabling its citizens to obtain goods or services without handling the foreign banknotes or coins.

Several such means were used: nominal vouchers or coupons tied to a specific store, a specific purchase, or an expiration date; blank, transferable vouchers; dedicated checks created to replace cash transactions once private currency possession was partially relaxed; and gift certificates or money orders issued abroad through partner companies and redeemed domestically. Bank transfers into dedicated hard-currency accounts complemented these instruments.

Opportunities and constraints

Convertible currency entered socialist economies through networks which extended beyond inbound tourism, although the latter was a prominent factor leading to the opening of “dollar shops” in the first place, amidst fears of alien influences. Migrants and temporary workers emerged as a continuous and expanding source of hard currency. Postal parcels initially connected diaspora households with recipients at home, but bureaucracies progressively seized this traffic and replaced it with domestic delivery carried out or issued by local foreign trade enterprises. This shift lowered transport costs, since parcel dispatch was domestic, made payments traceable and potentially recurrent with subscriptions, and enabled the state to retain the currency while satisfying both senders and recipients.

Diaspora ties also widened the clientele. Governments regularized the legal status of émigrés and established overseas representatives where migration communities were largest, capitalizing on the business needs of entrepreneurial migrants. Yet these opportunities were also vulnerable: direct visits allowed citizens living abroad to support relatives outside official mechanisms, and there were cases where diaspora generational change weakened participation. As such, remittances were both an opportunity for accumulation and a reminder that hard-currency bureaucracy could rest on the transnational relationships it channeled, but it could only partially control it.

The expansion of hard-currency bureaucracies depended on shifting external and internal factors, requiring actors to navigate unforeseen challenges and, at times, rely on trial-and-error approaches. The system operated effectively when strict foreign-exchange controls and high customs duties for individual consumers were combined with relatively permissive rules governing remittances, gift parcels, and other transnational transfers. Conversely, the liberalization of travel and customs regulations weakened the system by making foreign goods more accessible through private travel and direct imports. Its performance was also shaped by black-market conditions: a widening gap between official and unofficial exchange rates increased incentives to opt for illegal channels, albeit the risks, while goods bought from “dollar shops” were resold at higher prices.

The state’s persistent inability to provide an adequate and reliable supply of consumer goods and services meant also good business for the hard-currency apparatus. However, as new consumption models became more widespread, it prompted an increase in the share of imported consumer goods and the need to respond more rapidly to emerging demands, targeting unmet consumer need. Last, but not least, the working discipline was far from ideal and showcased similar organizational deficiencies that affected the wider socialist economy: poor customer service, weak labor, employee theft, and preferential sales through personal networks.

Discussion

Among the mechanisms feeding the hard-currency bureaucracy, remittances expose a less visible prevalent feature: the practice of selling domestically produced goods to domestic citizens for convertible currency. This was a practice that the local foreign-trade enterprises themselves labelled as “internal export.” The term surfaces most explicitly in Poland and Romania. The very name of Poland’s principal hard-currency chain (Pewex is an abbreviation of “Przedsiębiorstwo Eksportu Wewnętrznego”) translates as “Internal Export Company,” an expression that Kochanowski (2017, 99) aptly flags as a contradiction in terms. Goods manufactured in Poland, sold to Polish citizens on Polish soil, were nonetheless seen as exports simply because payment was made in foreign currency rather than złoty. By late 1970s, locally made products accounted for most of the revenue in these stores, meaning that the system increasingly captured hard currency not by moving goods across borders but by moving currency across counters. Romania developed a similar logic under the same label: because the merchandise never left Romanian territory, its sale for dollars was formally classified as “internal export,” encompassing everything from domestically manufactured cars and household appliances to apartments and spa treatments (Bardan 2025). The concept of

“internal export” sparked not from remittances, but from inbound tourism which was understood as an export in which the consumer moves to the product. Economists drew on the premise that any analysis of tourism consumption must recognize its distinctive spatial logic. As such, the consumer travels to the country, region, or destination where tourism goods and services are produced and consumed, rather than the products moving toward the foreign consumer, as in conventional exports (Ionescu 1973). While the argument was certainly not new in expert literature devoted to modern tourism, which also labeled it as “invisible” or “silent” exports (Vukonić 2018, 22), the application of this reversed logic in remittances cleared the path to normalize a commercial oxymoron.

This mechanism operated, less explicitly named but structurally uniform, elsewhere in the Eastern Bloc. In Hungary, a majority of goods on offer were domestically produced, and in the Soviet Union a substantial share of hard-currency store stock consisted of local production earmarked for export. Bulgarian stores displayed goods of domestic and socialist origin on counters kept separate from capitalist imports, yet both counted toward the same hard-currency plan (Guentcheva 2009, 21). In Czechoslovakia, domestically manufactured export goods stabilized at roughly one-third of total assortment (Havlík 2019). East German mail-order sales managed by Genex relied largely on domestic production before gradually shifting toward imports, while export-quality domestic goods were periodically inserted into hard-currency retail when shortages occurred (Zatlin 2007, 273). Starting with the early 1970s, “internal export” was no longer an oxymoron across the socialist states. It reflected an ambivalent commercial practice by redirecting production away from the ordinary economy and into a currency-earning circuit that never required an actual border crossing.

Another strong feature was the gradual detachment of the retail system from the goods it was built to sell. Hard-currency vouchers were issued as a substitute for cash and were redeemable only for merchandise on the shop floor. In practice, the informal middlemen known as hustlers, or dealers in coupons, bought and resold these vouchers, gradually stripping the transaction of the very goods it was designed to move. The mechanism reached its most absurd expression in Poland, where goods were bought with Baltona coupons, and resold back to the store for zloty. In late 1970s this practice no longer needed the transfer of goods: a person would simply present in the shop the coupon stating the dollar sum owed, and “the clerk would take the document and pay out the zloty to him in another window” (Kalabinsk 2021, 182). In this configuration, the “dollar shop” operated as an informal currency-exchange counter. The bureaucracy built to extract hard currency in exchange for goods ended up sustaining an economy in which the goods were, for a growing share of transactions, entirely absent.

A variation in the disconnection between the retail system and the merchandise can be identified in relation to time as a scarce resource. Katherine Verdery (1996, 40) explored how policies designed to manage austerity and repay foreign debt gradually reduced citizens’ control over their own time.ⁱⁱ Verdery termed this process the “etatization of time.” Socialist subjects had to devote more and more time (both labor and personal) to overcome the scarcity of essential goods and administrative services. In this respect, hard-currency bureaucracy increasingly “sold” an exemption from this hindered functioning of the socialist economy. This valuable commodity was time: the possibility of buying cars and apartments without joining a waiting list, securing building materials when regular supply was uncertain, or benefiting from a service without navigating the usual administrative delays. All these were virtually inaccessible to consumers holding only national currency, and devoid of informal connections.

By distributing goods and services that were difficult and time-consuming to obtain, hard-currency bureaucracies became integrated into the redistributive economy (Verdery 1996), adding to other constitutive tensions at the core of the socialist system. The hard-currency bureaucracy reversed the mechanism and provided an exit from the etatized temporal regime the same state had built. As I see it, this process describes, in fact, a single system from opposite ends.

