

OPINII ȘI DEZBATERI

SPAȚIUL SEMANTIC AL COMUNICĂRII – DE LA TENSIUNE ETIMOLOGICĂ LA CONTESTAȚIILE VIRTUALE DIN DEFINIREA HABERMASIANĂ

Nicolae Perpelea

Institutul de Sociologie al Academiei Romane

Abstract. *The language-roots of communication have forked derivations. There is the Latin communis, but an ancient compound is the Proto-Indo-European ko-moin-i- (“held in common”). The suffixes mei and meith (“to change, go, move”) together with base tra (“instrument”) have given mitras (“contractual partener”, “alternating reciprocity”). In Sanskrit, methati, myth mean “to meet a friend or an enemy”. The bivalences contained by this complex semantic space are nurturing the modern “communication”, and they can be found as tacit assumptions in Habermas’s communication paradigm.*

Keywords: *etymological paradox of ‘communication’, sanskrite roots, Deliberative, democracy, Habermas’s paradigm.*

I. COMUNICAREA – O ANALIZĂ ETIMOLOGICĂ

Etimologia indicată în dicționarele curente pentru termenul „comunicare” este substantivul latin *munus*. Dar acesta nu este decât o dezvoltare semantică din rădăcina sanscrită *methati*, *myth*, care semnifică în același timp „a întâlni un amic sau un adversar”. Această bivalență fondatoare s-a încarnat și în spațiul semantic modern al „comunicării”.

Stranie ipoteză, dar ea este confirmată de scrutările semantice ale etimologilor. Aceștia consideră că însăși problema oscilației comunicării (echilibru și încredere *versus* neîncredere și dezechilibru dinamic) ar fi o constituentă originară a rădăcinii termenului. Să îndrăznim un salt în ceea ce Georges Dumézil (1997) numea „ultraistorie” – un soi de alungire a istoriei actuale pentru a face observații asupra începuturilor – și să acordăm credit comunității paleolingviștilor pentru a vedea dacă există o astfel de teleologie ezitantă a termenului „comunicare”. Principalele referințe ale acestei ipoteze sunt lucrările magistrale ale lui Dumézil (1997), Benveniste (1969) și Mallory & Adams (2006).

Termenul „comunicare” s-a format din substantivul latin *communicatio*, care desemna o partajare sau difuzare. Înțelesurile acestei rădăcini lingvistice trimit la ideea de schimbare, schimb și bunuri posedate de mai multe persoane. Verbul latin *communicare* înseamnă „a face comun”. Rădăcina *communis* (comun, comunal, public) nu trimite către termeni cum ar fi *uniunea* sau *unitate*, fiind mai degrabă legată de substantivul latin *munus* (taxă, cadou), și astfel se înrudește lingvistic cu termeni ca *sensul comun*, *imunitar*, *semnificare*, *municipal*, *mutual*; în engleză cu *mad*, *mean*, *meaning*; în germană cu *Gemeinschaft* (comunitate) și *Meinung* (aviz, opinie).

Acum să vedem ce legătură are aceasta cu înțelesul semantic al comunicării: **mei* și **meith*. Cercetările actuale încearcă să arate că rădăcinile indo-europene **mei* și **meith* s-au orientat spre două dimensiuni semantice: mutualitate în alternanță / divergent, eronat, fals. Unii autori construiesc de aici o adevărată „ideologie” indo-europeană:

„Dacă ar trebui să definim printr-un cuvânt viziunea asupra lumii pe care o reflectă tradițiile indo-europene, cel mai potrivit ar fi acela de politic: tot ceea ce se referă la univers și la istoria sa, la natură și la destinul omului este obscur, instabil, adesea contradictoriu; tot ce se referă la societate sau, mai precis, la diversele comunități în raporturile lor reciproce, este clar, stabil și ordonat. Vedem, de asemenea, că se aplică lumii și individului schemele tipice ale ordinii sociale, ca și cum limpezimea care domnește în acest domeniu ar permite să se vadă mai bine în cele două zone de umbră care îl înconjoară” (Haudry, 1998, p. 18).

