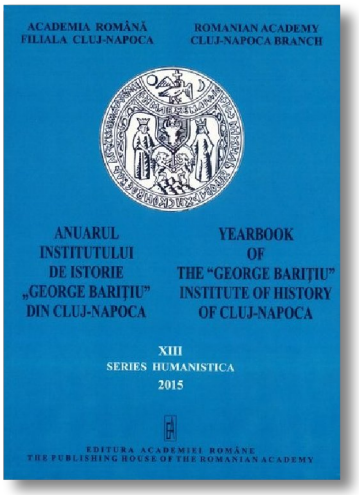

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Spațiul semantic al comunicării – de la tensiune etimologică la contestațiile virtuale din definirea habermasiană

Nicolae Perpelea

How to cite this article:
Perpelea, Nicolae (2015) *Spațiul semantic al comunicării – de la tensiune etimologică la contestațiile virtuale din definirea habermasiană*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 13, pp. 301–312. DOI: 10.5281/zenodo.22966471

© 2015: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

OPINII ŞI 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 acelaşi timp „a întâlni un amic sau un adversar". Această bivalență fondatoare s-a încarnat şi în spațiul semantic modern al „comunicării".

Stranie ipoteză, dar ea este confirmată de scrutările semantice ale etimologilor. Aceştia consideră că însăşi problema oscilației comunicării (echilibru şi încredere *versus* neîncredere şi dezechilibru dinamic) ar fi o constituantă 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 – şi să acordăm credit comunității paleolingviştilor 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) şi Mallory & Adams (2006).

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XIII, 2015, p. 301–312

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 şi 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), şi astfel se înrudeşte lingvistic cu termeni ca *sensul comun*, *imunitar*, *semnificare*, *municipal*, *mutual*; în engleză cu *mad*, *mean*, *meaning*; în germană cu *Gemeinschaft* (comunitate) şi *Meinung* (aviz, opinie).

Acum să vedem ce legătură are aceasta cu înțelesul semantic al comunicării: **mei* şi **meith*. Cercetările actuale încearcă să arate că rădăcinile indo-europene **mei* şi **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 şi la istoria sa, la natură şi 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 şi ordonat. Vedem, de asemenea, că se aplică lumii şi individului schemele tipice ale ordinii sociale, ca şi cum limpezimea care domneşte 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* şi *tra* („instrument”, „mijloc de a face”) şi înseamnă „amiciție 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 şi 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, amoibaios* (ἀμοιβαῖος) care înseamnă „a schimba”.

Aceeaşi tensiune semantică originară se poate observa şi în limbile slave: proto-slavicul **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 „eşecului comunicării”. Astfel, rădăcina germanică *ga-maid-az – „schimbat (în rău), anormal” – este sursa goticului *missi*, care este folosit ca prefix

negativ şi 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 şi purist.

Sensul modern al termenului comunicare şi 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 foloseşte *communicatio* ca un concept tehnic, pentru a explica ceea ce se produce atunci când un orator include fățiş publicul în discuție prin întrebări retorice sau dialog scenic (ca şi cum ar fi pe acelaşi podium cu ascultătorii). În acea perioadă a avut loc şi 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-Baillot & Guérin, 2014).

De la Cicero încoace, nu numai că se stabilizează sensul de schimb reciproc între vorbitor şi auditoriu, dar are loc şi 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 şi onoruri, dar şi obligația unui sistem de compensații şi 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).

Aceeaşi viziune apare şi la J. Haudry (1998): *generosus* înseamnă „de neam bun". Astfel, poeții vedici îi celebrează pe „donatorii generoşi" şi îi tratează cu dispreț pe stăpânii avari; celții socoteau că un rege avar este nedemn să conducă; în Beowulf, rege bun este „cel ce dăruieşte colane". „În regimurile republicane ale antichității clasice, darurile electorale făcute de către candidați pe proprie cheltuială demonstrează acelaşi 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 şi accentuează ideea de comunicare strategică: „omul public" cadoriseşte poporul pentru a-şi cumpăra viitoarea alegere. Spectacolele de gladiatori („a da poporului gladiatori"), jocurile de circ oferite plebei, banii şi 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 „şmecheriile" 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) aşteaptă în retur voturile cetățenilor, în această economie simbolică *contra-darul* variază nu numai în mărime, ci şi ca natură şi ca secvență temporală. Dar poate că aceasta este însăşi 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 şi mai complex prin tendința spiritualistă din *Vulgata* Sfântului Ieronim (secolul IV; cea de-a doua traducere în latină a Bibliei). Aici comunicare înseamnă a împărtăşi lucrurile, atât cele corporale (pâine), cât şi cele necorporale (Spirit, Duh). Creştinismul a extins ideea de comunicare de la sensul material la cel al metafizic: comunicare însemna atât o partajare fizică de alimente sau băuturi, cât şi una spirituală - de „minte" sau „suflet".