Across the examples recorded in the corpus, this logic becomes manifest through the

catalogs used in the mail-order retail. Because they were institutionally traceable and periodically renewed, these sales instruments reveal how hard-currency bureaucracies responded both to the vagaries of the shortage-economies and the emergence of new consumption models.

Early catalogs were, in fact, more like leaflets, and evolved into more complex publications. Tuzex circulated specialized product catalogs, while Comturist also relied on foreign partners to print leaflets and annual brochures. Catalogs showcased at first lists with standardized food parcels, and later on expanded the range of products to appliances, vehicles, furniture, building materials and even holidays. By 1988, the East German mail-order catalogue Genex ran to some 240 pages and included roughly 3000 products (Zatlin 2007, 275), covering an entire consumer lifecycle, cradle to grave.

Time was there too, implicitly exchanged through gift packages, vouchers for services or via bundle packs. Again Genex, for example, offered vouchers for tailors, carpenters, and building contractors, and advertised car sales by pairing it with an insurance or a driver's courses for an extra price (Zatlin 2007, 276). From the mid-1980s, Poland's Pewex and Baltona sold videocassette recorders with a warranty service included (Wasiak 2020).

The final feature examined returns to the dollar shop, but with a distinct 1980s development: the branded outlet. Unlike earlier stores carrying mixed assortments, these shops sold the products of a single Western manufacturer, turning the retail space into a dedicated showroom. Hungary appeared the most advanced: Sony, Benetton and Pierre Cardin were brand stores opened since 1983 within the Intertourist network (Gagyiova 2021; Andor 2022). In Poland, Pewex transformed in 1987 one of its stores in Kraków into a Sony outlet. Baltona developed a similar partnership, but with Hitachi, a more affordable brand (Wasiak 2020). Their appearance marked a visible change in the urban landscape.

The socialist state (through Intertourist in Hungary, and Pewex in Poland) directly negotiated commercial contracts or joint ventures with Western firms, allowing them to operate under their own name within an already existing foreign exchange retail infrastructure. Therefore, the Western brand was "grafted" onto the state network. As such, the local foreign-trade enterprises, already having the infrastructure, chose to monetize the prestige of Western brands explicitly, as a strategy to increase sales.

Conclusions

This study aimed to move the analysis of hard-currency shops beyond these commercial units and deconstructed instead the broader administrative apparatus that produced them.

The ideal-type model developed here traces this infrastructure across its constituent variables: the institutional hierarchy descending from Party directives; the portfolio of clients, from foreign tourists to diaspora remittance recipients; a tiered assortment of merchandise; a set of parallel payment instruments; and the structural pressures that alternately fueled and constrained the system's growth. Diaspora remittances are an important component to the analysis. They show that the hard-currency bureaucracy displayed a non-negligible transnational footprint. The extent of the infrastructure's expansion, as well as the processes through which its institutional density developed is insufficiently explored. The present study has only scratched the surface of these broader dynamics.

Such prospects connect to the systemic shifts accounted by Alexei Yurchak (2006, 8) as the "internal paradoxes of life under socialism." The reason I draw from Yurchak's approach stems from the need to adopt the epistemological stance his work makes available, one in which apparent anomalies are put forwards as constitutive of how the system actually worked. It warrants examination of an infrastructure deeply embedded in the transnational networks linking socialist societies to the Western world and the Global South, whether through diaspora connections or through commercial partners, intermediaries, and procurement bodies operating across these regions.

The short trip back in time to the "dollar shop" I presented in the introduction, then, analytically opens its door onto an exploration with several avenues: how the mechanisms of

adaptation and resistance of the centrally planned economies were driven from within. This next step requires operationalizing the hard-currency bureaucracy empirically through archival research, in order to test how its variables functioned in specific national settings, on a case-by-case basis. A further question this study leaves open is whether the consumer differentiation produced by hard-currency bureaucracies should be understood primarily as a systemic malfunction of late socialist economies, or as the outcome of administratively designed and regionally shared modes of governance, shaped by the geopolitical coordinates of the Cold War, which were increasingly downplayed by emergent globalized economic, technological, and cultural flows.

References:

- Andor, Anna Klára. 2022. "A pénz nem minden. Dollárboltok a szocializmusban: a társadalmi egyenlőtlenség lenyomatai a hiánygazdaságban." *Korall - Társadalomtörténeti folyóirat* (89): 95-120.
- Bardan, Alexandra. 2022. "(In)formal distribution channels in Romania during the 1980s: Entrepreneurial foreign students within the Second Economy." *Tokovi istorije* 30 (3): 151-173. doi:10.31212/tokovi.2022.3.bar.151-173.
- Bardan, Alexandra. 2025. "Bureaucratic Gaps in Romania during the 1980s: Diasporas, Transnational Solidarity Networks, and the Second Economy." *New Europe College Yearbook* 1 (22): 35-64. doi:10.58367/NECY.2025.2.
- Bardin, Laurence. 2003. *L'analyse de contenu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boneva, Svetla. 2025. "Retail chains for trade in convertible currencies in the socialist countries of Central and Eastern Europe in the period 1946–1992." *Istoriya-History* 33 (6): 29–42. doi:10.53656/his2025-6s-3-ret.
- Bren, Paulina. 2012. "Tuzex and the Hustler: Living It Up in Czechoslovakia." In *Communism Unwrapped: Consumption in Cold War Eastern Europe*, by Paulina Bren and Mary Neuburger, 27-45. New York: Oxford Academic.
- Chelcea, Liviu. 2002. "The Culture of Shortage during State-Socialism: Consumption Practices in a Romanian Village in the 1980s." *Cultural Studies* 16 (1): 16–43.
- Crew, David F. 2003. "Consuming Germany in the Cold War: Consumption and National Identity in East and West Germany, 1949–1989, an Introduction." In *Consuming Germany in the Cold War*, de David F. Crew, 1-20. New York: Berg.
- Czene-Polgár, Viktória. 2021. "Vámmentes csomagok Nyugatról – Az Ibusz Külföldi Kereskedelmi Akciója." In *Tráfió, tudomány, minőség. 30 éves a Vám- és Pénzügyőri Tanszék*, by Viktória Czene-Polgár, Zágon Csaba, Andrea Szabó and Ágnes Zsámbokiné Ficskovszky, 272–285. a Magyar Rendészettudományi Társaság Vám- és Pénzügyőri Tagozata. doi:10.37372/mrtvtpt.2021.2.19.
- Gagyiova, Annina. 2021. "Legitimizing Socialism? Hard-Currency Stores and Western Goods in Hungary, 1956–1989." *Hungarian Studies Review* 48 (1): 19–47. doi:10.5325/hungarianstud.48.1.0019.
- Glowacki, Roman, and Leon Zurawicki. 1991. "Marketing for Hard Currency in Polish Domestic Markets." *Journal of Global Marketing* 4 (4): 85-99. doi:10.1300/J042v04n04_07.
- Guentcheva, Rossitza. 2009. "Mobile Objects: Corecom and the Selling of Western Goods in Socialist Bulgaria." *Études balkaniques* 45 (1): 3–28.
- Hall, Derek R. 1990. "Stalinism and Tourism. A Study of Albania and North Korea." *Annals of Tourism Research* 17 (1): 36-54.
- Havlík, Adam. 2019. "Místo jedněmi zbožňované, jinými zatracované. Podnik zahraničního obchodu Tuzex a jeho působení v socialistickém Československu." *Securitas imperii* 34 (1): 198-223.
- Ionescu, Nicolae Z. 1973. *Export intern de mărfuri*. București: Editura pentru turism.
- Ivanova, Anna. 2013. "Shopping in Beriozka. Consumer Society in the Soviet Union." *Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History* 10 (2): 243-263. doi:10.14765/zzf.dok-1534.
- Kalabinski, Marta. 2021. "Weaving the port into the socialist city: Fluid connections and transgressive movements in Gdańsk and Gdynia." *The International Journal of Maritime History* 33 (1): 178–192. doi:10.1177/0843871421991175.
- Kerr, J. L. 1977. *Hard-Currency Shops in Eastern Europe*. Background Reports, Blinken OSA Archivum at Central European University, Munich: Radio Free Europe/Radio Liberty Research Institute. <https://catalog.archivum.org/catalog/D1WKbPd8IE>.
- King, Russell, and Julie Vullnetari. 2016. "From shortage economy to second economy: An historical ethnography of rural life in communist Albania." *Journal of Rural Studies* 44 (1): 198-207.