În proto-ariană, *mitra* vine de la *mei* și *tra* („instrument”, „mijloc de a face”) și înseamnă „amicizie contractuală”. Este vorba despre o pereche conceptuală care exclude ca unul dintre cei doi termeni să se poată resorbi în celălalt. În toate analizele sale, Georges Dumézil atrage în mod obsesiv aproape atenția asupra acestui fapt: „Opoziția se exprimă nu numai prin propoziții de tipul «Mitra face (are etc.) cutare lucru, Varuna face (are etc.) contrariul acelui lucru», ci și prin ecuații de tipul «Mitra este un anume lucru, Varuna este inversul său»” (Dumézil, 1997, p. 59).

În latină întâlnim *mutare* („a schimba locul”), *meare* („a trece”, „a circula”), *migrare* („a pleca dintr-un loc”), *sēmitārius* (cărare, potecă), iar în greacă *ameiben*, *amoibaos* (ἀμοιβαῖος) care înseamnă „a schimba”.

Aceeași tensiune semantică originară se poate observa și în limbile slave: proto-slavul **misti* trimite la ideea de „răzbunare”, iar slavonicul *mite* înseamnă „alternare”. De aici: *miru* – în rusă; *mijim* – în cehă cu înțelesul de „a merge la, a trece prin”; *mijam* – în poloneză, cu înțelesul de „a evita, a scăpa de”.

În spațiul semantic germanic este exploatată îndeosebi vâna semantică corespunzând „eșecului comunicării”. Astfel, rădăcina germanică **ga-maid-az* – „schimbat (în rău), anormal” – este sursa goticului *missi*, care este folosit ca prefix

negativ și peiorativ în mai multe limbi: to miss, mistake, missgeschick, méprise, mésalliance, mésaventure etc.

Se poate observa cum în lumea modernă persistă această orientare sub forma a trei sensuri – retoric, spiritualist și purist.

Sensul modern al termenului comunicare și al dimensiunii sale retorice este deja vizibil în rădăcina latină. Astfel, cel mai general sens – schimb reciproc în cadrul utilizării limbii – poate fi decelat în *De Oratore*, unde Cicero folosește *communicatio* ca un concept tehnic, pentru a explica ceea ce se produce atunci când un orator include fățiș publicul în discuție prin întrebări retorice sau dialog scenic (ca și cum ar fi pe același podium cu ascultătorii). În acea perioadă a avut loc și o modificare a recrutării de acuzatori: extracția a devenit treptat mai modestă – până atunci educația retorică fiind o prevalență a cercurilor nobiliare; procuratura s-a transformat într-un mijloc de promovare civică (Aubert-Baillet & Guérin, 2014).

De la Cicero încoace, nu numai că se stabilizează sensul de schimb reciproc între vorbitor și auditoriu, dar are loc și o extindere a înțelesului comunicării ca o bază a sentimentului că se difuzează ceva reciproc în domeniul lucrurilor care se fac pe „tărâmul de vorbire”.

Indo-europeanul **ko-moin-i-* ar însemna „a ține împreună”, iar versiunea modernă de comunicare provine din *munia*, *munus* („datorie, sarcină oficială”). Astfel, E. Benveniste (1969) vede în *munus* sensul *comunicării irenice*, dar nu continuă pe înțelesul de comunicare interpersonală, ci propune o viziune instituțională: aceasta este un cadou pe care poporul îl face unui „ales”; numirea cuiva ca magistrat îi dă avantaje și onoruri, dar și obligația unui sistem de compensații și de contra-prestații.

On désigne par *munus*, dans les charges du magistrat, les spectacles et les jeux. La notion d'échange est impliquée par là. En nommant quelqu'un magistrat, on lui donne avantages et honneurs. Cela l'oblige en retour à des contre-prestations, sous forme de dépenses en particulier pour les spectacles, justifiant ainsi cette 'charge officielle' comme 'échange' (...). Si *munus* est un don qui oblige à un échange, *immunis* est celui qui ne remplit pas cette obligation de restituer (...). Quand ce système de compensation joue à l'intérieur d'un même cercle, il détermine une 'communauté', un ensemble d'hommes unis par ce lien de réciprocité (Benveniste, 1969, vol. 1, p. 96).

Aceeași viziune apare și la J. Haudry (1998): *generosus* înseamnă „de neam bun”. Astfel, poezii vedice îi celebrează pe „donatorii generoși” și îi tratează cu dispreț pe stăpânii avari; celții socoteau că un rege avar este nedemn să conducă; în Beowulf, rege bun este „cel ce dăruiește colane”. „În regimurile republicane ale antichității clasice, darurile electorale făcute de către candidați pe proprie cheltuială demonstrează același lucru, că doar acela este vrednic să guverneze care este capabil să dăruiască: oglindire a practicilor de potlatch ...” (Haudry, 1998, p. 86).