Un al treilea înțeles al noțiunii de comunicare – sens găsit atât în Noul Testament, cât şi 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 moştenit 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"

Deşi 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 Caxton[1] o face în 1490 la traducerea *Eneidei* lui Vergilius: „For in these dayes every manthat is in ony reputacyon in his countre, wyll utter his **commynycacyon** and matersin 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 foloseşte „comunicare" atât pentru a se referi la vorbire (de ex., Mat. 5:37), cât şi la schimbul de bunuri materiale cu alte persoane (Timot. 6:18). Conform analizei aceluiaşi 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 mişcare), cât şi la sentimente (comunicare de emoție) şi 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 împărtăşire reciprocă a stărilor minții prin vorbire, a fost stabilizat de influentul *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 şi 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 şi neobişnuite 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)], transcendentaliştii, cum ar fi Emerson şi Thoreau, au deplâns modul în care comunicarea apreciază lucrul comun (obişnuitul, vulgarul). De pildă, după Emerson (2000), un derivat al doctrinei „infinitatea omului intim" este teza „nevoii 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 şi 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 şi îndeosebi în secolul al XX-lea, mai ales sub forma criticilor referitoare la „cultura de masă" şi „societatea de masă".

Unii au văzut în comunicare o reală formă de protest împotriva falsităţilor lumii, alţii 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 referinţă la modurile în care ar putea fi dezvăluit adevărul în mijlocul zgomotului inautenticităţii – „vârsta de aur a flecărelii" (Kierkegaard, 1843/2004, p. 365).

O astfel de modalitate ar fi chiar şi un „catharsis al tăcerii" – ispita de a opune „comunicării abundente", din epoca modernităţii, indiferenţa faţă de mesaj, până când valoarea cuvântului va fi pe deplin restaurată. Această susţinere a lui Kierkegaard este preluată de David Le Breton (2001), care observă însă că este riscantă şi această ispită. Citând un interesant pasaj din M. Blanchot (*L'Entretien infini*, 1969, p. 358–359), el arată cum vorbăria banalităţii cotidiene poate să funcţioneze şi ca un fel de poetică a enunţării care scoate în evidenţă avantajul cuvântului asupra tăcerii: un mod de a întreţine legătura socială; o modalitate de a verifica dacă viaţa nu ne pregăteşte vreo surpriză neplăcută:

> Nu este esenţial ca un om să se exprime, iar altul să audă; ci, nimeni nevorbind în mod special şi nimeni neascultând în mod special, să existe totuşi cuvântul şi 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 influenţi 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 eşecul comunicării şi fracturarea dialogului devin teme centrale în drama analitică a unor dramaturgi cum ar fi Cehov (absenţa Infernului „suplinită" de miliarde de indivizi fără activitate spirituală), Ibsen (*Peer Gynt* – *Monologul cepei* – iluzia esenţei umane) şi Strindberg („posibilitatea celui slab să repete cuvintele celui puternic" – prefaţa la *Domnişoara Iulia*) şi marchează puternic cinematografia contemporană.

În America s-au dezvoltat îndeosebi analizele de tip faţă-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 faţă de efectele de aplatizare a vieţii sociale moderne, dar este privit cu optimism şi potenţialul etic şi politic al comunicării: din punct de vedere etic, este un mijloc

prin care cetățeanul învață să-şi 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 şi industriile de persuasiune organizate de piață şi de stat, puterea prin simboluri şi discursuri persuasive cu aparență etică: Mihail Bahtin, poetul T.S. Eliot, lingvistul Roman Jakobson, politologii Sergeï Stepanovich Tchakhotine, Harold Lasswell şi Walter Lippmann, criticii C.K. Ogden şi I.A. Richards, antropologul Edward Sapir, sociologul Paul Lazarsfeld.