- Kochanowski, Jerzy. 2017. *Through the Back Door: The Black Market in Poland 1944–1989*. Berlin: Peter Lang.
- Osokina, Elena. 2021. *Stalin's Quest for Gold: The Torgsin Hard-Currency Shops and Soviet Industrialization*. New York: Cornell University Press.
- Raxhimi, Altin. 2003. "Romancing the Dollar." *Balkan Reconstruction Report* 3 (14): 1-3.
- Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vukonić, Boris. 2018. "Economic Theory and Economics of Tourism." *Acta Turistica* 30 (Special Issue): 17-63. doi:10.22598/at/2018.30.SI.17.
- Wasiak, Patryk. 2015. "Debating Consumer Durables, Luxury and Social Inequality in Poland during the System Transition." *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 64: 543-565.
- Wasiak, Patryk. 2020. "VCRs, Modernity, and Consumer Culture in Late State Socialist." In *The Socialist Good Life. Desire, Development, and Standards of Living in Eastern Europe*, de Cristofer Scarboro, Diana Mincyte și Zsuzsa Gille, 163-161. Bloomington: Indiana University Press.
- Zatlin, Jonathan. 1999. "Consuming Ideology. Socialist Consumerism and the Intershops, 1970-1989." In *Arbeiter der SBZ-DDR*, by Peter Hübner and Klaus Tenfelde, 555-572. Essen: Klartext.
- . 2007. *The Currency of Socialism: Money and Political Culture in East Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

BIONOTE:

Alexandra BARDAN is a Senior Lecturer at the Faculty of Journalism and Communication Studies, University of Bucharest. She received a Ph.D. in Information and Communication Sciences at Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3 with a dissertation about the alternative media market within the Romanian cultural industries during the '70s and '80s in Romania. Her current research explores media and social history in communist Romania, and she recently published the monography: *PopCommunism în România. ParaTeleviziune* (2025). București: Tritonic. She is currently working on a sequel focusing on the emergence of VCR and video practices during the same period.

The Transformation of Advertising Creativity: From Traditional TV Production to Viral Digital Content

Article history:

Received: 25.07.2026

Revised: 20.08.2026

Accepted: 20.09.2026

Available online: 30.09.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.3.2026.art.11>

Miruna-Alexandra CIOCHINĂ

Lucian Blaga University of Sibiu

mirunaalexandra22@gmail.com

Eduard-Claudiu GROSS

Lucian Blaga University of Sibiu

eduard.gross@ulbsibiu.ro

<https://orcid.org/0000-0002-6842-1173>

Abstract: Advertising creativity has been profoundly reshaped by the migration of brand communication from television to digital platforms. Although this transformation is well documented internationally, systematic evidence on how creative strategies have adapted in emerging European markets such as Romania remains scarce, and it is unclear whether digital advertising follows a genuinely distinct creative logic or merely transfers televisual conventions to new channels. Here we show, through a content analysis of 40 commercials awarded at the Effie Romania and Internetics effectiveness competitions, coded on 17 narrative, strategic, visual, and distribution variables, that the two formats obey systematically different creative logics: television builds structured narratives, early brand identification, and aspirational, rationally balanced appeals, whereas digital advertising favors brand manifestos, empathic and intensely emotional appeals, deep adaptation to the host platform, and — counterintuitively — stronger local cultural anchoring. Conceptual originality, however, is equally high in both formats. These findings indicate creative complementarity rather than substitution between media, suggesting that advertising creativity now operates in a hybrid regime in which classical communication principles coexist with platform-first innovation.

Keywords: advertising creativity, content analysis, Romanian advertising, digital platforms, television advertising, viral content.

TITLU: Transformarea creativității publicitare: de la producția TV tradițională la conținutul digital viral

REZUMAT: Creativitatea publicitară a fost profund remodelată de migrarea comunicării de brand dinspre televiziune către platformele digitale. Deși această transformare este bine documentată la nivel internațional, dovezile sistematice privind modul în care strategiile creative s-au adaptat în piețele europene emergente, precum România, rămân puține. De asemenea, rămâne neclar dacă publicitatea digitală urmează o logică creativă cu adevărat distinctă sau doar transferă convențiile televizuale pe noi canale. Studiul de față a analizat conținutul a 40 de reclame premiate la competițiile de eficiență Effie România și Internetics, codificate pe 17 variabile narative, strategice, vizuale și de distribuție. Rezultatele arată că cele două formate urmează logici creative sistematic diferite. Televiziunea construiește narațiuni structurate, identifică brandul de timpuriu și folosește apeluri aspiraționale, echilibrate rațional. Publicitatea digitală favorizează, în schimb, manifestele de brand, apelurile empatică și intens emoțională, adaptarea profundă la platforma-gazdă și, contraintuitiv, o ancorare culturală locală mai puternică. Originalitatea conceptuală este, totuși, la fel de ridicată în ambele formate. Aceste rezultate indică o complementaritate creativă între medii, nu o substituție. Ele sugerează că publicitatea creativă funcționează astăzi într-un regim hibrid, în care principiile clasice ale comunicării coexistă cu inovația gândită în primul rând pentru platforme.

CUVINTE-CHEIE: creativitate publicitară, analiză de conținut, publicitate românească, platforme digitale, publicitate de televiziune, conținut viral.

Introduction

Advertising is among the fields that register social transformation most sensitively. Over the past two decades, the way brands communicate with their publics has changed profoundly with the shift from television to digital media, and this transition has involved far more than a change of distribution channel: it has redefined how creative ideas are conceived, produced, and received. The success of an advertising message no longer depends primarily on

production budgets or the audience share of a TV station, but on its capacity to generate authentic reactions, sharing, and engagement in a highly competitive attention economy (Chaffey and Ellis-Chadwick 2019; Jenkins 2006).

