

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SOCIOLOGIA-POLITOLOGIA

2

1993

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA

REDACTORI ȘEFI ADJUNȚI: Prof. N. COMAN, prof. A. MAGYARI, prof. I. A. RUS, prof. C. TULAI

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI SOCIOLOGIE - POLITOLOGIE: Prof. T. ROTARIU (redactor coordonator), prof. A. ROTH, conf. P. ILUȚ, lect. V. DÎNCU (secretar de redacție).

TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ: M. TOPLICEANU

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SOCIOLOGIA - POLITOLOGIA

2

Redacția: 3400 CLUJ-NAPOCA str. M. Kogălniceanu nr.1 ▶ Telefon: 194315

S U M A R - C O N T E N T S - S O M M A I R E

T. ROTARU, Controlul nașterilor și raționalitatea societăților moderne ■ Contrôle des naissances et rationalité des sociétés modernes	3
P. ILUȚ, Social și psihosocial în alegerea partenerului conjugal (piața maritală) ■ Mate Selection and Marriage Marketing	13
T. VEDINAȘ, Max Weber și sociologia românească ■ Max Weber et la sociologie roumaine	29
S.T. MAXIM, Morala și religia în societatea post-totalitară ■ Ethics and Religion in the Post-totalitarian Society	33
G. POEDE, Procesele de tranziție spre democrație și dezvoltarea unei culturi politice democratice ■ Processes of Transition to Democracy and the Development of Political Democratic Culture	39
I.I. IONESCU, Idei simple din Weber și Nietzsche, întemeieri ale cunoașterii sociologice ■ Simple Ideas from Weber and Nietzsche, Foundations of Sociological Knowledge	53
Șt. UNGUREANU, Max Weber și teoria cunoașterii ■ Max Weber and the Organisation Theory	65
M. GEORGESCU, Structura clasială a societății - istorie și perspectiva promițătoare ■ The Class Structure of Society - History and Promising Future	69
V. DÎNCU, Ideologia - discurs și configurare a spațiului public ■ L'idéologie. Discours et reinvention de l'espace publique	85

R e c e n z i i - B o o k R e v i e w s - C o m p t e s r e n d u s

Dicționar de sociologie, coordonatori Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, Ed. Babel, București, 1993, 769p. (TRAIAN VEDINAȘ)	107
Țiganii - între ignorare și îngrijorare, coordonatori Elena Zamfir și Cătălin Zamfir, Ed. Alternative, București, 1993, 276p. (ANDREI ROTH)	108
Allan Pease, Limbajul trupului, Ed. Polimark, București, 1993, 226p. (PETRA ȘTEFAN)	110
Globalization, Knowledge and Society, Readings from International Sociology, Edited by Martin Albrow and Elisabeth King, Sage Publications, 1990 (VERES ENIKŐ)	112

DE LA MALTHUS LA WEBER Controlul nașterilor și raționalitatea societăților moderne

Traian ROTARIU

RÉSUMÉ. *Contrôle des naissances et rationalité des sociétés modernes.* L'auteur s'efforce de démontrer que l'idée selon laquelle le changement du comportement démographique - notamment le contrôle des naissances, largement pratiqué dans le monde de nos jours - serait un indice de l'augmentation de la rationalité des sociétés modernes n'est pas entièrement soutenable. On ne peut pas écarter, sans discussions, l'hypothèse que l'homme prémoderne lui aussi faisait preuve d'une sorte de rationalité démographique, bien que son comportement fût plus intensément dirigé par les contraintes du milieu social.

Sunt cunoscute numeroasele și diversele încercări de a pune sub semnul întrebării existența *progresului social*, încercări pe care diferiți gânditori - în mod individual sau integrați în curente mai largi de gândire - s-au străduit să le fundamenteze, fie cu argumente logice, fie cu argumente faptice din viața socială a popoarelor, așa încât tema progresului social a căzut parcă în desuetitudine, cel puțin ca preocupare pentru sociologi. Totuși, persistă, în cultura contemporană, o tendință dominantă, constituită din filonul de idei susținute de unele teorii sistematice dar și de ceea ce am putea numi orientări ale conștiinței comune - generate, firește, la rândul-le de vulgarizarea unor teze filosofice sau de răspândirea unor componente ale ideologiilor dominante -, *tendință de acceptare a progresului social*, chiar dacă, în interiorul acestor sisteme de idei, apar îndoieli privind universalitatea unei atari regularități sau se întâlnesc dispute în legătură cu criteriile pe baza cărora s-ar putea stabili, în chip indubitabil, existența sau inexistența unui trend clar ascendent.

Luând ca punct de pornire al eseului de față problema progresului social, nu intenționez să recurg la argumentări întemeiate pe mărturiile istorice, din perioade de timp mai îndepărtate sau mai apropiate de noi, pentru a demonstra sau a combate ideea în cauză; mă voi mărgini doar la câteva considerații despre epoca modernă, aducând în discuție două dimensiuni posibile ale progresului: *cea legată de gradul de raționalitate al unei societăți* (în sensul evidențiat cu claritate în opera lui Weber) și *cea a schimbării comportamentului demografic* (ce poate fi legată, în aspectul său cel mai important, cel al controlului nașterilor, de numele lui Malthus). Ambele aceste componente sunt alese adesea ca exemple pentru

sustinerea existenței unui (anumit) progres social; în primul caz, progresul invocat e legat de sporul de raționalitate pe care-l aduce societatea modernă în comparație cu cele care au precedat-o, în domeniul economic, administrativ, politic etc. iar, în al doilea, de radicalele modificări ale comportamentului demografic, în speță, de sporirea spectaculoasă a duratei medii a vieții și, mai ales, de luarea sub control a reproducerii populației.

Nici în raport cu aceste două dimensiuni concrete, nu mă voi strădui să aduc probe pentru a susține teza progresului social, ferm și nelimitat, dar nici pentru a o combate. Sunt conștient de faptul că lipsa unei atitudini tranșante apare ca o slăbiciune a atitudinii autorului. În ciuda unor meditații îndelungate asupra problemelor tratate – asupra cărora nu e locul să insist în textul de față, acesta fiind mult prea scurt pentru a conține argumentele în toată amploarea lor –, nu am putut ajunge decât la o singură concluzie majoră. *i anume că lucrurile sunt mult mai complicate decât apar în majoritatea scrierilor consultate – mai ales dacă e vorba de concepțiile optimiste privind progresul social – și că o serie de corelații, care par evidente, pot fi puse la îndoială de o cercetare socio-istorică sistematică și aplecată asupra faptelor sociale relevante.

Schițând în câteva rânduri esența primei dimensiuni invocate mai sus, va trebui să specificăm sensul în care e folosit aici conceptul de raționalitate, care, cum bine se cunoaște, este extrem de complex, Max Weber însuși trebuind, în mod obligatoriu, implicat într-o asemenea discuție cu a sa de notorietate distincție între noțiunile de "rațional în raport cu scopurile" (Zweckrationell) și "rațional în raport cu valorile" (Wertrationell). Chiar prima accepțiune, singura care ne interesează aici (fiind mai ușor legată de ideea progresului, ca perfecționare a instrumentelor), nu este deloc simplă. Adaptarea mijloacelor la scopuri, respectiv găsirea mijloacelor cele mai adecvate pentru atingerea scopului propus este o condiție extrem de puternică pentru a putea fi folosită în practică, dintr-o mulțime de motive printre care un loc de frunte, în acțiunile sociale, mai ales, îl deține acela că, *chiar și cunoașterea științifică a socialului - nemaivorbind de cea comună - este, de cele mai multe ori, incapabilă nu numai de a identifica mijlocul cu eficiență maximă, dar și de a prevedea care sunt consecințele utilizării anumitor mijloace, deci de a spune cu certitudine dacă finalmente se atinge sau nu scopul propus și ce efecte secundare sunt de așteptat în urma*

acțiunii.

Nu cred că e necesar să zăbovesc prea mult în dezbaterile acestor chestiuni. Ideea de mai sus a fost enunțată doar pentru a atrage atenția că folosirea conceptului "de grad sau nivel de raționalitate al unei societăți" nu este deloc lipsită de riscul echivocului și neclarității. Desigur, argumentul economic nu este de neglijat. Dacă acceptăm că scopul de atins este bunăstarea socială sau, mai general, o calitate superioară a vieții, atunci trecerea la sistemul de producție de tip capitalist a adus o sporire spectaculoasă a cantității de mărfuri și deci de bunuri, la care membrii societăților de tip occidental au un acces foarte larg, în ciuda inegalităților sociale ce persistă. Așadar, din punctul de vedere al eficacității mijloacelor de producere a bunurilor materiale, societățile moderne sunt, fără nici o discuție, superioare celor premoderne, deci sunt mai raționale, în sensul definiției de mai sus.

Dar și o atare teză nu poate fi receptată fără o doză de îndoială, pentru că *aici se aplică noțiunea de raționalitate (instrumentală) la un fenomen de extremă generalitate*. În general, cu cât o acțiune este mai simplă, cu atât putem compara mai ușor eficacitatea diverselor mijloace pentru atingerea unui scop. Bunăstarea socială sau calitatea vieții sunt concepte de mare complexitate și fixarea lor în calitate de scopuri nu conduce la acțiuni univoce. Se cunosc, de pildă, aprigele dispute iscate periodic, în legătură cu posibilele efecte secundare negative, în speță asupra mediului, ale diverselor tehnologii ce apar ca noutăți de ultimă oră și cu o mare eficacitate, în raport cu cele tradiționale. Intensitatea acestor dezbateri este ea însăși o probă că nu este evidentă existența unei soluții optime.

Trecând la aspectul demografic, cel care ne interesează, în fapt, aici, vom sesiza că se invocă - firește, nu de toată lumea, dar cu o mare frecvență în cultura căreia îi aparține continentul nostru - drept criteriu al progresului nu numai *creșterea duratei medii a vieții*, dar și *planificarea nașterilor*, respectiv schimbarea atitudinii față de actul procreativ.

Primul aspect nu ridică probleme explicative deosebite. Progresele în creșterea duratei vieții, chiar dacă se datorează unui multitudini de factori a căror contribuție individuală nu e simplu de cuantificat, sunt totuși, în ultimă instanță, rezultanta dezvoltării economice și științifico-tehnice a societății, ceea ce a permis crearea de resurse și de tehnologii prin care se asigură o hrană bogată și variată, condiții adecvate de locuit, mijloace de prevenire și combatere a bolilor etc. În aceste condiții, s-a dezvoltat puternic conștiința oamenilor că lupta

împotriva maladiilor și pentru o viață sănătoasă poate fi eficientă și capabilă să conducă la rezultate palpabile, ceea ce a avut ca efect schimbarea, în sensul de raționalizare, a comportamentului vizavi de factorii ce afectează în chipul cel mai sensibil durata vieții.

Pe de altă parte, lucrurile sunt mai simple aici și pentru că avem de a face cu un reper, cu o valoare aproape universal acceptată: *viața*. Or, cel puțin din ceea ce s-a petrecut până în prezent, indicatorul "durata vieții" este supus, în scara de valori a celor mai multe societăți, unei aprecieri cvasigenerale de genul "cu cât mai mult cu atât mai bine". Este interesant de menționat că durata medie de viață este unul dintre cei mai puternici indicatori ai calității vieții, în sensul că el aproximează cel mai bine ansamblul celorlalți indicatori sau, altfel spus, este indicatorul pe care, probabil, 9 din 10 specialiști l-ar alege dacă li s-ar cere aprecierea calității vieții printr-un singur indicator. Evoluția sa reflectă deci capacitatea omului de găsire a unor mijloace de acțiune tot mai eficace pentru prezervarea vieții, obiectiv, cum spuneam, general acceptat, de vreme ce pentru cvasitotalitatea oamenilor viața este o valoare supremă, fiind prin aceasta și un semn al sporirii raționalității acțiunilor umane.

Al doilea aspect, planificarea descendenței, trebuie adus în discuție deoarece apare ca simbol al puterii ființei umane de a-și controla destinul, de a deveni responsabilă de propriile-i acte. (Folosirea termenului de "progres" presupune în acest din urmă caz – cum bine se înțelege – adoptarea unor valori ale ideologiilor individualiste, căci progres înseamnă, în fapt, în acest sens, o emancipare a individului – emancipare, evident, în raport cu grupul și împotriva constrângerilor grupale.)

În concluzie, observăm că cele două linii menționate la început se întâlnesc, în sensul că nu o dată *schimbările petrecute, în societățile noastre, în epoca modernă, pe tărâm demografic, ca și pe cel economic, sunt invocate ca o probă de creștere a raționalității în aceste societăți*. Cu alte cuvinte, ideea weberiană a sporirii raționalității societăților moderne poate fi lărgită, adăugându-se la aspectele invocate de sociologul german și câmpul fenomenelor demografice. Argumentul cel mai la îndemână este acela că, privind lucrurile în cursul lor istoric, modificarea comportamentului demografic – inclusiv controlul descendenței speciei umane – este intim legată de cea a creșterii economice și a schimbărilor sociale petrecute în zona occidentală de cel puțin două secole încoace. Prin urmare,

CONTROLUL NAȘTERILOR

raționalitatea economică a acestui tip de civilizație nu poate fi fără legătură cu raționalitatea în comportamentul procreativ și viceversa. Dependența însă nu este nici simplă și nici lineară.

Una dintre cele mai înrădăcinate idei în privința controlului nașterilor este aceea că abia din epoca modernă, în anumite societăți, s-a produs o mutație în comportamentul procreativ, prin trecerea de la o fază, în care individul uman nu numai că nu intervenea pentru limitarea numărului nașterilor, dar nici nu avea conștiința acestei posibilități sau nu-și punea o asemenea problemă, la alta când se realizează o astfel de intervenție conștientă, a cărei eficacitate devine maximă odată cu ameliorarea substanțială a mijloacelor de prevenire a sarcinii. Pentru a distinge cele două situații, demografii vorbesc de "populații nemalthusiene" și, respectiv, "mathusiene", numele lui Malthus, folosit pentru formarea adjectivului, nefăcând neapărat trimitere la substanța doctrinei pastorului britanic.

Exprimarea de mai sus are două lacune. Una evidentă, și anume că, din cele mai vechi timpuri, documentele istorice – chiar dacă în mod discret și fără o valorificare deosebită din partea istoriografiei – evidențiază existența unor comportamente de evitare a sarcinii, în condițiile satisfacerii fără restricții a nevoilor sexuale. Numai că această disjunctie a procreării și sexualității – ni se spune – nu era caracteristică decât unui număr mic de persoane. De pildă, în societățile dominate puternic de anumite religii (cea creștină sau musulmană) comportamentele sexuale nonprocreative erau și sunt aspru condamnate.

A doua lacună, constă în omisiunea menționării caracterului regulator pe care-l au asupra nașterilor obiceiurile, normele, legile, regulile, instituțiile sociale. Faptul că individul nu acționează conștient pentru a-și controla descendența nu înseamnă că în rândul membrilor unei asemenea societăți se va ajunge până la nivelul fertilității naturale. Dimpotrivă, oricât au căutat, demografii n-au întâlnit și nici nu există vreo șansă să găsească o populație reală care să se apropie foarte mult de acest nivel; în orice comunitate umană există reglementări de realizare a relațiilor sexuale, există interdicții de relații între anumite persoane, există perioade în viața omului sau în timpul anului în care nu sunt îngăduite asemenea relații, există obiceiuri a căror consecință e reducerea numărului de sarcini etc.

Legat de acțiunea unor asemenea factori reglatori, se invocă adesea un alt gen (decât cel menționat la început) de "raționalitate socială" a comportamentului oamenilor, în sensul

că factorii macrosociali există și influențează comportamentul uman "pentru a se realiza în chip optim" anumite obiective sociale, în speță reproducerea populației, *indiferent dacă oamenii sunt sau nu conștienți de existența lor*. Deci faptul că omenirea a sporit într-un ritm foarte lent multe secole și milenii la rând s-ar datora capacității societății de a-și asigura singură mijloacele de reglare a natalității, de așa manieră încât aceasta să depășească - în medie și pe termen lung - foarte puțin rata de mortalitate, conducând la un spor natural modest dar pozitiv, în limita "progreselor" tehnologice de producere a bunurilor necesare vieții.

Trecem peste faptul că o astfel concepție este clar finalistă, atribuind societății ca atare scopuri specifice indivizilor umani. Se poate, firește, introduce o explicație în termeni de adaptare și supraviețuire care să elimine scopurile, dar nu asta ne interesează aici. Singurul lucru important pentru discuția de față ni se pare faptul că, introducând o asemenea "raționalitate socială", respectiv una la nivel colectiv, apare o nouă problemă dificilă, și anume aceea că ceea ce este socialmente rațional poate să nu coincidă - și, așa cum se știe din alte situații similare, de multe ori nici nu coincide - cu raționalitatea individuală, ba chiar se întâmplă să se exprime în termeni contrari.

Teoria despre care vorbeam mai sus sugerează adesea astfel de contradicții prin idei de genul următor. În societățile din perioada preindustrială era *rațional* (din punct de vedere *social*) ca oamenii să nască mulți copii fiindcă numai astfel se putea contrabalansa mortalitatea ridicată. Acest comportament demografic, derivat în chip firesc din nevoia de satisfacere a instinctului sexual (*deci irațional - sau, în orice caz, a rațional - la nivel individual*), a fost întărit prin reguli și cutume ce au funcționat mii de ani. Astfel că, în clipa în care mortalitatea scade și descendența nu mai trebuie să fie atât de numeroasă, oamenii rămân cu obiceiurile și obișnuințele anterioare și comportamentul lor demografic devine *irațional* și din punctul de vedere al societății, în sensul că se ajunge la o creștere prea rapidă a populației, ceea ce, în primul moment duce la o suprapopulare relativă (populația sporește mai rapid decât resursele sau chiar creșterea populației frânează sporirea resurselor) și, în final, la una absolută (teritoriul în cauză nu mai poate susține o populație devenită prea numeroasă).

Acest "irațional" la nivelul societal este ușor transferat apoi la cel individual, individul devenind astfel dublu irațional: o dată că se lasă pradă instinctelor sexuale și a doua oară că nu percepe că prin comportamentul său el afectează negativ viața ansamblului populației, deci o afectează în mod similar pe cea a mării majorități a membrilor ei, luați ca entități separate, adică inclusiv pe a lui însuși.

Judecata pare corectă, numai că transferul termenului de "irațional" la nivelul individului nu este permis. O serie de cercetări efectuate în țări din lumea a treia arată că, pentru familia obișnuită, este, din unghi economic, mai avantajos să aibă un număr mai mare de copii, comparativ cu familiile cu standard mediu de viață din societățile occidentale, chiar dacă la nivel macro aceasta are un efect negativ asupra creșterii economice, efect ale cărui consecințe se răsfrâng finalmente asupra individului. Pentru individ (adică pentru cuplu, familie) este mai rațional să aibă, să zicem, 6 copii decât 2, căci aceasta îi procură avantaje imediate și calculabile, în timp ce efectele negative ale suprapopulării sunt infinit mai greu de perceput și de evaluat. Mai mult, chiar dacă o familie este conștientă de riscul suprapopulării și ar dori să contribuie la frânarea creșterii demografice, acțiunea ei este atât de neînsemnată încât nu are nici o garanție că va produce un efect vizibil. Este, evident, aici vorba despre apropierea situației reale de unul dintre modelele clasice studiate de logica acțiunii colective, domeniu în legătură cu care s-a scris mult în sociologie în ultimele decenii.

În analize de genul celei de mai sus se face uz de un întreg arsenal metodologic, bazat în principal pe paradigme individualiste, ca de pildă cea a "alegerii raționale" – pentru aplicarea căreia în câmpul fenomenelor sociale (noneconomice), sociologul american Gary Becker a primit, după se știe, nu de mult, premiul Nobel pentru economie – spre a se demonstra că acțiunile individuale (sau ale cuplului familial) sunt raționale, respectiv că scăderea fertilității în societățile de tip occidental se petrece fiindcă este mai avantajos ca o familie să aibă 1-2 copii – sau chiar nici unul – decât mai mulți iar, în alte societăți, alegerea rațională a familiei constă în opțiunea pentru o descendență numeroasă.

Plecând de la asemenea constatări, ne putem întreba dacă ideea raționalității individuale vizavi de comportamentul provreativ nu poate fi extrapolată înapoi în timp, adică dacă nu putem vorbi de un comportament demografic rațional și pentru țărănul european –

ca să ne cantonăm totuși într-o zonă cât de cât definită și mai bine cunoscută nouă – dinaintea secolului al XVIII-lea. Spre o astfel de ipoteză ne îndreaptă și lectura "Eseului" din 1798 al lui Malthus, text în cadrul căruia paradigma de abordare individualistă e evidentă, ceea ce nu trebuie să ne surprindă dacă ne amintim că el este și autorul unui tratat de economie politică răspândit în epocă și că modelul explicativ individualist e specific economiștilor. Or, o asemenea abordare – din păcate foarte rar întâlnită la demografi, dar pare-se tot mai frecventă și aici în ultimii ani – înseamnă efectiv presupunerea că individul mediu din vremea sa era nu numai capabil să conștientizeze posibilitatea controlului nașterilor, dar și să acționeze în acest sens. (Las la o parte problema mijloacelor considerate de Malthus ca având o acțiune eficientă pentru atingerea obiectivului și pe care, în același timp, le considera și admisibile, în sensul că nu contraveneau sistemului de valori îmbrățișat de el, în conformitate cu doctrina creștină.)

Din păcate, analiza lui Malthus se oprește într-un punct intermediar și suferă de o anumită contradicție. Propunând soluția reducerii descendenței în rândul populației sărace, el acceptă, cum spuneam, ideea că oamenii respectivi ar putea acționa conștient în acest sens, *dar nu se întrebă în mod serios de ce nu o și fac*. Ca bun economist ce era, el trebuia să știe că, în măsura în care comportamentul procreativ este controlabil, acesta se realizează în conformitate cu scopurile oamenilor și deci că dacă săracul din vremea sa avea o descendență numeroasă, pentru el era preferabil să aibă mai mulți copii decât mai puțini; în plus, prima alternativă nu-l mai obliga să plătească și prețul controlului nașterilor, mai ales prin mijloacele "costisitoare" (psihologic) sugerate de Malthus.

Probabil că aceste ezitări și chiar contradicții nu sunt cu totul întâmplătoare. Este ușor să te lași convins de ideea că o populație înapoiată, în bună parte analfabetă sau foarte puțin școlară, trăind într-o societate în care presiunea unor instituții precum biserica era foarte mare, dominată deci de mentalități, credințe, norme și valori acționând toate în sensul îngrijirii oricărei libertăți în domeniul sexual, nu este capabilă să acționeze rațional în privința numărului de nașteri și a intervalelor dintre acestea. Iar pentru omul modern, cu atât mai mult apare tentația de a-l considera pe țăranul (dar nu numai) Evului Mediu ca un ins complet dominat de prejudecăți, de dogme și credințe, deci lipsit de raționalitate, chiar și

atunci când este vorba de a introduce mici elemente inovatoare în tehnica de producție, și cu atât mai mult în probleme de genul celei de față. Adevărul este că o asemenea atitudine mărturisește ea însăși o clară dominație a unor prejudecăți.

Pe de altă parte însă, apelul fără rezerve la paradigma explicativă individualistă ridică multe semne de întrebare. Acest model de explicație se dovedește a fi foarte tentant, mai cu seamă că nu este obligatoriu să adopți formula "tare" a "alegerii raționale" (adică a celei mai bune soluții), ci poate fi folosită foarte bine una "slabă", așa cum procedează, de pildă, Raymond Boudon, și care se bazează doar pe costuri și beneficii *percepute* (raționalitate limitată). Intr-adevăr, pe această cale, se poate demonstra, la rigoare, că totul este rațional în comportamentul oamenilor. De exemplu, chiar dacă s-ar calcula că, din punct de vedere economic, o familie cu mulți copii este direct și imediat dezavantajată, se pot invoca o mie și una de "bune rațiuni" pentru a "înțelege" de ce familia în cauză naște mulți copii. "Comprehensiunea" va face atunci, cu siguranță, apel la costurile sociale ale încălcării regulilor de realizare a relațiilor sexuale, la riscul asumat de folosirea unor mijloace nepermise de prevenire a sarcinii (căderea în păcat cu posibilitatea ajungerii în iad sau eventualitatea unor sancțiuni mai pământene de natură socială, inclusiv juridice), la costul informației și chiar la costul bănesc pentru procurarea unor asemenea mijloace, costuri care pot să le întrecă pe cele (reduse, în general, în societățile tradiționale) ale creșterii unui copil.

Slăbiciunea acestor explicații se simte imediat. Ele au un caracter artificial și "ad hocist", în sensul că se invocă efectul unor costuri și beneficii pentru a explica un fenomen care s-a produs și se argumentează – *fără a avea posibilitatea să se măsoare efectiv aceste costuri* – că rezultanta lor este chiar cea care trebuie să fie pentru a înțelege comportamentul actorului. Să luăm, de pildă, situația când e posibil să se demonstreze că o familie pierde, economic vorbind – și pe termen mediu și pe termen lung – prin nașterea unui copil. Dacă acest copil nu se naște, faptul se va explica invocându-se, firește, acest cost economic, despre care se afirmă că întrece toate celelalte beneficii aduse de copil, inclusiv cele psihologice; dacă se va naște totuși copilul, explicația este, de asemenea, imediată, susținându-se că, dimpotrivă, beneficiile întrec costurile economice. Cercul vicios este evident. Pe de o parte, se explică nașterea prin costuri și, pe de alta, se apreciază raportul dintre costuri și beneficii,

după cum nașterea se produce sau nu.

În concluzie la cele spuse mai sus, se pot formula două idei. Mai întâi, mi se pare că a caracteriza comportamentul demografic al populațiilor din societățile actuale de tip occidental ca fiind rațional și a-l contrapune celui specific indivizilor și familiilor din societățile premoderne, numai pentru a se explica diferențele de fertilitate, constituie, fără nici o urmă de îndoială, exagerări generate de încercarea găsirii, cu orice preț, a unor indicii ale progresului social. Nu cred că se poate vorbi de o raționalitate în general, adică în afara condițiilor concrete în care acționează individul. Or, o analiză serioasă a contextului social în care trăia omul epocilor premoderne poate să ofere un cadru de analiză care să releve un comportament mult mai rațional decât suntem înclinați să i-l concedem.

În al doilea rând, efortul de a utiliza paradigma explicativă a individualismului metodologic în orice condiții și la orice comportament uman - în speță la cel legat de procreere - mi se pare, de asemenea, o exagerare. Cu siguranță că sunt mult mai multe șanse ca o atare explicație să fie mai potrivită pentru populațiile actuale decât pentru cele premoderne. Nu e locul să intru aci și prea multe detalii, dar se înțelege imediat că, pentru ca omul să poată realiza și apoi să și practice efectiv un control intenționat și eficace al descendenței, este necesar să fie îndeplinite câteva condiții: (i) să știe că acest lucru este posibil, (ii) să existe, adică să fi fost inventate mijloace eficace utilizabile în scopul controlului nașterilor, (iii) să cunoască modalitățile practice de utilizare a acestora, (iv) să aibă acces la mijloacele existente (deci costul material, social și psihologic să fie cât mai redus, riscurile, inclusiv ale unor sancțiuni sociale, să fie cât mai mici etc.). Acest din urmă punct este, după părerea mea capital. Dacă accesul este îngreunat, dintr-un motiv sau altul, devine necesară luarea în calcul a "costului accesului" sau costul folosirii mijloacelor de control al nașterilor, noțiune care nu poate fi practic cuantificată, căci nu costul bănesc este aici, de obicei, cel mai important. Or, este limpede că, pe măsură ce ne întoarcem înapoi în timp, condițiile mai sus enumerate sunt mai puțin satisfăcute și aplicarea paradigmei individualiste reclamă introducerea tot mai multor "epicicluri" explicative.

SOCIAL ȘI PSIHOSOCIAL ÎN ALEGEREA PARTENERULUI CONJUGAL (PIAȚA MARITALĂ)

Petru ILUȚ

REZUMAT. *Mate selection and Marriage Marketing.* The theoretical and empirical data concerning the sociocultural homogamy in mate selection, like socioprofessional status, race, ethnic and religious status and axiological compatibility are analysed in this study. The results of a research made in Cluj-Napoca (Transylvania) on 8732 subjects are presented in this context. The author tries to answer how it's possible that in mate selection operates in the same time the high sociocultural selectivity and romantic love. The role of propinquity as a filter in the process of multiple criteria in the marital market is discussed.

De la opțiunea altora, la opțiunea proprie. Pe măsură ce familia și-a pierdut din relevanța sa economică, politică, religioasă, de instruire profesională, controlul celor mai în vârstă asupra tinerilor a devenit mai puțin apăsător. Dacă în societățile arhaice și tradiționale mariajul era o chestiune ce privea interesele foarte prozaice ale familiei, "clanului", tribului (ca întreg), astăzi, datorită unui complex cauzal (factori tehnico-economici, politici, socio-culturali), alegerea partenerului conjugal este din ce mai mult o problemă a individului în cauză.

De la căsătorii aranjate de părinți și rude s-a trecut la căsătorii construite pe alegeri libere personale. Și, întrucât *funcțiile familiei s-au deplasat de la cele instrumental-economice la cele expresiv-emoționale* (confort psihic, dragoste, respect), alegerea partenerului se face pe baza afecțiunii, a sentimentelor de dragoste. W. Goode (1970), analizând pe un material concret istoric și etnografic relația dintre tipurile maritale și familiale și alți factori sociali, arată determinațiile reciproce dintre respectivele tipuri și industrializare, modernizare, structuri sociale și politice. El susține că evoluția către o familie nucleară bazată pe nevoi emoțional-expressive se datorează și unei înclinații - cumva naturale a indivizilor - de a-și aranja un spațiu intim saturat de afectivitate, tendință ce a fost conștientizată de către ei. Este ceea ce în studiile de specialitate se numește *ipoteza factorului ideologic*, adică concepția indivizilor umani că familia nucleară întemeiată pe sentimente pozitive este formula maritală cea mai dezirabilă.