În cele din urmă a rezultat o astfel de varietate prolifică de *teorii şi 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 stârneşte însă bănuiala că ambiguitățile, onorurile şi ultragierile aduse „comunicării" ar putea proveni exclusiv din grațiile şi dizgrațiile superficiale rezervate unor concepte la modă.

Un moştenitor al acestor gânditori care au creat o bogată „trezorerie de teorii ale comunicării" (Mattelart, 2010) este sociologul şi 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 şi este considerată cea mai influentă teorie pentru aşa-numitul „*deliberative turn*" al teoriilor democrației. Conceptele sale centrale sunt „sferă publică", „acțiune comunicativă" şi „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 duşmanii ideologici şi/sau lectorul superficial –, Habermas argumentează de ce extensia practicilor deliberative este o cauză şi consecință a modernizării societăților, locuitorii lor devenind mai reflexivi. Există şi 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 şi 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 şi diferențe culturale – fără să fie specificat vreun principiu transcendental) şi cei

care susţin 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 înţeles decât la Amartya Sen, anume acela de „context specific”: acelaşi act poate fi comunicativ într-un context, şi 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 acţiune printre altele (Castells, 2009, p. 12). Dar instituţiile democratice s-ar dezintegra fără iniţiativele unei populaţii care a căpătat „deprinderea” (*accustomed*) libertăţii (Habermas, 1996, p. 130–131). Această deprindere este un soi de „spontaneitate” care însă nu poate fi obligată pur şi simplu prin lege, dar este regenerabilă din tradiţiile şi normele păstrate în asociaţiile de deliberare politică. Acestea vin în competiţia publică a argumentelor private în mod voluntar, pe măsură ce înţeleg că doar într-un astfel de proces echitabil de negociere se poate obţine „consensul practic” necesar configurării unui „bine comun” în interesul tuturor. Această deliberare depinde de o reţea de procese de negociere, diverse forme de argumentare, discursuri pragmatice, morale şi etice – fiecare dintre acestea având diferite presupoziţii şi proceduri comunicative a căror orientare normativă este generată de însăşi structura acţiunii comunicative. În acest sens spunem că o „înţelegere comunicaţională” este o relaţie întemeiată pe un *principiu normativ* (Perpelea, 2002).

Un *principiu normativ* rezolvă o *problemă fundaţională*: aceea de a şti pe ce bază umplem lacuna dintre „ceea ce este ţinut (pretins) ca adevărat” şi „ceea ce este adevărat”. El implică o concepţie *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 ilocuţionar” (performativ) al adevărului este semnificativ pentru acţiune (ea devine, astfel, o „acţiune comunicaţională” – în traducerea franceză) în măsura în care *auditorul* poate observa în practicile cuiva semne vizibile ale: 1) unei pretenţii de adecvare între „conţinut” şi „lume”; 2) ofertei permanente – în cursul actului de comunicare – de cauţiuni; 3) asumării unor obligaţii privind cele ce se vor întâmpla după interacţiune. Se formează, în acest fel, un „*potenţial de relaţii eficace pentru coordonare*”, a cărui textură poate fi analizată în funcţie de: a) autoritatea derivată din *validitatea socială a normelor* (interiorizată de comunicatori), b) potenţialul de *sancţiune* contingent, c) existenţa unei *valori* („forţe”) în actele de limbaj care le conferă un merit în ochii persoanei a II-a (Tu) şi a III-a (El sau „eu însumi ca agent al reflexivităţii ulterioare”).

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

În lucrări posterioare TAC, Habermas (1991) numeşte cele trei poziții minimale ale unei interacțiuni comunicaționale 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 *ruşine* şi *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* şi *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 şi explicația folosirii termenului *Neuter* pentru a se referi la comunitate.

Iată şi 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 şi/sau meritele ştiințifice nu-i conferă dreptul să-i trateze pe ceilalți ca pe nişte angajați; 3. în *funcție de sinceritate*: cel care a făcut cererea nu are de fapt nevoie de ea şi nu face altceva decât să-şi bată joc.