While the international literature has documented this transformation extensively, systematic empirical studies of how creative strategies have adapted in the Romanian advertising market remain scarce. The present study addresses this gap through a comparative content analysis of awarded Romanian advertising, asking how narrative, strategic, visual, and distribution-related creative choices differ between commercials built on a televisual logic and those built for digital platforms. The focus on campaigns recognised at *Effie Romania* and *Internetics*, competitions that reward effectiveness rather than creativity alone, provides a corpus validated both creatively and strategically.

The article proceeds in five steps. The first section condenses the theoretical framework, connecting classical theories of creativity to the specific demands of advertising. The second section traces the structural transition from the television model to the digital ecosystem. The third section presents the methodology: research questions, corpus, coding instrument, and analytical procedure. The fourth section reports the results of the comparative analysis, and the final section discusses their implications, limitations, and directions for further research.

1. Creativity in Advertising: From Classical Theories to Applied Dimensions

Creativity has resisted reduction to a single definition. Etymologically rooted in the Latin *creare* — to bring forth something new — it has been theorized alternately as a process, a cognitive ability, and a socio-cultural phenomenon. Classical process models, from Wallas's (1926) four stages of preparation, incubation, illumination, and verification to Osborn's (1971) seven-stage model, describe the act of creation as a structured yet flexible sequence; later critiques (Guilford 1950; Stein 1975) questioned the rigidity of these stages while retaining their core insight that creative outcomes emerge from identifiable cognitive work rather than pure inspiration. Guilford's concept of divergent thinking — the capacity to generate multiple alternative solutions to open-ended problems — remains foundational for understanding ideation in advertising agencies, where the ability to produce many candidate concepts under brief constraints is a daily professional requirement.

Contemporary paradigms have displaced the locus of creativity from the isolated individual towards systems and cultures. Csikszentmihalyi (1996, 23) argues that creativity "does not happen inside people's heads, but in the interaction between a person's thoughts and a sociocultural context": an idea becomes creative only when validated by the relevant field. Vygotsky's (1978) socio-cultural perspective similarly grounds creative production in shared symbols and social interaction, while Amabile (1996) demonstrates that intrinsic motivation and organizational environment condition creative performance — findings directly applicable to agency teams. With digital technologies, creativity has become increasingly distributed: Jenkins's (2006) concept of participatory culture describes the erosion of the boundary between producers and consumers, visible in advertising through user-generated content, co-creation, and campaigns designed to be completed by their audiences.

For advertising specifically, the literature converges on three evaluative dimensions: originality, relevance, and effectiveness. Originality is a necessary but insufficient condition of creativity (Runco and Jaeger 2012); Smith and Yang (2004) theorize advertising creativity as the combination of divergence and relevance, arguing that divergence without relevance produces surprise but not engagement. Effectiveness closes the triad: Till and Baack (2005) show that creative advertisements are significantly better recalled than conventional ones, while warning against "vampire creativity," in which executional novelty absorbs attention at the expense of the brand. A recent meta-analysis covering 878 effect sizes confirms robust positive effects of advertising creativity on consumer responses, while underscoring that both originality and appropriateness must be present for those effects to materialize (Rosengren et al. 2020).

This triadic understanding was already implicit in the philosophies of the profession's classic practitioners, formed during the golden age of television advertising in the 1950s–1970s. Ogilvy (1985) subordinated creativity to commercial results and consumer respect — a good advertisement sells — insisting on research-based communication and warning that underestimating the audience amounts to insulting it. Bernbach, by contrast, elevated emotional resonance and artistic execution as persuasive forces, treating advertising as an art of persuasion in which how something is said matters as much as what is said (Levenson 1987). Burnett (1961) sought "inherent drama" in the product itself, expressed through warm, culturally resonant storytelling and archetypal characters. Their divergent philosophies mark out the same space the present study operationalizes: the tension and complementarity between originality, relevance to an audience, and measurable effect. Notably, all three logics remain legible in contemporary digital practice — data-driven personalization extends Ogilvy's research imperative, shareable emotional content extends Bernbach's resonance, and platform mascots and character worlds extend Burnett's archetypes — which is precisely why a comparative analysis of TV and digital creativity cannot be framed as a confrontation between an obsolete and a current model.

2. From the Television Model to the Digital Ecosystem

The televised advertising model that dominated marketing communication until the late 2000s was built on unidirectional communication towards large, relatively homogeneous audiences (Belch and Belch 2018, 20–23). Creativity was oriented towards capturing attention within a fixed 30- or 60-second interval and building brand image through elaborate production, storytelling, and visual aesthetics, with effectiveness measured indirectly through estimated audience and reach (Kotler and Keller 2016, 580–582). The format imposed a rigorous creative logic: complete narratives with setup, conflict, and resolution, early brand anchoring, and universal transferability across channels.

The digital ecosystem introduced a structurally different regime characterized by interactivity, personalization, and audience fragmentation. Users ceased to be passive receivers and became active participants who react, comment, share, and produce brand-related content of their own (Jenkins 2006, 2–4). Personalization, enabled by large-scale data collection and algorithmic distribution, allows messages to be adapted to individual behavior and preferences (Chaffey and Ellis-Chadwick 2019, 112–115), while performance becomes measurable in real time through engagement metrics, enabling continuous optimization (Ryan 2017, 45–48). Authenticity emerged as a central value, partly in reaction to the polish of professional production (Holt 2002), and the creative unit shifted from the finished spot to the modular concept, declinable across platforms and formats.

The transition also transformed the creative artefact itself. Where the television commercial was a finished product of fixed duration and form, digital creative concepts are modular and adaptive: a single idea is declined into multiple coherent versions optimized for different platforms, devices, and consumption contexts, including sound-off viewing and non-linear engagement. Storytelling persists but adapts to fragmented attention, and the competition for that attention pushes creative strategies towards relevance, concision, and the capacity to generate immediate interaction. Data, algorithms, and increasingly artificial intelligence add a further layer, turning advertising from an intuitive craft into a continuously optimized process — with attendant risks of content uniformization and constrained creative freedom (Malthouse et al. 2013). The rapid adoption of generative AI tools has intensified this dynamic, reopening the question of what counts as creative work and how creative labour and human judgement will be reorganized in advertising practice (Huh, Nelson, and Russell 2023). Research on brand communication in social media likewise emphasizes that platform characteristics themselves — affordances, cultures, and usage contexts — increasingly condition creative effectiveness (Voorveld 2019), a premise the present study operationalizes directly through the platform native-fit variable.

In Romania, this transition was accelerated by the 2008–2009 economic crisis, which forced a rapid reconfiguration of media budgets and communication strategies, and subsequently by the

growth of social platforms in a market that reached digital maturity later than Western European ones. Romanian campaigns of the past decade have nonetheless demonstrated that local advertising can be simultaneously culturally specific and internationally competitive, as attested by their recognition at effectiveness competitions. The transition did not eliminate traditional forms: television and digital advertising coexist, and the central question is no longer which medium prevails but how creative logics differ and interpenetrate across them. That question motivates the empirical study reported below.

3. Methodology

3.1. Research questions

The study investigates how advertising creativity has transformed with the migration of content from television to the online environment, with emphasis on viral advertising. It is exploratory in character, mapping an evolving phenomenon rather than testing predetermined hypotheses — a choice justified by the recency of these transformations in the Romanian industry and the absence of systematic local studies. Four research questions were formulated:

RQ1: What types of narrative structures predominate in awarded Romanian commercials, and do they differ between the TV and digital formats?