Importanța compatibilității emoționale în alegerea partenerului conjugal a fost teoretizată de W. Goode (1959) și prin conceptul de *sindromul dragostei romantice*. Iată, sintetic, ce presupune acest atât de des invocat fenomen: idealizarea celui iubit (uneori, până la "orbire"): concepția de unul (una) și numai unul (una), iubirea mare însemnând credința de "până la moarte"; dragostea le învinge pe toate celelalte; lăsarea în voia emoțiilor personale, aproape totul în comportament fiind colorat de haloul afectiv al mării pasiuni; în general, dragostea romantică este asociată cu dragostea la prima vedere. Cultura euro-americană are ca principiu compatibilitatea dintre iubirea romantică și instituția mariajului. Mai mult, cultura și educația noastră sugerează că fără gândul căsătoriei dragostea (romantică) este imorală, iar fără dragoste (romantică), căsătoria este goală, uscată. Literatura, filmele și alte mass-media sunt suprasaturate de această viziune. (Sau, cel puțin, erau - fiindcă tot mai mult ea este înlocuită cu una ce promovează hedonismul sexual pur, chiar cinismul și violența în dragoste).

Homogamie și heterogamie. Libera alegere a partenerului conjugal bazată pe sentimentul pur al iubirii (dragoste romantică) este o realitate în societatea și timpul de azi. Dar, dincolo de ea, și contrar a ceea ce mulți oameni (tineri mai ales) cred, operează o gamă largă de factori care fac ca respectiva alegere să nu fie chiar atât de "liberă" iar căsnicia astfel întemeiată să nu fie chiar atât de trainică și fericită. După cum vom vedea în cele ce urmează, nu există în opțiunea indivizilor pentru un partener indiferența față de criterii cum sunt vârsta, profesiunea, clasa socială, etnia, religia. Mariajele sunt - la scară statistică - puternic *homogamice*, adică se căsătoresc proporțional mai mult între ei cei de aceeași etnie, clasă socială, vârstă apropiată etc. Heterogamia - mariajul între indivizi cu statute socio-demografice diferite - este, statistic, mai redusă. Să menționăm însă că, spre deosebire de endogamie și exogamie, în cazul homogamiei și heterogamiei distincția este mult mai difuză, ridicându-se întrebarea: homogamic (și heterogamic) după ce criteriu? Datorită situației că unul și același individ face concomitent parte din mai multe grupuri sociale și are mai multe statusuri (etnic, religios, profesional, de clasă etc.), în considerabilă măsură homogamia (și heterogamia) este parțială.

Un exemplu elocvent al relativității disocierii între homogamie și heterogamie este *vârsta*. În cultura euro-americană oamenii se căsătoresc, în general, cu parteneri de aceeași vârstă sau de vârstă apropiată. Există totuși o abatere sistematică (ar fi, deci, o regulă de

heterogamie) către o vârstă mai mare a bărbatului la căsătorie decât a partenerei sale. În S.U.A., numai 15% din fmei se căsătoresc cu bărbați mai în vârstă ca ele, iar, în medie, bărbații se căsătoresc cu femeii cu 2,5 ani mai tinere ca ei. Media respectivă se diferențiază destul de mult în funcție de vârstă la căsătorie. Astfel, bărbații de 20 de ani se căsătoresc cu fete a căror mediană de vârstă este de 19 ani, cei de 25 de ani cu fete de o vârstă mediană de 22 ani, iar cei de 30 de ani au soții cu o vârstă mediană de 25 ani (după Tischler și alții - 1986). În România, în anul 1991, din bărbații de 25-29 ani, 21,9% s-au căsătorit cu fete sub 20 de ani, 58,7% cu fete între 20-24 ani, la 15,1 consoartele au avut 25-29 ani și numai 4,3% s-au căsătorit cu femeii mai în vârstă decât 30 de ani. La bărbații de 30-34 ani situația se prezintă astfel: 10% soții sub 20 de ani, 38,6% soții între 20-24 de ani, 26,1% soții între 25-29 ani, 16,9% între 30-34 ani, și 8,4 s-au căsătorit cu femeii mai în vârstă decât ei. Bărbații între 35-39 ani și-au luat soții de vârstă mai mică decât a lor în proporție de 70,4%, soții din același interval de vârstă - 20,6%, iar 9% soții mai în vârstă decât ei. La soții de 40-44 ani, 69,7% din soțiile lor au sub 40 de ani, 21,1 se situează în același interval și 9,2% sunt de 40 de ani, 21,1 se situează în același interval și 9,2% sunt mai în vârstă (Anuarul statistic al României, 1992, București).

O problemă aparte pentru țara noastră o constituie cohortele de născuți în anii 1967 și 1968. Datorită împrejurării că femeile, soții (în general) au fost "surprinși" în planificarea lor familială de Decretul prezidențial din anul 1966 cu privire la interzicerea întreruperilor sarcinilor, numărul de nou-născuți a fost și în anul 1967 și 1968 încă o dată mai mare ca de obicei. Luați împreună, anii '67 și '68 au dat cu aproximativ 500.000 de nou-născuți mai mult decât în cohortele obișnuite (după anul 1968 oamenii s-au repliat și situația a revenit la "normal" din punct de vedere al natalității). Întrucât în aceste contingente ('67 și '68) numărul fetelor este aproximativ egal cu cel al băieților și întrucât diferența medie de vârstă la căsătorie este de 3-4 ani, rezultă că la un moment dat ele sunt lipsite de potențiali parteneri, iar cu aproximativ 3 ani mai târziu, băieții. Această asimetrie pe piața maritală a condus, probabil, la o restructurare a modelului cuplării conjugale după criteriul vârstei.

Dincolo de ceea ce majoritatea tinerilor cred și au ca deziderat, adică încheierea căsătoriilor doar pe criteriul dragostei "dezinteresate" (romantice), fără opreliști și prejudecăți sociale, cuplurile conjugale nu se formează întâmplător nici din unghiul de vedere al statutului

socio-profesional (care este puternic corelat cu școlaritatea). *Homogamia socio-profesională* trebuie înțeleasă în sensul că indivizii tind să se grupeze marital între ei în acord cu clasa, stratul social sau cu categoria socio-profesională din care fac parte și cu gradul de școlaritate. Există și o homogamie pe profesii specifice, dar ea este mult mai slabă (medici cu medici, spre exemplu). Studiile de sociologia familiei au confirmat cât de prezentă este selectivitatea socio-profesională în alegerea partenerului. Și, cu toată accentuata mobilitate socio-profesională din țările occidentale, se poate constata și o remarcabilă *reproducție* a selectivității de acest tip: homogamia operează nu numai pentru statutul socio-profesional al partenerilor, ci și pentru cel al părinților lor. Alain Girard (1974), cercetând fenomenul de alegere a partenerului în Franța, constată că în cazul categoriilor sociale superioare această tendință de reproducere homogamică a crescut după 1960.

Dintr-un studiu pe un eșantion reprezentativ pentru mediul urban din România dinaintea de 1989 a reieșit că din soții muncitori 85% aveau soție muncitoare, 5% intelectuală, 6% funcționară, 4% alte categorii; dintre soții intelectuali 7% aveau soții muncitoare, 82% funcționare și 3% de alte categorii socio-profesionale. În circa 23% bărbații aveau o profesie superioară soțiilor și în circa 12% profesia lor era inferioară celei a soțiilor (Bejan și Buruiiană - 1989). Trecerea României la economia de piață va conduce la restructurări de profunzime în evantaiul socio-profesional și, în consecință, în modelele maritale. Orientându-ne după tendințele mondiale, putem prognoza că homogamia socio-profesională va cunoaște și la noi în țară schimbări de configurație, determinate de diferențele mult mai mari în proprietate și avere decât cele existente în regimul socialist.

Homogamia este mult mai vizibilă și mai pronunțată ca legitimitate socio-culturală atunci când e vorba de *rasă*. Până în anul 1967, în S.U.A. existau încă state în care căsătoria interracială era prohibită. Dar chiar după interzicerea legală a acestei prohibiții (în 1967) și cu tot liberalismul pe care noi îl atribuim americanilor, în anii 1980 doar 2% din totalul mariajelor din S.U.A. erau rasial mixte. Este de notat că tipul cel mai frecvent de căsătorie interracială în S.U.A. este între o femeie albă și un bărbat negru. Din anul 1968 și până în anul 1980 asemenea căsătorii au crescut de la 0,2 la 0,5 (din totalul căsătoriilor). Căsătoriile între femei negre și bărbați albi au sporit în aceeași perioadă de la 0,1 la 0,2 (după Tischler și alții - 1986). Explicațiile acestor disparități se caută pe linia diverselor genuri de capitaluri și resurse pe care indivizii le aduc pe piața maritală.

Chiar dacă principiile homogamice nu sunt atât de severe pentru *etnie* cum sunt cele de rasă, studiile din domeniu confirmă cât de operante apar ele. O cercetare efectuată pe registrele matrimoniale ale consiliului municipal Cluj-Napoca, care urmărea și căsătoriile intra- și interetnice pe perioada 1980-1985, demonstrează - și ea - acest fapt (vezi tab.1). Tabelul indică o centrare etnică clară în cazul românilor și maghiarilor. Curioasă este, oarecum, situația germanilor, caz în care peste 51% din soți s-au căsătorit cu soții românce, peste 25% cu parteneri maghiari și 23% cu parteneri germane. Întrucât însă din 8732 de bărbați, cei de naționalitate germană reprezintă doar 0,44%, adică 39 subiecți, datele au un grad scăzut de semnificație. Relevant rămâne, poate, însuși acest procent scăzut (0,44) din totalul partenerilor masculini care s-au căsătorit la Consiliul municipal Cluj-Napoca într-o perioadă de 5 ani (numărul femeilor germane consemnate este și mai mic - 27, respectiv 0,3%). Este evidentă, apoi, diferența marcantă dintre numărul soților români căsătoriți cu soții maghiari (3,8% - 269 din totalul de 8.010) și al soților maghiari căsătoriți cu soții românce - 25,39% (417 din totalul de 1642). Soții români căsătoriți cu românce reprezintă aproape 96%, iar soții maghiari căsătoriți cu maghiare se apropie de 74%. Explicațiile acestui fapt sunt complexe și fără o bază factuală concretă (luarea în considerare a cât mai multor indicatori materiali și socio-culturali), ele rămân, în ultima analiză, simple speculații.

Tabelul 1.

Soție	Român	Maghiar	German	Alții	Total	% :
Soț						
Român	6725	269	11	5	7010	0,27
%	95,93	3,8	0,15	0,07		
Maghiar	417	1211	6	8	1642	18,80
%		25,39	73,75	0,36	0,48	
German	20	10	9	0	39	0,44
%	51,28	25,64	25,09			
Alții	15	4	1	21	41	0,49
%	36,58	9,75	2,43	51,21		
Total	7177	1494	27	34	8732	-
%	82,19	17,10	0,30	0,34		

Căsătorii după criteriul etnic, în perioada 1980-1985, în municipiul Cluj-Napoca

Apartenența religioasă este, în largă măsură, asociată cu cea rasială și etnică. Studiile care au izolat doar determinațiile variabilei "religie" în alegerile maritale relevă că homogamia religioasă nu este atât de intensă ca cea rasială, dar ea este încă marcantă. Investigații întreprinse în S.U.A. cu câteva decenii în urmă (Hollingshead, 1964) indică un coeficient de corelație de 0,77 pentru religie, în timp ce după clasă socială (6 straturi) coeficientul este de 0,71. Atitudinile și comportamentele față de mariajele interreligioase diferă substanțial de la o religie la alta. Evreii și catolicii sunt mult mai intoleranți decât protestanții. Pe de altă parte, exigențele s-au schimbat, și ele, de-a lungul timpului. Biserica Catolică, bunăoară, a renunțat (în 1970) la cerința ca partenerul non-catolic dintr-un mariaj să promită că va crește copiii în credința catolică. Liderii religioși au, totuși, rezerve serioase față de căsătoriile religioase mixte. Unii pretind că astfel, unul sau ambii parteneri sunt pierduți pentru o anumită religie. Alții subliniază faptul că mariajele interreligioase supraviețuiesc mai puțin în timp. Datele cercetătorilor (concrete) nu confirmă o legătură simplă și neechivocă între homogamia religioasă și stabilitatea mariajului.

Oricât de mult am crede în lipsa barierelor formale din zilele noastre, în cristalizarea de prietenii și căsătorii, sau în puterea iubirii sincere de a le depăși, chiar dacă mizăm pe "dragostea la prima vedere", o condiție se impune: să întâlnim persoana anume. Apare limpede deci *rolul proximității spațiale* (propinquity) în conjuncția maritală. În societățile tradiționale acesta este un dat cu valoare cvasiaxiomatică. Și în societatea rurală din România căsătoriile dintr-un sat în altul (fie ele vecine) erau rare și erau consemnate în producțiile folclorice ca încărcate de nostalgii și deziluzii ("m-ai dat într-un alt sat", "am plecat de lângă voi" etc.). Dar și în societatea modernă criteriul geografic este încă relevant, deși el a pierdut din importanță. Într-o anchetă întreprinsă în Franța (în 1977), 26% din cuplurile interogate au declarat că soțul și soția s-au născut în aceeași comună și 71% în același departament, în timp ce copiii lor (căsătoriți) dau pentru prima situație 18%, iar pentru cea de a doua 55% (după Segalen, 1987).

Să reținem că proximitatea spațială are o mare valoare în încheierea de căsătorii prin aceea că ea *cumulează și alte criterii homogamice* (etnic, statut socio-profesional, religios, de vârstă). Ea este intim asociată cu proximitatea și similaritatea culturală.

Faptul că spațial anumite familii (gospodării) sunt proxime înseamnă probabilitate

mare în a fi de aceeași etnie și apropiate ca statut social; împrejurarea că ești elev la o anumită școală și un cartier anume presupune similarități în condiția socială a părinților, în gradul de instrucție, până la urmă o proximitate de mentalitate. Iar proximitățile de diverse genuri - rezidențială, școlară, loisirul, de mentalitate (sistemul valorico-atitudinal) - conduc, în final, la o înaltă selectivitate socio-culturală (homogamie multicriterială).

Înțelegem în acest fel de ce - deși barierele homogamice operează cu atâta tărie - la nivelul subiectivității individuale prietenii, iubirile și mariajele apar atât de "libere". Între principiul homogamiei și cel al dragostei romantice nu apare nici o contradicție, deoarece primul lucrează la nivelul practicii cotidiene atât de fin și pe nesimțite, insidios. Filtrările homogamice succesive sunt puțin sesizabile pentru conștiința comună, cu atât mai mult cu cât ea este înclinată în a crede în libera alegere.

Tendenței de selectivitate homogamică ce subsumează mai multe criterii (etnie comună, religie comună, vârstă apropiată, categorie socio-profesională identică) i se opune însă ceea ce am putea numi *încrucișarea criteriilor*. Adică, dacă, pe lângă "trimiterile" homogamice (de ordin socio-cultural), avem în vedere și intervenția variabilelor psihologice în procesul de selecție a partenerului, e greu de găsit o persoană (concretă, și nu abstractă) care să îndeplinească toate condițiile. În unul și același individ se pot întâlni statute și calități contradictorii din punct de vedere al doritorului de mariaj. Pentru o tânără, spre exemplu, un tânăr are un statut socio-profesional similar cu al ei, dar o etnie sau o religie "contraindicată". Și ea poate avea, concomitent, un pretendent de aceeași etnie, dar cu un statut socio-profesional inferior (sau considerat ca atare) celui propriu. Cum se fac alegerile maritale în aceste cazuri? Analiza prin costuri-beneficii și teoria alegerii raționale dau răspunsuri destul de satisfăcătoare.

Mecanisme psihosociale. La întrebarea de ce o anumită ființă și nu alta face obiectul admirației, dragostei și căsătoriei nu e ușor de răspuns. Onest este să recunoaștem că abordările în acest câmp al cunoașterii trebuie să fie mai degrabă idiografice decât nomotetice. Dar, chiar la acest nivel, al constelațiilor individuale de personalitate și al traiectoriilor specifice de viață, figurează încă multe imponderabile. Ceea ce numim "fluidul atracției", "dragoste la prima vedere", pot avea un corespondent ontic (probabil, bio-energetic) încă necunoscut. Afinitățile electivă se grupează totuși - la scară statistică - așa cum am văzut,

după unele linii de forță, în primul rând potrivit criteriilor de homogamie socio-culturală. Pe fundalul acestora, și uneori în consens strict cu ele, operează și alți factori de natură psihologică și de psihologie socială.

Cercetări experimentale au arătat că în situația de *excitabilitate, tensiune nervoasă*, provocatoare de frică, oboseală, sau în alte împrejurări, dacă oamenii (mai ales tineri) au în preajma lor persoane atractive, ei au tendința de a cădea mai repede în dragoste. Într-un studiu ce privea atracțiile interpersonale, o femeie atractivă și un bărbat au intervievat două loturi de bărbați: unii care au trecut un pod lung, suspendat deasupra unei prăpastii, și alții care au traversat un pod solid, doar la câțiva metri de la pământ.

Intervievatorii au pus câteva întrebări imediat după traversare și au oferit subiecților numărul lor de telefon, rugându-i să îi sune dacă vor să afle ceva în legătură cu rezultatele anchetei. Când intervievatorul a fost bărbatul, numărul lui de telefon a fost solicitat de puțini subiecți și a primit foarte puține telefoane. Când intervievatorul a fost femeia "bine", ea a primit mai multe telefoane. Dar ce este mai important e că și în cazul ei, atunci când contextul interviului a fost de nonexcitabilitate, nonactivare a sistemului neuro-vegetativ (podul era jos și stabil), intervievatoarea a primit semnificativ mai puține telefoane decât în contextul de activare (podul era înalt și suspendat). Acest studiu (Dutton și Aron, 1974) demonstrează efectul facilitator al situațiilor care induc excitabilitatea nervoasă asupra relațiilor interpersonale de atracție.

Probabil că o stare mentală ambiguă, încărcată de tensiune și excitație nervoasă, puțin derutantă, duce la nevoia de fixare pe o persoană. Bineînțeles că experimentele de genul mai sus redat ne spun destul de puțin despre factorii importanți în alegerea soțului sau a soției. Dar povestea cu podul poate fi luată ca o metaforă pentru nu puținele cazuri de viață în care după încercări grele (inclusiv sentimentale), oamenii au pornirea de a se atașa repede și intens de cel (cea) ce îi iese în cale, la "capătul podului".

Felul în care semenii noștri arată fizic (attractivitatea fizică) nu este fără importanță în relațiile de afinitate, în general, cu atât mai mult în dragoste și căsătorie. Experimentele cu întâlniri pe "neve" (blind date) - cei ce urmează să se întâlnească nu se cunosc în prealabil - au evidențiat, de exemplu, că la "bobocii" de la Universitatea din Minnesota atractivitatea fizică a fost singurul factor semnifiant în aprecierea cât de mult le-a plăcut prima lor întâlnire

(Walster și alții, 1966).

Din moment ce portretul fizic-constituțional contează, oamenii fiind atrași de frumusețea fizică, care - rândul ei - nu e distribuită uniform, rezultă că indivizii vor tinde să se grupeze în iubire și căsătorie și după acest criteriu: cei "bine" între ei, cei mai puțin "bine", la fel. Adică, altfel spus, în alegeri ei țin seama și de statutul de atractivitate fizică. Este ceea ce s-a afirmat ca *ipoteza potrivirii* (matching hypothesis).

În general, studiile întreprinse aduc date suportive respectivei ipoteze. Astfel, experimentul lui T. Huston (1973) demonstrează, deopotrivă, interesul subiecților pentru persoanele în grad înalt atractiv, ca și realismul în alegerea partenerului, în funcție de imaginea de sine (componenta ei fizică și constituțională). El a rugat subiecți-bărbați să selecteze întâlniri pe "neve" din 6 fotografii de femei. Două dintre ele indicau femei cu înalt grad de atractivitate, două de grad mediu și două cu un grad scăzut de atractivitate. Într-o condiție experimentală, bărbaților li s-a asigurat o întâlnire cu oricare dintre femeile pe care o aleg. În această condiție, practic, toți bărbații au ales cele mai atractive dintre cele 6 ce le-au fost prezentate. În cea de a doua condiție, subiecților li s-a spus că femeile pe care le selectează vor privi fotografiile celor care le-au ales și numai atunci ele vor hotărâ dacă acceptă întâlnirea sau nu. În condiția din urmă, procentul celor care au selectat femei cu înalt grad de atractivitate a fost mult mai mic, și el a fost legat de nivelul de atractivitate al bărbaților înșiși.

Date empirice (experimentale și de anchetă) relevă că intervenția de opoziție a părinților în cristalizarea și sedimentarea unor prietenii și iubiri, precum și încheierea de căsătorii, au de multe ori rolul de a le consolida. Prin analogie cu vestita poveste de dragoste din Italia medievală, *efectul* a fost numit "*Romeo și Julieta*". (O piesă de teatru americană contemporană, "*Fantasticii*", are ca subiect acest efect. Doi tați care doreau neapărat să-și căsătorească fiica și fiul între ei le crează acestora tot felul de șicane, ceea ce intensifică iubirea romantică dintre cei doi și-i conduce, în final, la căsătorie. Spectatorii află abia la sfârșit că cei doi părinți au făcut totul intenționat, după un scenariu bine pus la punct.)

Explicația (Stephan și Stephan, 1985) creșterii intensității dragostei și dorinței de-a fi alături de celălalt atunci când părinții ridică obstacole este căutată de psihologi, în parte, în teoria atribuirii eronate a excitabilității: amestecul continuu al părinților crează o stare de

confuzie și excitabilitate mentală care este atribuită (greșit) "căderii în dragoste". Mai consistentă este explicația prin teoria frustrării și a reacțiunii, care relevă că există o relație directă între opreliștile care se pun în fața unei acțiuni și dorința individului de a realiza acea acțiune (mecanismul "fructul oprit").

În același areal explicativ se înscrie și fenomenul pe care îl putem numi "*jocul de-a greu de cucerit*" (playing hard to get). În conștiința comună circulă spusa că bărbații sunt atrași de femeile care afișează că sunt greu de cucerit. Datele experimentale nu confirmă ca regularitate conținutul acestei afirmații. S-a scos din nou în evidență intervenția realismului perceptiv în alegerei. Bărbații nu se orientează automat înspre femeile greu de cucerit, întrucât își dau seama de riscul de a nu fi acceptați. Decelând între mai multe asociații de factori, E. Walster (1973) a constatat că varianta cea mai atractivă pentru un bărbat este cea dată de "femeie greu de cucerit - care este interesată numai de el".

Intră în joc în efectul "greu de cucerit" mecanisme de estimare a Eu-lui, printre care logica (nu neapărat deliberat practică): cu cât voi avea ceva ce este greu de cucerit, cu atât înseamnă că sunt mai valoros. Mecanism general uman. Și, întradevăr, rezultatele cercetărilor arată că efectul "greu de cucerit" este prezent și la femei și la bărbați. De notat că teoria costuri-beneficii ar avea o alternativă mult mai simplă și convingătoare: cei ce afișează că sunt greu de cucerit sunt efectiv greu accesibili pentru că se percep (și sunt) valoroși, iar fiind valoroși prezintă atractivitate.

Am dezvoltat până acum importanța diferitelor genuri de similaritate și proximitate: etnică, religioasă, socio-profesională, de vârstă, rezidențială, de atractivitate fizică. Nu este foarte clar în ce măsură acești factori relevă preferința pentru similaritate, deoarece ei ni se impun cumva. Mai aproape ne situăm de atractivitatea pentru cei ce seamănă cu noi atunci când ne referim la *similaritatea în sistemele valorico-attitudinale și trăsăturile de personalitate*.

Investigații pe cupluri maritale au dovedit că există o corelație ridicată între similaritate axiologică și de personalitate și fericirea în căsătorie. De asemenea, s-a înregistrat o corelație semnificativă între satisfacția în căsătorie și similaritatea reciproc percepută de cei doi soți. Mai mult, la cuplurile ce se declară fericite, similaritatea atitudinală percepută este mai mare ca cea reală. Studiile pe cuplurile conjugale, mai ales pe cele cu un timp marital

îndelungat, nu au însă o relevanță prea mare pentru efectul similarității în alegerea partenerului, întrucât, dacă este adevărat că oamenii care se aseamănă se adună, nu este mai puțin adevărat că oamenii, odată adunați - cu deosebire în context familial -, ei seamănă tot mai mult unii cu alții. Dar cercetări sistematice pe tema similarității în perioada "curții" și a hotărârii de căsătorie au relevat importanța ei în formarea cuplurilor conjugale (Pickford și alții, 1966).

R. Winch, (1958) a supus atenției teza potrivit căreia indivizii se selectează reciproc în funcție de *nevoile complementare*. Complementaritatea implică fie diferite nivele ale aceleiași nevoi, fie nivele înalte ale unor nevoi care pot fi satisfăcute doar împreună. În primul caz, un bărbat cu o puternică nevoie de dominare, pentru a da un exemplu, va selecta ca parteneră o femeie care are un nivel mult mai scăzut al respectivei nevoi. În cel de al doilea caz, o femeie cu o intensă nevoie de dependență va alege un bărbat cu o intensă nevoie de a fi îngrijit. Multe cercetări au infirmat predicțiile teoriei lui Winch. S-a constatat, de pildă, că bărbații cu ridicată nevoie de dependență și de a fi îngrijiți (nurturance) se căsătoresc cu femei cu nevoi similare și de intensități apropiate și nu cu femei care au nevoi de nivel mic în acest domeniu.

Revizuiindu-și teoria, Winch (1967) a propus o *combinație între complementaritatea nevoilor și relațiile de rol*. El susține că atunci când căsătoriile bazate pe complementaritate de nevoi și trăsături de personalitate se înscriu și în prescripțiile sociale de rol, ele au mai mari șanse de supraviețuire și stabilitate. Winch crede, de exemplu, că un mariaj întemeiat pe complementaritatea bărbat dominant - femeie ascultătoare (submissive) are mari șanse de-a fi armonic comparativ cu unul bazat pe complementaritate inversă. Aceasta deoarece primul este consensual cu prescripția societală (tradițională) de rol, iar cel de-al doilea este în disens.

A. Kerckhoff (1974) a propus o *integrare a similarității și complementarității* în descrierea și explicarea alegerii partenerului, în sensul că într-o primă etapă similaritatea de valori și atitudini acționează ca un filtru pentru a continua sau nu relația de prietenie, iar mai târziu complementaritatea nevoilor devine mai importantă. De exemplu, în timpul perioadei de întâlniri și de "curte" cei doi parteneri își dau seama în ce măsură au valori și atitudini similare cu privire la familie. Dacă ei constată o disimilaritate, sunt foarte mari șanse ca drumul spre căsnicie să se întrerupă. Într-o fază mai avansată, problema nevoilor, cum sunt

cele de afecțiune și control, trece pe prim-plan.

Piața maritală. Mariajul ca "afacere" de schimb. Numeroși autori consideră că deși s-a produs mutația de la alegerea de către familie a partenerului conjugal la alegerea individuală, și că importanța funcțiilor economico-productive a scăzut în favoarea celor emoțional-afective, scopul alegerii rămâne același: a face o opțiune cât mai bună. Prin căsătorie, oamenii realizează schimburi de bunuri, dar mai ales de servicii. Mai mult sau mai puțin deliberat, fiecare pretendent la căsătorie va încerca să-și plaseze cât mai bine - prin mariaj - capitalul său monetar sau non-monetar. Așadar, la fel cum vorbim de o piață a mărfurilor și a forței de muncă, suntem îndreptățiți să admitem existența unei piețe maritale, în care participanții își etalează calitățile (avere, statut social, frumusețe fizică, capacități intelectuale etc.). Ei oferă bunuri și servicii și așteaptă, în schimb, alte bunuri și servicii.

Se cuvine de menționat că, spre deosebire de piața de mărfuri, în piața maritală aceste bunuri și servicii nu se pot doar închiria, ci ele devin operante numai prin unirea partenerilor. Mai există încă o diferență marcantă față de piața de mărfuri și chiar față de cea a forței de muncă, și anume: piața maritală este mai difuză, ea nu funcționează, de regulă, în locuri special amenajate și în anume momente. (Vezi totuși și pentru societatea tradițională românească "târgurile de fete"). Dar, multe locuri și împrejurări din viața cotidiană servesc ca ocazii de a-ți desfășura virtuțile (și, eventual, a-ți ascunde viciile), cum sunt mediile de muncă sau școlare, cercurile de prieteni, seratele dansante, discotecile, excursiile. Și, din ce în ce mai mult, agenții speciale facilitează funcționarea pieței maritale ca formă de schimb organizațională.

După cum anticipăm, scopul prezentării pe piață este de a găsi un partener cât mai plăcut. Desigur, după cum este definit ca atare de gusturile personale, normele culturale și, într-o anumită măsură, de așteptările din partea părinților și ale prietenilor. În consecință, valoarea fiecărei persoane pe piață este dată de gradul în care deține calitățile dorite de alții.

În concepția tradițională a secolului al XIX-lea și al XX-lea, bărbatul venea pe piață cu averea și statutul social, femeia cu frumusețea, tandrețea și posibilitatea de a-i naște și de a-i crește urmași. Schimbul era deci între un suport economic și social din partea partenerului mascul cu un suport erotico-afectiv din partea femeii. În întreprinderea comună numită "căsnicie", unul depunea primordial un capital economic și social, celălalt unul emoțional-

estetic. Concepția mai puțin tradiționalistă a secolului al XX-lea, participarea la "afaceri" a celor doi parteneri pretinde un capital economic, social, cultural și emoțional din ambele părți.

Mariajul ca *afacere* (bargain) presupune deci căutarea unui partener care să-ți ofere, în schimbul a ceea ce tu poți oferi, cele mai prețioase (din punctul tău de vedere) bunuri și servicii. Mulți teoreticieni consideră, din acest motiv, că mariajul este unul dintre cele mai elocvente ilustrări ale validității *teoriei schimbului* în relațiile umane. Din perspectiva acestei teorii similaritatea de statute socio-culturale, de trăsături de personalitate și de atitudini, ca și complementaritatea nevoilor sunt cele mai importante tipuri de schimburi maritale.

J. Scanzoni (1972) afirmă că deplasarea de la controlul familiei în selectarea partenerului la controlul individual (de fapt, al interacțiunii dintre parteneri) a transformat mult mecanismul schimbului, al evaluării costurilor și beneficiilor pe care le implică mariajul. Perioada premaritală, "de curte", reprezintă un timp mult mai lung, în care indivizii își descoperă și își certifică reciproc calitățile și așteptările.

Totodată, asumarea responsabilității alegerii partenerului conjugal de către individ înseamnă și mari costuri: costuri de timp, costuri de bani, costuri psihologice, *costuri informaționale*. Cel care este în căutare de parteneri de dragoste și căsătorie trebuie să se informeze unde poate găsi o "piață" mai bună, și mai ales, trebuie să se intereseze cine este persoana pe care și-a fixat atenția. Un actor social cât de cât rațional va face acest lucru, întrucât el știe că dacă inițiază o prietenie - și cu atât mai mult o căsătorie -, pe baza unor date cu totul sumare despre partener, o astfel de "afacere" riscă să fie foarte costisitoare. El este conștient în același timp că și ruperea unei iubiri (prietenii) mai avansate sau a mariajului presupune mari costuri.