Paul Veyne (1995) analizează aceste practici într-un mod mai puțin grațios și accentuează ideea de comunicare strategică: „omul public” cadorește poporul pentru a-și cumpăra viitoarea alegere. Spectacolele de gladiatori („a da poporului gladiatori”), jocurile de circ oferite plebei, banii și festinele care țineau loc de cadou, de *munus*, denotă un *evergetism* brutal, un soi de păcălire pentru a nu se vedea raporturile de forță. O foarte actuală analiză a unui „decret” al lui Augustus o găsim în *Le Pain et le Cirque*: pentru a se evita „șmecheriile” între colegi, un pretor nu avea voie să cheltuiască mai mulți bani decât altul.

Comunicarea politică de astăzi pare să confirme ipoteza lui Veyne(1995): dacă patricienii („personalul politic” modern) așteaptă în retur voturile cetățenilor, în această economie simbolică *contra-darul* variază nu numai în mărime, ci și ca natură și ca secvență temporală. Dar poate că aceasta este însăși esența „darului”: scopul unui cadou nu este de a-l anula („egala”) pe primul, ci doar de a confirma că ... *lucrurile circulă*.

Acest sens devine și mai complex prin tendința spiritualistă din *Vulgata* Sfântului Ieronim (secolul IV; cea de-a doua traducere în latină a Bibliei). Aici comunicare înseamnă a împărtăși lucrurile, atât cele corporale (pâine), cât și cele necorporale (Spirit, Duh). Creștinismul a extins ideea de comunicare de la sensul material la cel al metafizic: comunicare însemna atât o partajare fizică de alimente sau băuturi, cât și una spirituală - de „minte” sau „suflet”.

Un al treilea înțeles al noțiunii de comunicare – sens găsit atât în Noul Testament, cât și în *Vulgata* – este cel de poluare sau contaminare. Ceea ce este „comunal” poate fi profan (vulgar sau inferior); actul de a face ceva în comun poate fi o întinare sau degradare.

Înțelesul de *communicatio* este moștenit în limbile romanice (*communication* – franceză; *comunicación* – spaniolă; *comunicazione* italiană), iar în secolele XIV–XV termenul se propagă din varianta franceză în engleză.

II. ÎNȚELESUL MODERN AL „COMUNICĂRII”

Deși cele mai multe limbi au „clustere” bogate semantic în jurul lui „comun”, limba engleză este cea care a lansat conceptul de comunicare în lumea modernă.

Se pare că prima utilizare, „pe scară largă”, în engleză a termenului apare în prefața pe care William Caxton¹ o face în 1490 la traducerea *Eneidei* lui Vergilius: „For in these dayes every man that is in ony reputacyon in his countre, wyll utter his **commynycacyon** and maters in suche maners and termes that fewe men shall understonde theym”, o traducere făcută din franceză de „părintele tiparului englezesc” (Durkin, 2014, p. 288).

¹ Caxton publică în 1481 *The Myrrour of the Worlde*, prima carte ilustrată în limba engleză.

După J. Durham Peters (2009), un astfel de reper istoric este *Biblia King James* (1609) – în genere socotită ca o sursă fundamentală de engleza modernă – care folosește „comunicare” atât pentru a se referi la vorbire (de ex., Mat. 5:37), cât și la schimbul de bunuri materiale cu alte persoane (Timot. 6:18). Conform analizei aceluiași autor, în opera lui Shakespeare, verbul „a comunica” poate să implice diverse substanțe (piese de schimb, putere, cuvinte), aspecte care nu sunt văzute exclusiv simbolic (Peters, 2009, p. 9, 57).

În sec. al XVIII-lea, începe să predomine înțelesul de schimb de natură fizică, mai degrabă decât cel referitor la entități spirituale. David Hume, de exemplu, a folosit „comunicare” pentru a se referi atât la bile de biliard (comunicare de mișcare), cât și la sentimente (comunicare de emoție) și chiar pentru a se referi la actul sexual – întrucâtva asemănător cu ceea ce „comunicare” semnifică în perioada actuală (relațiile umane).