Se poate face astfel distincția între trei configurații – pe baza unei clasificări a lui K. Bühler[2] (1934/2011, p. 37–39), ale pretenției la *adevăr* (lumea obiectivă), la *justețe* (lumea socială), la *veracitate* (lumea subiectivă) – ale acțiunii comunicaționale (care se distinge astfel de „acțiunea strategică"): 1) *conversația* = împărtăşirea – în numele adevărului – a unor constatări privind lumea obiectivă; 2) *comunicarea normativă* = stabilirea – în numele unor principii de justețe definite anterior scopurilor şi situațiilor concrete – a unor norme valabile pentru lumea socială; 3) *acțiunea dramaturgică* = 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 şi 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 cunoaşterii condițiilor sub care expresia poate fi acceptată de un auditor. Noi înțelegem un act de vorbire dacă ştim ce îl face să fie acceptabil. Din punctul de vedere al

[2] Unul dintre „strămoşii" teoriei actelor ilocuționare (Nerlich & Clarke, 1998).

> locutorului, condiţiile de acceptabilitate sunt identice succesului lor ilocuţionar. 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 îndeplineşte condiţiile necesare ca un auditor să poată lua poziţie, prin „da" sau „nu", în raport cu pretenţiile pe care le ridică locutorul" (Habermas, 1987, p. 307).

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

Revenind acum la modelul habermasian, observăm că forţa consensuală a argumentelor se întemeiază pe faptul că putem oscila între diferite niveluri de discuţie – până când este atins un consens. Cu alte cuvinte, „proprietăţile formale ale discuţiei asigură libertatea de a trece de la un nivel de discuţie la un altul" (Habermas, 2005, p. 322). Care sunt proprietăţile formale care îndeplinesc această idealitate? În primul rând, „toţi participanţii virtuali ai unei discuţii ar trebui să aibă aceleaşi oportunităţi de a folosi acte de vorbire de ordin comunicativ". În al doilea rând, ei trebuie să aibă aceleaşi oportunităţi de a „prezenta interpretări, declaraţii, recomandări, explicaţii şi justificări, precum şi aceea de a le problematiza, justifica sau respinge pretenţia de validitate".

Prin urmare, nicio opinie prealabilă nu ar trebui să fie pusă pe termen lung în umbră faţă de tematizare şi critică. Astfel, în cadrul „discuţiei practice" se poate ajunge la „o radicalizare progresivă, adică la o autoreflecţie a subiectului acţiunii". Aceasta, desigur, dacă „vorbitorii au aceleaşi oportunităţi de a folosi acte de vorbire într-un sens reprezentativ, adică au oportunitatea să îşi exprime opiniile, sentimentele şi dorinţele deoarece numai enunţarea lor individuală în contexte practice oferă o garanţie că actorii vor fi sinceri cu ei înşişi şi vor reda transparent adevărata lor natura internă" (Habermas, 2005, p. 323).

Sau, revenind pe urmele analizei din *Zeii suverani ai Indoeuropenilor*: în „logica" Vedelor acest procedeu – identificarea a două concepte sau a două divinităţi – îl îndeamnă pe auditor să recunoască între ele o asemănare importantă, însă circumstanţială sau parţială, care nu distruge individualitatea niciuneia dintre părţi. Divinităţile (conceptele) nu se situează, când sunt opuse, una de partea „bună", cealaltă de partea „rea": „Mitra şi Varuna sunt prin excelenţă păstrătorii lui *rtă,* adică, textual, a «potrivelii», a Ordinii exacte în toate specificările…" (Dumézil, 1997, p. 59).

Aşadar, *acţiunea comunicativă* coordonează interacţiunile sociale prin structurarea normativă a orientărilor, şi nu doar a efectelor acestora. Şi mai simplu: metoda „teoriei acţiunii comunicaţionale" recomandă a căuta *criteriile de acceptabilitate*

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

BIBLIOGRAFIE

Aubert-Baillot, 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.* Bucureşti: 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.* Bucureşti: 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). *Erlauterungen 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.* Bucureşti: 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. Bucureşti: Editura Ştiințifică (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^{e}éd.. 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.* Bucureşti: 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.