Cei mai mulți indivizi prospectează singuri piața maritală și se informează despre persoana vizată prin experiența directă (perioada de "curte", întâlniri, dragoste romantică). Pentru cei tineri, costurile implicate nu sunt atât de ridicate, în special cel de timp, ei având încă "viața în față", cum se spune. (Mai mult, dragostea romantică aduce și o serie de beneficii). Persoanele care au mai puțin timp - cu cât ești mai în vârstă (până la o anumită vârstă!), cu atât ai mai puțin timp și cu atât presiunile interioare și exterioare sunt mai puternice pentru a te căsători - recurg tot mai mult la mijloacele directe și eficiente pentru a-și găsi partenerul dorit. Printre acestea, mai importante sunt *agențiile matrimoniale* și micile

anunțuri matrimoniale.

Analiza conținutului anunțurilor ilustrează cererea și oferta de calități pe piața maritală. Decelând anunțurile de la rubrica de mariaje din ziarul "La Centrale des Particuliers", B. Lemennicier (1988) găsește următoarea ierarhie de calități pe care bărbații le solicită femeilor: afecțiune (59,5%), frumusețe (49,4%), feminitate (27%), inteligență (21,3%) și senzualitate (16,8%). Femeile menționează ca și calități dorite la bărbați: o situație financiară bună (61%), tandrețe (36,7%), inteligență (26,5%), masculinitate (24,4%), și seriozitate (14,2%). Fr. Singly (1986) identifică în anunțurile matrimoniale ca cerere a dimensiunii de situație socială, 76% din partea femeilor și 32% din partea bărbaților, iar pentru dimensiunea estetică, 7% din partea femeilor și 62% din partea bărbaților. Cerințele tradiționale ale mariajului funcționează încă!

Căsătoria ca proces multifactorial. Imaginea pe care teoria simplistă a schimbului și a costurilor și beneficiilor o oferă despre dragoste și hotărârea de căsătorie este cea a partenerilor care vin pe "piață" făcând calcule de "rentabilitate", caută informații pertinente și aleg în final o variantă maritală optimă. Realitatea de toate zilele, ca și studii sistematice empirice, ne arată însă că pentru cei mai mulți tineri prospectarea "pieței", cunoașterea celuilalt nu sunt strategii deliberate în vederea mariajului. Dragostea romantică nu este o etapă necesară căsătoriei; ei nu se angajează în prietenii și mari iubiri fiindcă vor să se căsătorească, ci de multe ori se căsătoresc ca urmare a trăirii unor astfel de experiențe. Ca și raport causal, nu dragostea și prietenia sunt efectul anticipatei uniuni conjugale, ci aceasta din urmă rezultă din dragoste și prietenie.

B. Murstein (1976) a dezvoltat un *model al alegerilor maritale ca procesualitate multifactorială*, model care cuprinde trei principale stadii premaritale: în primul stadiu centrarea partenerilor este pe stimulii ce îi prezintă fiecare, în cel de-al doilea pe sistemul valorico-atitudinal, iar în cel final pe nevoile și așteptările de rol. De aceea, demersul său se mai numește și *teoria stimul-valoare-rol*. El afirmă că evoluția spre mariaj se desfășoară în cadrul mai larg al schimbului social. Controlul schimbului asupra relațiilor dintre cei doi e mai prezent în prima parte a procesului și mai scăzut în perioada apropiată căsătoriei. În *etapa "stimuli"*, impresiile pe care partenerii și le fac în legătură cu atractivitatea fizică, reputația lor, statutul social sunt determinanții cei mai importanți în atracția reciprocă.

Atunci când stimulii sunt similari sau în raport de schimb echitabil (de pildă, amândoi partenerii sunt frumoși, dar cu un statut social inferior, sau unul apare foarte frumos dar sărac, în timp ce celălalt este bogat, dar mai puțin frumos), cei doi progresează înspre *etapa compatibilității axiologice* (valorice). Acum, ei își compară interesele, atitudinile, crezurile, nevoile și văd în ce măsură ele sunt compatibile. Deși factorii de stimuli continuă să fie prezenți, în acest stadiu ei și-au pierdut din semnificație.

În etapa a treia, focalizarea este pe *compatibilitatea nevoilor de rol*, adică fiecare individ se întreabă și încearcă să testeze în ce măsură celălalt îi poate satisface nevoia și aspirația de a avea în el un iubit, un prieten, un bun tată de familie etc. Cu toate că și în această fază compatibilitatea de stimuli și cea valorică sunt influente, ele au trecut pe planul al doilea, atenția cuplului fiind îndreptată spre întrebarea dacă în căsnicie partenerul va putea juca la cote suficient de înalte rolurile dorite. Când răspunsul este afirmativ, urmează cu probabilitate mare căsătoria. Cercetări efectuate în rândul studenților de la colegiile americane au confirmat, în mare, modelul preconizat de Murstein.

Perioada premaritală, care înseamnă, într-un anumit fel, trecerea treptată de la aspecte exterioare la unele mult mai intime, este consemnată și în ritualul "curții". Deși secvența importantă numită *logodnă* este astăzi mai rar întâlnită, ea fiind înlocuită cu cea de coabitare, pe măsură ce se întrevede o uniune casnică, întâlnirile dintre cei doi sunt tot mai dese, iar angajamentul față de cei din jur (părinți, prieteni, colegi, cunoscuți) tot mai accentuat, încheindu-se cu anunțarea, mai mult sau mai puțin public, a căsătoriei.

BIBLIOGRAFIE

1. Bejan, A., Buruiană, D. (1989), *Constituirea și consolidarea familiei tinere*, CCPPT, București.
2. Dutton, D., Aron, A. (1974), *Some Evidence for Heightened Sexual Attraction under Conditions of High Anxiety*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 30.
3. Girard, A., (1974), *La choix du conjoint*, P.U.F., Paris.
4. Goode, W. (1959), *The Theoretical Importance of Love*, *American Sociological Review*, 24.
5. Goode, W. (1970), *World Revolution and Family Patterns*, The Free Press, New-York.
6. Hollinshead, A. (1964), *Mate Selection and Courtship*, *Readings in General Sociology* (ed. O'Brian), Houghton Mifflin, Company, Boston.
7. Huston, T. (1973), *Ambiguity of Acceptance, Social Desirability, and Dating Choice*, *Journal of Experimental Social Psychology*, 9.
8. Kerckhoff, A. (1974), *The Social Context of Attraction, in Foundations of interpersonal Attraction*, (ed. Huston, T.), Academic Press, New-York.
9. Lemennicier, B. (1988), *Le marché du mariage et de la famille*, Academic Press, New-York.

10. Murstein, B. (1976), *Who Will Marry Whom?*, Springer, New-York.
11. Pickford, J., Signori, E., Hempel, H., (1966), *Similar or Related Personality Traits as a Factor in Marital Happiness*, *Journal of Marriage and The Family*, 28.
12. Scanzoni, J. (1972), *Sexual Bargaining*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall.
13. Segalen, M. (1987), *Sociologie de la Famille*, Armond Colin, Paris.
14. Singley, Fr. (1983), *Le second mari*, *Population*, février.
15. Stephan, C., Stephan, W. (1965), *Two Social Psychology*, The Dorsey Press, Homewood.
16. Tischer, A., Whitten, P., Hunter, D. (1986), *Introduction to Sociology*, Holt, Rinehart and Winston, New-York.
17. Walster, E., Aronson, V., Abrahams, D., Rottman, L. (1966), *The Importance of Physical Attractiveness in Dating Behavior*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 4.
18. Walster, E., Walster, G., Pillivian, J., Schmidt, L. (1973), *Playing Hard-to-Get. Understanding an Elusive Phenomenon*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 26.
19. Winch, R. (1958), *Mate Selection, a Study of Complementary Needs*, Harper, New-York.
20. Winch, R. (1967), *Another Look at the Theory of Complementarity Needs in Mate-selection*, *Journal of Marriage and the Family*, 29.

MAX WEBER ȘI SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ

Traian VEDINAȘ

RÉSUMÉ.- Max Weber et la sociologie roumaine. L'oeuvre sociologique weberienne a été réceptée dans la sociologie roumaine en deux façons différentes. Dans les études sociologiques de Petre Andrei, *La Sociologie generale* (1936), H.H. Stahl, *Nerej-un village d'une région archaïque* (1939), George Em. Marica, *Le village comme structure psychique et sociale* (1948), Traian Herseni, *La sociologie générale* (1982) la pensée weberienne est enregistrée comme une contribution essentielle ou développement de la sociologie. Après 1970, la sociologie weberienne a été commentée dans les cursus sociologiques dans l'enseignement universitaire roumain. Aux Universités de Bucarest et Jassy ces commentaires étaient soutenus selon un modèle positiviste. A L'Université de Cluj, Ion Aluș a découvert dans la sociologie weberienne une alternative à l'ontologie marxiste dominante. Il a mis en évidence le "type matriciel" de weberianisme comme un modèle ontologique pour la renaissance de la sociologie roumaine.

Receptarea operei weberiene, în sociologia românească, nu a fost un fenomen de complexitatea celui întâlnit în sociologia franceză sau în sociologia americană. Totuși, această receptare există și are chiar momente distincte, ce pot fi fixate cronologic și nuanțate axiologic.

Între anii 1934-1948, temele sociologiei weberiene au fost receptate în perspectiva contribuției sociologului german la dezvoltarea sociologiei. Avem astfel referințe în *Problema culturii în sociologia germană contemporană* (1934) de George Em. Marica, în *Sociologia generală* (1936) de Petre Andrei, în *Nerej-un village d'une région archaïque* (1939) de H.H. Stahl, în *Introducere în sociologie* (1944) de Eugeniu Speranția, în cadrul cărora opiniile converg spre definirea conceptului fundamental al lui Max Weber: tipul ideal (Idealtyp).

Reținem o bună definiție a acestui concept în sociologia lui Petre Andrei: "Tipul ideal e un sistem de posibilități, care se construiește printr-un proces de abstracție și de contragere dintr-o mulțime difuză și discretă de fenomene individuale. El le unifică pe acestea, sub același punct de vedere într-o gândire unitară"¹. În monumentală monografie *Nerej - un sat dintr-o regiune arhaică*, în mod cert cea mai importantă izbândă a școlii sociologie

¹ Petre Andrei, *Sociologia generală*, Craiova, 1936, p.137

monografice românești, H.H. Stahl pune "tipul ideal" al lui Max Weber în legătură cu restituirea culturii arhaice țărănești din "tradiție" și "supraviețuiri". Acestea din urmă sunt concepute ca elemente "esențiale"² ale tradițiilor țărănești în perspectiva "arheologiei sociale". Deși redactată mult mai târziu, *Sociologia generală* (1982), consemnează gândirea weberiană în același context al reproducerii sintetice. Herseni numește teoria "tipurilor ideale"³ drept "sociologie comprehensivă", lângă care mai menționează și influența lui Max Weber asupra "acționismului" lui Talcott Parsons.

Un al doilea moment, să-l numim al receptării "catalitice"⁴ a gândirii weberiene în sociologia românească, se află exprimat o dată în cursul de sociologie rurală: *Satul ca structură psihică și socială* (1948)⁵ a lui George Em. Marica și a doua oară în prelegerile de "doctrină sociologică" (1974-1994) ale lui Ion Aluș de la Universitatea din Cluj. Preocupat de satul tradițional și de definirea mentalității și comportamentului țărănesc, pe o constantă comparație între "rural" și "urban", George Em. Marica preciza că "nicăieri structura sătească nu e realizată în formă pură, pretutindeni ea conține, dacă nu totdeauna și alte structuri străine, cel puțin elemente străine, fie presatale, fie post-satale (orășenești)⁶. În fața acestei situații, sociologul, ce dorea să surprindă tipul calitativ al structurii sătești, recurge la modalitatea weberiană a reconstrucției "tipului ideal". Demersul sociologic tinde astfel spre conturarea unui "tip de sat limită", pe care îl numește "satul esențial"⁷. Înlocuirea lui "ideal" cu "esențial" nu e simplă formulă plastică, ci echivalarea conceptului de "tip ideal", cu cel de "tip esențial" e numită o adecvare a termenului weberian la "terminologia modernă"⁸. Această

² H. H. S t a h l, *Nerej-un village d'une region archaïque*, 1939, p.384

³ T r a i a n H e r s e n i, *Sociologie*, Editura științifică și enciclopedică, 1982, p.115

⁴ Ne referim la convingerea lui Lucian Blaga în legătură cu influența gândirii germane asupra intelectualității românești, influență pe care filosoful "matricii stilistice" o numește "catalitică"

⁵ Până la sinteza lui George Em. Marica ar mai fi de menționat și studiul lui C. N i c u ț ă *Max Weber și Karl Marx* (1945), tentativă specifică epocii de ideologizare a sociologiei.

⁶ G e o r g e E m. M a r i c a, *Satul ca structură psihică și socială*, 1948, p.51

⁷ *Ibidem*, p.52

⁸ *Ibidem*, p.50

nuanțare înseamnă efectiv o influență "catalitică".

George Em. Marica mai redactează două texte cu același titlu: **Max Weber și opera sa**, unul publicat postum⁹, iar al doilea rămas în manuscris în 131 file dactilo. În ambele texte, grila ideologică marxistă îl obligă pe sociologul clujean să-l numească pe Max Weber drept un "gânditor de seamă" dar cu "lipsuri". Receptarea s-a făcut astfel pe criterii improprii gândirii sociologice autentice, pe care Max Weber a ilustrat-o, chiar în polemică viguroasă cu teme marxiste.

În aceeași perspectivă "catalitică", precum aceea din **Satul ca structură psihică și socială**, l-a receptat pe Max Weber, profesorul Ion Aluș, în repetate prelegeri, între anii 1974-1994, cum am subliniat deja, la generații și generații de studenți. Se poate vorbi în acest sens, datorită notorietății câștigate și succesului prelegerilor, de o veritabilă propulsare a gândirii sociologice weberiene, în contra valului dominant de "sociologia materialismului dialectic și istoric". Pledoariile lui Ion Aluș se îndreptau în principal împotriva determinismului marxist, a cărui ontologie o respingea prin opțiunea unui "irațional de fond" al Existenței: "Fondul ultim al existenței este deci irațional" era un enunț pe care apoi îl supunea interogației: "Ce înțelege Weber prin acest irațional? Urma apoi răspunsul: "Este irațional în acest fond ultim al Existenței ceea ce nu se lasă prins în schemele deterministe..."¹⁰.

Pentru acest demers spre o refundamentare ontologică a gândirii sociologice, Ion Aluș adaptează și el conceptul de "tip ideal" al lui Max Weber. La sociologul german "tipul ideal" e o reconstrucție, cum este și "satul esențial" al lui George Em. Marica, în model exteriorizat, a realităților sociale. Ion Aluș a fost în căutarea unui model interior, care să-i fundamenteze demersul spre o ontologie a "iraționalului", adică a libertății de gândire și chiar a autonomiei gândirii în judecățile pe care le emite asupra lumii. Astfel el a convertit "tipul ideal" (o reconstrucție exterioară) în "tipul matricial", adică o întemeiere interioară, atributul de "matricial" venind și ca o sugestie din partea "matricii stilistice" blagiene, cum tema "iraționalului" e în strânsă relație cu propoziția lui D.D. Roșca: "Existența e și rațională și

⁹ Studia Universitatis Babeș-Bolyai, seria Filosofie, 1985-86

¹⁰ Note de curs în anul universitar 1983/1984

irațională". În fapt, filosoful și sociologul Ion Aluș căuta o reînnoire a gândirii sociale, iar reușita a fost deplină, întrucât el a dat o nuanță proprie "tipului ideal" a lui Max Weber, dar și o alternativă la "ontologia oficială", evident într-o modalitate "orală" dar nu mai puțin eficientă în procesul formativ universitar.

Așadar și în sociologia românească a existat un weberianism, atât în sociologia rurală a lui George Em. Marica cât și în căutările reînnoietoare ale profesorului Ion Aluș. Premisele sunt suficiente pentru nevoia unei "integrale" Max Weber în actualul proces de renaștere a sociologiei românești.

MORALA ȘI RELIGIA ÎN SOCIETATEA POST-TOTALITARĂ

Sorin-Tudor MAXIM

ABSTRACT.- *Ethics and Religion in the post-totalitarian society.* Religion enhances the impetus of the human being by assuming a transcendental ideal. The so implied human being is essentially creator of existence patterns. The moral-religious values are supports of these patterns and by this determinant for action and the rules of social life.

Transformările ce tind să revoluționeze viața comunităților umane sunt însoțite întotdeauna de restructurări radicale ale scării de valori la care se raportează indivizii. Astfel, valori care erau centrale în cadrul unui sistem axiologic constituit și în jurul cărora se ierarhizau toate celelalte valori tind să-și piardă caracterul dominant și să fie înlocuite de altele, ce impun o perspectivă radical schimbată asupra întregii condiții umane.

Într-o asemenea înțelegere a devenirii societății umane în ansamblul ei, credem că putem identifica valorile morale drept valori centrale pentru întreaga antichitate. Într-adevăr, încă filosofia stoică [1] subordona fizica și logica moralei, ca știință a lucrurilor umane al cărui obiect îl constituie ceea ce omul n-a reușit să realizeze încă, dar care poate fi realizat.

Argumentarea stoică ne atrage atenția asupra a două aspecte extrem de importante vizând modalitățile de implicare a valorilor morale în orice acțiune umană:

a) orice activitate practică umană comportă și o dimensiune morală - desigur, nu neapărat economică, juridică, politică, etc. dar **obligatoriu** morală;

b) toate "lucrurile umane", inclusiv tot ceea ce omul nu a realizat încă dar vrea și ar putea să realizeze, pot fi supuse unei judecăți de valorizare numai raportate la scopul moral.

Raportarea indivizilor la o asemenea scară de valori impune o astfel de realizare a condiției umane încât un Socrate spre exemplu - dar nu numai - preferă să moară decât să încalce valorile morale pe care le recepta drept fundamentale.

Dezvoltarea societății omenești, transformările revoluționare în ansamblul relațiilor de

producție, în ceea ce privește condițiile materiale ale vieții sociale impun și o restructurare radicală a scării de valori: proprii stadiului feudal al devenirii omenirii par să-i fie din ce în ce mai mult valorile religioase, fapt pus în evidență mai ales de Evul Mediu.

Se impune aici, din punctul nostru de vedere, următoarea remarcă: nu trebuie nicidecum înțeles că viața spirituală este determinată unilateral de condițiile materiale ale societății. La nivelul sistemului social real, nu al celui conceput teoretic, toate componentele se întrepătrund; dacă factorii materiali îi determină pe cei spirituali, aceștia din urmă au un rol determinant cel puțin la fel de important asupra condițiilor materiale de viață. Altfel spus, niciodată nu vom ști cât de mare a fost importanța conținutului religios de conștiință pentru modul de viață, pentru structurarea noilor relații de producție, pentru existența și cultura materială a popoarelor.

Cert este că în urma momentelor revoluționare în dezvoltarea societății umane, fie ele determinate material sau spiritual, scările de valori la care se raportează indivizii se modifică definitiv.

“Este firesc să nu intenționăm să punem în locul unei interpretări cauzale unilateral “materialistă” a culturii și istoriei una spiritualistă la fel de unilaterală. Amândouă sunt deopotrivă posibile, dar ambele servesc la fel de puțin adevărului istoric, dacă ele nu sunt destinate să fie o muncă pregătitoare, ci ar pretinde să fie o încheiere a cercetării.” [2]. Este, credem, cel mai important mesaj ce se desprinde din întreaga operă a lui Max Weber, în spiritul căruia încercăm să ne construim și propria noastră argumentație vizând raporturile morală-religie în societățile post-totalitare.

Afirmarea societății capitaliste este însoțită, de asemenea, de o nouă modificare semnificativă a sistemului de valori al societății: valorile economice devin “centrale”. Nu banul este însă expresia practică a acestei restructurări valorice - poate cel mult în perioada “acumulării primitive a capitalului - ci realizarea profesională”. Munca laică de zi cu zi, care

are și o semnificație religioasă¹, dar mai cu seamă rezultatele economice realizate, câștigurile materiale dobândite devin definatorii pentru aprecierea individului. Impunerea pe cale revoluționară a orânduirii socialiste modifică din nou decisiv scara de valori a societății: "centrale" devin acum valorile politice.

Generând în practică totalitarism, sistemul socialist subordonează toate valorile politicului.

Definind fenomenul totalitar, nu numai de stânga ci și de dreapta, Raymond Aron [3] lua în considerare cinci elemente principale:

1) Fenomenul totalitar intervine într-un regim care acordă monopolul activității politice unui partid.

2) Partidul monopolizator este animat sau înarmat de o ideologie căreia îi conferă autoritate absolută și care, prin urmare, devine adevărul oficial al Statului.

3) Pentru a răspândi acest adevăr oficial, Statul își rezervă la rândul său un dublu monopol, monopolul mijloacelor de forță și a mijloacelor de convingere. Ansamblul mijloacelor de comunicare, radio, TV, presă, este dirijat de Stat și cei care îl reprezintă.

4) Cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sunt supuse Statului și devin, într-un oarecare sens, parte a Statului însuși. Cum Statul este inseparabil de ideologia sa, aceste activități sunt "colorate" de adevărul oficial.

5) Totul fiind activitate de Stat și orice activitate fiind supusă ideologiei, o greșală comisă indiferent în ce domeniu este în același timp și o greșală politică. Se ajunge astfel la politizarea, la ideologizarea "întregului social".

Valorile politice domină sistemul valorilor în asemenea măsură încât nu numai că le subordonează pe unele - cele morale, economice, științifice, estetice - dar tinde să le și

¹ Îndeplinirea datoriilor laice, așa cum rezultă ele din poziția individului în viața economică și socială este singurul mod de a trăi cum îi este plăcut lui Dumnezeu.

suprime pe altele - cele religioase, de exemplu.

Prăbușirea sistemelor totalitare de stânga deschide pentru societățile post-totalitare actuale o dublă dificultate:

a) inexistența unui alt sistem de valori suficient de bine structurat și recunoscut social la care să se raporteze individual, ce descoperă în mod brutal că vechiul său cadru axiologic de referință nu se mai susține;

b) inexistența unor valori "centrale" după care să-și organizeze indivizii acțiunea și care să le poată permite să-și redefinească condiția lor umană în societate.

În această situație, repudiind mai cu seamă valorile politice ce s-au făcut "vinovate" de impunerea aceluia "infern organizat" reprezentat de totalitarism, comunitățile post-totalitare își caută propriile lor valori centrale în funcție de care să-și restructureze apoi propria scară de valori.

Întrucât valorile economice nu par să intre în discuție, însuși sistemul capitalist pentru care au fost valori "centrale", reconsiderându-le astăzi poziția, rămân în discuție valorile morale sau religioase. Sau poate morale și religioase?

Este o realitate astăzi că marea majoritate a indivizilor din societățile post-totalitare acordă o atenție deosebită valorilor religioase - net superioare față de atitudinea membrilor societăților care nu au cunoscut totalitarismul.

Fenomenul are o dublă explicație:

a) repudierea valorilor religioase de către regimul totalitar determină în prezent un efect contrar: negând totalitarismul, indivizii sunt tentați să accepte mai ușor tocmai ceea ce acest sistem interzicea;

b) valorile religioase, negate de "ateismul științific" promovat de sistemul socialist, n-au încetat de fapt niciodată de a fi respectate la nivelul scării de valori proprii a unei părți însemnate a indivizilor.

De altfel, mulți dintre cei ce dovedeau sau dovedesc spirit laic - sau chiar ateist - au recunoscut valorilor religioase marele merit de a fi contribuit decisiv la păstrarea ființei naționale a neamului (în cazul poporului român, acest rol a fost îndeplinit cu succes de valorile religiei creștine ortodoxe).

Când vorbim astăzi de raporturile dintre morală și religie nu putem să nu acceptăm ideea că omul se face pe el însuși, că Dumnezeu însuși nu-l poate absolvi de responsabilitatea pe care individul o are față de semenii săi.

Religia și morală într-o lume care se schimbă impun nu numai o nouă imagine a omului asupra lumii dar și o nouă perspectivă asupra omului însuși: un om definit fundamental prin credințe² dar care nu încetează să se realizeze continuu ca ființă morală ce nu poate trăi numai pentru sine ci în primul rând pentru ceilalți.

Chiar relația omului cu Dumnezeu capătă în aceste condiții o încărcătură morală. Pentru a putea merita aprecierea lui Dumnezeu trebuie să vrei ceea ce trebuie fără ajutorul său.

“Orice credință religioasă reclamă o etică ceea ce nu înseamnă altceva decât că etica este subordonată credinței așa cum acțiunea este subordonată adevărului” - afirmă Paul Tillich [4], unul dintre cei mai interesanți moralști contemporani, care vede totdeauna etica în relație cu religia.

Credem însă că raportul morală-religie se poate pune și altfel: morală este piatra de încercare a oricărei credințe religioase. De aceea considerăm că valorile “centrale” ce vor defini sistemul de valori al societăților post-totalitare ar putea deveni valorile moral-religioase.

Religia potențează astfel elanul ființei umane care concepe un ideal transcendent și

² Nu existența sau non-existența lui Dumnezeu contează ci faptul că omul, din momentul când s-a desprins de animalitate, nu încetează de a se defini fundamental ca ființă superioară, caracterizată prin credințe, care mitifică și mistifică continuu realitatea, proces în care se mistifică cel mai adesea și pe sine, dar nu încetează de a fi creativ. Și va continua să existe astfel cât va dăinui specia umană.

care își apropie, pentru a-l atinge, forța ce depășesc natura. Ființa umană este esențialmente creatoare de modele de existență și poate pune în mișcare energii capabile de a le realiza.

“Ceea ce trebuie, poți!” Este ceea ce impun valorile religioase, dându-i omului încredere în propriile forțe.

“Acționează în așa fel încât maxima voinței tale să poată servi de principiu pentru o legislație universală”. Este formula celebră kantiană, investind individul cu responsabilitate față de colectivitate.

În acest fel valorile moral-religioase servesc drept suport ființei umane de a imagina o viață superioară și de a concepe regulile de acțiune aplicabile tuturor membrilor societății în efortul de a-și atinge scopul propus.

BIBLIOGRAFIE

1. Constantin Marin, *Ethos elenistic*, Ed. Șt. și Enciclopedică, Buc., 1981, p.68.
2. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, Buc., 1993.
3. Raymond Aron, *Democrație et totalitarisme*, Gallimard-Idees, Paris, 1965.
4. Paul Tillich, *Le fondement religieux de la morale*, Editions du Centurion/Delaçaux et Niestle, France, 1971, p.7.

PROCESELE DE TRANZIȚIE SPRE DEMOCRAȚIE ȘI DEZVOLTAREA UNEI CULTURI POLITICE DEMOCRATICE

George POEDE

ABSTRACT.- Processes of transition to democracy and the development of political democratic culture. The evolution of political culture is a complex process. The weberian works may inspire correctly strategies of transition with the condition of not using a rigid adoption. But the importance lies in the weberian spirit, in the richness and the meticulousness of the argumentation of his ideas, in the comparative understanding of modernity.

Analiza proceselor economice, sociale și politice din țările central și est-europene, aflate în curs de desfășurare după 1989, reprezintă o provocare științifică redevabilă pentru cercetătorii din domeniul științelor sociale.

Privatizarea, ca proces nu numai economic și tehnic, dar și ca unul socio-politic, implicațiile profunde asupra structurii grupale a societății, a mobilității profesionale și geografice, a calității vieții în general, relația acestui proces cu structura puterii și dinamica acesteia, reprezintă probleme comune mai multor țări, tratate însă prin soluții politice diverse, plecând de la promovarea liberei inițiative și a individualismului până la exercitarea unui control politic intens, motivat prin concepții ce afirmă teză potrivit căreia, în perioada tranziției spre economia de piață, rolul statului trebuie să fie îndeajuns de mare pentru a face față unor disfuncții ce pot complica acest proces al tranziției.

Mulți cercetători și-au fixat drept obiectiv examinarea cauzelor care au făcut ca transformările economice și politice din țările post-socialiste să fie însoțite de deteriorarea standardelor de viață. Adesea, acest obiectiv a fost corelat cu analiza anumitor obstacole - mentale, culturale, economice, politice - care au condus la o implementare plină de dificultăți a proceselor legate de tranziție, a cărui complexitate ține, printre altele de caracterul dual al transformărilor, de la regimuri politice autoritare sau dictatoriale la democrație și de la o economie centralizată, planificată, la o economie de piață.

Din această perspectivă se pot înțelege opiniile unor autori ca Jan Dellenbrant și Staffan Marklund ce consideră că numai o politică de tranziție care să plece de la un accent

mai mare pus pe securitatea socială poate preveni revenirea la sisteme politice autoritare sau ar avea posibilitatea de a evita apariția unor conflicte sociale și etnice¹. Pe aceeași linie, Deacon examinează greutățile pe care le întâmpină funcționarea democrației și a societății civile asociate cu acțiunea politică de promovare a conceptului de dreptate socială.²

Evoluția posibilă a reformelor în Europa centrală și de est a fost adesea studiată prin metode comparative, de analiză a proceselor din această zonă cu cele din America latină. În ambele situații, aceste țări s-au angajat într-un proces de democratizare concomitent cu încercarea de a-și dezvolta sistemele economice. Mediul politic și economic în care se desfășoară asemenea procese induce un climat tensionat, fapt ce impune în mod obligatoriu elaborarea unor politici sociale capabile de a descuraja potențialul destabilizator al unor actori politici cu un grad mai mare de radicalitate.

Adam Przeworski reține ca sens major al orientării acțiunii politice a țărilor central și est-europene, încercarea de apropiere de Vest ceea ce echivalează cu o încercare de a găsi un sistem de securitate socială care să permită unui larg segment al populației să trăiască peste limita nivelului de sărăcie.³ Acest element, alături de un nivel scăzut al șomajului și inflației, ar permite obținerea sprijinului politic al diverselor grupuri sociale pentru desfășurarea graduală a reformelor.