Comunicare în sensul modern, acela de împărtășire reciprocă a stărilor minții prin vorbire, a fost stabilizat de influența *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690) al lui John Locke. La acesta, „comunicare” apare ca practica prin care două sau mai multe minți pun în comun „idei” *via* „cuvinte”; iar „limbajul” este ca un „canal” (*conduit*) între înțelegerea privată și comună a sensului: semnele „publică lumea” proprie închisă în experiență interioară:

Numirea ideilor. Când copiii au dobândit idei fixate în memoria lor cu ajutorul senzațiilor repetate, ei încep să învețe treptat folosirea semnelor. Iar când ei au dobândit iscusința de a întrebuința organele vocale la producerea sunetelor articulate, încep să se folosească de cuvinte pentru a comunica altora ideile lor. Ei împrumută uneori de la alții aceste semne verbale, iar uneori le alcătuiesc singuri, după cum se poate observa la denumirile noi și neobișnuite pe care copiii le dau adesea lucrurilor la începutul folosirii limbajului (Locke, 1690/1961, p. 136).

Dacă empiristul Locke a vrut să vindece oamenii de tirania cuvintelor fără sens [„Eu mă străduiesc atât cât pot să mă scutur de acele raționamente false pe care suntem înclinați să le facem luând cuvintele drept lucruri” (Locke, 1690/1961, p. 152)], transcendentaliștii, cum ar fi Emerson și Thoreau, au deplâns modul în care comunicarea apreciază lucrul comun (obișnuitul, vulgarul). De pildă, după Emerson (2000), un derivat al doctrinei „infinitatea omului intim” este teza „nevoi organice de solitudine”:

Omul trebuie să fie îmbrăcat în haine societale, în cazul în care ne simțim săraci sau goi [...]. Din când în când însă, un om cu o natură rafinată poate și trebuie să trăiască în solitudine. [...] *Dacă solitudinea este mândrire, societatea este vulgarizare* (p. 668).

Aceasta deoarece prin comunicare oamenii nu se unesc în virtutea meritelor, ci se ajustează prin aspectele inferioare: „Men cannot afford to live together on

their merits, and they adjust themselves by their demerits, – by their love of gossip, or by sheer tolerance and animal good nature. They untune and dissipate the brave aspirant” (Emerson, 2000, p. 668).

Aceste plângeri se intensifică în secolul al XIX-lea și îndeosebi în secolul al XX-lea, mai ales sub forma criticilor referitoare la „cultura de masă” și „societatea de masă”.

Unii au văzut în comunicare o reală formă de protest împotriva falsităților lumii, alții au văzut comunicarea ca pe o problemă în sine. Kierkegaard a fost unul dintre gânditorii din linia întâi care au făcut din comunicare o problemă filosofică, cu referință la modurile în care ar putea fi dezvăluit adevărul în mijlocul zgomotului inautenticității – „vârsta de aur a flecăreliei” (Kierkegaard, 1843/2004, p. 365).

O astfel de modalitate ar fi chiar și un „catharsis al tăcerii” – ispita de a opune „comunicării abundente”, din epoca modernității, indiferența față de mesaj, până când valoarea cuvântului va fi pe deplin restaurată. Această susținere a lui Kierkegaard este preluată de David Le Breton (2001), care observă însă că este riscantă și această ispită. Citând un interesant pasaj din M. Blanchot (*L'Entretien infini*, 1969, p. 358–359), el arată cum vorbăria banalității cotidiene poate să funcționeze și ca un fel de poetică a enunțării care scoate în evidență avantajul cuvântului asupra tăcerii: un mod de a întreține legătura socială; o modalitate de a verifica dacă viața nu ne pregătește vreo surpriză neplăcută:

Nu este esențial ca un om să se exprime, iar altul să audă; ci, nimeni nevorbind în mod special și nimeni neascultând în mod special, să existe totuși cuvântul și ceva ce-ar aduce cu promisiunea vagă de a comunica, garantată de du-te-vino-ul neîncetat al cuvintelor solitare (Breton, 2001, p. 71).

Această tematizare a fost preluată de cei mai influenți filosofi ai secolului al XX-lea, cum ar fi Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Martin Buber, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Ludwig Wittgenstein, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas.