RQ2: How do the emotional tonality and persuasive register of TV commercials differ from those of digital ones?

RQ3: To what extent do the analyzed commercials exploit the specificity of their distribution platform, and what role does conceptual originality play in message construction?

RQ4: What is the degree of Romanian cultural anchoring of the analyzed commercials, and how is it reflected in narrative and visual choices?

3.2. Design and corpus

The research adopts a mixed qualitative–quantitative design based on systematic content analysis, a method suited to the objective, systematic, and quantitative description of manifest communication content (Berelson 1952) while also allowing interpretation of its latent dimensions. The unit of analysis is the individual commercial, treated as a multimodal text integrating narrative, visual, sonic, and strategic elements and analyzed in its entirety.

The corpus comprises 40 Romanian commercials selected from the portfolios of agencies recognized at the Effie Romania and Internetics competitions. Unlike festivals that reward creativity alone, these competitions reward the effectiveness of campaigns — the real impact of creativity on consumer behavior — yielding a sample validated both creatively and strategically. Selection criteria were: Romanian provenance (created by agencies active on the Romanian market, addressing Romanian consumers); dual representation of media (18 TV commercials and 22 digital ones, classified by creative logic rather than broadcast channel alone); diversity of product categories (retail, banking, CSR/NGO, food and beverage, telecom, streaming, tourism); public accessibility of the material; and recency of the campaigns. The corpus includes brands such as BCR, ING, Carrefour, Kaufland, KFC, McDonald's, eMAG, Samsung Romania, Netflix Romania, Dăruiește Viață, and Salvați Copiii România, created by agencies including Jam Session Agency, Leo Burnett, McCann Romania, DDB Romania, Publicis Romania, and Saatchi & Saatchi + The Geeks.

3.3. Coding instrument

The instrument was a coding grid of 17 variables grouped into four dimensions, constructed based on the advertising analysis, applied narratology, and visual communication literatures and adapted to the Romanian market. The narrative dimension covers the type of narrative structure (mascot/platform character, brand manifesto, extended visual metaphor, problem–solution, complete-arc mini-story, testimonial, slice-of-life, product demonstration, no narrative structure, cultural hijack/parody); narrative arc strength (ordinal 1–5); moment of brand identification (immediate 0–3 s, early 4–10 s, middle, late, final reveal); and dominant emotional tonality (nine categories, from empathy/compassion to nostalgia). The strategic dimension covers the persuasive register (ordinal 1–5, from purely rational to purely emotional appeal); Romanian cultural anchoring (ordinal 1–5, from generic/international to inseparably Romanian content); conceptual originality

(ordinal 1–5); and call-to-action type (transactional, informational, social engagement, creative/UGC participation, cause/civic action). The visual dimension covers dominant frame type, dominant color palette, lighting and visual aesthetic, and voice–image ratio. The distribution dimension covers platform native fit (ordinal 1–5, from repurposed TV content to platform-first content) and influencer/creator presence.

3.4. Procedure

Each commercial was coded through a standardized three-stage procedure: an initial first viewing without coding; a second viewing with deliberate stops for coding each variable; and a final verification viewing to ensure internal consistency across the corpus. Coding was performed by a single analyst, which precludes inter-rater reliability computation but ensures homogeneity of interpretive perspective; this limitation is discussed in the concluding section. Data were centralized in a structured spreadsheet and processed through absolute and relative frequencies for nominal variables and means and distributions for scalar variables, disaggregated by cluster (TV/digital). Statistical processing was carried out in GNU PSPP 1.4, the free and open-source statistical analysis program developed by the Free Software Foundation as a libre alternative to proprietary packages — a choice consistent with the goals of transparent, replicable, and freely reproducible research. Between-cluster differences on the five scalar variables were tested with Mann–Whitney U tests (two-sided, $\alpha = .05$), appropriate for ordinal measures and unequal group sizes, and associations between scalar variables were examined through rank correlations.

4. Results: Comparative Analysis of TV and Digital Advertising Creativity

4.1. Creative patterns in TV advertising

The TV cluster ($n = 18$) exhibits a clear and consistent set of patterns reflecting the conventions of classic television advertising. Narratively, the dominant structures are the mascot/platform character and problem–solution, each present in 4 commercials. The mascot structure appears in campaigns for ING, Storia.ro, McDonald's, Kaufland — brands that have invested in recurring characters or narrative worlds recognizable over the long term — while problem–solution characterizes Vola, OLX, eMAG, and iCredit, all functional categories in which demonstrating a concrete benefit remains central. Slice-of-life (Carrefour, Agricola International) and the complete-arc mini-story (Fixodent, Bitdefender) complete the picture, the latter two obtaining the maximum narrative arc score of 5 (Figure 1).

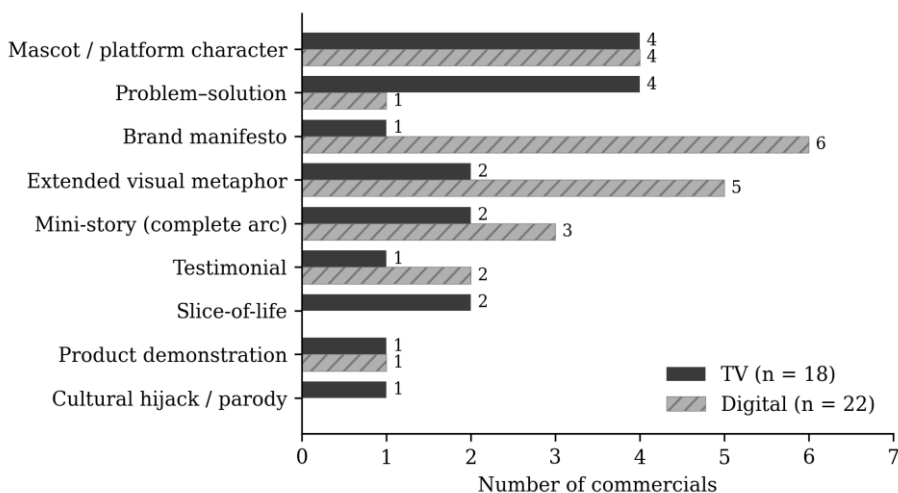


Figure 1. Narrative structures by cluster (absolute frequencies)

Narrative arc strength averages 3.67 in the TV cluster, the highest in the corpus, with maximum scores for OLX, Fixodent, eMAG, and Bitdefender. The value reflects television's tendency to build complete stories — setup, conflict, resolution — within the constraint of a 30- or 60-second spot. The moment of brand identification is among the most format-revealing indicators: 8 of 18 spots present the brand immediately (0–3 s) and another 8 early (4–10 s), so that 89% of TV spots anchor the brand in the first third of the commercial. The only exceptions are ING and Bitdefender, which employ a final reveal — a riskier narrative choice trading early anchoring for suspense.

The dominant emotional tonality in TV is inspiration/aspiration (5 spots: Stora.ro, Vola, McDonald's, Fixodent, Kaufland), followed by humor (3), and fear/concern, family warmth, dynamism, and empathy (2 each) (Figure 2). The persuasive register averages 2.67, indicating a balanced or slightly rational orientation: 8 spots score 2, 5 score 3, only 4 reach 4, and no TV spot received the maximum emotional score of 5.