Dellenbrand încearcă să evalueze evoluția țărilor din spațiul est-european prin intermediul a două scenarii opuse, cu o valoare epistemologică destul de redusă, reprezentând

¹ S. Marklund, *Social Policy and Poverty in post-totalitarian Europe*, in *Scandinavian Journal of Social Welfare*, 1993, Munksgaard, Copenhagen; J. A. Dellenbrand, *Democracy and Poverty. The Implementation of social reforms in the countries of central and eastern Europe*, *Scandinavian Journal of Social Welfare*, 1993, Copenhagen, Special Issue, *Poverty and Welfare in Central and Eastern Europe*. Analiza pragmatică a acestor autori are în vedere politicile sociale în Europa centrală și de est, actorii socio-politici ai reformei, mișcările sociale, rolul societății civile, activismul politic, sistemele multipartidiste, consecințele sociale ale proceselor de reformă, barierele ce stau în fața schimbării, bariere identificate de Dellenbrand în cultura politică autocratică, ortodoxie și naționalism. Aș dori să subliniez că nu subscriu manierei lui Dellenbrand de prezentare a ortodoxiei și naționalismului.

² B. Deacon, *East European Welfare: past, present and future in comparative context*, in *The New Eastern Europe: social policy, past, present and future*, London Sage, 1992.

³ Przeworski Adam, *Democracy and the market: political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

mai degrabă construcții de genul "dacă ... atunci ...". Asemenea modalități de predicție a posibilelor schimbări sunt însă destul de mult uzitate în sociologia și politologia contemporană. Scenariul pozitiv pornește de la premisa că dezvoltare democrației și economia de piață vor continua să se afirme, ceea ce conduce la ideea potrivit căreia sistemul politic va deveni din ce în ce mai stabil, fiind însoțit de o creștere economică cu efect favorizator asupra apropierii de țările membre ale Uniunii Europene. În scenariul negativ, apare autoritarismul politic și anarhia economică, stoparea reformelor politice și economice, precum și un climat ce favorizează apariția conflictelor sociale. Se relevă cu o deosebită pregnanță, problematica legitimității ca fundament al democrației, principiu ce nu trebuie privit numai formal, ca legitimare a puterii ce provine de la popor, dar și real, ca eficiență a exercitării puterii. Democrația poate fi, și este acceptată în principiu, dar în realitate se confruntă permanent cu efectele exercițiului puterii. Paradigma utilizată de politologi în acest caz este aceea care provine din combinațiile cu polaritate opusă a relațiilor dintre legitimitate și eficacitate a conducerii. Așa cum notează S. M. Lipset în "Political Man", un sistem foarte eficient dar ilegitim este mult mai instabil decât regimurile care au o eficiență relativ scăzută dar o înaltă legitimitate. Pe de altă parte, "o eficiență îndelungată (în actul guvernării) n.a., poate da legitimitate unui sistem politic"⁴. Mai tranșant, Przeworski consideră că "ceea ce contează pentru stabilitatea oricărui regim nu este legitimitatea ... ci prezența sau absența alternativelor preferabile"⁵.

Caracterul complex al tranziției este subliniat de Giovanni Sartori prin interpretarea acesteia ca un proces cu două momente, primul, în care se produce o ieșire din dictatură, și al doilea, ca intrare într-o formă democratică de dezvoltare. Ieșirea reprezintă partea simplă a acestui proces, iar intrarea se dovedește a fi cea mai complicată, în care un rol fundamental

⁴ S. M. Lipset, *Political Man*, Garden City: Doubleday 1960, cap.3 p.82.

⁵ Przeworski Adam, *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, p.51-52.

il joacă trecerea economică⁶.

Accentul repetat pus pe importanța factorului economic nu trebuie să pună în umbră alți factori cum ar fi cel cultural, religios, ideologic care pot influența într-o manieră specifică evoluția structurilor și instituțiilor politice, funcționalitatea lor, dar și atitudinile și valorile pe care acestea se bazează sau pe care le inspiră.

Atunci când se evaluează procesele transformării în țările post-socialiste, unii sociologi fac apel la teoria modernizării instituționale, potrivit căreia structurile sociale în aceste țări se află într-un impas din perspectiva posibilităților de reglare socială, ceea ce nu împiedică capacitatea potențială de modernizare. Astfel, instituțiile modernizatoare, așa cum apar ele în planul real al pluralismului politic, al democrației competitive, al domniei legii și economiei de piață, pun în mișcare mecanismele structurale ale unei integrări moderne sociale, mecanisme ce constau în includere socială, generalizare a valorilor, diferențiere și adaptare graduală.

În ultimii ani, evenimentele din societățile post-comuniste din Europa, Asia și chiar din America centrală au lansat noi termeni, precum "tranziția de la socialism la capitalism", restaurarea sistemului multipartidist, construirea unei societăți civile, etc. Confluența acestor schimbări ridică un număr de probleme referitoare la trecut și la viitorul acestor țări, la dinamica acestor schimbări. Înțelegerea acestor noi date sociale impune utilizarea unor paradigme diferite, una din ele fiind oferită de opera lui Max Weber, mai ales de scrierile sale referitoare la putere, la relația dintre conducători și conduși, la legitimarea harismatică a puterii în momente de schimbare socială profundă, la tipologia acțiunii sociale.

În 1968, Günther Roth, într-un articol publicat în *World Politics*, critica utilizarea abuzivă a termenului de *harismă*, privit mai ales în relație cu studiul schimbării sociale în societățile în dezvoltare. Pentru Roth, dezvoltarea politică din noile state, analizată în termeni de opoziție sau dihotomie între harismă și dominație legal-rațională poate determina o

⁶ Giovanni Sartori, *Rethinking democracy: bad polity and bad politics*, in *International Social Science Journal*, August 1991, Nr.129, Basil Blackwell/Unesco, Paris.

neglijare sau o utilizare incompletă a tipologiei dominației⁷.

Dimpotrivă, în anii '70, a crescut interesul pentru patrimonialism, concept utilizat mai ales pentru a explica integrarea națională și mobilizarea maselor. Roth sugerează posibilitatea supraviețuirii unor forme premoderne de organizare socială, patrimonialismul fiind o asemenea formă, identificabilă sub două tipuri de bază: primul poate fi găsit în acele regimuri ale căror legitimitate încă se mai fundamentează pe baze tradiționale, iar al doilea, mult mai comun, pe care Roth îl numește "conducere personală", nu mai face apel la trăsăturile personale ale conducătorului, ci se constituie mai mult pe seama unor beneficii materiale. În prima parte a lucrării sale "Politische Herrschaft und persönliche Freiheit", intitulată "Charisma und Patrimonialismus heute", Günther Roth analizează noile forme de personalism politic. În spatele harisimei lui John Kennedy, notează Roth, se află un aparat organizațional cu iz patrimonial. Departe de a fi un fenomen trecător, această formă modernă de patrimonialism își are sursa în lărgirea funcțiilor și activităților statului, ceea ce implică accesul la diferite servicii oferite de administrația statală. În sistemele democratice nu se poate readuce în discuție dependența funcționarului așa cum este prezentată de Weber în Staatssoziologie, ci o anumită dependență ce decurge mai ales din modul de recrutare ("Die Rekrutierung ist nicht offen, sondern wird im Prinzip von der monopolistischen Partei kontrolliert. In der Praxis sind oft persönliche Beziehungen ausschlaggebend").⁸

În acord cu Roth, Lloyd Rudolph și Susanne Hoerber Rudolph sugerează faptul că "trăsăturile patrimoniale sunt comune atât conducerii tradiționale cât și celei moderne și că ele pot să rezolve (dar să și exacerbeze) conflictele ce apar din incongruența dintre putere și autoritate"⁹. În acest caz este vorba de un patrimonialism exprimat prin însușirea regulilor

⁷ Günther Roth, *Personal Rulership, Patrimonialism and Empire-building in the New States*, in *World Politics*, XX, January, 1968.

⁸ Günther Roth, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Heidelberg Max Weber-Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, p.18.

⁹ Lloyd Rudolph, Susanne Hoerber Rudolph, *Authority and Power in Bureaucratic and Patrimonial Administration, A Revisionist Interpretation of Weber on Bureaucracy*, in *World Politics*, nr.2, January, 1979.

organizaționale, a scopurilor și resurselor. Cei doi autori găsesc anumite valențe pozitive în acest patrimonialism, și nu trebuie uitat faptul că acesta poate corecta disfuncții și patologii generate de rezistența la o putere administrativă într-un spațiu politic dezvoltat în care funcționează o logică politică fundamentată pe un raționalism și pe o rigoare instituțională proprii sistemelor democratice din societățile moderne. Condiționarea politică și economică a patrimonialismului "bun" evidențiază faptul că, în sistemele aflate în tranziție, el poate avea consecințele reliefate de studiile lui Gerald Heeger, ale lui René Lamarchand și Keith Legg, de cele ale lui Grouch și Riordan Roett¹⁰.

Gerald Heeger a atribuit patrimonialismului un important rol integrator în acele state noi, în care centrul sistemului politic se structurează în funcție de modul în care acesta distribuie privilegiile, ajutoare economice, credite și alte servicii. Ele sunt acordate acelor lideri ai diverselor grupuri și fracțiuni care, în schimbul lor, oferă sprijin politic. Atât Heeger cât și Roth consideră că acest fenomen nu caracterizează numai societățile tradiționale ci și societățile moderne, în care birocrăția este permisivă la relațiile de tip clientelar. Aceeași opinie este împărtășită și de Legg și Lemarchand care operează cu distincția dintre sisteme clientelare feudale și sisteme clientelare patrimoniale. Acestea din urmă, funcționează cu o administrație în care funcționarii sunt aprobați sau numiți de către "conducător". Conducerea personală este considerată de mulți autori drept forma patrimonială a conducerii birocratice. Cauzele acestui fenomen sunt multiple. În sistemele politice dezvoltate, politicienii în calitatea de demagogi, și mai puțin birocrății, sunt cei care aduc personalismul în jocul politic prin apelul la elemente "iraționale". În sistemele politice în curs de modernizare, apare o altă cazuistică, dependentă de formele sub care se prezintă autoritatea și, în același timp, de

¹⁰ Gerald Heeger, *The Politics of Underdevelopment*, de asemenea, René Lamarchand și Keith Legg, în *Political Clientelism and Development: a Preliminary Analysis*, in *Comparative Politics*, IV, nr.2, 1972; remarci prețioase se găsesc la Grouch în *Patrimonialism and Military Rule in Indonezia*, *World Politics*, XXXI, July, 1979, precum și la Riordan Roett care a studiat sistemul politic brazilian.

sistemele de valori¹¹. Ipoteza dominantă în acest caz, are în vedere însușirea centrului politic de către un grup, a cărui strategie este inspirată de dorință de a-l păstra și de a se menține la putere. Acest fapt este și mai evident atunci când elita politică nu are de înfruntat concurența unei elite sociale și economice, aflându-se în poziție de monopol. Sistemul politic neopatrimonial așa cum apare la Eisenstadt, ca prelungire a modelului weberian al dominației patrimoniale, favorizează deținătorii puterii, anturajul acestora și birocrăția sa. Funcționarea acestuia este orientată spre reproducerea acestei puteri dar și a resurselor pe care le deține. Sistemul tinde să limiteze accesul grupurilor periferice la bunurile materiale și simbolice, practicând schimbul acestora pe sprijinul acordat menținerii centrului politic în interiorul grupului conducător. Deținătorul puterii va limita pe cât posibil mobilizarea politică și va întreține o cultură politică de supunere. Logica neopatrimonială se explică printr-o combinație de factori specifici societăților aflate într-un proces de modernizare, caracterizate prin resurse economice reduse ce contribuie la reevaluarea resurselor politice, prin inexistența unei societăți civile structurate și a unei tradiții a contra-puterii, a reprezentării și autonomiei grupurilor sociale, printr-un pluralism cultural ce contribuie la structurarea verticală și segmentarea societății. Legg și Lemarchand disting și ei două forme de patrimonialism, unul tradițional, în care relațiile clientelare își pun amprenta pe întregul sistem politic, și unul modernizator, în care trăsăturile patrimoniale co-există cu tendințe legal-raționale, tendințe ce pot fi găsite în sectoarele mai dinamice ale societății. Existența unui sector modern împletit cu unul patrimonial reprezintă punctul de plecare a analizei sistemului politic brazilian elaborate de Riordan Roett. El percepe neo-patrimonialismul ca un sistem extrem de flexibil

¹¹ Roger-Gérald Schwartzberg, *Sociologie politique*, Ed. Moutchrestien, Paris, 1971, p.227-232. Schwartzberg consideră că noțiunea de harismă se dovedește a fi operațională pentru analiza în sistemele politice pe cale de modernizare. Datorită slabei secularizării precum și a nivelului cultural scăzut atitudinile politice au un grad mare de afectivitate. Ele oferă un teren favorabil apariției harismei sau apelului la personalitatea harismatică. Explicația puterii harismatice în acest spațiu cultural pornește de la anomia determinată de colonizare care a dus la destrămarea structurilor sociale tradiționale și a culturii diferitelor grupuri etnice. Pe aceeași linie a explicației, se află și nevoia de a regăsi o identitate, încarnată adesea de personalitatea harismatică ce joacă un rol profund socializator. Analiza acestor factori explicativi se completează cu evidențierea consecințelor puterii harismatice ilustrate de paternalism pedagogic și alienare a maselor, cult al personalității și paralizie a puterii.

de ordine publică paternalistă bazat pe schimbul de favoruri, în care elita politică utilizează resursele ca pe un mijloc de control. Supraviețuirea patrimonialismului este posibilă nu numai prin controlul exercitat de o elită dar și prin fragmentarea opoziției politice față de un regim politic cu atribute patrimoniale.

Există o mare tentație în sociologia dezvoltării de a interpreta neo-patrimonialismul, clientelismul sau patrimonialismul personal (Roth) ca fenomene de tranziție, legate de stoparea modernizării. Atunci când se explică asemenea fenomene prin raritatea resurselor economice, avem de-a face cu o explicație ce riscă să se banalizeze dacă nu se ține cont de complexitatea realităților sociale, culturale și politice ale societăților angajate într-un proces de modernizare. Utilizarea conceptelor weberiene la studiul societăților în schimbare, ridică o întrebare legitimă, și anume, în ce măsură spațiul post-comunist central și est-european poate fi abordat dintr-o asemenea perspectivă. Statele din această zonă sunt angajate într-un demers de construcție statală într-un timp istoric sincron ce poate fi plasat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. Se creează spații naționale relativ omogene, cu excepția câtorva state ce se confruntă, în perioada interbelică, cu conflicte etnice, naționale, zone în care se afirmă a dezvoltare industrială și agrară modernă, cu modificări mai mult sau mai puțin profunde ale structurii sociale.

Perioada următoare, comunistă, reflectă aceeași credință în valențele majore pe care le include industrializarea în procesul general al dezvoltării sociale, credință larg împărtășită în această epocă, potrivit căreia, dependența este un fenomen de tranziție, fapt ce ar putea fi contracarat printr-o politică voluntaristă de industrializare. Toate statele central- și est-europene se angajează într-o politică de implementare a industriilor, pe fondul speranțelor legate de eliminarea subdezvoltării. Rezultatul acestei transformări poate fi identificat într-o industrializare ce solicită un consum mare de materii prime și resurse energetice, un nivel de pregătire profesională mai scăzut, grave consecințe ale acestui tip de dezvoltare asupra mediului ambiant. Pentru înțelegerea politicului în țările comuniste, Andrew C. Janos recomandă teoria weberiană a puterii văzută ca o relație triunghiulară, de subordonare și conducere între "șefi", staff-ul administrativ și restul societății. Recunoscând autonomia

PROCESELE DE TRANZIȚIE SPRE DEMOCRAȚIE

nevoilor umane, Weber consideră că liderii pot governa numai în măsura în care asigură avantaje sau în care pot oferi securitate și hrana zilnică celor dominați. Atunci când Weber analizează condițiile manifestării harismei, pe lângă trăsăturile specifice celui chemat să-și exercite conducerea, el se referă și la recunoașterea de cei supuși a acestor calități precum și la confirmarea lor, a cărei întârziere conduce la dispariția harismei atât de specific necesară actului de conducere, mai ales în momente de schimbare socială¹². ("Bleibt die Bewährung dauernd aus, zeigt sich der charismatische Begnadete von seinem Gott oder seiner magischen oder Heldenkraft verlassen, bleibt ihm der Erfolg dauernd versagt, vor vor allem: bringt seine Führung kein Wohlergehen für die Beherrschten, so hat seine charismatische Autorität die Chance, zu schwinden.) Promisiunea pe care o fac liderii politici, de construire a unei societăți total deosebite de cele cunoscute în istorie, caracterul salvator al acesteia, se află în relație cu transformările economice puse în mișcare pentru a legitima o asemenea societate. Astfel, între conducători și conduși avem o relație asimetrică de putere, în care cei guvernați se supun în schimbul garanțiilor materiale ale existenței lor. Andrew Janos sesizează semnificația "staff-ului administrativ" din triada menționată, dintr-o perspectivă mai ales modernă, semnificație ce îmbracă forma unei clase politice compusă din persoane cu interese proprii, ce provin din poziția lor comună într-un sistem de diviziune a muncii, dar care, spre deosebire de membrii unei clase precum burghezia sau aristocrația, au tendința de a se supune comenzilor șefului chiar dacă aceștia conduc împotriva intereselor lor materiale¹³.

Într-un limbaj sociologic, se poate considera că acest "staff" este integrat atât orizontal cât și vertical, trăind tensiunile dintre datorie și interes.

Teoria rutinizării harismei ușurează pătrunderea în mecanismele de evoluție a societăților comuniste între cei doi poli extremi, cel reprezentat de momentul inițial,

¹² M a x W e b e r, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922, p.140. "Dacă întârzie să vină confirmarea, dacă cel care posedă grația harismatică pare abandonat de zeul său, de puterea sa magică sau eroică, dacă succesul îi rămâne în mod durabil refuzat, dacă, mai ales, conducerea sa nu aduce nici o prosperitate celor dominați, atunci autoritatea sa harismatică riscă să dispară.

¹³ A n d r e w J a n o s, *Social Science, communism and the dynamic of political change*, in *World Politics*, Nr.1, October 1991, p.83.

harismatic, salvator, și cel de raționalizare a conducerii societății, în care se iau în considerare motivații economice exprimate prin productivitate și eficiență care țin cont de interesele materiale ale membrilor societății. Cu cât mai mult se formulează politici sociale care să motiveze existența societății comuniste și a logicii acesteia, cu atât mai mult se subminează legitimitatea ideologică a acestui tip de societate, provocându-se criza ei. Interesele materiale ale membrilor de partid, ale restului societății, ale staff-ului administrativ, determină un anumit "oportunism", datorită comportamentului "zweckrational" de valorizare a nevoii unei poziții sociale sigure. Este vorba de o cultură de supunere "rațională", sau, cum explică Jean Oi, de o cultură ce practică un clientelism caracterizat nu prin dependență ci printr-o strategie de maximizare a șanselor de câștig într-o relație clientelară. (Jean C. Oi, *Communism and Clientelism: Rural Politics in China*, *World Politics*, Nr. 2, January 1983). Logica acestei conduite este dezvăluită de foarte mulți autori, dar în alte spații culturale decât cel est-european; ea este surprinsă într-o manieră clară în formularea lui ș. N. Eisenstadt și Louis Roniger în "Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange", în *Comparative Studies in Society and History* 22, Nr.1, 1980, în care se arată că actorii sociali demonstrează, în acele societăți în care modelul clientelar este practicat într-o măsură mai mică sau mai mare, un grad scăzut de acces autonom la resursele importante, necesare implementării scopurilor lor precum și la controlul propriilor resurse. Dacă putem reuni condițiile care au favorizat comportamente de dependență în perioada organizării comuniste a țărilor din centrul și din estul Europei, dacă putem găsi unele din sursele lor în caracterul agrar și subdezvoltat al acestor societăți, și dacă operăm cu corelația dintre nivelul dezvoltării economice cu cel al dezvoltării politice, atunci nimic nu ne împiedică să afirmăm că există o mare probabilitate de a identifica fenomene descrise de Weber ca patrimonialism, clientelism și dependență în teoria dominației, sub forme nu prea mult îndepărtate de tipurile ideale elaborate de acest sociolog acum o sută de ani. Ele se pot institui și ca obstacole în calea manifestării unui comportament democratic sau a unei culturi politice democratice.

Radiografia lucidă a transformărilor din țările post-comuniste ne îndeamnă să utilizăm și alte perspective rezultate din analiza schimbărilor rapide postbelice. În acest sens, ni se pare

PROCESELE DE TRANZIȚIE SPRE DEMOCRAȚIE

folositoare, evident până la un punct, achizițiile lui Samuel Huntington, care alcătuiește o paradigmă explicativă a instabilității politice ale țărilor ce parcurg o etapă de destructurare profundă ce afectează economicul, politicul, culturalul, structura socială și factorul religios. În "Political Order in Changing Societies". Huntington avansează o viziune oarecum pesimistă asupra sensului valoric al evoluției unor societăți. De vreme ce evoluția politică a societăților în schimbare a fost caracterizată prin conflicte sociale numeroase, conflicte etnice și frecvente lovitură de stat, cu consecințe economice și sociale dezastruoase, atunci, ceea ce a dominat în viața politică a fost "decăderea politică" și nu dezvoltarea politică. Mobilizarea socială ca proces în care componentele vechii ordini sociale, politice, economice și psihologice se erodează oferind noi modele de socializare și comportament, este însoțită de dislocări economice, sociale, de o creștere a așteptărilor sociale, de un sentiment de deprivare. Mobilizarea socială rapidă, aflată într-un mare decalaj față de dezvoltarea economică mai slabă, creează o stare de frustrare socială ce conduce spre o participare politică intensă. Dacă nu există o adaptare a instituțiilor politice la gradul participării atunci se poate presupune că apare un cadru favorabil pentru manifestarea instabilității politice. Instabilitatea politică îndelungată cauzează alienare politică, scăderea autorității instituțiilor de drept, fragmentarea și dezintegrarea grupurilor politice, a partidelor și mișcărilor sociale. Avem aici un teren social extrem de favorabil apelului la personalități harismatice. Grupurile politice alienate caută un element de identitate care să ducă în final la coagularea forțelor ce posedă un potențial integrator. Cultura politică oferă, fie imagine reconfortată a trecutului sub forma nostalgiei, fie una a unui viitor cu caracter salvator ce nu mai conține componentele negative ale prezentului. Și una și cealaltă, sunt destinate utopiilor mai puțin angajante social. Prima se pliază pe un trecut ce nu oferă modele eficiente de acțiune socială rațională, iar a doua conține sâmburii unei lipse de responsabilitate socială prin credința mitică a apariției unui salvator, deci tot a unei figuri harismatice care să dea sens participării sociale.

Larry Diamond, Juan J. Linz, Seymour Lipset consideră în acest context, că interacțiunea și combinarea unei legitimități politice scăzute cu o eficiență scăzută a actului de guvernare reprezintă o relație cu rol determinant asupra culturii politice. Există o presiune

enormă asupra sistemului politic cauzată de probleme contextuale ce apar și reapar din trecutul țărilor post-comuniste. Criza economică contribuie la o concurență exacerbată pe piața muncii, fapt ce poate favoriza personalismul în relațiile sociale și politice. Pe de altă parte, aceeași criză economică impune modelul competiției între grupurile etnice atât pentru bunurile materiale cât și pentru cele simbolice, conducând la percepții exclusiviste, cu caracter de clivaj, în structura de cunoștințe, valori și atitudini a culturii politice.

Factorul religios poate avea valențe atât integratoare dar și disfuncționale în structura culturii politice. Încercând să interpreteze schimbarea religioasă în țările post-comuniste, Miklós Tomka formulează o serie de concluzii ce permit înțelegerea dinamicii factorului religios; din această perspectivă, punctul de plecare este constituit de gradul de religiozitate existent în țările central și est-europene în momentul apariției schimbărilor politice care au dus în final, la instituirea unor regimuri autoritare sau dictatoriale; un al doilea element legat de tendință rapidă de "decreștinizare", manifestată din a doua jumătate a anilor '50 tendință ce poate fi considerată ca "normală" în condițiile secularizării, modernizării și industrializării, dar care a fost mult mai accentuată în țările comuniste, o a treia concluzie, este aceea a renașterii religioase, de la sfârșitul anilor '70, privită într-o relație strânsă cu o accentuare a rolului religiei în viața publică și politică. O apreciere corectă a ponderii religiei în cultura politică a unie țări trebuie să țină cont de o serie de indicatori ai secularizării. Între aceștia, pot fi menționați, credința în D-zeu, frecventarea bisericii, proporția celor botezați, proporția căsătoriilor religioase, numărul de preoți la 10000 de credincioși¹⁴. Astfel, în cazul Cehoslovaciei, Kadlecova compară pe cei 12% care nu credeau în D-zeu în 1946 cu cei 38%, care declarau că nu cred în D-zeu în 1963, și încearcă să coreleze acest "gap" cu cei 24% care nu mergeau la biserică în 1946 sau cu cei 51% care nu mergeau la biserică în 1963. Revitalizarea comportamentului religios după 1990 în țările post-comuniste cere o explicație

¹⁴ K a d l e c o v a E., *Czechoslovakia*, in *Western Religion*, H. Mol (ed.) The Hague, Paris, Mouton, 1972. Interesante sunt și aprecierile lui B ü s c h e r W. in *Unterwegs zur Minderheit. Eine Auswertung Konfessionsstatistischer Date* apărut în R. Henkis (ed.) *Die Evangelische Kirche in DDR*, München, Kaiser, 1982. M. T o m k a analizează aceleași procese în *A magyar Katolicizmus statisztikája és szociológiája* în L. Turányi (ed.) *Magyar Katólikus Évkönyv* (Hungarian Catholic Yearbook), Budapest, Szent István Társulat, vol.2, 1988.

și un studiu extrem de complex. Este greu să se considere că populația a redevenit religioasă, dacă se ia în analiză participarea oamenilor la ceremoniile și festivitățile religioase. Asemenea comportamente pot fi explicate nu numai prin atașamentul față de o tradiție ignorantă prin forța împrejurărilor, dar și prin faptul că instituțiile religioase au reprezentat în unele situații, formule de rezistență politică față de regimul totalitar și manifestările sale cotidiene. Această semnificație politică poate fi reținută în cultura politică post-comunistă, cu unele rezerve. Spre exemplu, s-a încercat recuperarea critică a instituțiilor religioase în funcție de măsura cooperării cu puterea comunistă. Pe de altă parte, în identificările comunitare din țările din spațiul est-european, mai ales acelea cu o structură etnică complexă, religiosul produce clivaje ce complică procesul de construcție statală, de edificare a societății civile sau de asigurare a stabilității socio-politice.

Cert este faptul că, în momentele solemne politice, reprezentanții diferitelor instituții religioase conferă acestor momente o legitimitate tradițională, utilizând simboluri și semnificații prin care se dorește reconstrucția unei solidarități afectate de o putere alienantă. Problema care-l poate preocupa pe politolog este aceea de a decanta fundamentul filosofic, valoric și acțional al acestei solidarități; în măsura în care acest fundament este doar încercarea de reluare a imaginii solidarității așa cum funcționa ea în momentele premergătoare instalării regimurilor totalitare; este tot atât de important să știm dacă solidaritatea astfel privită mai este în acord cu valorile și concepțiile moral-politice ale unei societăți care, într-un mod mai mult sau mai puțin intens, a înregistrat schimbări datorită proceselor de modernizare și industrializare. Aici, pot fi găsite sursele unor tensiuni sociale. Relația dintre cultura creștină și democrație a fost analizată dintr-o multitudine de perspective. Pentru cultura politică este important de reținut accentul pe care creștinismul, (și aici diferitele forme de creștinism,) îl pune pe acțiunea socială, concepția sa despre legitimitate, modul de construcție a individualității precum și concepția sa despre pluralism.

Adâncind analiza, este folositor pentru înțelegerea culturii politice, să identificăm strategiile de construcție a democrației din perspectiva contextului religios și, totodată, strategiile de

democratizare folosite de liderii sau actorii religioși¹⁵.

În concluzie, putem reține caracterul complex al procesului de dezvoltare a culturii politice într-o societate în tranziție de la un sistem totalitar la unul democratic pluralist. Apoi, considerăm că opera lui Max Weber poate inspira în mod corect strategii de trecere, cu condiția să nu încercăm o transpunere rigidă a analizelor weberiene asupra puterii și dominației dintr-un plan larg cultural într-unul îngust. Sub aspect metodologic, trebuie evitată atitudinea epistemologică de genul "Weber are dreptate sau Max Weber nu are dreptate atunci când..." Ceea ce contează este spiritul weberian, bogăția analizelor sale, precum și minuțiozitatea cu care își argumentează ideile. Apreciindu-l în mod deosebit pe Weber, Peter Berger considera că sociologia trebuie să fie în mod necesar comparativă, potrivit "relevațiilor fundamentale ale lui Weber" întrucât ea este "par excellence" instrumentul de înțelegere a modernității.

¹⁵ Bertrand Badie, *Democracy and religion: logics of culture and logics of action in* International Social Science Journal, August 1991, Nr.129, Basil Blackwell/Unesco, Paris.

IDEI SIMPLE DIN WEBER ȘI NIETZSCHE, ÎNTEMEIERI ALE CUNOAȘTERII SOCIOLOGICE

Ion I. IONESCU

ABSTRACT.- *Simple ideas from Weber and Nietzsche, foundations of sociological knowledge.* The analysis of protestantism is a constituent part of the weberian sociology, and so it is different from the philosophical and metaphysical one made by Friedrich Nietzsche.

In the study of the moral dimensions of society, specific procedure for the two philosophers, the religious behaviour and the identity of belief must always be reanalysed, for not to make a fault. We don't know but we have built ourselves. The maximal moral responsibility implies a total freedom in building of our own lives.

1. S-a postulat și încă se consideră că în societate sunt doar fenomene propriu-zis economice, economic importante și cele condiționate de economie, iar sarcina sociologiei ar fi aceea de a le analiza ca "lucruri".

Sociologia - spune *Weber* - este o disciplină care consideră fenomenele vieții sociale din unghiul de vedere al semnificației lor pentru cultură, fiindcă viața oamenilor este socio-culturală. Pentru a desluși, de exemplu, circumstanțele apariției civilizației (occidentale) trebuie să cercetăm toate componentele vieții sociale, nu numai economia, statul ci și religia, știința, arta.

Intenționalitatea noastră sistematizantă ne arată că civilizația (occidentală) se caracterizează printr-o *raționalitate specifică*. Pentru a înțelege de unde provine aceasta este important să luăm în seamă (și) *factorul religios*¹. Capitalismul (industrializare-urbanizare-birocratizare-tehnologizare etc.) s-a instituit după regulile raționalizării, adică ale "manipulării" sociale a indivizilor după principiile *ordinii, disciplinei muncii și eficienței* acesteia.