Imposibilitatea sau eșecul comunicării și fracturarea dialogului devin teme centrale în drama analitică a unor dramaturgi cum ar fi Cehov (absența Infernului „suplinită” de miliarde de indivizi fără activitate spirituală), Ibsen (*Peer Gynt* – *Monologul cepei* – iluzia esenței umane) și Strindberg („posibilitatea celui slab să repete cuvintele celui puternic” – prefața la *Domnișoara Iulia*) și marchează puternic cinematografia contemporană.

În America s-au dezvoltat îndeosebi analizele de tip față-verso ale valorii comunicării. În gândirea socială pragmatică – cum ar fi Charles Cooley, John Dewey, George Herbert Mead, Charles Sanders Peirce – se manifestă atât temerile față de efectele de aplatizare a vieții sociale moderne, dar este privit cu optimism și potențialul etic și politic al comunicării: din punct de vedere etic, este un mijloc

prin care cetățeanul învață să-și asume poziția; un potențial politic, pentru că ajută la construirea comunității democratice.

După Primul Război Mondial, experiența propagandei de temut a împins spre meditații despre centralitatea comunicării în cadrul condiției umane, comunicarea de masă și industriile de persuasiune organizate de piață și de stat, puterea prin simboluri și discursuri persuasive cu aparență etică: Mihail Bahtin, poetul T.S. Eliot, lingvistul Roman Jakobson, politologii Sergeï Stepanovich Tchakhotine, Harold Lasswell și Walter Lippmann, criticii C.K. Ogden și I.A. Richards, antropologul Edward Sapir, sociologul Paul Lazarsfeld.

În cele din urmă a rezultat o astfel de varietate prolifică de *teorii și modele ale comunicării*, încât azi s-ar putea afirma că aproape fiecare intelectual serios va fi fost să fie frământat de cele privitoare la comunicare. Orice analiză definițională a înțelesului comunicării stârnește însă bănuiala că ambiguitățile, onorurile și ultragierile aduse „comunicării” ar putea proveni exclusiv din grațiile și dizgrațiile superficiale rezervate unor concepte la modă.

Un moștenitor al acestor gânditori care au creat o bogată „trezorerie de teorii ale comunicării” (Mattelart, 2010) este sociologul și filosoful german Jürgen Habermas, poate cel mai important gânditor despre comunicare din secolul al XX-lea.

III. JÜRGEN HABERMAS – TEORIA ACȚIUNII COMUNICATIVE (TAC)

Teoria acțiunii comunicative (TAC) realizează o analiză normativă a condițiilor de posibilitate a comunicării și este considerată cea mai influentă teorie pentru așanumitul „*deliberative turn*” al teoriilor democrației. Conceptele sale centrale sunt „sferă publică”, „acțiune comunicativă” și „raționalitate comunicativă”. Sintagma de „democrație deliberativă” nu e introdusă însă de Habermas, ci de Joseph Bessette, în anul 1980, în articolul *Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government* (Miller, 2005).

Într-o lucrare monumentală de peste o mie de pagini, aparent eclectică – pentru dușmanii ideologici și/sau lectorul superficial –, Habermas argumentează de ce extensia practicilor deliberative este o cauză și consecință a modernizării societăților, locuitorii lor devenind mai reflexivi. Există și lecturi intenționat superficiale ale TAC, pentru a arăta că prin acest gen de reflexivitate Habermas nu face altceva decât să releve cum un neadevăr – dacă destul de mulți vorbesc despre el îndeajuns, în mod rațional și în condiții optime – se poate transforma în opusul său.

În realitate, poziția lui Habermas este un gen de mediană între modelul lui Amartya Sen (care evită termenul „deliberative democracy”, folosind „democracy-as-public-reason” pentru a face loc unei justiții care deliberează pe cazuri, contexte și diferențe culturale – fără să fie specificat vreun principiu transcendențial) și cei

care susțin că „deliberare” se limitează la „culturile analitice” înrădăcinate în Europa de Nord (Dryzek, 2013).

Referitor la acest ultim caz, trebuie însă spus că ideea de „context” are alt înțeles decât la Amartya Sen, anume acela de „context specific”: același act poate fi comunicativ într-un context, și nu în altul. De pildă, spune Diego Gambetta, am putea face ceva pentru un motiv, dar, mai târziu, realizând că am făcut ceva care are „valoare comunicativă”, luăm măsurile necesare publicizării acestui act (Gambetta, 2009, p. XV).