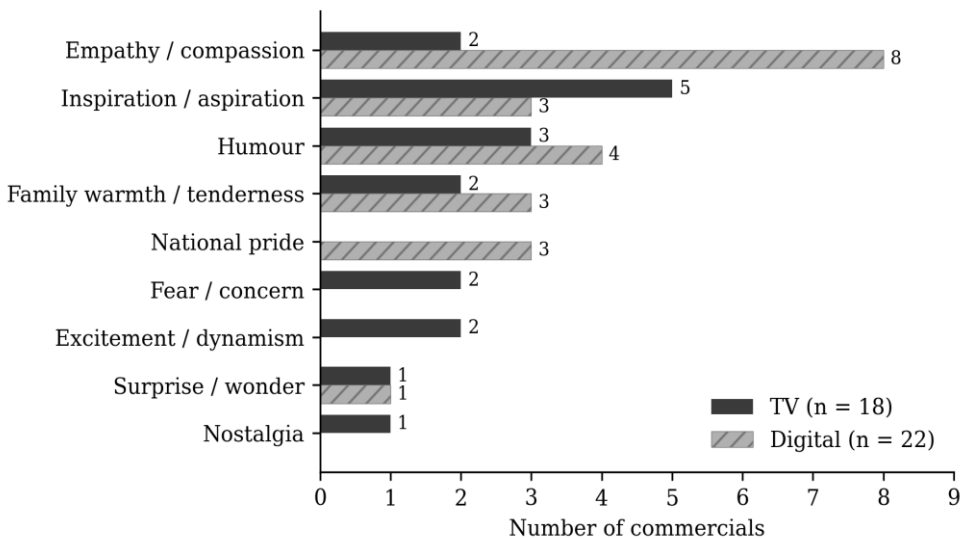


Figure 2. Dominant emotional tonality by cluster (absolute frequencies)] Visually, the dominant aesthetic is classic professional studio (6 spots), followed by natural/documentary (5) and stylized cinematic (4). The colour palette is predominantly warm — yellow, orange, red — in 9 of 18 spots, an aesthetic orientation towards visual comfort and proximity. Voiceover dominates the voice–image ratio in 10 of 18 spots, reflecting the TV convention of accompanying image with explanatory verbal narration, and the balanced mixed frame dominates in 11 spots, indicating deliberate alternation of shot types to create narrative rhythm.

Calls to action in TV are predominantly informational and transactional (8 spots each), confirming the orientation of televised advertising towards concrete, measurable consumer actions. Conceptual originality averages 3.83, with maximum scores for ING, Vola, VEKA Romania, AQUA Carpatica Kids, and Bitdefender. Romanian cultural anchoring, by contrast, remains low: a mean of 2.44, with 11 of 18 spots at score 2 — superficial localization present only at the level of language. The single TV spot with elevated cultural anchoring is VEKA Romania (score 4), built on a cultural hijack with specifically Romanian references. Influencer or creator presence is marginal: 14 of 18 TV spots feature no external creator or celebrity.

4.2. Creative patterns in digital advertising

The digital cluster (n = 22) presents a more diverse, flexible creative landscape, adapted to the specific platforms on which content lives. The dominant narrative structure is the brand manifesto, present in 6 of 22 spots (AQUA Carpatica Flavours, Kaufland, Samsung Romania, Accept, Olympia, Pampers). Unlike the linear narratives typical of TV, the manifesto communicates through declarations of values and position-taking, relying on the emotional resonance of a clear, direct message. The extended visual metaphor follows with 5 spots (SAMEDAY, Netflix Romania, ANAIS Association, Electric Castle, Dăruiește Viață), exploiting the digital medium's capacity to build powerful symbolic images in a short time, while the mascot/platform character appears in 4 digital spots (Salvați Copiii România, Head&Shoulders, Old Spice, Elfi), all deploying characters adapted to the tone and mechanics of digital platforms.

Narrative arc strength averages 3.36 in digital, slightly below TV; maximum scores go to BCR, Orkla Foods Romania – Tomi, and Elfi, spots which invest in narrative construction despite being conceived for the online environment. The moment of brand identification is markedly more flexible than in TV: only 6 spots present the brand immediately and 6 early, while 4 use a final reveal (Accept, Salvați Copiii România, Netflix Romania, ANAIS Association), 3 introduce the brand mid-content, and 2 late. This flexibility reflects the narrative freedom of the digital environment, where a user who has chosen to watch can be led through an experience before the brand is revealed (Figure 3).

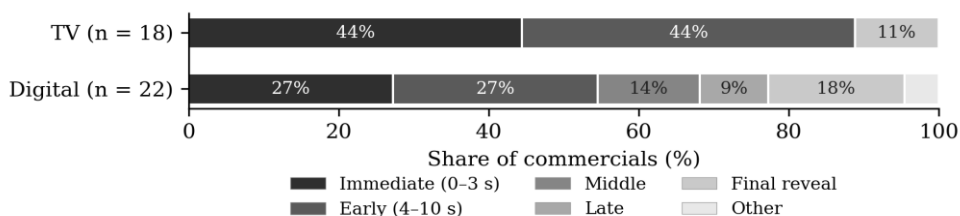


Figure 3. Moment of brand identification: share of commercials within each cluster

The dominant emotional tonality in digital is empathy/compassion, present in 8 of 22 spots (Durex, Kaufland, Samsung Romania, Salvați Copiii România, Teach for Romania, ANAIS Association, Dăruiește Viață, Pampers) — a distribution reflecting both the prevalence of CSR campaigns online and a more general tendency towards deep emotional connection. Humour follows (4 spots), then national pride, inspiration, and family warmth (3 each). The persuasive register averages 3.68, markedly higher than in TV: 5 spots received the maximum score of 5 (purely emotional register) and 7 scored 4, while only 2 scored 2.

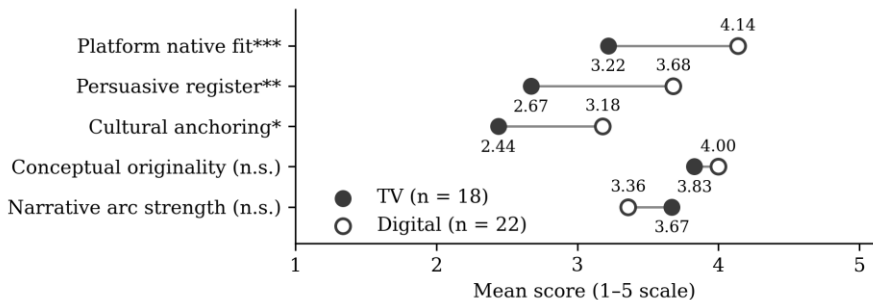
The visual aesthetic is more polarized than in TV: classic professional studio and hyper-stylized/CGI account for 7 spots each, while the amateur/UGC-feel aesthetic appears exclusively in digital (BCR, BCR Pensii) as a deliberate choice mimicking the authenticity of user-generated content. The color palette is more varied — brand-coded and warm (6 each), cold (5), contrastive (3), and desaturated/monochromatic in Accept and ANAIS Association, both campaigns with grave subject matter. The voice-image ratio likewise diversifies: voiceover remains most frequent (9 spots), but mixed alternation (4) and mute visual with image and text (4: SAMEDAY, Samsung Romania, Orkla Foods – Tomi, Electric Castle) reflect platform conditions in which content is often consumed without sound.