Această raționalizare "temperată" de "umanism", de jocul forțelor sociale și politice

¹ În *Economie și societate* capitolul V, dedicat sociologiei religiei, Weber analizează "specialiștii" câmpului religios (magul, preotul), sursele și legitimitatea puterii lor (tradiția, birocratia, charisma), formele socializării religioase prin biserică, sectă, "rețele mistice" etc.

Trebuie să vorbim însă de credincioși fără a ne identifica cu ei, fără a-i denigra sau lăuda (conform principiului obiectivității, "Wertfreiheit") pentru a nu fi prins în conflicte ideologice. În *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (Plon, Paris, 1967) Weber pune în relație capitalismul occidental cu etica rațională a protestantismului ascetic.

s-a menținut. De ce? Datorită protestantismului², spunea Weber la vremea lui.

Ce distinge protestantismul de alte biserici creștine? Iată principalele afirmații ale acestuia:

- toată gloria se cuvine lui Dumnezeu ("ad majorem Dei gloriam");
- Dumnezeu și-a trimis fiul să salveze umanitatea;
- mântuirea omului se face prin credință;
- certitudinea "mântuirii incită omul să trăiască după învățăturile Evangheliei, referința biblică fiind singura autoritate;
- credința e individuală, mântuirea la fel.

Fiecare credincios protestant este un mesager al Evangheliei. Predicatorul poate fi unul dintre credincioșii protestanți sau un laic care ajunge să-și consacre timpul animării vieții religioase din parohie. El nu "mediază" între Dumnezeu și credincioși și nu-i obligatoriu să fie celibatar. Papa nu este autoritatea religioasă absolută fiindcă *biserica este reuniunea credincioșilor*, fără distincție ierarhică. Protestanții resping sacrificiul. *Sacrificiul lui Hristos este unic și perfect*. Nu e dat bisericii oamenilor să reinnoiască acest sacrificiu. (Cultul sfinților și al Fecioarei Maria este respins de asemenea. La intrarea în numeroase biserici protestante scrie: "Nu există decât un mediator între Dumnezeu și oameni - Isus Hristos omul"). Cultul³ protestanților este centrat pe *lectura textelor Bibliei și predică*.

Weber a plecat în analiza sa sociologică de la o trăsătură importantă a protestanților, și anume "simțul ascuțit al afacerilor". Consultând statisticile a constatat că cei mai mulți șefi ai întreprinderilor, deținători de capital, membri ai personalului tehnic și comercial cât și ai păturilor superioare calificate sunt protestanți.

Se datorează acest fapt moștenirii unor mari averi? faptului că urmează cu precădere "realgymnasium-ul" și "oberrealschule"? Există asemenea corelații, însă analiza ne arată că acestea se datorează socializării într-un *mediu pătruns de atmosfera religioasă și etică a*

² "Protestanți" sunt: lutherienii, calviniștii, mennoniții, baptiștii, metodiștii (sau wesleyenii), quakers-ii, adventiștii, anglicanii (care se diferențiază de protestantismul "clasic" prin liturghie și ierarhie).

³ După reamintirea comandamentelor, mărturisirea păcatelor și cererea iertării, mărturisirea crezului, se citește din Biblie (trei-patru pasaje din Vechiul și Noul Testament), se predică pe marginea textelor citite, are loc rugăciunea pentru ceilalți, mesajul adresat credincioșilor (care îndeamnă la credință și sfințenie) și ofrandă.

protestanților care insistă asupra cinstei, punctualității, sobrietății, muncii, asupra a tot ceea ce ne face credibil în societate. Datoria omului pe pământ se împlinește în exercitarea unei meserii, profesii. Munca este considerată o vocație⁴. Viața omului în "super-rolul profesional" e privită din această perspectivă. Sustragerea de la împlinirea datoriilor pe care le ai în lume înseamnă sărăcie sufletească și lipsa iubirii aproapelui.

Dumnezeu este liber, nesubordonat legilor. Noi nu putem înțelege "decretele" sale, sau luăm act de ele în măsura în care El vrea să ni le comunice. Între noi și Dumnezeu este o distanță de netrecut. O parte a oamenilor va fi mântuită, alta nu. Omul este singur în fața lui Dumnezeu, constrâns să-și urmeze un destin trasat din veșnicie.

Nici un predicator nu poate înțelege cuvântul lui Dumnezeu și, pe deplin, nici scripturile - care sunt "externa subsidia" ale credinței. Un lucru pare destul de clar însă: când Dumnezeu a creat lumea, a conceput și mijloace de a-i celebra gloria. Oamenii trebuie să-și consacre eforturile de raționalizare a vieții sociale, fiindcă noi existăm pentru a împlini comandamente divine. Iar viața trăită, într-o comunitate în cinste, corectitudine, punctualitate și practicarea cu sfințenie a unei meserii înseamnă participarea "ad majorem Dei gloriam".

Desigur, spune Weber, efectele Reformei asupra culturii, în mare parte dacă nu preponderent, au fost neprevăzute, neurmărite. Au apărut efecte adesea în contradicție⁵ cu ceea ce și-a propus aceasta ("Etica protestantă...", p.102). Deci nu se poate pretinde că spiritul capitalismului este rezultatul numai al Reformei, sau o creație a Reformei. Dar este foarte important să determinăm măsura în care influența religioasă a contribuit calitativ la formarea unui spirit și cantitativ la exprimarea lui în viața socială.

În predicile lor pastorii au conturat în timp două tipuri de sfaturi: a) *trebuie să cucerim în viața de zi cu zi certitudinea subiectivă a propriei alegeri*, mântuirii și justificarea acesteia; b) *munca fără odihnă într-o meserie, profesie este mijlocul cel mai bun de a ajunge la încrederea în sine, la credință, la certitudinea mântuirii.*

Omul are nevoie să-i fie "atestată" credința prin rezultate obiective, cu atât mai mult

⁴ În 1530, Confesiunea de la Augsburg a stabilit dogma protestantă. "Vocatio" (în germana "Berufung") are înțelesul de "apel divin la viață în sfințenie".

⁵ "Efectul pervers", ar spune Boudon.

cu cât, în acest fel, sporirea gloriei lui Dumnezeu se face prin *opere reale*, nu numai prin cuvinte, vorbe, gânduri. *Dumnezeu vine în ajutorul celui care se ajută singur*. Acest fapt are ca urmare *creștinizarea existenței* individului, nu numai în "super-rolul" profesional ci în toate celelalte roluri pe care le joacă în viața socială.

2. *Nietzsche* a iubit cu exaltare viața și a condamnat pesimismul - simptom al decadenței. Pesimistul e un om bolnav, degenerat care nu are dreptul să-i demoralizeze pe ceilalți, să le otrăvească existența. Trebuie criticați "filistinii cultivați", spune el în *Considerații inactuale* (1873-76) pentru ca în *Omenesc, prea omenesc* (1878-1880) și *Știința veselă* (1882) să se rupă de pesimismul lui Schopenhauer, de Wagner și de creștinism.

Desigur nu toți oamenii pot fi tari și spune "da" vieții chiar și atunci când acesta înseamnă durere și suferință; dar din cauza aceasta nu trebuie să promovăm o "morală a sclavilor" ("Dincolo de bine și de rău").

Atunci când căutăm prin istorie să relevăm dimensiunile normale ale oamenilor mari, împrejurările și forțele care au făcut posibile apariția unor astfel de oameni.

Sunt de apreciat pozitivisti, spune Nietzsche, spirite alese, severe, eroice, care dau dovadă de "stoicism intelectual" și-și interzic presupunerile cu privire la existență.

Numai dacă ni se demonstrează că "iluzia", răul, "păcatul" etc. pot servi vieții și vitalității omului atunci să le acceptăm.

Însă într-o lume divizată, pradă anarhiei, haosului moral, trebuie să luăm inițiativa *redresării vieții sociale și umane*. Asemenea inițiativă aparține unor personalități novatoare - care vin să acuze ce văd, fapt care, normal, le atrage ura celor mulți care le asimilează cu dușmani ai ordinii, când de fapt, ei sunt dușmani ai dezordinii existente. Dați-le oamenilor slabi posibilitatea să vadă lumea așa cum este și ei vor fi de îndată cuprinși de disperare, indiferență. Omul puternic, încrezător în capacitatea sa de a organiza lumea, de a da formă devenirii haotice, acceptă fără spaimă chiar ideea că devenirea universală e lipsită de sens: "Complexul cauzelor în care sunt prins mă va recrea - grăiește Zarathustra - eu însumi fac parte din cauzele eternei reînnoiri a lucrurilor și vor reveni cu acest soare, cu acest pământ, cu acest vultur, cu acest șarpe, nu pentru o viață nouă sau pentru una mai bună, voi reveni mereu pentru această viață, asemenea în mare ca și în mic, pentru a predica din nou eterna

reîntoarcere a tuturor lucrurilor" ("Așa grăit-a Zarathustra").

Într-o lume divizată, pradă anarhiei, haosului moral, Nietzsche nu suportă doctrina compasiunii, religia și morala celor slabi. Oamenii trebuie eliberați de conceptele de "vină" și "pedeapsă" de o viață sub semnul "păcatului" și "culpabilității". Dar cum au apărut ele?

Rețeta la început - spune Nietzsche în *Aurora*⁶ - este în esență aceeași în India, la creștini, la groenlandezi, sau la triburi braziliene: tânărul "nesăbuit" --> contingență prelungită --> retragere (în munți, la malul mării, în deșert) --> interdicția de a gândi altceva decât ceea ce e susceptibil de a provoca dezordine în spirit --> extaz ("Aurora", p.28). Desigur că nu toți parcurg aceste etape și-si ating scopul. În epoca în care se afirma creștinismul, la Ierusalim erau pline azilele de "sfinți naufragați".

Dar nu numai religioșii sunt de condamnat fiindcă fac dificilă viața oamenilor practicei, aruncă suspiciune în bucurie și devalorizează speranța ("Aurora", p.44) ci uneori și artiștii (insuportabili, capricioși, invidioși, violenți) și filosofii sau chiar oamenii de știință, mai ales cei care nu propun soluții și nu ajută acțiunea.

Pe de altă parte omul caută să acționeze. Când obosește, când forța sa slăbește sau se îmbolnăvește el nu se mai poate exterioriza decât în gânduri și cuvinte, cel mai adesea nefavorabile celor activi. Creștinismul a venit să arate celor slabi, oboșiți, bolnavi, drumul de urmat prin credință, prin iubire.

Lumea a trăit însă mii de ani fără creștinism. Creștinismul s-a așezat pe păgânismul universal al cutumelor. De aceea s-a adaptat progresiv tuturor semnificațiilor ce i s-au dat, fapt care a stat la baza difuzării lui mondiale.

Roma supusese neam după neam și se impusese și evreilor. Aceștia neputând învinge pe calea armelor au utilizat calea spirituală, adunând laolaltă într-o nouă viziune despre lume și viață - "lumea" - "sfârșitul lumii" - ideea că nu există moarte definitivă (și "păcătoșii" vor fi condamnați veșnic), - că Eros și Afrodita trebuie condamnați - ideea compasiunii care în timp, datorită "efectului pervers" s-a transformat de fapt în suspiciune față de bucuriile și voioșia semenilor) etc.

⁶ Insist asupra ideilor din "Aurora", carte a lui Nietzsche apărută în traducerea franceză la Editura Gallimard, Paris, 1989.

Oamenii au simplificat apoi creștinismul și l-au îndreptat spre moralism. Pavel gândea că e necesar *un* sacrificiu pentru a disipa iritarea pe care păcatul omului a produs-o lui Dumnezeu. Creștinii însă s-au luat toți drept victime: ca oameni simpli, ca lume, ca istorie, ca rațiune.

Ideile sunt însușite în copilărie de majoritatea oamenilor și mulți rămân captivii lor. Această nebuloasă de opinii și stereotipii crește și ajunge să trăiască aproape independent de ei ("Aurora", p.84) și de ea ajung să depindă judecățile lor generale. Se susține de pildă că religia are ca scop conservarea umanității (p.85). Cum și ce se vizează: "deanimalizarea" ei? O existență cât mai îndelungată a omenirii?, pentru ca vreo câțiva indivizi să ajungă la "fericirea supremă"? sau să se ajungă la "fericire medie", imposibil de evaluat? Dacă urmărește sporirea fericirii individuale, atunci nu trebuie date individului rețete căci nimeni nu știe mai bine individul în ce constă fericirea lui individuală (preceptele religioase și morale despre "fericirea individuală" sunt îndreptate uneori contra individului⁷).

Dreptul altora este o cucerire făcută de sentimentul meu al puterii, sentimentului puterii altora. Dacă acest sentiment al puterii mele încetează să existe sau e slăbit, drepturile mele devin mai puține sau încetează a mai fi; dacă devin mai puternic, drepturile altora pot înceta să mai existe pentru mine.

Aspirația eului de a se distinge înseamnă pentru "aproape": tortură-lovitură-mirare-uimire angoasată-invidie-admirație-exaltare-bucurie-veselie-râs-derâdere-prilej de glumă-hăituială-lovituri-tortură. "Aproapele" poate fi "barbarul" (care lovește și torturează fizic pe cel care vrea să se distingă) sau "martirul" (care simte nevoia să se distingă pedepsindu-se singur, contemplându-se pe sine la propriile-i picioare).

⁷ Ajuns aici Nietzsche arată că nimerit ar fi să învățăm metode pentru a "combate violența instinctului" (p.87): "evitarea ... în care acesta se poate satisface (căci după lungi abținente el slăbește sau secătuește), "satisfacerea lui după reguli riguroase, "abandonul total, "sălbatic și fără rezerve" în instinct ceea ce duce până la urmă la dezgust față de el, "asocierea satisfacerii sale cu ceva foarte penibil (de exemplu, oricarei bucurii sexuale să-i asociem pedeapsa eternă în infern, crimei sau sinuciderii - imaginea chinului și remușcările părinților, prietenilor etc.). În viața noastră cotidiană aruncăm câte ceva cutărui instinct sau altuia, dar fără o corelare a nevoilor de ansamblu a instinctului; așa că unele rămân înfometate și pier, altora le dăm hrana în exces și orbește. Să ne închipuim că toate instinctele s-ar arăta la fel de intransigente ca foamea! Noroc că cele mai multe din ele se satisfac cu "alimente visate" (p.100). Mai bine deci să învățăm a ne domina instinctele, gândul firesc că nu vederea a fost intenția care a precizat nașterea ochiului, ci acesta a apărut când din întâmplare s-au reunit componentele ochiului! - spune Nietzsche (p.103).

Ce înțelege "aproapele" despre mine și eu despre "aproape"? Nu-i atribui acestuia senzațiile pe care comportamentul și acțiunile lui le suscită în mine? Adică eu, de fapt, dau formă "aproapelui" plecând de la cunoașterea de mine însumi.

Să nu abdicăm în fața vieții, să nu renunțăm la ea fără a o cunoaște (p.237). Mai ales să nu abdicăm în fața preceptelor *pesimiste* ale creștinismului.

3. Creștinismul ortodox are el spontaneitatea, entuziasmul și germeii coagulanti de dinaintea "compromisului constantinian" (care a marcat triumful creștinismului asupra lumii antice)? Există și rămâne *necesitatea sacralului* dar ea poate fi înțeleasă și ca urmare a încercării individuale și colective de autodepășire. "Religia - spunea Renan - este falsă din punctul de vedere al obiectului, adică în ea însăși, în privința a ceea ce ea ordonă să credem; dar este veșnic adecvată din punctul de vedere al subiectului, adică a nevoii pe care o are de ea, sentimentului religios care îi corespunde.

Nu negăm nevoia sacralului. Din punctul de vedere al sociologiei este important de descris, înțeles, explicat situațiile în care viața religioasă este profund comunitară, "cheia de boltă" a organizării sociale, într-o *cetate a omului - măsură a tuturor lucrurilor*.

Putem răscoli și trecutul, pentru a găsi epoci în care cultura unui popor era ea însăși, viața socială de a desfășura în conformitate cu modurile de a fi, gândi, simți, acționa ale oamenilor, fiecare om era împăcat cu sine și cu semenii, și în toate religia și biserica și-aveau locul nimerit și recunoscut.

Dar putem analiza și situația actuală pentru a vedea locul religiei și bisericii în cetate.

Tema egalitară, de exemplu, a trecut de la stadiul de mit ("egalitate în fața lui Dumnezeu") la afirmarea *de fapt* a egalității, adică s-a trecut de la ideile creștinismului la idei socialiste și comuniste prin întărirea treptată în secolul al XVIII-lea și prin "pedagogomania egalitară" a lui Helvetius (care spunea "Dați-mi nu contează care ciobănaș din Alpi și voi face din el un Newton"), și prin "tabula rasa" lui Locke etc.

Desigur că textul Bibliei poate fi receptat, chiar așa cum e tălmăcit de preoții ortodocși, la mai multe nivele de înțelegere. Sunt totuși mesaje esențiale, care indiferent de nivelul la care sunt receptate, tot aceea spun:

"Cine nu e cu mine este împotriva mea" (Matei, 12, 30), cei fericiți (?) sunt: "cei săraci în duh", "cei ce plâng", "cei blânzi", "cei flămânzi și însetați după neprihănire", "cei

milostivi", "cei împăciuitori", (Evanghelia după Matei, 5, 3-10).

Nu trebuie să strângem comori pe pământ (Matei, 5, 19-20). "Să nu ne îngrijorăm zicând «ce vom mânca», sau «ce vom bea», sau «cu ce ne vom îmbrăca»" (Matei, 5, 31). Cine este contra divinității este rău, iar împotriva răului totul e permis: tortura, genocidul.

"Dacă se va ridica în mijlocul tău un proroc sau un visător de vis care-ți va vesti un semn sau o minune" și "se va împlini semnul sau minunea aceea de care ți-a vorbit el" ("Deuteronomul", 13, 1-2), "prorocul sau visătorul acela să fie pedepsit cu moartea" (Deut., 13, 5).

"Dacă fratele tău, fiul mamei tale, sau fiul tău, sau fiica ta, sau nevasta care se odihnește la sânul tău, sau prietenul tău pe care-l iubești ca pe tine însuși, te ațâță în taină zicând: haidem să slujim altor Dumnezei (Deut., 13, 6); "să-l omori; întâi mâna ta să se ridice asupra lui ca să-l omoare și apoi mâna întregului popor" (Deut., 13, 9).

Dacă "niște oameni răi au ieșit din mijlocul tău și au amăgit pe locuitorii din cetatea lor zicând: haideți să slujim altor dumnezei...(Deut., 13, 13), "să faci cercetări" (Deut., 13, 14), și dacă e adevărat, "atunci să treci prin ascuțișul sabiei pe locuitorii din cetatea aceea, s-o nimicești cu desăvârșire, împreună cu tot ce va fi în ea, să-i treci chiar și vitele prin ascuțișul sabiei" (Deut., 13, 15).

Exemplele pot continua.

Observații făcute pe teren arată că puțini sunt preoții care exprimă altceva decât litera și textul cărții sfinte.

În aspirația universalistă a creștinismului cu preceptele sale, romanii au văzut o himeră aducătoare de nenorociri fiindcă el venea să tulbure familia, cetatea ridicând pe soție contra soțului, pe fiu contra părinților, fiindcă introducea o ruptură între strămoșii care adorau idoli și urmașii (care trebuiau să adore un singur zeu și care aveau acces la un paradis din care strămoșii lor nu mai făceau parte). Dacă ei au reacționat cum au reacționat împotriva creștinismului au făcut-o pentru ca acesta însemna atunci subversiune și dezordine.

Creștinismul a agravat o criză care avea desigur și alte cauze, pe lângă cea religioasă; unii cercetători consideră creștinismul ca purtător al responsabilității căderii Imperiului Roman (Gibson).

Creștinismul de atunci, arată cărțile sfinte, ("Epistolele sobornicești ale lui Petru,

epistolele lui Pavel către romani, corinteni, galateni, tesaloniceni, către Timotei ș.a.) s-a adresat în primul rând neromanilor ("ființelor obscure din cartierele Romei sau Greciei", spune M. Clavel).

În Biblie, nu se condamnă incontinuu puterea, bucuria, frumusețea dar iată, mesajul exprimat în "Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni" este reluat în multe părți: "Dumnezeu a ales lucrurile nebune ale lumii ca să facă de rușine pe cele înțelepte. Dumnezeu a ales lucrurile slabe ale lumii ca să facă de rușine pe cele tari". "Dumnezeu a ales lucrurile josnice ale lumii și lucrurile disprețuite, ba încă lucrurile ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt" (1, 27-28). De ce să se propovăduiască un asemenea mesaj?

Creștinismul a introdus concepția liniară a istoriei cu un "timp monocron" (cum ar spune Hall) care se scurge de la "epoca de aur" - până la comiterea "păcatului" de a mânca din pomul cunoașterii⁸, spre "timpul istorie" (tranitoriu, marcat de păcat, suferinți)⁹, la "post-istorie" și sfârșitul timpului¹⁰, toată această succesiune liniară, desigur, cu finalitate moralizantă¹¹.

Desigur, creștinismul a încurajat odinioară artele (pentru a promova influența creștină), a condamnat violența (dar a organizat "cruciade" a reacționat cu furie împotriva ereticilor", "schismaticilor", "necredincioșilor", încât unii spun că numărul martirilor păgâni e mult mai mare decât al martirilor creștini), a folosit un abil sincretism cu cultele preexistente deturnându-le sensul acolo unde nu le-au putut extermina din rădăcini.

⁸ "Dar Dumnezeu știe că, în ziua când veți mânca din el, vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (Geneza, 3, 5). Drept urmare, Dumnezeu a spus: "Vrăjmășie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei". Acesta îți va zdrobi capul și tu îi vei zdrobi călcâiul" (Geneza, 3, 15). "Cu multă trudă să-ți scoți hrana cea de toate zilele" (Geneza, 3, 17), "în sudoarea frunții tale să-ți mănânci pâinea" (3, 19).

⁹ Domnul Dumnezeu a zis: "Iată că omul a ajuns ca unul din Noi, cunoscând binele și răul. Să-l împiedicăm dar acum ca nu cumva să-și întindă mâna să ia și din pomul vieții, să mănânce din el și să trăiască în veci" (Geneza, 3, 22).

¹⁰ Care marchează "separarea celor buni de cei răi, întoarcerea împărăției lui Dumnezeu, fără păcat, conflicte, clase, alienare.

¹¹ În alte culturi, lumea e în mișcare, se construiește fără încetare, se face, desface, preface, fără încetare. În acest fel omul participă și el, devine creator. Acesta era și concepția indoeuropenilor despre "istorie".

Desigur, creștinismul s-a schimbat mult, dar mesajele sale principale inițiale rămân¹².

Într-o societate bulversată, în criză, când se caută soluții, factori de schimbare (în bine) trebuie să fim favorabili cunoașterii, culturii, științei și tehnicii, schimbului de idei pe orice temă pentru a ne lămurii și a ne întări coeziunea. Nu ne ajută la nimic refuzul de a discuta și cerceta, excluderile, anatemele sau spectacolele date de "soborul de preoți". Biserica ar trebui să iasă în cetate, în întâmpinarea oamenilor, dar nu numai cu ocazia serbărilor propuse de puterea politică.

"De ce nu sunt creștin" ?¹³ - se întreba B. Russell. În primul rând pentru că se încearcă apărarea unor dogme pe cale rațională.

Cum poate religia să ne scape de necazuri?

Omenirea e amenințată de multe pericole mari și teama, acum ca și în trecut, îi face pe oameni să caute refugiu în religie, biserică. Dar este o iluzie că așa se pot rezolva probleme interne și internaționale, o iluzie periculoasă, deoarece induce în eroare oameni care altfel ar putea gândi și găsi soluții adecvate în timpul acesta.

Societatea noastră nu poate demonstra un minimum de moralitate fără ajutorul religiei?

Să cercetăm pe teren. De exemplu, hoția. O colectivitate în care toată lumea fură nu convine nimănui și este evident că majoritatea oamenilor vor avea mai mult din genul de viață pe care și-l doresc dacă trăiesc într-o colectivitate în care hoția e rară. În absența legilor, a puterii, moralei și religiei, pentru fiecare individ colectivitatea ideală va fi cea în care toți ceilalți sunt cinstiți și numai el hoț. Reiese deci că este necesară intervenția unei instituții care să reconcilieze interesul individului cu cel al colectivității, rol îndeplinit mai mult sau mai puțin eficient de procuratură și poliție. Dar infractorii nu sunt prinși întotdeauna, iar poliția poate fi pe nedrept îngăduitoare cu cei mari. Dacă oamenii ar putea fi convinși să creadă că

¹² În biserică încă se predică supunerea, aservirea, este condamnată gândirea liberă, e cultivată mai mult sau mai puțin discredita intoleranța, conflictul cu știința (atenție la ce se întâmplă în mintea copiilor după ce ies de la ora de religie și intră la cea de fizică sau chimie). Preoții se luptă pentru terenuri și case iar alții pentru locuri în Parlament. Unii spun că alianța bisericii cu puterea politică a fost benefică pentru stabilitatea socială. Dar biserica a sprijinit autoritatea laică atunci când a tras profit. Papa Grigore VII spunea: "mai bine să aparțină sarazinilor Spania decât să nu aducă omagiu Sfântului Scaun".

K. Popper, J. Monnerot, Ch. Maurras, B. Russell, P. Chaunu ș.a. nu ezită să spună că lectura sentimentală a parabolilor din Biblie a constituit punctul de plecare al deducțiilor raționale ale lui Marx...

¹³ B. Russell, "De ce nu sunt creștin", Editura Minerva, București, 1980.

există ceva, un Dumnezeu care îi poate pedepsi chiar atunci când poliția nu reușește, ar fi șanse ca acea credință să-i îndrume la cinste. Pe măsură ce civilizația progresează, sancțiunile terestre devin însă mai certe, iar cele divine mai incerte. Oamenii au tot mai multe motive să gândească că vor fi prinși de poliție dacă fură și tot mai puțin că Dumnezeu îi va pedepsi oricum dacă nu sunt prinși ... "Majoritatea oamenilor din țările civilizate nu fură și eu consider că motivul principal este marea probabilitate a pedepsei aici pe pământ" (p.172-173).

Noi suntem oameni și aici pe pământ avem capacitatea cunoașterii, creației și acțiunii. Nu există o viață socială independentă de noi, cei care de fapt o facem, desfacem, prefacem. Noi *suntem, contăm* și modurile noastre de a fi, simți, gândi, acționa, în interacțiune construiesc viața socială cotidiană. Cunoașterea și acțiunea noastră pun în ordine, organizează lumea construită de noi în interacțiunile cotidiene.

G.B. Vico spunea în 1710: "Așa cum adevărul lui Dumnezeu este ceea ce Dumnezeu cunoaște creând și asamblând, tot așa adevărul uman e ceea ce omul cunoaște construind prin acțiunile sale".

Noi nu putem cunoaște decât ceea ce am construit noi înșine. Lumea în care ne aflăm este ceea ce este pentru că noi am făcut-o astfel. În fiecare clipă ceea ce am ales limitează ceea ce mai poate fi. Însă materia primă a lumii oamenilor este suficient de bogată pentru ca omul care gândește, creează, acționează să poată construi regularități și stabili o ordine chiar într-o lume haotică.

Omul disperat, aflat în situație, după el, "fără ieșire de teama acumulării păcatelor" individuale și colective, ajunge în prag de sinucidere fiindcă nu îi e satisfăcută exigența sa a sensului. Omul tare este cel care caută. În loc să introducem pe zero în ecuația existențială, mai curând introducem plusinfinitul: există un număr infinit de locuri unde putem căuta sensul pe care să-l dai propriei existențe.

Fiecare din noi trebuie să ne simțim responsabili - în sensul profund al cuvântului - de toate credințele, miturile, riturile, deciziile, acțiunile noastre, de întreaga viață socială pe care nou am inventat-o, creat-o de fiecare dată când am făcut o predicăție care a ajuns să se verifice.

Totala responsabilitate implică și o deplină libertate fiindcă dacă noi suntem arhitecții și constructorii propriei noastre vieți, atunci înseamnă că o putem proiecta și construi și altfel.

Că lumea actuală nu-i cea mai bună dintre cele posibile este indubitabil.

Să zicem că inteligența, rațiunea, cunoașterea sunt de vină pentru necazurile actuale.
Dar numai prin credință, fără ele, vom ieși din impas?

Există o comprehensibilă nostalgie a sacralului la noi la ora actuală, dar prea mult exploatată (așa cum sunt inadmisibil exploatate morbidul, straniul, anormalul, paranormalul).
Lumea de azi e deusolată dar *ieșirea din tradiția culturii, cunoașterii și cercetării nu este o soluție*. Nu astfel ne putem salva.

MAX WEBER ȘI TEORIA ORGANIZAȚIEI

Ștefan UNGUREANU

ABSTRACT.- Max Weber and the organisation theory. The weberian theory of organization belongs to the classical managerial thought. The problem of normativity and the cultural foundations are retained from it. Produced with delay, the weberian influence upon the theory of organization in the American sociology was though active in the person of Chester Branard considered the initiator of the modern paradigm of organization. His theory referring to the "acceptance of authority" is requisitioned from the weberian theory of "power".

Intenția comunicării de față a fost, inițial, centrată pe ceea ce gândeam a fi "alternative moderne la teoria weberiană a organizației". Am descoperit ulterior că aceasta formulare este prea pretențioasă față de ceea ce apreciez a se fi întâmplat în istoria teoriei în cauză, prezentată uneori în cărți în maniera postmodernistă, în care "obiectivul" devine o simplă construcție intelectuală una din multiplele fețe ale "posibilului". Discursul despre Max Weber implica recursul la Max Weber, adică năzuința de a recupera un anume tip de propoziție, pozitivistă în ultima instanță.

Vom pleca, dintru început, de la o clasificare pe care majoritatea cercetătorilor o acceptă atunci când este vorba de teoriile asupra organizației, clasificare ce împarte aceste teorii în două categorii, teoria clasică și teoria modernă.

În principal, cele două teorii se deosebesc prin nucleele lor explicative, teoria clasică având un nucleu descriptiv-prescriptiv, cealaltă, unul politic. Aceste elemente s-ar cuveni a fi mai îndeaproape analizate. Nucleul descriptiv-prescriptiv are la bază un anume determinism, cu puternice accente economice (în cazul construcțiilor descriptive) și cu puternice accente cognitive (în cazul construcțiilor prescriptive). Explicarea comportamentului organizațional are la bază o teorie a alegerii raționale fundamentată pe noțiunea de utilitate, astfel că acțiunea agentului este explicată în termenii unei alegeri de tip cost-beneficiu, ce urmărește fie maximizarea scopului, fie atingerea unui nivel al scopului satisfăcător pentru decident (1). Organizațiile, la rândul lor, sunt presupuse a avea scopuri singulare, realizatorii deciziilor având suficiente informații asupra mijloacelor alternative în atingerea scopului (...) și existând un consens complet printre membrii organizației asupra acestor scopuri" (2).