În modelul proceduralist deliberativ al lui Habermas, sistemul politic este doar un sistem de acțiune printre altele (Castells, 2009, p. 12). Dar instituțiile democratice s-ar dezintegra fără inițiativele unei populații care a căpătat „deprinderea” (*accustomed*) libertății (Habermas, 1996, p. 130–131). Această deprindere este un soi de „spontaneitate” care însă nu poate fi obligată pur și simplu prin lege, dar este regenerabilă din tradițiile și normele păstrate în asociațiile de deliberare politică. Acestea vin în competiția publică a argumentelor private în mod voluntar, pe măsură ce înțeleg că doar într-un astfel de proces echitabil de negociere se poate obține „consensul practic” necesar configurării unui „bine comun” în interesul tuturor. Această deliberare depinde de o rețea de procese de negociere, diverse forme de argumentare, discursuri pragmatice, morale și etice – fiecare dintre acestea având diferite presupoziii și proceduri comunicative a căror orientare normativă este generată de însăși structura acțiunii comunicative. În acest sens spunem că o „înțelegere comunicațională” este o relație întemeiată pe un *principiu normativ* (Perpelea, 2002).

Un *principiu normativ* rezolvă o *problemă fundațională*: aceea de a ști pe ce bază umplem lacuna dintre „ceea ce este ținut (pretins) ca adevărat” și „ceea ce este adevărat”. El implică o concepție *normativă* a adevărului: acesta este ceva care *merită efortul* de a fi căutat sau asertat. După J. Habermas (1987, p. 245–253, 302–345), acest „succes ilocuționar” (performativ) al adevărului este semnificativ pentru acțiune (ea devine, astfel, o „acțiune comunicațională” – în traducerea franceză) în măsura în care *auditorul* poate observa în practicile cuiva semne vizibile ale: 1) unei pretenții de adecvare între „conținut” și „lume”; 2) ofertei permanente – în cursul actului de comunicare – de cauțiuni; 3) asumării unor obligații privind cele ce se vor întâmpla după interacțiune. Se formează, în acest fel, un „*potențial de relații eficiente pentru coordonare*”, a cărui textură poate fi analizată în funcție de: a) autoritatea derivată din *validitatea socială a normelor* (interiorizată de comunicatori), b) potențialul de *sanctiune* contingent, c) existența unei *valori* („forțe”) în actele de limbaj care le conferă un merit în ochii persoanei a II-a (Tu) și a III-a (El sau „eu însumi ca agent al reflexivității ulterioare”).

Explicativitatea unui model *normativ* insistă pe variabila (c). Ea este prezentată ca o „variabilă independentă” – aceasta însemnând că (a) și (b) sunt făcute să depindă de reconstrucția – într-o privire critică – la *persoana a III-a*.

În lucrări posterioare TAC, Habermas (1991) numește cele trei poziții minimale ale unei interacțiuni comunicative în felul următor: *Ego*, *Alter*, *Neuter* – cel care deocamdată nu ia parte, dar a cărui privire este aceea a unui reprezentant al universalității. Ca *Ego*, sunt purtătorul sentimentelor de *rușine* și *vinovăție*. Ca *Alter* (Tu), mă simt *vexat* sau *ofensat*, adică manifest atitudini „la persoana a II-a” față de atingerile neplăcute din partea celorlalți. Prin *indignare* și *dispreț*, reacționăm din perspectiva cuiva care este prezent, dar care nu ia parte într-un mod imediat la infracțiunea pe care o a treia persoană o aduce unei norme recunoscute de comunitate. Habermas revendică o *pragmatică universal-formală*, aceasta fiind și explicația folosirii termenului *Neuter* pentru a se referi la comunitate.

Iată și un exemplu adaptat după Habermas: cererea unui participant la un seminar de a i se aduce un pahar cu apă poate fi contestată: 1. în *funcție de adevăr*: prin apropiere nu există nicio sursă de apă, deci el nu poate emite pretenția că este valid „conținutul propozițional” (nu poate fi satisfăcut); 2. în *funcție de justețe*: poziția sa socială și/sau meritele științifice nu-i conferă dreptul să-i trateze pe ceilalți ca pe niște angajați; 3. în *funcție de sinceritate*: cel care a făcut cererea nu are de fapt nevoie de ea și nu face altceva decât să-și bată joc.