Calls to action are dominated by social engagement — like, share, comment — in 8 spots, followed by transactional (5) and cause/civic action (4), reflecting the interactive nature of digital

platforms, where audience involvement is an objective as important as sales. Conceptual originality averages 4.00, with maximum scores for Samsung Romania, Salvați Copiii România, Orkla Foods – Tomi, Netflix Romania, Elfi, Olympia, and Teach for Romania. Platform native fit is the most distinctive digital indicator: a mean of 4.14, with 9 spots at the maximum score of 5 and 7 more at 4. Romanian cultural anchoring is higher than in TV (mean 3.18), with 4 spots at the maximum score: Orkla Foods – Tomi, Netflix Romania, Elfi, and Teach for Romania. Influencer and creator presence is substantially greater than in TV: 13 of 22 digital spots feature some external creator presence, including 6 macro-influencers and 4 mainstream celebrities.

4.3. Comparative analysis: divergences and convergences

Table 1 and Figure 4 summarize the scalar comparisons. Three of the five scalar variables differ significantly between clusters. The largest difference concerns platform native fit (TV M = 3.22, digital M = 4.14; $U = 80.0$, $p < .001$): no TV spot received the maximum native-fit score, whereas 41% of digital spots were conceived exclusively for a specific platform. This is arguably the fundamental divide between the two creative logics — TV produces content with universal vocation, transferable to any channel, while successful digital advertising is designed from inception for the context in which it lives. The second significant difference concerns the persuasive register (2.67 vs. 3.68; $U = 92.0$, $p = .003$): TV balances rational argument with emotional elements, while digital relies predominantly on high emotional impact, a pattern consistent with platform economies that reward immediate reactions and sharing. Third, Romanian cultural anchoring is significantly higher in digital (2.44 vs. 3.18; $U = 126.0$, $p = .035$) — a counterintuitive result discussed below.



Mann-Whitney U: *** $p < .001$, ** $p < .01$, * $p < .05$, n.s. non-significant (GNU PSPP 1.4)

Figure 4. Mean scores of the five scalar variables by cluster, with Mann–Whitney significance levels (GNU PSPP 1.4)

Table 1. Scalar variables by cluster: means, Mann–Whitney U, standardized Z, two-sided p (GNU PSPP 1.4)

Variable	TV (n = 18)	Digital (n = 22)	U	Z	p
Narrative arc strength	3.67	3.36	164.0	−0.97	.334
Persuasive register (1 = rational, 5 = emotional)	2.67	3.68	92.0	−2.99	.003
Romanian cultural anchoring	2.44	3.18	126.0	−2.11	.035
Conceptual originality	3.83	4.00	182.5	−0.45	.653
Platform native fit	3.22	4.14	80.0	−3.49	<.001

The nominal variables follow the same divergent logic. Emotional tonality splits cleanly: TV builds aspiration and desire (inspiration as dominant tone), while digital relies on empathy and compassion. Narrative structures diverge correspondingly: TV prefers formats that build memorable characters and demonstrate concrete benefits (mascot, problem–solution); digital prefers formats that communicate through values and symbols (manifesto, visual metaphor) — a difference reflecting distinct modes of media consumption, with TV demanding complete stories and digital demanding messages that resonate quickly and circulate easily. Brand identification timing follows suit: TV anchors the brand within the first ten seconds; digital permits suspense and delayed or final reveals.

The distribution-related variables complete the divergent picture. Calls to action reverse their hierarchy across formats: informational and transactional CTAs dominate TV (8 each of 18), while social engagement dominates digital (8 of 22), followed by transactional (5) and civic action (4). Audience involvement becomes an explicit campaign objective online. Influencer and creator presence nearly triples in digital (13 of 22 spots versus 4 of 18 in TV), and the typology diversifies beyond mainstream celebrities to macro-influencers, niche creators, and platform-specific figures, reflecting the creator economy's integration into awarded advertising — a pattern consistent with recent evidence that creator-led, platform-specific content, particularly humorous content on short-video platforms, drives effectiveness through followers' hedonic experience (Barta et al. 2023). Product-category composition also differs in one telling respect: CSR/NGO campaigns cluster almost entirely in digital (6 of 22, against none in TV), which partly explains — but does not exhaust — the digital cluster's empathic tonality and emotional register, since the register difference persists among commercial brands as well.

Against these divergences, several elements remain constant across formats. Dominant voiceover is the most frequent voice–image configuration in both clusters (10 of 18 in TV, 9 of 22 in digital), indicating that verbal narration retains a central role in awarded Romanian advertising regardless of platform. Conceptual originality is high in both clusters and does not differ significantly ($p = .653$), with maximum scores distributed across both formats — creativity is not the property of a single medium. Narrative arc strength likewise does not differ significantly ($p = .334$): although the digital cluster contains formats with minimal narration, such as photo-based campaigns, its strongest spots invest in narrative construction as consistently as television does. The balanced mixed frame dominates both clusters (11 of 18 and 10 of 22), and transactional calls to action appear consistently in both, confirming that awarded Romanian advertising pursues concrete commercial objectives alongside creative impact.

One claim suggested by case-level inspection deserves a statistical caveat. Several digital spots do score maximally on both native fit and originality (e.g., Orkla Foods – Tomi, Olympia, Salvați Copiii România), which invites the reading that platform adaptation stimulates originality. However, the rank correlation between native fit and conceptual originality within the digital cluster is weak, negative, and non-significant ($p = -.23$, $p = .31$): in this corpus, high originality occurs at all levels of platform adaptation. The co-occurrence of platform mastery and originality in the corpus's most celebrated cases is therefore better described as a feature of a subset of exemplary campaigns than as a general association. Similarly, cultural

anchoring correlates only weakly and non-significantly with originality across the corpus ($\rho = .20$, $p = .21$).

5. Discussion and Conclusions

Returning to the research questions: awarded Romanian TV advertising is dominated by mascot/platform-character and problem–solution structures, digital advertising by brand manifestos and extended visual metaphors, with narrative arc strength comparable across formats (RQ1). Digital commercials operate in a significantly more emotionally persuasive register, replacing TV's aspirational tonality with empathy and compassion (RQ2). Platform native fit is the sharpest discriminator between the two logics, while conceptual originality is uniformly high and format-independent; the data do not support a general positive association between platform adaptation and originality (RQ3). Finally, cultural anchoring is modest in TV — largely limited to language — but significantly stronger in digital, where several campaigns are inseparable from their Romanian cultural context (RQ4).

The higher cultural anchoring of digital advertising is perhaps the study's most notable finding, running counter to the intuition that globalized platforms dilute local identity. Campaigns such as Orkla Foods – Tomy, Netflix Romania, Elfi, and Teach for Romania suggest instead that the digital environment can amplify cultural specificity, enabling precise communication with well-defined audience segments — consistent with the platform logic in which culturally resonant content is rewarded with organic circulation, and with the socio-cultural understanding of creativity as constructed from shared symbols (Vygotsky 1978). Television's economics, by contrast, push towards broad, culturally neutral messages legible to a mass audience, which the corpus reflects in its predominance of superficial, language-level localization.