Teoriile moderne au la bază un nucleu politic în explicarea comportamentului

organizațional. Aceasta înseamnă, în aceste teorii, că organizațiile sunt văzute ca sisteme politice, în care actorii "vor trata scopurile afirmate (ale organizației n.n.) ca problematice și vor căuta prin toate mijloacele, să controleze fundamentele ce sunt utilizate în legitimarea scopurilor" (3). Prin urmare, dacă în teoria clasică accentul cade pe noțiunea de "eficiență", în teoria modernă el se centrează pe noțiunea de "putere", a modului în care în organizații se determină criteriul de performanță. Sau cum afirma Dennis Palumbo, "în modelul politic, problema nu este dacă scopurile au fost optimizate, ci ce scopuri urmează a fi legitimize" (4). Prin urmare, interesele fiecărui agent nu sunt complementare, în mod necesar, cu acelea ale organizației; acest lucru conduce la o altă consecință: în teoria modernă, organizațiile sunt văzute având scopuri multiple (și nu un scop unitar) scopuri ce sunt adesea în conflict, iar funcția conducerii este de a realiza un consens printre membrii organizației, ce sprijină scopuri diferite. Raționalitatea apare astfel a fi un proces și mai puțin ca realizarea a unui scop-substantiv.

Completarea perspectivei prescriptiv-descriptive asupra organizației printr-o perspectivă politică a fost posibilă prin dezvoltările succesive ale teoriei clasice, dezvoltări care, prin consecințele generate, au facilitat nașterea teoriei moderne. Una din aceste dezvoltări este "teoria jocurilor" care teorie aduce în discuție noi elemente. Unul ar fi acela de "efecte perverse", ce apar atunci când două acte comportamentale ce sunt construite pe scopuri maximizate își intersectează traiectoriile. Schema deterministă face loc celei interacționiste (actul devine comportament), situația-stării, iar decidentul are în față nu doar o poziție determinată, ci un șir de poziții posibile, fiecare cu probabilitatea dată. Teoria organizației repetă astfel, cu o întârziere de câteva decenii ceea ce s-a întâmplat în fizică, prin trecerea de la mecanica clasică la mecanica cuantică (5), îmbogățindu-se astfel cu o noțiune nouă, aceea de variabilă aleatoare. Prin ea, decizia se leagă de "incertitudine" și de "risc". Dacă în teoria clasică decidentul dispunea de o informare completă asupra posibilelor rezultate pentru alternative diferite întrucât organizațiile erau percepute activând într-o lume controlabilă și standardizabilă, prin noțiunile de aleator, incertitudine și risc ne găsim într-o altă raționalitate (6).

Teoria alegerii raționale pe baza utilității maxime sau satisfăcătoare va fi serios amendată de cercetările lui Morton Deutsch asupra raporturilor de cooperare-competiție (7),

ele ilustrând existența a numeroase elemente de nedeterminare în orice situație de decizie.

Devine, prin urmare evident că designul organizațional proiectat de teoria clasică nu poate face față numeroaselor "provocări" la care este supus: medii deschise, nestandardizabile, comportamente "nonraționale". Dezvoltările alternative se vor centra asupra organizației văzută ca sistem (teoria sistemică a organizației a lui Jay Lorsch și Richard Daft), organizația văzută ca procesor de informație (Jay Galbraith, Tushman, Nadler), teoria organizării situaționale (Joan Woodward, Robert Duncan) (8).

Care ar fi, în consecință, locul lui Max Weber în cadrul teoriei generale a organizației? Există două posibilități în a răspunde la o asemenea întrebare. Una legată de realizarea de corelații între opera gânditorului în cauză și de aprecieri de ordin metateoretic din câmpul științei organizaționale. Din această perspectivă, Max Weber aparține atât teoriei clasice (raționalitate construită pe cauzalitate, raționalitate ce este considerată universală) cât și teoriei moderne, prin studiile sale asupra "puterii" și "politicii", în condițiile în care teoria modernă are la bază un nucleu politic în explicarea comportamentului uman. Există, pe de altă parte, și o posibilitate în a evalua importanța unui gânditor pentru un domeniu al cunoașterii, studiind locul pe care i-l acordă teoreticienii respectivului domeniu. Teoria organizației este un produs american, dacă nu în exclusivitate, atunci în bună măsură (9) și modul în care teoreticienii americani interpretează opera lui Max Weber devine decisiv în evaluarea importanței gânditorului în cauză. Am analizat, în această perspectivă câteva cărți de management și comportament organizațional. Vom trece peste acele lucrări și autori pentru care Max Weber nu există (10). Acolo unde este prezent, Max Weber este încadrat ca aparținând gândirii manageriale clasice (11) sau fondatorul teoriei clasice a organizației (12). Ceea ce se reține din Max Weber se constituie din considerațiile sale asupra puterii, grupului, normativității sau fundamentelor culturale ale comportamentului uman (13). Acest lucru pare a se datorează întârzierii cu care a fost receptată opera lui Max Weber în spațiul cultural american, grație traducerii realizate de A.M. Henderson și T. Parsons în 1947 cu "The Theory of social and Economic Organization". Emitem în consecință ipoteza că, în asemenea condiții, influența gândirii weberiene asupra teoriei organizației s-a produs cu întârziere și ea este, în mod inevitabil parțială. Un handicap cultural (necunoașterea limbii germane)să fi marcat astfel profund progresele teoriei organizației? Ar rămâne consolarea unei influențe de gradul doi,

aceea realizată prin intermediul lui Chester Barnard și a lucrării sale "The Functions of the Executive". Barnard este apreciat ca inițiatorul paradigmei moderne asupra organizației și nu este câtuși de puțin lipsit de importanță în a indica că teoria sa cu privire la "acceptarea autorității" este un răspuns și o continuare la teoria weberiană a "puterii". Chester Barnard este, de altfel, singurul teoretician american care a cunoscut opera lui Weber cu mult înainte ca ea să fi fost tradusă (14). Totul ar apărea, în consecință, ca o povestire gen "Borges" în care destinul unei cărți stă în textul cuprins în paginile sale. Uneori evidențele pot înșela. Nevalorizarea lui Weber în teoria americană a organizației se datorează mai degrabă unei inconștiențe profunde valorice nu atât între teorii cât între o teorie și o realitate. Acest lucru ar trebui însă demonstrat.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII - ISTORIE ȘI PERSPECTIVA PROMIȚĂTOARE

Maria GEORGESCU

ABSTRACT:- The class structure of society - history and promising future. The class-analysis of the social stratification is not an outworn one of the complex social phenomena. Beyond historical nuances, the meaning of "class" in Marx's and Max Weber's vision, as well as in more recent researches the classical analysis is more viable beside the analysis based on the hierarchy of statuses. In the examination of social mobility it's preferable to discuss the mobility rata in terms of classes than in other categories which represent different levels of prestige and status.

Pro și contra suprimării analizei clasiale. "Clasa" este un concept major în explicarea sistemului modern de stratificare socială. Vom discuta despre "clasă" ca un fenomen cu predilecție modern, încercând să sugerăm prin aceasta că este în primul rând o caracteristică a sistemului modern de stratificare a societăților industriale, spre deosebire de structurarea tradițională a inegalităților sociale asociate unor caracteristici prescriptive sau considerate ca fiind naturale.

În ultimii ani, o temă reluată adesea în scrierile sociologice este aceea conform căreia "clasa" a devenit un concept din ce în ce mai puțin relevant pentru societatea sfârșitului de secol. Anumiți autori susțin că în fapt, relațiile de clasă își diminuează importanța asupra șanselor de viață și acțiuni sociale, sau că alte relații sau atribute - definite prin venit, consum, stil de viață - devin de importanță din ce în ce mai mare. Cel mai elocvent și succint exemplu în acest sens îl reprezintă R.E. Pahl prin studiul "Is the Emperor Naked?"(1989) în care afirmă: "clasa în calitate de concept a încetat să mai realizeze vreun lucru util pentru sociologie"¹. În același studiu² își prezintă argumentele privind disoluția claselor ca entități reale, discursul trecând în planul constituirii unor entități statistice: "Dacă simbolul orașului secolului al XIX-lea era coșul fabricii, simbolul echivalent la sfârșitul secolului XX în Europa și America de Nord este cu siguranță centrul comercial". Foarte multe aspecte legate de

¹ R. E. P a h l - *Is the Emperor Naked?*, p.196

² I d e m, p.718-719.

semnificația consumului sugerează, tocmai de aceea, că în construcția claselor ar trebui așezat un accent mai mare asupra acestor aspecte în societățile postmoderniste de consum din zilele noastre.

P. Saunders respinge utilitatea conceptului "clasă", respingere care include atât analizele sociologice de tip marxist cât și weberian: "resursele sunt alocate astăzi nu numai pe baza presiunilor pieței, dar de asemenea printr-o logică politică determinată de exercitarea puterii de către stat. Semnificația acestei schimbări nu a fost încă general recunoscută în teoriile stratificării sociale, deoarece atât marxistii cât și weberienii continuă să folosească idei ale secolului al XIX-lea pentru a analiza condițiile secolului XX"³. El identifică principala separație socială ca fiind amplasată în cadrul consumului între aceia ale căror venituri, necesități de locuire, de transport, educație și sănătate sunt satisfăcute prin intermediul statului și cei ale căror necesități sunt satisfăcute prin servicii în cadrul pieței private.

Astfel de gânditori socotesc că au dat o lovitură mortală analizei clasiale asupra structurii sociale.

Termenul "clasă" a fost utilizat cu o mulțime de înțelesuri: pentru a explica structurarea inegalităților materiale; ca reprezentând forțe sociale actuale sau potențiale; în sensul de a descrie grupe rânduie într-o ordine ierarhică; pentru a indica prestigiul social; corespunzând grupelor ocupaționale sau de venit.

Folosirea termenului "clasă" pentru a desemna agregate ocupaționale este foarte frecventă, mai ales în lucrările privind mobilitatea socială, dar acest înțeles actual este destul de îndepărtat față de acela utilizat în lucrările teoretice ale lui

Marx și Weber.

Ceea ce ne propunem în lucrarea de față este de a analiza concepția lui Max Weber asupra claselor, având în vedere că abordările sale teoretice și metodologice sunt mai puțin cunoscute în România față de cele marxiste, măcar din două motive: împrejurările politice, care au preluat teoria claselor sociale marxiste, impregnată de aspecte ideologice, iar pe de altă parte datorită lipsei unor traduceri valoroase ale lucrărilor lui Weber din limba germană.

Totodată, mergând pe filiația weberiană de idei, dorim să subliniem relevanța analizei

³ P. Saunders - *Social Theory and the Urban Question*, p.319.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII

clasiale actualizate pentru sociologie, pornind de la câteva precizări: infirmările suportate de teoria marxistă a claselor sociale (îndeosebi în ce privește polarizarea claselor și caracterul conflictual al relațiilor dintre ele) nu permit totuși respingerea în bloc a analizei clasiale. De altfel, Marx n-a fost singurul care a proiectat structura societății pe existența claselor, căci teoria claselor are alt pilon de rezistență în opera lui Weber.

Demersul nostru subliniază necesitatea de a distinge:

1. între sociologii ale căror lucrări reflectă o separare analitică între structura de clasă și acțiunea de clasă și aceia care tratează unitar structura și acțiunea de clasă;
2. extensiunea până la care factorii sociali ori culturali, contrastând cu cei economici, ar trebui luați în considerare și accentuați în identificarea claselor sociale;
3. între modalitățile de abordare marxiste, care accentuează semnificația producției și cele weberiene care se bazează mai mult pe șansele de viață în cadrul pieței;
4. între demersurile care consideră clasele ca formațiuni cu rol efectiv în structura și dinamica socială și cele care le consideră niște construcții statistice.

Repere weberiene ale analizei clasiale. Descrierea inegalităților existente în orice tip de societate umană este realizată de sociologi în termenii stratificării sociale. Pot fi distinse - în istoria omenirii - mai multe sisteme ale stratificării în funcție de criterii economice, religioase, de prestigiu, precum sistemul claselor, sistemul castelor, sistemul stărilor sociale.

Caracteristic societății moderne este sistemul claselor sociale, formă de stratificare în care apartenența la diferite grupuri sociale și relațiile dintre acestea sunt determinate în primul rând de criterii economice.

Numele de referință în dezvoltarea teoriei claselor sociale sunt cele ale lui K. Marx și M. Weber. Ambii au analizat clasele ca formațiuni sociale, ca realități efective cu rol în istoria și dinamica societății. Așadar, geneza lumii moderne a fost explicată pe baza unor teorii privind rolul claselor în apariția modernității.

K. Marx socotește că evoluția societății spre lumea modernă este rezultatul unor contradicții între forțele și relațiile de producție și în cele din urmă între clasele sociale. În ultimă instanță, contradicțiile sunt cauza schimbării lumii, ele generând lupta de clasă ca "motor al istoriei".

În ipoteza weberiană, tendința societății omenești este spre raționalizare crescândă. Purtătoarele acestui progres sunt grupuri sociale pe care el le relaționează cu niște principii de organizare a societății în funcție de criteriile economice, de prestigiu și de autoritate. Astfel se naște sistemul claselor, sistemul de statusuri sociale și sistemul partidelor.

Demersul nostru se va opri asupra elaborărilor conceptuale ale lui Max Weber. El tratează clasele, grupele de status și partidele ca "fenomene ale distribuției puterii în interiorul unei comunități"⁴. Rezultă că există trei situații pentru membrii unei societăți: situația de clasă determinată de fapte economice, situația de strat ca reflectare a unei judecăți de valoare privind prestigiul și situația de partid, rezultând din acțiunile pentru dobândirea puterii politice. Analiza weberiană, foarte nuanțată, realizează distincții de mare finețe față de folosirea generală a termenului "clasă socială". Astfel, după ce afirmă că "o clasă reprezintă orice grup de persoane ocupând același status de clasă"⁵ sau "aceeași situație de clasă"⁶, delimitează următoarele tipuri de clase:

a) Clasă de proprietate, când statusul de clasă al membrilor săi este determinat în primul rând de deținerea proprietății;

b) Clasă de achiziție (de producție)⁷, când situația de clasă a membrilor săi este determinată în principal de șansa de a exploata servicii pe piață. Pe de o parte, ei instaurează un fel de monopol al administrării întreprinderilor productive și serviciilor, pe de alta își asigură poziția economică influențând politica economică;

c) Clasă socială compusă dintr-o pluralitate de statusuri de clasă între care este observabil un interschimb de indivizi pe baza (înșuririlor)⁸ personale sau în succesiunea generațiilor.

⁴ M. W e b e r, *Class, Status, Party* in *Essays in Sociology*, trans. by Gerth H. & Mills W., 1957, p.181.

⁵ M. W e b e r, *Social Stratification and Class Structure*, in *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. by Henderson & Parsons, 1947, p.424.

⁶ M. W e b e r, *Class, Status, Party*, p.181.

⁷ N.T.

⁸ N.T.

Precum am menționat, Weber distinge clasa economică de clasa socială. Clase economice sunt *clasa posesorilor*, pentru care definitorie este proprietatea și *clasa producătorilor* pentru care definitiv este venitul. Variabila "venituri" este, în concepția lui Weber o variabilă de clasă și nu de status. "Această distincție este importantă - scria Ion Ungureanu privind la textul lui Weber⁹ - fiindcă ori de câte ori vom considera numai proprietatea sau numai veniturile drept singurele criterii ale definirii claselor economice, vom ajunge repede, așa cum fac teoreticienii stratificării, la concluzia că nu există clase, ci doar straturi dispuse pe un continuum al proprietății sau al veniturilor". Avem în vedere faptul important că Weber nu folosește noțiunea de "strat" ca substitut pentru conceptul de "clasă". Argumentăm printr-o a doua distincție pe care acesta o face relativ la clasele economice: în cadrul clasei posesorilor, se separă cei pozitiv privilegiați - care posedă teren, instalații, mine, sclavi - îndeosebi rentierii, de cei negativ privilegiați - care sunt obiecte ale posesiunii: sclavii, șerbii, debitorii, săracii.

Categoria clasei de producție cuprinde pe cei care exploatează șansele oferite pe piața de bunuri și servicii privind resursele lor nelegate de nici o proprietate, precum calificarea, îndemânarea, inteligența, aceasta fiind nota distinctivă a situației lor comune de clasă. Aici sunt menționați antreprenorii, comercianții, bancherii, practicanții profesiunilor liberale - avocați, medici, ca fiind pozitiv privilegiați, iar ca negativ privilegiați muncitorii, de la cei calificați, semicalificați, până la cei necalificați.

În ce privește definirea clasei sociale, Weber păstrează criteriul economic, dar adaugă două condiții importante: mișcarea liberă a indivizilor care pot aparține din punct de vedere economic unor clase diferite și o continuitate istorică. Astfel, o clasă economică poate deveni clasă socială dacă permite mobilitatea - intra sau intergenerațională - a membrilor săi, ori devine castă dacă o blochează. Astfel spus, clasa socială este un produs istoric al interacțiunii claselor economice. Ca exemple de clase sociale, sunt făcute patru mențiuni:

- a) clasa muncitoare ca întreg;

⁹ I. Ungureanu, *Structurile sociale în Paradigme ale cunoașterii societății*, Ed. Humanitas, București, 1990, p.139.

- b) clasele de mijloc inferioare (sau mica burghezie)¹⁰;
- c) intelectualii și specialiștii lipsiți de proprietate;
- d) clasele privilegiate prin proprietate și educație.

În sinteză, există clase de proprietate sau de posesie, pozitiv sau negativ privilegiate; în mod similar, clase de producție privilegiate pozitiv, respectiv negativ și clase sociale care vor varia traversând diferite situații de clasă. Structura de clasă este compusă din această pluralitate a claselor sociale.

În aparență am avea o clasificare destul de clară a claselor economice, conform tabelului:

Privilegii	Pozitive	Negative
Clase	+	-
de proprietate	A	B
de posesie	C	D

Dar această clasificare, mai ales privind clasele sociale, devine destul de vagă prin insistența lui Weber asupra faptului că situațiile de clasă sau șansele de viață nu sunt determinate aproape niciodată doar de factori economici.

Să revenim deci asupra "situației de clasă" pentru a vedea cum este ea definită. Situația de clasă apare când:

a) un grup de persoane împărtășesc în comun o componentă specifică a șanselor lor de viață;

b) această componentă este reprezentată exclusiv prin interese economice în ce privește posesiunea de bunuri și șansele de venit;

c) este prezentă numai în condițiile unei piețe a mărfurilor și a muncii.

Pentru conceptualizarea claselor, Weber ia ca punct de plecare realitatea pieței și

¹⁰ N.T.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII

șansele de viață, de supraviețuire în cadrul ei. "Situția de clasă - afirmă el¹¹ - este în acest sens, în cele din urmă, o situație de piață". Weber recunoaște aspectul proprietății: "proprietatea sau lipsa proprietății sunt ... categoriile de bază ale situației de clasă"¹², dar ca pe un criteriu limitat, folosit numai în combinație cu existența condițiilor de piață. Doar în aceste condiții proprietarii pot să-și transforme posesiunile din forma averii pasive în forma de bunuri-capital. Totodată, numai în condițiile existenței pieței, cei lipsiți de proprietate dar având o anumită calificare, specializare sau un anumit talent, valorificându-le, devin pozitiv privilegiați într-o poziție de clasă pe care au achiziționat-o, au dobândit-o, oferindu-și serviciile. Altminteri, în afara relațiilor de schimb pe piață, șansele de viață ale unor astfel de indivizi ar fi fost poate mai precare și i-ar fi plasat cu siguranță în categoria celor negativ privilegiați din punctul de vedere al proprietății. "Acei oameni a căror soartă nu este determinată de șansa de a folosi bunuri sau servicii pe piață pentru ei înșiși (de exemplu sclavii) nu sunt, oricât, o "clasă" în sensul tehnic al termenului. Ei formează, mai degrabă, un grup de status"¹³.

Șansele de viață în concepția weberiană reprezintă felul controlului - sau lipsa acestuia - pe care indivizii îl au asupra bunurilor sau serviciilor și posibilităților de a le exploata spre a obține încasări de pe urma lor, în cadrul unei ordini economice date. Altfel spus, șansele de viață desemnează posibilitatea de a dobândi recompense materiale și nemateriale, aceste șanse nefiind evaluate la un anumit moment al vieții anume, ci și pentru viitor. Șansele de viață sunt mediate de piață pentru a da naștere situațiilor de clasă specifice.

Dacă clasele pot fi identificate prin corespondența cu o structură obiectivă de clasă, grupurile de status se disting pe baza unor criterii subiective precum prestigiul, prețuirea socială și prin stilul de viață. Spre deosebire de clase, grupele de status sunt în mod normal comunități ale căror membri recunosc prestigiul, stilul de viață etc. pe care ei îl au în comun. Grupele de status constituie pentru Weber o dimensiune a stratificării independentă de cea clasială.

¹¹ M. W e b e r, *Class, Status, Party*, p.182-183.

¹² I d e m.

¹³ I d e m.

"Printr-o simplificare generală s-ar putea spune că clasele sunt stratificate în conformitate cu relațiile de producere și dobândire a bunurilor, în timp ce grupele de status sunt stratificate în conformitate cu principiile consumului de bunuri ca reprezentând un stil de viață specific"¹⁴, și mai departe, pentru a ilustra existența a două ordini separate de stratificare, Weber afirmă: "Când bazele achiziționării și distribuirii de bunuri sunt relativ stabile este favorizată stratificarea pe bază de status. Orice consecință tehnologică și transformare economică amenință stratificarea prin status și împinge în prim plan situația de clasă"¹⁵. Așadar, epocilor de acalmie socială le corespunde o structură care dă viață rolului prestigiului și onoarei sociale, iar în epocile de transformări economice capătă semnificație sporită situația de clasă.

Aserțiunea lui Weber conform căreia clasele sociale nu sunt comunități, are implicații profunde asupra acțiunii lor: "În terminologia noastră clasele - afirma el - nu sunt comunități; ele reprezintă doar o posibilă și frecventă bază pentru acțiuni comune"¹⁶. Istoria societăților umane nu este în concepția sa o istorie a luptelor de clasă. Lupta poate fi la fel de intensă - dacă apare - între alte grupuri decât clasele sociale.

În capitolul neterminat "Stratificare socială și structură de clasă"¹⁷, prin referire implicită la teoria lui Marx, Weber precizează: "Diferențierea claselor numai pe baza proprietății nu are caracter "dinamic", de unde rezultă cu necesitate lupta de clasă ori revoluția clasială". El consideră că adesea apar alianțe între membri unor clase diferite dacă nu au interese direct opuse, iar conflictele - când apar - se pot opri la redistribuirea averii și nu generează neapărat schimbări revoluționare. Activitatea organizată a grupărilor clasiale este favorizată numai în următoarele condiții:

a) posibilitatea de a concentra oponenți cu interese vitale imediat opuse (de exemplu, muncitorii contra antreprenorilor și nu împotriva acționarilor);

¹⁴ I d e m, p.193-194.

¹⁵ I d e m.

¹⁶ I d e m, p.181.

¹⁷ M. W e b e r, *Theory of Social and Economic Organization*, p.424.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII

- b) existența unei situații de clasă tipic similare pentru mase numeroase de oameni;
- c) existența unor posibilități tehnice de reunire și organizare (ca de exemplu, concentrarea muncitorilor într-o fabrică);
- d) o conducere orientată spre țeluri ușor de priceput, astfel de obiective fiind în general explicate și impuse de intelectuali care nu aparțin clasei în cauză.

Weber menționează următoarele forme de acțiuni: acțiuni de masă care generează reacții similare (spontane)¹⁸; acțiuni comune care se orientează spre simțămintele apartenenței agenților sociali la o comunitate și acțiuni sociale sau societale orientate spre o ajustare a intereselor, motivată rațional. Cum conceptul "interese de clasă" este foarte ambiguu iar aceste interese arareori pot fi conștientizate - susține Weber, "efectele situației de clasă pot fi restrânse la generarea unor reacții esențialmente similare, sau altfel spus în terminologia noastră, la acțiuni de masă"¹⁹. Și mai departe; "oricum ar fi șansele de viață, ele însele, în conformitate cu întreaga experiență, în nici un caz nu dau naștere acțiuni de clasă (acțiune comună a membrilor unei clase)"²⁰.

Din experiența sa, autorul arată că acțiunile comune nu își au baza doar în membrii unei clase. Aceasta deoarece piața mediază și dispersează interesele economice. Problema claselor este că ele sunt prea eterogene și divizate intern pentru a acționa ca o forță concretă. Mai degrabă grupele de status, în calitatea lor de comunități, se pot mobiliza mai ușor pentru acțiuni comune.

Problema exploatării nu apare la nivelul pieței. Iar cum capitalismul este o societate clădită pe relațiile de piață, teoria weberiană estompează aceste aspecte. Weber subliniază existența unui proces de dizolvare a solidarității de clasă ca urmare a diviziunii tot mai complexe a muncii și a complicării relațiilor de piață. El dă mare accent faptului că grupurile cu interese conflictuale nu au în mod necesar o formație de clasă, ci pot fi colectivități ghidate de țeluri comune religioase, naționale, rasiale. Într-adevăr, pot exista grupe de status în interiorul unei clase (cu rădăcini în sistemul proprietății și diviziunii muncii, dar și grupe

¹⁸ N.T.

¹⁹ M. W e b e r, *Class, Status, Party*, p.183.

²⁰ I d e m, p.184.

de status "trans-clasiale" (precum cele etnice) care mai degrabă devin agenți ai acțiunii comune.

Prin aceste teze, Weber separă structura de clasă de acțiunea de clasă. Teoria sa asupra claselor dovedește o deosebită preocupare metodologică și se creionează mai nuanțat decât cea marxistă.

Marx și Weber. Analiza noastră asupra manierei în care cei doi gânditori au elaborat o teorie a claselor va realiza o paralelă între ei pornind de la premisa că necesitatea de a ilustra ideile prin citate apare doar pentru textul weberian, cel marxist fiind mai cunoscut la noi.

Ambii gânditori au recunoscut întâietatea condițiilor economice pentru viața socială. Încercând să explice succesul și raționalismul culturii occidentale, Weber notează²¹: "Având în vedere importanța fundamentală a economiei, orice asemenea încercare de explicare trebuie să țină seama în primul rând de condițiile economice". Dar, în cadrul domeniului economic, dacă teoria weberiană a claselor este focalizată asupra sferei distribuției de bunuri și modalităților de achiziționare a lor pe piață, teoria lui Marx este centrată pe modalitatea în care bunurile sunt produse. Pentru Marx, clasele și relațiile de clasă își au originea în procesul de producție, iar pentru Weber situația de clasă reflectă șanse diferite de viață în cadrul pieței. Procesul de producție fiind bazat pe exploatarea unei clase dominale, în concepția marxistă apare inevitabila luptă de clasă, în timp ce concepția weberiană bazată pe realitatea pieței este deviată de la tensiunile și antagonismele din cadrul producției.

Concepția lui Max Weber este aceea a unui intelectual liberal. Ca urmare, el s-a pronunțat atât împotriva tendințelor marxiste cât și împotriva celor conservatoare, dar a fost influențat de bună seamă în opera sa. Astfel, el acceptă viziunea marxistă conform căreia clasele sunt fondate pe condiții economice obiective, dar găsește o varietate mai mare de factori economici importanți pentru formarea claselor. Diviziunea claselor provine nu numai din exercitarea controlului sau lipsa de control asupra mijloacelor de producție, ci și din diferențe care nu au nimic de a face cu proprietatea, precum specializarea, diplomele, care îi

²¹ M. W e b e r, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, p.17.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII

fac pe unii indivizi mai căutați pe piață decât pe alții.

De asemenea, Weber distinge încă două aspecte de bază ale stratificării: prin intermediul grupelor de status și al partidelor. Marx a fost mai puțin preocupat de distincția între puterea economică și cea politică, dar Weber s-a străduit să păstreze cu claritate distincția dintre ele.

În altă ordine de idei, pentru Marx capitalismul este irațional în profunzime: irraționalitatea provine din contradicția dintre forțele de producție avansate și relațiile de producție bazate pe proprietatea privată și profit; din contradicția între organizarea activității la nivel de întreprindere și lipsa de planificare la nivel macroeconomic; contradicția între caracterul tot mai social al muncii și concentrarea și centralizarea capitalului. Toate aceste aspecte vor conduce cu necesitate la amplificarea conflictelor de clasă, care vor culmina cu revoluția socială. Pentru Weber, dimpotrivă, capitalismul este rațional. Conceptul de "birocrat" și "birocrație rațională" este folosit împotriva conceptului "luptă de clasă". Birocratul, funcționarul în calitate de specialist, va organiza în mod rațional munca liberă și întreprinderea, va ține o contabilitate rațională, va fi un profesionist în domeniul politic. Fie și pentru faptul că este prea numeroasă, că nu este profund specializată, clasa muncitoare în concepția lui Weber nu poate avea rol mesianic în istorie. Weber a insistat asupra faptului că puterea birocrației poate să apară independent de puterea claselor, ca urmare a competenței dovedite, ca urmare a situației apărute în Occidentul modern de "prindere fără putință de scăpare a întregii noastre existențe, a condițiilor fundamentale politice, tehnice și economice ale existenței noastre în chingile unor organizații de funcționari cu pregătire profesională specială"²².

În dezbaterile de idei privind teoria claselor, Weber, ca de altfel și Marx, au fost criticați. Oricum, lipsa dimensiunii exploatații, a polarizării și luptei dintre clase, caracterul mult mai puțin criticist, a făcut ca teoria weberiană să fie acceptată de cea mai mare parte a sociologilor din țările cu economie de piață, în vreme ce teoria marxistă a fost singura cunoscută pe larg în țările socialiste.