Se poate face astfel distincția între trei configurații – pe baza unei clasificări a lui K. Bühler² (1934/2011, p. 37–39), ale pretenției la *adevăr* (lumea obiectivă), la *justețe* (lumea socială), la *veracitate* (lumea subiectivă) – ale acțiunii comunicative (care se distinge astfel de „acțiunea strategică”): 1) *conversația* = împărtășirea – în numele adevărului – a unor constatări privind lumea obiectivă; 2) *comunicarea normativă* = stabilirea – în numele unor principii de justețe definite anterior scopurilor și situațiilor concrete – a unor norme valabile pentru lumea socială; 3) *acțiunea dramatică* = expresia *pretenției de autenticitate* prin invocarea unei imagini de sine care este articulată cu o lume intersubiectivă. În acest mod, Habermas (2006) se distanțează atât de *concepția funcționalistă-empirică* (pretenția de a avea o imagine de sine nu este decât o formă mai subtilă prin care se prezintă – pe scena orgoliului – sentimentele de obligație care, ele însele, vor fi fost în *prealabil interiorizate* sub amenințarea unor sancțiuni), cât și de *neo-cognitivism* (interesul reciproc pentru respectarea normelor provine dintr-un *interes originar pentru respectul de sine* sau din frica primară de o sancțiune interioară care ar duce la pierderea *stimei de sine*).

Iată următoarea teză a modelului habermasian:

Prin analogie cu ipotezele fundamentale ale semanticii adevărului, vreau să arăt cum comprehensiunea unei expresii poate avea loc pe baza cunoașterii condițiilor sub care expresia poate fi acceptată de un auditor. Noi înțelegem un act de vorbire dacă știm ce îl face să fie acceptabil. Din punctul de vedere al

² Unul dintre „strămoșii” teoriei actelor ilocutionare (Nerlich & Clarke, 1998).

locutorului, condițiile de acceptabilitate sunt identice succesului lor ilocutionar. Acceptabilitatea nu este definită în sensul obiectivist al perspectivei unui observator, ci plecând de la atitudinea performativă a celui care ia parte la comunicare. Un act de vorbire este „acceptabil” dacă îndeplinește condițiile necesare ca un auditor să poată lua poziție, prin „da” sau „nu”, în raport cu pretențiile pe care le ridică locutorul” (Habermas, 1987, p. 307).

Dar aici apare un moment delicat. Întrebarea e dacă nu cumva acest model analitic are aceeași structură irenică precum aceea pe care G. Dumézil o relevă în analizele celor care consideră că Mitra și Varuna formau la început și continuă să formeze în imnuri doar un fel de „atelaș bine dresat”: „două noțiuni foarte apropiate ar fi fost puse în fruntea universului ca să «tragă» în același sens și aceste noțiuni ar fi Contractul (Mitra) și Cuvântul Adevărat” (Dumézil, 1997, p. 56).

Revenind acum la modelul habermasian, observăm că forța consensuală a argumentelor se întemeiază pe faptul că putem oscila între diferite niveluri de discuție – până când este atins un consens. Cu alte cuvinte, „proprietățile formale ale discuției asigură libertatea de a trece de la un nivel de discuție la un altul” (Habermas, 2005, p. 322). Care sunt proprietățile formale care îndeplinesc această idealitate? În primul rând, „toți participanții virtuali ai unei discuții ar trebui să aibă aceleași oportunități de a folosi acte de vorbire de ordin comunicativ”. În al doilea rând, ei trebuie să aibă aceleași oportunități de a „prezenta interpretări, declarații, recomandări, explicații și justificări, precum și aceea de a le problematiza, justifica sau respinge pretenția de validitate”.

Prin urmare, nicio opinie prealabilă nu ar trebui să fie pusă pe termen lung în umbră față de tematizare și critică. Astfel, în cadrul „discuției practice” se poate ajunge la „o radicalizare progresivă, adică la o autorefecție a subiectului acțiunii”. Aceasta, desigur, dacă „vorbitoarii au aceleași oportunități de a folosi acte de vorbire într-un sens reprezentativ, adică au oportunitatea să își exprime opiniile, sentimentele și dorințele deoarece numai enunțarea lor individuală în contexte practice oferă o garanție că actorii vor fi sinceri cu ei înșiși și vor reda transparent adevărata lor natură internă” (Habermas, 2005, p. 323).