The findings also speak to the theoretical triad of originality, relevance, and effectiveness. That originality is uniformly high while register, tonality, and platform fit diverge suggests that in awarded advertising, the differentiating creative work happens on the relevance dimension — adapting to the audience's platform, emotional expectations, and cultural repertoire — rather than on sheer divergence (Smith and Yang 2004). At the same time, the absence of a positive correlation between native fit and originality qualifies the popular claim that platform constraints themselves stimulate creativity: in this corpus, platform mastery and conceptual originality are independent accomplishments that the very best campaigns happen to combine. More broadly, the results do not support a narrative of substitution in which digital has rendered televisual advertising obsolete. They describe complementarity: TV remains a powerful format for structured narratives, memorable characters, and long-term brand identity; digital offers experimental freedom, deep platform adaptation, stronger cultural anchoring, and a more intense emotional register. Awarded Romanian advertising currently operates in a hybrid model in which classical communication principles — Ogilvy's consumer knowledge, Bernbach's emotional resonance, Burnett's cultural warmth — coexist with platform-first innovation.

The study has several limitations. The corpus of 40 spots, though diversified, reflects exclusively campaigns awarded at Effie and Internetics; the results cannot be generalised to Romanian advertising production at large. Coding was performed by a single analyst, precluding inter-rater reliability assessment and introducing a degree of subjectivity, particularly for the scalar variables of originality and cultural anchoring. The classification of

spots into TV and digital clusters by creative style rather than broadcast channel, while justified by the corpus, involves interpretive judgement. Finally, the sample size limits the power of the statistical comparisons reported.

These limitations map onto directions for future research: extending the corpus to non-awarded campaigns to test whether the identified patterns characterise successful advertising specifically or Romanian advertising generally; introducing the receiver's perspective through audience studies of how consumers perceive and respond to the two creative logics; longitudinal analysis tracking the evolution of Romanian advertising creativity over time; and, given the growing role of artificial intelligence in creative production, dedicated research on how AI reshapes creativity in the Romanian advertising industry, a direction the international literature has only begun to chart (Huh, Nelson, and Russell 2023).

References:

- Amabile, Teresa M. 1996. *Creativity in Context*. Boulder: Westview Press.
- Barta, Sergio, Daniel Belanche, Ana Fernández, and Marta Flavián. 2023. "Influencer Marketing on TikTok: The Effectiveness of Humor and Followers' Hedonic Experience." *Journal of Retailing and Consumer Services* 70: 103149.
- Belch, George E., and Michael A. Belch. 2018. *Advertising and Promotion: An Integrated Marketing Communications Perspective*. 11th ed. New York: McGraw-Hill Education.
- Berelson, Bernard. 1952. *Content Analysis in Communication Research*. Glencoe, IL: Free Press.
- Burnett, Leo. 1961. *Communications of an Advertising Man*. Chicago: Leo Burnett Company.
- Chaffey, Dave, and Fiona Ellis-Chadwick. 2019. *Digital Marketing: Strategy, Implementation and Practice*. 7th ed. Harlow: Pearson Education.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 1996. *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*. New York: HarperCollins.
- Guilford, Joy P. 1950. "Creativity." *American Psychologist* 5: 444–454.
- Holt, Douglas B. 2002. "Why Do Brands Cause Trouble? A Dialectical Theory of Consumer Culture and Branding." *Journal of Consumer Research* 29 (1): 70–90.
- Huh, Jisu, Michelle R. Nelson, and Cristel A. Russell. 2023. "ChatGPT, AI Advertising, and Advertising Research and Education." *Journal of Advertising* 52 (4): 477–482.
- Jenkins, Henry. 2006. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.
- Kotler, Philip, and Kevin Lane Keller. 2016. *Marketing Management*. 15th ed. New York: Pearson Education.
- Levenson, Bob. 1987. *Bill Bernbach's Book: A History of the Advertising That Changed the History of Advertising*. New York: Villard Books.
- Malthouse, Edward C., Michael Haenlein, Bernd Skiera, Egbert Wege, and Michael Zhang. 2013. "Managing Customer Relationships in the Social Media Era: Introducing the Social CRM House." *Journal of Interactive Marketing* 27 (4): 270–280.
- Ogilvy, David. 1985. *Confessions of an Advertising Man*. New York: Atheneum.
- Osborn, Alex F. 1971. *L'imagination constructive: Principes et processus de la pensée créative et du brainstorming*. Translated by Georges Rona. Paris: Dunod. First published 1953 as *Applied Imagination*.
- Rosengren, Sara, Martin Eisend, Scott Koslow, and Micael Dahlen. 2020. "A Meta-Analysis of When and How Advertising Creativity Works." *Journal of Marketing* 84 (6): 39–56.
- Runco, Mark A., and Garrett J. Jaeger. 2012. "The Standard Definition of Creativity." *Creativity Research Journal* 24 (1): 92–96.
- Ryan, Damian. 2017. *Understanding Digital Marketing: Marketing Strategies for Engaging the Digital Generation*. 4th ed. London: Kogan Page.
- Smith, Robert E., and Xiaojing Yang. 2004. "Toward a General Theory of Creativity in Advertising: Examining the Role of Divergence." *Marketing Theory* 4 (1–2): 31–58.
- Stein, Morris I. 1975. *Stimulating Creativity. Vol. 2, Group Procedures*. New York: Academic Press.
- Sternberg, Robert J., and Todd I. Lubart. 1999. "The Concept of Creativity: Prospects and Paradigms." In *Handbook of Creativity*, edited by Robert J. Sternberg, 3–15. Cambridge: Cambridge University Press.

- Till, Brian D., and Daniel W. Baack. 2005. "Recall and Persuasion: Does Creative Advertising Matter?" *Journal of Advertising* 34 (3): 47–57.
- Voorveld, Hilde A. M. 2019. "Brand Communication in Social Media: A Research Agenda." *Journal of Advertising* 48 (1): 14–26.
- Vygotsky, Lev S. 1978. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wallas, Graham. 1926. *The Art of Thought*. New York: Harcourt, Brace.
- Note: The full list of analysed campaigns and their public sources (Effie Romania, Internetics, YouTube, TikTok, Instagram) is available from the authors upon request.*
- The PSPP database and syntax will be made available on a Figshare repository after the article passes the peer-review.*

BIONOTES:

Miruna-Alexandra CIOCHINĂ is a graduate of the Journalism programme at the Faculty of Social Sciences and Humanities, Lucian Blaga University of Sibiu. Her bachelor's thesis, on which this article is based, examined the transformation of creativity in Romanian advertising in the transition from television to digital platforms. Her research interests include advertising creativity, digital media, viral content, and marketing communication.

Eduard-Claudiu GROSS is Assistant Lecturer, PhD, at the Department of Social Work, Journalism, Public Relations and Sociology, Faculty of Social Sciences and Humanities, Lucian Blaga University of Sibiu. His research interests include digital media, communication, and journalism studies.