Obiecția principală care i se aduce lui Weber în definirea situației de clasă și a claselor

²² I d e m, p.8.

este neglijarea producției și ancorarea în sfera distribuției. Noi constatăm că punctul său de pornire în analiza teoretică a claselor este piața. Într-adevăr, realitatea economică a capitalismului contemporan lui Weber era dominată de piață, însă pentru dezvoltarea unor atari relații trebuia să existe un nivel al producției destul de mare spre a permite schimbul, iar pe de altă parte să existe munca liberă în calitate de marfă. Așadar, relațiile de producție preced din punct de vedere logic relațiile de piață. Menționăm însă că Weber nu a negat însemnătatea relațiilor de producție, permițându-ne să cităm iarăși fraza: "proprietatea sau lipsa de proprietate sunt ... categoriile de bază ale situației de clasă". Pe parcursul scrierilor sale el punctează faptul că proprietatea sau bogăția productivă conferă multe avantaje posesorilor ei, în vreme ce aceia care trebuie să se bazeze pe vânzarea muncii lor sunt de mai multe ori dezavantajați în lupta pentru resurse. Astfel, în "Economy and Society" el afirma: "Dreptul formal al muncitorului de a intra în orice fel de contract cu orice patron, nu reprezintă în practică, pentru cel care caută loc de muncă, nici cea mai slabă libertate în determinarea condițiilor sale de lucru și nu îi garantează nici un fel de influență în acest proces. Aceasta mai degrabă înseamnă că gruparea cea mai puternică pe piață ... în mod normal patronul, are posibilitatea de a stabili termenii ofertei de muncă - "dacă îți convine bine, dacă nu, las-o" și având dată presiunea nevoilor economice ale muncitorului, îi impune propriile condiții".

După părerea noastră, în *dubla lor ipostază de sociologi și economiști*, Marx și Weber nu au dat aceeași importanță producției deoarece au fost adepții unor concepții diferite în teoria valorii. După cum bine știm, în Știința economică s-au dezvoltat două puncte de vedere majore privitoare la valoare: ne referim la teoria valorii muncă și teoria utilității marginale.

Preluând ideile lui Adam Smith și David Ricardo, Marx considera că valoarea nouă se realizează în procesul de producție, iar prețul - în funcție de cantitatea de muncă încorporată în marfa respectivă. Ulterior, istoria gândirii economice a înregistrat ideile Școlii marginaliste sau Școlii de la Viena. Conform acesteia prețul, care este totuna cu valoarea, se formează pe piață în funcție de cât de cerută este marfa respectivă. Clasicii economiei și Marx considerau că bunuri identice au aceeași utilitate pentru persoane diferite, ca urmare a proprietăților lor intrinseci, pe care le-au dobândit în procesul producerii lor. Curentul marginalist de gândire economică, influențat de psihologism, consideră că utilitatea unui bun

este un aspect pur subiectiv, exprimând prețuirea pe care o persoană sau un grup de persoane o acordă aceluși bun la un moment dat, în funcție de necesitățile reale sau imaginare. Ceea ce dorim să subliniem este influența acestui punct de vedere strict economic asupra concepției sociologice a lui Max Weber, neuitând faptul că piața, ca cea mai vie realitate economică contemporană lui, ajunsese la o plenitudine a dezvoltării sale. Fragmentul prin care vrem să ilustrăm aceste considerente îngemănează încă o dată aspectele legate de proprietate cu cele legate de piață: "Faptul economic cel mai elementar este că felul de a dispune asupra proprietății materiale și distribuirea ei în cadrul populației crează, prin sine, șanse de viață specifice. În conformitate cu *legea utilității marginale* acest mod de distribuire exclude pe non-proprietarii din competiția pentru bunurile cele mai prețuite; el favorizează proprietarii și, în fapt, le asigură monopolul dobândirii unor astfel de bunuri"²³.

Perspectivile analizei clasiale. Vom prezenta în continuare o altă modalitate de abordare a claselor și de valorificare a analizei clasiale.

Spre deosebire de Școala americană de sociologie care consideră spațiul social ca un continuu, așezând indivizii pe anumite poziții ierarhice în funcție de prestigiu, ocupație, venit și preferând conceptului "clasă" pe cel de "status", Școala europeană operează cu spațiul social distinct. Categoriile sunt considerate distincte, deosebite calitativ, iar în cazul mobilității sociale, mișcarea indivizilor dintr-o categorie în alta se face în salturi.

Ne vom strădui să ilustrăm cum, nune de rezonanță în sociologia contemporană europeană a stratificării și mobilității sociale, precum John H. Goldthorpe, Gordon Marshall și Robert Erikson se situează ferm de partea analizei clasiale. Vom porni de la afirmația lor că: "Studierea mobilității înăuntrul contextului structurii clasiale, mai degrabă decât în cadrul ierarhiei de status, este o alegere conceptuală care trebuie făcută a priori"²⁴.

De factură neoweberiană, concepția lui J. Goldthorpe și R. Erikson asupra claselor se inspiră și din teoria economică a segmentării pieței muncii. Ideea despre inexistența unei piețe a muncii unice, la scara unei economii, a prins contur după 1960 în S.U.A., iar după 1970 în

²³ M. Weber, *Essays in Sociology*, p.181.

²⁴ J. Goldthorpe G. Marshall, *The Promising Future of Class Analysis*, p.387.

Europa Occidentală și Japonia. Teoria susține că economiile dezvoltate se caracterizează prin prezența a două sau mai multe segmente pe piața muncii între care se interpun bariere ce împiedică trecerea forței de muncă dintr-unul în altul și nu permite omogenizarea condițiilor de angajare și remunerare. Ca urmare, mobilitatea forței de muncă se manifestă mult mai intens în cadrul fiecărei piețe decât între ele.

Schema claselor sociale ce rezultă de aici diferențiază șapte clase ținând cont de piața muncii și unitățile de producție, sau mai precis - de termenii de angajare, felul locului de muncă. Autorii consideră că relațiile de angajare sunt cruciale pentru delimitarea poziției clasei în structura socială din cadrul societății contemporane. Ei recunosc ca principii de diferențiere a claselor pe cele ale lui Marx și Weber, principii pe care le-au adaptat pentru a doua jumătate a acestui secol. Urmează o schemă triplu ramificată a **pozițiilor de clasă**:

1. Patronii: adică cei care cumpără munca altora și astfel își asumă în oarecare măsură autoritatea și controlul asupra lor;

2. Lucrătorii care își folosesc forța de muncă proprie sau "autoangajații", care nici nu-și vând dar nici nu cumpără forța de muncă;

3. Angajații: cei care își vând forța de muncă, plasându-se sub autoritatea și controlul patronilor.

Erikson și Goldthorpe își motivează această bază de construire a claselor prin două aspecte strâns relaționate care s-au dezvoltat în lumea industrială a secolului XX: "primul, transformarea proprietății, fie ea privată sau publică, în forme corporatiste, de unde rezultă că majoritatea patronatului constă mai degrabă din organizații decât din indivizi; al doilea, creșterea proporției angajaților în totalul populației active, însoțită de o diferențiere sporită a tipurilor de relații între patroni-angajați, implicând organizații, a devenit din ce în ce mai birocratică"²⁵.

Aspectul decisiv de sesizat aici este tratarea claselor ca niște construcții statistice. În ce privește analiza clasială a structurii sociale, Goldthorpe și G. Marshall precizează patru aspecte prin care se delimitează de varianta marxistă a teoriei claselor sociale, aspecte cărora le sesizăm sorgintea weberiană:

²⁵ R. Erikson J. Goldthorpe, *The Constant Flux*, p.40.

STRUCTURA CLASIALĂ A SOCIETĂȚII

I. În primul rând, concepția lor asupra claselor nu este legată de vreo teorie a istoriei conform căreia conflictul de clasă servește ca motor al istoriei;

II. Nu presupune vreo teorie a exploatării de clasă, în conformitate cu aceasta relațiile de clasă nefiind privite ca exclusiv și necesarmente antagonice;

III. Nu consideră că indivizii deținând poziții similare în cadrul unei clase în mod automat își dezvoltă o conștiință a situației lor comune, de unde ar rezulta o acțiune colectivă de clasă;

IV. În sfârșit, nu îmbrățișează teoria "reducționistă" a acțiunii politice colective sau individuale.

Actualii adepți ai analizei clasiale o susțin cu fermitate ca pe un program de cercetare în trei arii majore: în domeniul mobilității sociale, al relațiilor dintre educație și clase precum și în domeniul raporturilor dintre clase și orientarea politică. "Oricum, analiza clasială ca program de cercetare nu este numai o prelucrare intelectuală complet diferită provenită din analiza clasială marxistă, dar generează totodată rezultate care oferă o nouă perspectivă asupra semnificației substanțiale a relațiilor de clasă în societatea contemporană"²⁶.

Ceea ce sugerează ei în urma constatărilor făcute este de a focaliza cercetările nu atât asupra explicării schimbărilor sociale pe calea relațiilor dintre clase, cât mai ales asupra înțelegerii profunde rezistențe la schimbarea pe care aceste relații le evidentțiază.

*

Prin toate acestea, ne propunem să concluzionăm că analiza clasială are o continuare relevantă pentru sociologie și că perspectivele sale, departe de a fi sumbre, par să vestească un viitor promițător.

În situația actuală, de analiză a claselor ca entități statistice, analiza clasială nu pretinde că demersul care adoptă o structură de clasă ar fi superior celui care operează cu o ierarhie de statusuri. Dar în privința studierii mobilității sociale, este preferabil a discuta ratele de mobilitate în termenii claselor decât ai unor categorii care reprezintă doar nivele diferite ale prestigiului sau statusului.

Cât privește opoziția între concepția weberiană și cea marxistă asupra claselor, frecvent

²⁶ J. Goldthorpe & G. Marshall, *The Promising Future of Class Analysis*, p.393.

adusă în discursul cărților de sociologie, ea nu trebuie exagerată: ceea ce contează sunt tendințele viitoare și consecințele pentru societate, nu antecedentele!

BIBLIOGRAFIE

1. Beardshaw, J. - *Economics*, Pitman publ., London, 1992, p.115-132.
2. Bottomore, T. - *Classes in Modern Society*, Harper Collins Academic, London, 1991.
3. Crompton, R. - *Class and Stratification*, Polity Press, Cambridge, 1993.
4. Crompton, R. - *Economy and Class Structure*, Macmillan Press, London, 1977.
5. Eder, K. - *The New Politics of Class*, Sage Publication, London, 1993.
6. Erikson, R. and Goldthorpe - *The Constant Flux*, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1993.
7. Gerth, H. and Mills, W. - *From Max Weber - Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.
8. Giddens, A. - *Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1993, p.211-229.
9. Goldthorpe, J. & Marshall, G. - *The Promising Future of Class Analysis: a Response to Recent Critique*, in Rev. "Sociology", vol.26 No.3/1992, p.381-400.
10. Lemel, Y. - *L'approche de Max Weber*, en "Stratification et mobilité sociale", ed. Armand Collin, Paris, 1991, p.134-136.
11. Pahl R. E. *Is the Emperor Naked?* in International Journal of Urban and Regional Research, 13/1989.
12. Parkin, F. - *Key Sociologists - Max Weber*, Routledge, London and New York, 1990.
13. Saunders, P. - *Social Theory and the Urban Question*, Unwin Hyman ed., London, 1987.
14. Ungureanu, I. - *Paradigme ale cunoașterii societății*, Ed. Humanitas, București, 1990.
15. Weber, M. - *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, București, 1993.
16. Weber, M. - *The Interpretation of Social Reality*, Ed. J.E.T. Eldridge, London, 1971.
17. Weber, M. - *Politica, o vocație și o profesie*, Ed. Anima, București, 1992.
18. Weiss, J. - *Weber and the Marxist World*, Routledge and Kegan Paul ed., London, 1986, p.90-95.
19. x x x - *Dicționar de sociologie*, Ed. Babel, București, 1993.
20. x x x - *Economie politică*, coordonator Dobrotă Niță, Academia de Studii Economice, București, 1993, p.188-203, p.320-334.

IDEOLOGIA

Discurs și configurare a spațiului public

Vasile Sebastian DÎNCU

RÉSUMÉ. *L'idéologie. Discours et reinvention de l'espace public. L'auteur s'enforce d'analyser critique le débat sur la fin des idéologies et l'utilisation sociologique d'autres notions: croyances, prénotions, représentations collectives, etc.*

L'auteur montre aussi la fonction majeure des idéologies contemporaines: reinventer l'espace public moderne. L'idéologie a la fonction de négociation et médiation symbolique de l'image de la société.

1. Sfârșitul ideologiei? Atunci când unii sociologi au proclamat sfârșitul ideologiei, mass-media a amplificat efectul de mii de ori. Ideea era legată de postularea nașterii unei noi mentalități, acordată exigențelor societății industriale moderne, în care discursul general umanist, cu variantele sale politice va fi înlocuit cu grija pentru funcționarea instituțiilor și a comunicării sociale. Locul "mitologiilor istoriste" se credea că va fi luat de dezbaterile "tehnice" privind schimbarea socială. Practica socială a arătat că energiile revoluționare nu s-au epuizat în țările industrializate, mișcările sociale din anii '70 dovedind-o cu prisosință, astfel că această găselniță s-a demonetizat demonstrându-se încă o dată inconsistența demersului analitic asupra acestui fenomen al lumii contemporane. Impasul la care au ajuns teoriile sociologice sau politologice se datorează în principal faptului că ideologia a fost asociată cu cel puțin două ordine de fenomene:

- cu programele și doctrinele politice ale unor partide care au impus membrilor și simpatizanților lor o riguroasă disciplină de gândire, exprimare și acțiune;
- cu situații istorice concrete (nașterea comunismului sau fascismului);

Observația că socialismul s-a adaptat perfect condițiilor de piață ale economiilor capitaliste sau că fascismul a avut doar succese temporare, legate de conjunctura specială a unei mari crize economice, ori că bolșevismul a fost implantat în condițiile unei formațiuni istorice precapitaliste, au dus la constatarea că ideologiile sunt incompatibile cu condițiile moderne ale societăților occidentale industrializate. Marea eroare nu este însă aici. Ea este una de factură logică (sau ideologică), identificându-se aceste forme ale propagandei politice cu

ideologia ca fenomen mentalitar general, considerarea acestora ca *modele* (culmea!) reperabile în realitate.

Altă eroare provine din modalitatea de a gândi realitatea socio-economică. În perioada menționată era indubitabilă o creștere a nivelului de trai, o rată a creșterii economice în progresie constantă și din aceste premise s-a tras greșita concluzie a dispariției conflictului în societate. Cu siguranță, condițiile materiale sunt determinate în evoluția globală a unei societăți, însă influența lor trebuie interpretată mai nuanțat. În fața aceleiași situații de criză vor exista întotdeauna mai multe reprezentări ale acesteia și a soluțiilor care se impun pentru ieșirea din ea. Reluând exemplul fascismului german, putem constata că, la acea vreme, discursul său a concurat cu discursul democratic, devenind reprezentarea dominantă a esenței societății, limbajul cel mai accesibil pentru articularea unor noi raporturi sociale. Nu este simplu de pronunțat nici asupra evoluției conflictelor din cadrul sistemului social, deoarece acestea, legate fiind de nivelul aspirațiilor, au o mare mobilitate, sistemul de revendicări modificându-se dacă este articulat pe un alt sistem de reprezentări.

Analizele asupra ideologiei au redus-o la discursuri particulare, speculându-se faptul că fiecare dintre acestea s-a numit pe sine revoluționară și deținătoare a adevărilor ultime despre societate. Mecanismul argumentării a cuprins și o altă articulație ideatică, cunoscută în arsenalul persuasiv al propagandei: discursul ideologic standard a fost considerat a fi acela care transgresează granița dintre politic și non-politic, astfel că acest mod de "vizualizare" a ideologicului a putut conduce la ipoteza specializării discursurilor pentru diversele sfere ale socialului, varianta unificatoare fiind sarcina și apanajul științei.

Nu putem accepta ideea sfârșitului ideologiilor și din alte două motive, invocate și de R. Boudon (1990). În primul rând, expertul în științe sociale sau politice nu va putea depăși niciodată profetul, atâta timp cât există consens asupra unui set de valori. Expertul poate cel mult să arate cum se pot oamenii apropia mai mult de realizarea anumitor valori, profețiile politice și sociale vor arăta mereu un proiect mai simplu, mai tentant și mult mai sugestiv. În al doilea rând, în ceea ce privește analiza științifică, nu putem avea decât o pretenție: strategiile de alegere a mijloacelor pentru atingerea scopurilor fac necesare ideologiile. Teoriile experților se adresează unui public specializat, limbajul nefiind deloc atrăgător. Dar chiar și teoriile științifice se bazează pe o doză mai mică sau mai mare de credință.

Dacă luăm în calcul cele două atitudini politice, de "dreapta" și de "stânga", vom observa că ele sunt mai degrabă sensibilități de dreapta sau de stânga. Când căutăm teorii care să justifice aceste opțiuni trebuie să ne centram mai mult pe valoarea lor emoțională decât pe conținutul lor "științific". Nu putem înțelege motivația unei opțiuni de dreapta (opțiune care implică acceptarea inegalității ca "normală"), decât printr-o înrădăcinare de factură emoțională. În ultima instanță, putem considera chiar că până și teoriile științifice au o putere mai mică sau mai mare de seducție independentă de valoarea lor de adevăr. Mai apare un fenomen deosebit de interesant. Diversele teorii științifice, dacă la un moment dat ajung să atingă anumite sensibilități sau valori comune, își pierd caracterul de monopol al sociologului, primind o notorietate publică. În acest moment apar alte tipuri de intelectuali care le propagă și care se adresează doar celor care decid și/sau marelui public (ziaristul, omul politic, etc). Natura discursului se schimbă, ideologia devenind deschisă, manifestă și mergând până la a propune decrete, legi sau proiecte mai ample de reorganizare a socialului.

2. Conceptul. Tendința de a găsi rădăcinile teoretice îi conduce pe unii sociologi la considerarea lui Platon ca părinte al conceptului, acesta având în opera filosofului grec două accepțiuni. Un sens larg, ca știință a ideilor considerate în ele însele și un sens restrâns, ca modalitate de formare a lor, un sens mai analitic, în care ideile pot fi considerate ca adevărate sau false. Se poate observa că acest excurs în istoria ideilor este exagerat, această abordare, pe care am putea-o numi genetică, având puține puncte comune cu sensul contemporan al termenului. A porni de la Platon, Francis Bacon sau Descartes ar însemna să lărgim nepermis de mult sfera, și așa destul de imprecisă a conceptului.

Folosirea termenului o datorăm francezului Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) care în lucrarea *Elemente de ideologie* a supus analizei, în spiritul filosofiei luminilor, modul în care se nasc reprezentările și ideile, aproape deci de sensul platonician. Trebuie însă asumată o *restricție definițională*, pe care trebuie s-o aplicăm încă de la începutul demersului nostru și ea este legată de *caracterul social al noțiunii, ideologia trebuind circumscrisă condițiilor sociale ale cunoașterii*. Putem elimina astfel toate analizele și semnificațiile (mai ales filosofice) care au pus accentul pe condițiile epistemice ale nașterii ideilor și reprezentărilor.

În zilele noastre, ideologia a avut parte mai ales de abordări de natură polemică,

discuțiile purtându-se pe versantul partinic sau pe falsitatea ideilor cuprinse în diverse programe ideologice. Destul de rar se face analiza conceptului dintr-o perspectivă cognitivă, iar atunci când se face, accentul cade pe efectul ideologiei asupra coeziunii și mobilizării sociale, sub aspectele lor reale, spontane sau manipulate. Această perspectivă este mai aproape de specificul demersului sociologic și vom încerca s-o exploatăm. De fapt, din unghi sociologic, ajungem la discutarea locului ideilor în viața socială. Acest loc nu poate fi analizat doar din perspectiva adevărului sau falsului ideilor, ci mai ales a funcționalității ideilor și reprezentărilor ca elemente principale ale consensului, omniprezența ideologiei venind din faptul că funcționarea tuturor sistemelor sociale moderne este de neimaginat fără un minim de consens. Se înțelege astfel de ce este mai puțin importantă căutarea adevărului sau falsului; chiar dacă acceptăm că ele sunt mistificări consensul poate să fie real. Aici funcționează cunoscuta teorie a lui Thomas, consensul real putându-se naște și pe baza unei false definiții a situației.

Pentru definirea ideologiei putem alege și căi mai originale, necesară este însă o sistematizare a multiplelor sensuri în care este folosit conceptul și o încercare de descifrare a fundalului epistemologic pe care evoluează demonstrația. Sociologi ca Marx, Engels, Mannheim, Parsons sau Dumezil au utilizat acest termen, iar alții ca Durkheim, Tocqueville sau Pareto nu l-au folosit, ceea ce nu înseamnă că ei nu au o importanță cel puțin egală cu primii. Este nevoie și de o testare a vecinătăților terminologice pentru a putea determina granițele (destul de fluide) ale acestui concept. Studiul semnificațiilor multiple ale ideologiei este important și pentru că apariția unui nou concept coincide, de multe ori, cu deschiderea unui nou univers de cunoaștere.

Noțiunea apare în epoca Luminilor și acest fapt este legat de începuturile nașterii modernității și punerii sub semnul întrebării a principiilor de legitimitate ale ordinii sociale tradiționale și încercărilor de reconstrucție a ordinii pe baze raționale. Se dezvoltă o serie de teorii sociale care, scrie R. Boudon (1986), răspund unor pasiuni politice ale diverselor grupuri sociale și furnizează material de bază pentru diversele sisteme de idei. Diferența între ideologii și credințe fiind mai mult una de grad decât una de natură. Putem delimita foarte clar ideologiile de credințe? În principiu, nu.

Încă Durkheim scria că o ordine socială oricât de simplă presupune o minimă aderare

la sisteme normative. Propozițiile normative rezultă, de cele mai multe ori din sistemele de constrângeri sociale. Se pot prefera anumite variante de comportament pe baza credințelor sau a convingerilor.

Referindu-ne strict la definiții, putem constata că majoritatea lor excelerează prin generalitate și descriptivism. Două exemple sunt relevante: *R. Boudon* (1986) definește ideologia ca sistem de idei ce fac apel la noțiunea de sacru sau transcendență și tratează organizarea socială și politică a societății sau devenirea lor, iar *G. Roche* ca un sistem coerent de valori ce se raportează la situația unui grup sau a unei colectivități servind a le descrie, apăra, interpreta sau justifica.

O definiție cu totul specială, imposibil de integrat în vreo clasă definițională datorită originalei interpretări a lui Marx, este conținută de proaspătul *Dicționar de sociologie*, unde *Elena Zamfir* scrie: "concept introdus în gândirea modernă de Marx și Engels pentru a desemna "conștiința reală" a unei colectivități (subl. noastră) în care ea devine conștientă de ea însăși, de condițiile sale de existență și de direcțiile în care trebuie să-și desfășoare activitatea" (1993, pag.287).

Cu Marx ideologia primește statutul epistemic de "falsă conștiință", acest statut rezultând din poziția de clasă a actorilor sociali. K. Manheim pornește de la definirea marxistă dar aduce elemente noi prin noțiunea de *Freischwebende Intelligenz* (intelighenție flotantă). Intelectualii, consideră filosoful german, sunt o categorie socială care nu întreține raporturi social clar delimitate cu celelalte categorii, ei având prin aceasta, cel puțin în principiu, posibilitatea unui punct de vedere obiectiv. Lenin: se va distanța de modul marxist de definire. Dacă pentru Marx, teoriile sociale dezvoltate de proletariat sau în numele lui, au șansa adevărului, prin opoziție cu cele ale burgheziei, care sunt "falsă conștiință", Lenin recunoaște caracterul instrumental al acestor proiecte sociale, ele fiind arme cu care se dotează clasele sociale în lupta socială și politică. Fiecare societate are o serie de sisteme de idei, pe care adesea le numesc valori, și care în esența lor sunt nedemonstrabile sau nu trebuie demonstrate. Aceste valori sunt concectate între ele în sisteme mai largi. Atunci când includ noțiunea de sacru, D-zeu și cea de transcendență, sistemul este numit religie. Pe această legătură cu valorile se bazează funcționalitatea ideologiilor. În societățile în care ordinea socială nu este una tradițională ci una consensuală, ele oferă o bază de justificare a valorilor, ele sunt un

pattern discursiv pentru inserarea și operaționalizarea conținuturilor, altfel abstracte, ale valorilor.

Teoriile cele mai raționaliste sau mai rigorige în sensul exagerării comportamentului economic demonstrează că, atunci când își fixează obiectivele și își alege mijloacele de atingere a scopurilor, actorul social este condiționat într-o mare măsură de credințe și de modul în care își reprezintă situația de interacțiune. Electorul cel mai rațional alege între partide și alternative politice propuse de doi sau mai mulți candidați, într-o manieră paradoxală, căci nu știe dacă vor fi respectate promisiunile, alegând între ele pe baza sentimentelor sau a credințelor.

Aminteam mai sus problema *funcționalității ideologiilor* în legătură cu nevoia de consens social. Față de dificultatea metodologică de principiu în înțelegerea completă a conduitelor colective, se mai adaugă cea legată de stabilirea exactă a locului ideilor sau a reprezentărilor despre lume în cadrul consensului social. Dacă înțelegem prin consens un ansamblu de credințe asupra căruia există un acord explicit sau implicit, un ansamblu de practici considerate adecvate și legitime, cum poate fi extras din definirea durkheimiană, atunci este greu de extras funcționalitatea specifică a ideologiei în acest cadru. Problema trebuie abordată mai nuanțat și aici sociologia a conturat două soluții. O posibilitate apare la Durkheim și Weber, care consideră consensul ca având funcționalitatea menținerii organismului social, indiferent dacă este unul real sau unul mistificat. A doua soluție derivă din prima și este un fel de consecință logică, un imperativ cu rădăcinile în Iluminism: dacă societatea este nesatisfăcătoare în raport cu aspirațiile oamenilor, lipsită de unitate și grevată de o serie de disfuncționalități, realizarea unității și perfecționarea funcționării ei devine un imperativ categoric. De fapt, de la acest imperativ se revendică și se justifică și vocația pragmatică a sociologiei, lucru pe care sociologia sau alte științe sociale, nu și-l pot asuma fără riscul căderii în ideologia. Invers, dacă ideologia este o veritabilă reprezentare, ea poate primi sens pozitiv și legitimare din partea științei dacă se asociază cu sociologia "științifică". Problema obiectivității sau eficacității ideologiei nu poate fi rezolvată dacă o analizăm în acești termeni, deci trebuie abandonat studiul funcționalității ei în cadrul consensului. În primul rând, trebuie admis faptul că ea nu este un sistem integrat perfect, nu este un bloc omogen, că domenii ca arta, filosofia sau politologia nu conțin un pattern comun, o structură

omogenă de principii logice sau practici cognitive, chiar dacă acceptăm că, în "ultima instanță", ele servesc intereselor clasei dominante. În al doilea rând, între diferitele nivele ale ideologiei există o continuă circulație de idei și influențe, un exemplu relevant fiind circulația ideilor evoluționiste între știința și religia contemporană. Înțelegem în această accepțiune largă, ideologia manifestă eterogenitate și sincretism. Atât Marx, cât și Weber, arătau că *teodiceele* clasice dădeau problemelor un sens, dacă nu o soluție, sarcina generală a ideologiei fiind cea de a *perpetua mistificarea pseudo-legitimității unirii oamenilor în comunități*. Ca principiu al integrării sociale, prin ideile, reprezentările care le conține, ideologia este considerată ca fiind răspunzătoare de controlul "cibernetice" al proceselor sociale, cum scrie Parsons. Exagerările privind integrarea socială pe care le găsim la sociologii funcționaliști au generat însă o serie de greșeli în conceperea rolului ei. După Parsons, controlul sistemului social se realizează prin patru funcții: adaptarea la mediu, realizarea obiectivelor, menținerea legăturilor de solidaritate între membri și constituirea unui capital de valori și reprezentări colective. Reglarea prin această ultimă funcție (latentă, notează Parsons) se face prin conducerea sistemului social spre stări compatibile cu propriile exigențe. În această situație avem, mai degrabă, o conservare, datorată inerției sistemelor de valori de care vorbește sociologul american atunci când analizează, de exemplu creștinismul. Funcția devine cea de menținere a sistemului între anumite granițe, în sens cibernetic, după o schemă reproductivă. *Reglarea prin valori este o iluzie* care a afectat și alte orientări sociologice, nu doar pe cele funcționaliste. Se poate obiecta că sistemul social nu se autoreglează prin valori sau credințe colective pentru simplul fapt că acestea nu sunt atât de bine integrate și stabile, ele evoluează, admit rezistențe și schimbare, deci ideologiile nu pot fi eficiente prin ele însele. Pentru grupuri și comunități sociale nu există, așa cum credea *L. Goldmann*, "o corespondență între gândire și comportament".

Sistemele de valori nu explică succesiunea evenimentelor istorice. Din păcate în sociologie, antropologie și filosofie, termenul de "cultură" este folosit fără a se ține cont că nu este o articulare perfectă între preferințe și practici, între moduri de gândire și comportamente. Termeni ca holism sau individualism, larg folosiți în sociologie, desemnează mai puțin realități sociale ca atare, ci mai degrabă ideologii. Una este să afirmi că, de exemplu, în cultura americană există o tendință spre pragmatism și alta să spui că societatea

și cultura americană este pragmatică, ori cea românească este cripto-comunistă. Global, ideologia nu este o schiță a ordinii sociale. Nu putem face o distincție reală între sisteme sociale holiste sau individualiste, distincția putându-se face doar între ideologii de această factură, fără legătură cu stări de fapt, imediat reparabile în realitatea socială.

3. Vecinătăți terminologice

3.1. Ideologie, prenoțiuni și reprezentări colective. În "*Regulile metodei sociologice*", Durkheim scria că toate științele trec prin faza ideologică, adică printr-o largă utilizare a prenoțiunilor care împiedică aflarea adevărului. Acestea se așază ca un vâl între lucruri și noi, fiind considerate de cunoașterea comună lucruri. În viziunea lui Durkheim prenoțiunile, de cele mai multe ori justificate de folosirea lor în viața practică, amestecă judecățile de valoare cu judecățile de existență și se substituie lucrurilor. Condiția fundamentală a științei ar fi distanțarea totală de acestea și cunoașterea pozitivă a realității.