Sau, revenind pe urmele analizei din *Zei suverani ai Indoeuropenilor*: în „logica” Vedelor acest procedeu – identificarea a două concepte sau a două divinități – îl îndeamnă pe auditor să recunoască între ele o asemănare importantă, însă circumstanțială sau parțială, care nu distruge individualitatea niciuneia dintre părți. Divinitățile (conceptele) nu se situează, când sunt opuse, una de partea „bună”, cealaltă de partea „rea”: „Mitra și Varuna sunt prin excelență păstrătorii lui *rtā*, adică, textual, a «potrivirii», a Ordinii exacte în toate specificările...” (Dumézil, 1997, p. 59).

Așadar, *acțiunea comunicativă* coordonează interacțiunile sociale prin structurarea normativă a orientărilor, și nu doar a efectelor acestora. Și mai simplu: metoda „teoriei acțiunii comunicaționale” recomandă a căuta *criteriile de acceptabilitate*

ale comportării cuiva în *contestațiile virtuale* pe care acea persoană le poate stârni. Iar, cum se vede și în analizele de paleontologie lingvistică, în această bivalență se încarnează însăși rădăcina semantică a „comunicării”. Dar nu cumva de aici poate apărea ipoteza că noțiunea de „comunicare” este eminentemente politică?

BIBLIOGRAFIE

- Aubert-Baillet, S., & Guérin, Ch. (Ed.). (2014). *Le Brutus de Cicéron: rhétorique, politique et histoire culturelle*. Leiden: Brill.
- Bessette, J. (1980). *Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government*. In R. A. Goldwin, & W. A. Schambra (Ed.). *How Democratic is the Constitution?* (p. 102–116). Washington: American Enterprise Institute.
- Benveniste, É. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 1 et 2. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Breton, D. (2001). *Despre tăcere*. București: Editura All.
- Bühler, K. (2011). *Theory of Language. The Representational Function of Language* (D. Goodwin, traducător). Amsterdam: Benjamins (Republicare a Sprachtheorie. *Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934, Jena: Fischer).
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Craig, R. T. (1999). *Communication theory as a field*. „Communication Theory”, 9, 119–161.
- Dryzek, J. S. (2013). *The Deliberative Democrat's Idea of Justice*. „European Journal of Political Theory”, 12(4), 329–346.
- Dumézil, G. (1997). *Zeii suverani ai Indoeuropenilor*. București: Editura Univers Enciclopedic.
- Durkin, Ph. (2014). *Borrowed Words: A History of Loanwords in English*. Oxford-New York: Oxford University Press
- Emerson, R. W. (2000). *Solitude and Society*. In B. Atkinson (Ed.), *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. Modern Library: 2000. New York: Classic Books International (lucrare apărută inițial în 1870).
- Gambetta, D. (2009). *Codes from the Underworld: How Criminals Communicate*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel I*. Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2005). *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF.
- Habermas, J. (2006). *Three Normative Models of Democracy*. În S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Haudry, J. (1998). *Indo-europenii*. București: Editura Teora.
- Kierkegaard, S. (2004). *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*. În *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard*, Tome XIV (P.-H. Tisseau & E. M. Jacquet-Tisseau traducători din daneză în franceză). Paris: L'Orante (lucrare inițială apărută în 1843).
- Locke, J. (1961). *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I. București: Editura Științifică (lucrare inițială apărută în 1690).
- Mallory, J. P., & Adams, D. Q. (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (2010). *Histoire des théories de la communication*. 3^{ed.}. Paris: La Découverte «Repères».

- Miller, K. (2005). *Communication Theories: Perspectives, Processes, and Contexts*. 2nd Edition. Boston, MA: McGraw-Hill Higher Education.
- Nerlich, B., & Clarke, D. D. (1998). *La pragmatique avant Austin: fait ou fantasme?* „Histoire, Épistémologie, Langage”, 20(2), 107–125.
- Perpelea, N. (2002). *Corpul comunicării provocat. Modele sociologice ale pragmaticii expresiviste*. București: Edit. Expert.
- Peters, J. D. (2009). *Speaking into the air: A history of the idea of communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Veyne, P. (1995). *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Éditions du Seuil.