Dacă la *Marx* aceeași înțelegere a distorsiunilor de cunoaștere conținute în ideologie se explică prin lupta de clasă, pentru sociologul francez responsabil este caracterul imprecis și inadecvat al cunoașterii comune, vulgare. Problema are însă doar o aparență de simplitate, dacă pur și simplu, taxăm ideologia ca un simplu sistem de prenoțiuni. Nu putem postula această similitudine pentru că sistemul explicativ durkhemian are ca pivot epistemic al vieții sociale "reprezentările colective" și dacă acordăm același statut epistemologic atât reprezentărilor colective cât și prenoțiunilor, privăm realitatea vieții sociale de orice obiectivitate. Nu ne referim doar la validitatea propozițiilor autoreflexive ci și la principiul de constituire a realității sociale (ex.: autoritatea sistemului normativ). Care este statutul reprezentărilor colective? Înțelegem că sunt exterioare în raport cu reprezentările individuale, au deci statutul de forțe sociale, în logica ideii că orice colectivitate este exterioară individului. Dar se naște întrebarea: sunt ele doar reprezentări ale colectivității sau sunt reprezentări despre realitatea socială și deci a colectivității. *Parsons* în *Structura acțiunii sociale*, consideră că o colectivitate umană nu este în mod necesar o comunitate de credințe și sentimente ce servește ca sursă și principiu pentru solidaritate, că nu orice colectivitate este o agregare armonică de interese și credințe. Natura reprezentărilor sociale este dependentă de natura relațiilor sociale din care este constituită comunitatea. Dacă este vorba de o comunitate

spirituală, de exemplu, vom avea un sistem integrat de reprezentări colective, ușor de regăsit la majoritatea membrilor (un soi de emanație), însă dacă este vorba de o colectivitate dominant formală, în care interacțiunea este posibilă doar prin norme și condiții, reprezentările colective vor fi un sistem neintegrat de puncte de vedere ale actorilor asupra interacțiunii (autoritatea lor neputând fi considerată ca intrinsecă). *Este religia o prenoțiune?* Durkheim o definește ca având două dimensiuni importante: *caracterul simbolic și cel sacru*. În ceea ce privește definirea sacrului el este nesigur, pendulând între reducerea sacrului la interdicție și tabu și respectul pentru anumite credințe, (respectul moral) unde nu putem decât presupune sau specula asupra caracterului teologic. Ambiguitatea rămâne și în ceea ce privește simbolismul social. Simbolul nu e reflectarea unei realități fizice, totemul nereprezentând o atitudine a primitivilor față de animale sau plante ci față de ceva ce se află dincolo de acestea. Pe de altă parte este subliniat caracterul "dinamogenic" al simbolului, acesta orientând și energizând comportamentul ritual datorită legăturii dintre ritualuri și credințe. În *Formele elementare ale vieții religioase* consideră că simbolismul este o schiță a "sistemului lumii", fiind un criteriu de clasificare ce trasează asemănări și opoziții între diferite specii animale, vegetale sau minerale, recunoscând deci acestei relații un anumit grad de "obiectivitate". Ele pot fi considerate o "coloană vertebrală" pentru reprezentarea socialului dar rămân doar o treaptă spre cunoașterea autentică. Ce putem spune despre *statutul epistemic al miturilor?* Durkheim nu trasează o graniță clară între eficacitatea ritualului și eficacitatea tehnico-instrumentală, arătând că invocarea ploii, de exemplu, nu aduce ploaia, în schimb fortifică solidaritatea și coeziunea grupului în lupta cu vicisitudinile naturii. Nu putem, în acest caz, să plasăm în mod sigur credințele religioase în rândul prenoțiunilor căci ele pot fi considerate astfel doar dintr-o perspectivă evoluționistă, în măsura în care sunt depășite de evoluția organizării sociale. Credințele religioase au statutul de reprezentări colective în măsura în care au o funcționalitate socială, deci nu sunt doar ecoul unei stări depășite a organizării sociale. Sociologul francez postulează o corespondență perfectă între reprezentările colective și organizarea socială precum și o puternică integrare a tuturor elementelor unei societăți ceea ce putem considera că este o iluzie ultrafuncionalistă. Obiecția noastră este că, în logica durkheimiană, în religie sunt simbolizate doar anumite aspecte ale vieții cultural-simbolice: norme, valori și interdicții, caracterul lor "colectiv" negarantându-le în mod automat și

obiectivitatea.

3.2. Marx și ideologia burgheză. Marx a fost cel care a făcut prima tratare riguroasă a ideologiei burgheze, descifrând dincolo de aparențe, raționalitățile politice și economice pe care se structurează discursul ei specific, reconstituind realitatea structurării unor relații sociale ascunse de discurs. Acest fapt este important dincolo de platforma teoretică de analiză, deoarece Marx încearcă primul să descifreze o logică a disimulării căutând modelul, pattern-ul care se află în spatele "varietelor" forme ale discursului: filosofic, economic, social sau cultural. El caută acel sistem de idei care în diverse variante explicative se află la fundamentul inteligibilității istoriei, pe acest fapt bazându-se întreaga iluzie, întreaga translație de la realități particulare la adevăruri universale.

Din păcate analizele partizanilor și continuatorilor săi s-au îndepărtat de subtilitatea analizei marxiste. Ei s-au centrat pe demistificarea discursului ideologic burghez, axându-se pe demolarea a ceea ce este vizibil, imediat reperabil, în concepția despre lume a claselor dominante. Problema reală care ar fi trebuit să constituie tema centrală a analizei ideologiei burgheze era studiul ficțiunii în care erau îmbrăcate interesele reale, în modalitatea de a proceda la cercetarea "vizibilului", după logica burgheză a definirii ideologiei. Astfel ideologia burgheză este văzută, mai ales, ca ansamblu de idei prin care clasa dominantă justifică un sistem social și un regim politic situat la antipodul socialismului. Termenul își pierde semnificația primă atunci când adversarii încearcă să se aducă unii pe alții la punctul lor de vedere, considerat ca adevăr unic.

3.3. Tocqueville - o sociologie a intelectualilor. Promotor al unei sociologii a intelectualilor, Tocqueville a abordat problema ideologiei din două perspective. În primul rând el a studiat contribuția filosofilor în procesele revoluționare din secolele XVIII și XIX în două moduri: critica ordinii existente și profeții a unui ordinii viitoare ("utopii radioase"). Această presiune a intelectualilor asupra societății o observă și în America însă cu rezultate mai puțin spectaculoase datorită cadrului social și cultural specific. Atât locul în societate cât și tipul de intelectuali și de mesaje sunt deosebite în cele două situații. În Franța Vechiului Regim cu toate că ocupațiile intelectuale sunt înalt valorizate, există un aparat birocratic ce se interpune între stările de sus și categoria mijlocie a intelectualilor, astfel că acest statut intermediar îi face pe filozofi revendicativi, datorită semi-integrării lor în sistemul puterii.

Analizele lui Tocqueville ating probleme legate de conținutul mesajelor ce alimentează pasiuni generale, difuzarea lor precum și modul de simbolizare pentru a le crește forța persuasivă și propagandistică. Ideologia în modul cum o abordează Tocqueville are două importante elemente componente: *crediințele dogmatice și pasiunile generale și dominante*. Crediințele dogmatice reprezintă sisteme integrate de idei, care nu pot fi acceptate fragmentar sau cu unele corective și sunt puțin sensibile la confruntarea cu nivelul experiențial de cunoaștere (de aici și quasi-imposibilitatea demolării). Alte elemente ideologice sunt pasiunile generale și dominante care nu se reduc la sentimente sau simple reacții emotive ci fac parte din proiecte generale (antireligiozitatea lui Voltaire, care vroia să schimbe lumea prin triumful rațiunii), cuplate pe rețele fidelizate de către personalități marcante, inspiratoare. Aceste proiecte de schimbare a societății devin pasiuni dominante atât pentru filosofi cât și pentru cei pe care i-au îndoctrinat. Contează mai puțin faptul că Tocqueville nu menționează explicit că acești filosofi reprezintă interesele "burgheziei în ascensiune". Important este că menționează aceste două dimensiuni ale ideologiei, chiar dacă o face fără a analiza modul cum se structurează raportul dintre pasiuni dominante și credințe dogmatice.

3.4. Pareto. Ideologia ca acțiune non-logică. În unele cazuri ideologia a fost redusă la o funcție socială univocă. Aceasta poate fi de menținere a stabilității sistemului social (K. Mannheim) sau cea de schimbare (Tocqueville). Este greu să prevedem impactul ideologiei asupra societății, așa cum nici n-o putem reduce la acțiunea unor clase (proletariat, mica burghezie) folosite ca grupuri de manevră sau la categorii intelectuale ca elemente creatoare sau incitative. În general majoritatea autorilor s-au concentrat mai puțin pe discuția privind adevărul mitologiilor vehiculate și mai mult pe încărcătura emoțională care le determină forța mobilizatoare.

V. Pareto, întreprinde o interesantă analiză a conținuturilor cognitive ale ideologiei fiind conștient de limitele teoriilor lui Tocqueville sau Sorel, ei subsumând ideologia acțiunilor non-logice.

Dacă acțiunile logice sunt cele care se supun dublului criteriu al coerenței interne și verificării experimentale, cele non-logice au scopuri mai indeterminate și în consecință legătura cu mijloacele alese pentru atingerea acestora va fi mai imprecisă. Acțiunea politică are scopuri vagi și atunci când propune justificarea lor prin anumite teorii avem în cadrul ei

o parte (a) *non-logică* - expresia anumitor sentimente - și o parte (b) care este manifestarea unor nevoi pseudologice ale individului. Ceea ce Tocqueville numea *pasiuni*, Pareto le numește *reziduuri* și în alte locuri *sentimente* și *instincte*. Reziduurile sau pasiunile din analizele celor doi autori nu trebuie înțelese ca date psihologice în sens strict pentru că ele sunt date înscrise în natura umană care variază în funcție de mediul social și cultural. Pasiunea pentru egalitate cu importanța ei componenta meritocratică este mai puternică în SUA decât în Franța, unde pasiunea egalitară este mult mai puternică. Ideologia este privită ca un sistem de credințe dogmatice aflată în raport cu anumite "derivații", idei nonlogice prin care ne reprezentăm societatea și modul ei de funcționare. Punctul de vedere a lui Pareto este foarte interesant, prin echilibrul evolutiv pe care-l propune. El nu privește ideologia dintr-o perspectivă exclusiv critică, luând în calcul și funcția ei pozitivă. Sistemul ideologic socialist are câteva efecte pozitive: clasele dominante reacționează în fața expansiunii puterii statului și restrângerea proprietății private printr-o creștere a apropierii și solidarității; În clasele defavorizate crește sentimentul demnității personale, încrederea în forțele proprii; în sistemele sociale afectate de această ideologie crește mobilitatea socială. Pareto are un punct de vedere epistemologic prin prisma căruia datorită exigențelor metodei sale logico-experimentale respinge ideologia dar și unul propriu-zis sociologic prin care îi relevă importanța datorată funcționalității ei sociale. Marele merit al sociologiei paretiene este, în opinia noastră, legat de faptul că, *prin teoria derivațiilor este la originea unei teorii a ideologiei ca retorică socială*.

Reziduurile sunt manifestări ale unor sentimente care pot fi influențate direct, dar nu mecanic, de mediul socio-cultural, acesta constituindu-se într-un context care operează selectiv între alternative, fiind posibilă astfel formarea unor combinații specifice (ex: în secolul Luminilor cuplul natură-fericire, în secolul nostru știință-adevăr-progres). Aceste primesc diferite expresii logice denumite de Pareto *derivații*. Derivațiile sunt constructe pseudo-raționale, succesul lor datorându-se nu caracterului lor de adevăr ci el apare din intersecția lor cu sentimentele sau interesele. Pe baza acestora se pot construi o gamă largă de raționamente trunchiate. Un exemplu de astfel de raționament ar putea fi următorul: țările din Europa Occidentală au economie de piață, economia de piață este condiția necesară și suficientă asigurării bunăstării, construind economia de piață România va ajunge în mod sigur

la un nivel de trai comparabil cu cel al statelor industrializate. Un astfel de raționament nu va ține cont de observația de bun simț că în lume există peste 100 de țări cu economie de piață, cea mai mare parte dintre acestea având un nivel de trai sub standardele minime ale unei vieți decente. Această teorie este de fapt o adevărată teorie a RETORICII SOCIALE, un sistem explicativ de factură psihologică privind autoconvingerea și persuasiunea fondată pe componentele afective ale personalității. Deși nu face o distincție prea clară între acțiunile logice și cele non-logice, Pareto nuanțează arătând că derivațiile pot să influențeze pozitiv dezvoltarea științei veritabile.

3.5. Ideologie și credințe. Putem face interpretări utilitariste ale credințelor. *Boudon* (1990), de exemplu, este de părere că mai mult ne aleg credințele pe noi, decât le alegem noi pe ele. Interpretarea n-are însă mare relevanță dacă nu luăm în calcul sensul care-l poate avea o credință pentru a situație dată în care se găsește actorul social la un moment dat. Credințele, ca și ideologiile, se nasc undeva la întâlnirea dintre biografia personală, grupul din care face parte individul și cadrul social global. Luarea în calcul a faptului că, în fond, credințele sunt răspunsuri la situații concrete de interacțiune, nu trebuie să scăpăm din vedere marea lor inerție.

În tradiție sociologică, credințele au fost interpretate ca reprezentări deformate ale realității, deformare produsă de interese (la *Marx*) sau de pulsuni interna (la *Freud*). În anumite cazuri aceste interpretări sunt veridice. În principiu însă, ele sunt grile de evaluare și acțiune preluate sau construite în funcție de personalitate, mediu social sau situație. A le considera iraționale este o nepermisă reducere simplistă. O credință, un mit sau o teorie este întotdeauna o *interpretare*, ele fiind raționale chiar dacă observatorului îi par iraționale. Comportamentul aparent irațional al depunătorilor la Caritas era perfect rațional pentru că el corespundea unei definiții sociale a unei situații. De altfel *Durkheim*, în *Formele elementare ale vieții religioase*, arăta că diferența dintre știință și religie este una mai degrabă de grad decât de natură, fiecare dintre ele fiind o frântură din efortul actorului social de maximizare a beneficiilor în situații date. Miturile, credințele sau ideologiile sunt răspunsuri adaptative și patternuri stabile pentru situații de structuri variabile. Ideologiile victoriei socialismului sau cele ale dreptului natural nu se deosebesc, din acest punct de vedere, de mitul strămoșilor popoarelor primitive. Ele corespund unor contexte diferite, având însă o semnificație comună

și grade egale de legitimitate în ochii actorului social. Raționalitatea praxiologică, considerăm noi, nu poate fi confundată cu cea cognitivă.

3.6. Ideologia și totalitarismul. Istoria europeană de la începutul secolului XX a cunoscut fenomenul patologic al totalitarismului, ceea ce a adus o nouă deformare în analiza fenomenului ideologic. Există multe posibilități de explicare istorică a fascismului sau comunismului: economice, politice, sociale. Criza legitimității tradiționale, căutarea unor garanții metasociale a produs o efervescentă intelectuală în sec.XIX și XX. Cum să construiești o nouă legitimitate fără fundamentele puse de tradiție? Ideologiile tuturor totalitarismelor contemporane au încercat acest lucru, fiind explicabilă sintagma folosită pentru ele de *R. Aron* (religii seculare). Atât religiile seculare cât și ideologiile încearcă să dea un sens întregii experiențe umane, nu sunt simple colecții de idei, ci sisteme de idei. În al doilea rând, ele își revendică într-un fel sau altul, caracterul sacru la fel ca și religiile. Chiar dacă se pretind a fi puse pe principii sau teorii științifice ele nu permit raportarea ireverențioasă care este punerea sub semnul întrebării. Ideologiile totalitarismului se vor avea atât o funcție pozitivă cât și una negativă. Negativă pentru că distrug o ordine socială îngustă sau aberantă și pozitivă pentru că vor să instaureze un nou consens și un nou echilibru perturbat de diverse cauze pe care le postulează: evrei, burghezia etc. Invocarea materialismului dialectic și istoric se face prin referire la ultimele date ale științei și practicii sociale, apariția unor posibile discuții sau controverse. Ca exemplificare într-o introducere la o lucrare intitulată chiar *Știință, filosofie ideologie*, apărută în 1974, Călina Mare scria: "În definirea conceptelor, în conturarea problemelor sau dezvoltarea argumentelor au apărut puncte de vedere sau nuanțe diferite. (subl.ns) Considerăm că este firească, în spiritul creator al gândirii marxiste, nu numai posibilitatea, dar și necesitatea încurajării pe această cale a unei astfel de confruntări, pe de o parte a autorilor între ei, pe de alta între autori și cititori". Fraze de genul acesta, justificative, de autoasumare și autodenunțare a "dizidenței" erau cuprinse în mii de lucrări ce apăreau anual în țările socialiste. Este consecința adaptării la controlul strict al comunicării sociale, cenzura fiind inseparabilă de propagandă, ca expresia cea mai violentă a ideologiei.

Marx afirma că ideologia burgheză (ca toate ideologiile) conține un discurs asupra realului marcat de ideea că universalul vorbește de el însuși. În structura ei intră idolul

cunoașterii pozitive și postulează compatibilități între ordinea socială și ordinea generală a lumii. *Umanitate, Progres, Natură, Viață, Artă sau Știință, Proprietate, Ordine, Familie, Societate* scrise cu majuscule poartă, așa cum scrie *Claude Lefort*, semnele constante ale unui adevăr care fixează în reprezentare și comandă argumentarea. Totul este prezentat ca și cum ar exista posibilitatea de principiu a obiectivării socialului. Trebuie însă observat că aici ideile au un dublu caracter: de reprezentare și normă. Discursul asupra socialului încearcă să-și mențină exterioritatea garantând obiectivarea regulilor în raporturi sociale concrete și folosind reprezentări tipice pentru aceste obiectivări insuflețite: figura tatălui de familie, a patronului, pedagogului și portarului sau militantului. Discursul social este semnificativ marcat de pedagogic și acest fapt stabilește distanța între cel care vorbește și celălalt, deși poate fi exponentul unei clase sociale el se dezvoltă sub semnul impersonalului. Justificarea diviziunii și stratificării se face prin clara conturare a opozițiilor: muncitor-patron, profesor-elev, civilizată-sălbatic etc. Dacă ideologia oferă un răspuns general acesta nu se găsește însă într-un singur loc. El se descompune în multe discursuri, într-o logică a disimulării, fixând măsura de segregare instituțională ca și a discursurilor care o susțin. Un argument marxist preluat de propaganda războiului pentru a denota ansamblul ideologiei comunismului a posibilității de compoziție datorate contradicției generale între discursul ideologic și practica reală ce devine din ce în ce mai evidentă. *Lenin* a vorbit despre democrație formală și evoluția prin conștientizare spre o "democrație reală". S-a văzut însă că respingerea nu a dus la construirea acesteia ci la apariția totalitarismului în forma lui fascistă. Critica marxistă este mult mai consistentă atunci când accentuează contradicțiile interne ale discursului ideologic. Datorită necesității constituirii discursului din propoziții cu o valoare axiomatic-universală și în același timp de a furniza un discurs care să justifice dominarea de clasă, deci unul aplicat unei ordini, acesta constituie în sine un contradiscurs. În *18 Brumar*, Marx arată că discursul ideologiei burgheze este un exemplu de diviziune a muncii intelectuale sau specializat în cultul adevărurilor abstracte întreținând iluzia unei esențe a umanității incompatibilă cu interesele particulare, pe când discursul politicianilor vorbește doar despre interesul particular. Imaginea lui Marx este sugestivă: unii vorbesc în poezie ceilalți în proză. Contradicția există dar ea nu este doar una care ține de particularitatea discursului burghez ci de încercarea de a fi în același timp un discurs social și discurs asupra socialului. Însă această contradicție nu este

dezintegrantă pentru discurs așa cum credea Marx. Legile articulării discursului nu sunt o copie a ontologicului. Se oferă prin aceasta o articulare de termeni opuși în care se creează un context semantic în care totul se poate spune sau argumenta. Mai profitabil este a ne opri asupra sciziunii între discurs și real dintr-un alt sens. Este ușor de observat faptul că universul social este un univers de reguli, de prescripții normative și interdicții. Dacă admitem o perspectivă comunicațională mai largă în viața socială observăm faptul că regulile sunt extrase din experiența limbii. Limbajul este punctul de legătură și comparație dintre discurs și real. În spatele experienței lingvistice se află experiențele personală și socială. Aici ficțiunea care este ideologia de cele mai multe ori nu poate rezista exigențelor socializării copilului. De aici interdicțiile din unele sisteme de învățământ, cum a fost cel iezuit, de a folosi limba maternă, introducând o latină artificială pentru a atenua diferența dintre discursul ideologic și realitatea instituției. Fără a analiza implicațiile limbajului putem aminti exemplificarea celor trei lozinci ale partidului din romanul "1984" al lui *G. Orwell*: *Războiul este pace; Libertatea este robie; Ignoranța este forță*. El prevede apariția unei neolimbi în care Ministerul Păcii se preocupă de război iar Ministerul iubirii de respectarea ordinii. Aici este marea vulnerabilitate a discursului ideologic, nu confruntarea cu practica propriu-zisă, cu suporturile sociale ci cu realitatea experiențială conținută în limbaj.

4. Ideologia ca discurs și câmp disputațional

Discursul public este cea mai importantă practică semnificantă, ce poate dobândi proprietăți surprinzătoare prin inserare în spațiul social precum și un anumit grad de autonomie, dincolo de aserțiunile care-l poartă. Ideologiile se constituie (nu doar se materializează) din discursuri, de aceea pare justă folosirea pluralului așa cum face *K. Verdery*, atunci când vorbește de câmpuri ideologice și discursive. În toate societățile există câmpuri disputaționale unde diferite viziuni despre lume concurează. Procele de dominație (sau de hegemonie cum le numește *Gramsci*) chiar dacă nu exclusiv, rezultă din aceste dispute discursive printr-un proces subtil de transformare a comportamentului normal în comportament normal al liberului consimțământ. *Stuart Hall* (citad de *K. Verdery*, 1994, 29) a exprimat cel mai bine această relație. "Ideologia oferă "cimentul" într-o formațiune socială... nu pentru că clasele dominante pot prescrie și proscrie, în detaliu, conținutul mental al vieții

claselor subordonate (și acestea "trăiesc" presupun ideologii), ci pentru că ele se străduiesc, și într-o anumită măsură reușesc, să încadreze toate definițiile concurente ale realității în cadrul domeniului lor, aducând toate alternativele în orizontul lor de gândire..." Dar, considerăm noi, ideologia nu poate fi redusă, așa cum procedează K. Verdery, la hegemonie sau legitimitate (înțeleasă prin sau în afara consimțământului), ea *constituindu-se într-un câmp disputațional ce structurează liniile majore ale spațiului public.*

Este greșit să considerăm ideologia ca un sistem de pseudoargumente sau idiosincrazii. Ea poate fi o imagine asupra realității pe care alte puncte de vedere sau teorii o ocolește, poate conține constatări științifice sau idei generale ale unui anumit moment cultural. În general nu putem considera că ideologiile se nasc pe un teren absolut gol, atât epistemic cât și social. În sens weberian ne putem întreba dacă suntem capabili să înțelegem sensul real al unei ideologii la care n-am aderat? Invers, aderând nu ne pândește oare pericolul subiectivității? Putem aplica acestei prenoțiuni, acestei false cunoașteri înrădăcinate în simțul comun, veritabile metode științifice? Este posibil un demers sociologic în cazul în care raportul sociologiei cu societatea ar fi raportul pe care geologia îl are cu mineralele sau biologia cu plantele. Modul în care s-a constituit sociologia nu ne îndreptățește la o îmbrățișare a tezei rupturii radicale dintre societate și simțul comun. Scenariile vizionare devin eficace dacă adună în jurul lor aderenți care își întemeiază comportamente și valori pe care ea le promovează. De aceea, eficacitatea socială a unei religii este comparabilă cu cea a unei ideologii.

Un fin observator al fenomenului ideologic contemporan, *J.-F. Revel*, observa că, deși ideologia este lipsită de eficacitate, în sensul că ea nu poate să rezolve problemele reale ale omenirii, fapt datorat fundamentării ei pe o cunoaștere inadecvată, transformă realitatea mai mult decât ar face-o cunoașterea cea mai exactă. Această situație se datorează faptului că ea satisface o necesitate: nevoia de ideologie, omul căutând adevărul doar după ce a epuizat toate celelalte posibilități.

5. Ideologia ca discurs constitutiv al spațiului public

În ultimele două decenii, hrănite de iluziile sfârșitului ideologiei, discuțiile s-au mutat în cadrul sociologiei comunicării de masă. Tradiționala critică adresată ideologiei s-a

transformat într-o critică a mass-mediei, care, în diferitele variante, este considerată ca purtătoare explicită ori implicită a acestui virus. Interogațiile filosofice sau demersul empiric legat de conținut sau impactul mesajului nu mai răspund exigențelor definirii ideologiei, chiar dacă ele rămân necesare. Considerăm că accentul trebuie să cadă pe analiza procesului de *mediere culturală* sau simbolică, procesul prin care, nu filosoful îngrijorat sau sociologul pedant asignează cauze și posibile efecte, ci actorul social își reprezintă, reconstruind, spațiul social.

5.1. Spațiul public. Studiile lui *Habermas* au fost centrate pe "legitimarea prin discuție publică" și reflecția sa a marcat câmpul științelor comunicării. *Habermas* a dezvoltat o concepție a spațiului public conceput în termenii normei istorice și sociologice și un studiu filosofic al condițiilor comunicării. Deși *Habermas* a avut o mare influență asupra unor cercetători din domeniul comunicării, el pare total necunoscut pentru cei care studiază politologic sau sociologic fenomenul ideologic. Pare greu de înțeles această lacună pentru că filosoful german dezvoltă o istorie a comunicării politice arătând cum, începând din secolul XVIII, condițiile realizării ei s-au modificat sensibil. Este lesne de observat că această perioadă coincide cu perioada nașterii ideologiilor moderne. Odată cu această perioadă apare în viața societăților ceea ce *Habermas* numește "sfera publică", ce se prezintă atât ca spațiu al comunicării politice cât și ca spațiu mentalitar burghez. Este o sferă politică pentru că scapă de sub controlul statului, permițând formularea unor critici la adresa lor în cadrul dezbaterii sociale pe care o găzduiește. Este și o sferă publică burgheză pentru că, în cadrul celor care se vor exprima în acest teritoriu majoritatea vor fi cei care sunt posesorii de bunuri și capital cultural, masele fiind excluse pe principiul ignoranței. Participanții la dezbateră publică se legitimează ca luminați și reprezentanți ai "celor care nu cuvântă", ca să folosim o pastişă după un cunoscut scriitor român. *Habermas* mai notează că această piață funcționa după principiul publicității însă cu timpul se va întoarce împotriva burgheziei căci acest spațiu va fi penetrat puțin câte puțin de categorii nonburgheze. Dacă în perioada de început funcționa o publicitate bazată pe exercițiul rațiunii, cu timpul aceasta se modifică devenind o publicitate de manipulare. Sfera publică își pierde funcția de tampon, de mediator între stat

și societate, astăzi sindicatele asociațiile sau partidele politice căutând prin marketingul politic obținerea asentimentului maselor, domaniul politic integrându-se sferei largi a consumului. Votul nu mai este traducerea unei veritabile opinii publice căci alegerea nu se mai face pe baze raționale și pe argumente reieșite dintr-o dezbatere publică. Lucrările lui Habermas au în ultimul deceniu o extraordinară audiență la cercetătorii tineri din domeniul sociologiei comunicării. *Louis Quéré* în lucrarea *Oglinzile echivoce* considera spațiul public ca un teritoriu simbolic care permite cetățenilor situarea lor față de ansamblul societății. Aserțiunile lui Habermas pot fi criticate. Penetrarea spațiului burghez, lărgirea sferei publice prin apariția mijloacelor mass-media nu este în mod necesar o prevestire a culturii burgheze sau opiniei publice. *Misika* și *Wolton* sau *G. Lipovetsky* au arătat în acest sens că asistăm de fapt la o lărgire a acestui spațiu, la o democratizare a lui, chiar dacă dezbaterea pur rațională este înlocuită de seducție. La fel *J. M. Ferry*, tot într-o manieră optimistă, vede în transformările spațiului public burghez un progres al democrației, accesul la mass-media fiind în opinia sa atât un principiu de selectare a valorii sociale cât și un mod de contact cu publicul. Cu siguranță vasta tratare a acțiunii comunicaționale habermasiană este criticabilă însă marele merit al filosofului german este acela că a oferit un concept încă insuficient valorificat, care poate servi ca un excelent cadru de analiză pentru studiul fenomenului ideologic și comunicării politice în general. De altfel, chiar Habermas și-a corectat unele aserțiuni mai "ideologizate"- arătând, de exemplu, că mass-media poate întări eficacitatea dominării, controlului social prin canalizarea unilaterală a fluxurilor de comunicare, dar că este vorba de o autoritate precară deoarece se modifică foarte mult centrele de emisie iar condițiile receptării pot deturna sensurile mesajelor ideologice, constituindu-se o pluralitate de spații publice organizate în rețele. Deși nu tratează explicit și exclusiv problemele ideologiei, Habermas are ca obiect al analizei comunicării constituirea și producerea puterii legitime și mecanismele de producere a loialității maselor față de sistemul politic. Pornind de la *Max Weber*, filosoful german consideră că "dominația rațională" ce caracterizează societățile moderne are două alternative: fie dominarea este considerată legitimă căci există un drept care se aplică după proceduri formale corecte, fie că această procedură nu poate fonda legitimitatea. Această a doua alternativă este cea la care aderă Habermas. În fond cele două alternative sunt temele dominante ale discursului ideologic sau elementele de bază ale disputei

în sfera politică, și chiar publică, contemporană.

Tratarea filosofică a problemei are unele limite dar deschide o serie de posibilități de testare a unor ipoteze emise în cadrul demersului sociologic.

5.2. Mediere simbolică. Un alt demers care ne apropie de o analiză comunicațională a ideologiei, ne oferă *Jean Baudrillard* printr-o serie de lucrări cum sunt: *Sistemul obiectelor* (1968), *Societatea de consum* (1990) și mai ales *Pentru o economie politică a semnului* (1972). Ultima lucrare citată este un ecou al dezbaterilor perioada anului 1968, o carte care contestă modelul marxist în ceea ce privește valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb. Într-un singur moment, scrie autorul francez, mass-media a amplificat efectul unor mișcări întorcându-se împotriva puterii. Pe acest fundament americanii au fondat o strategie mondială revoluționară pe baza teoriei numită a "acțiunii simbolice", a determina marea putere de reacție în lanț a mass-mediei, utilizând funcția de generalizare instantanee a informării. Dar, spunea Baudrillard, în câmpul tradițional al politicii se schimbă modele canonice, mass-media nu produce alterări de sens. Ea însă distruge transcendența politicului făcând, de exemplu, să se șteargă diferența dintre stânga și dreapta căci înlocuiește transcendența cu propria transcendență, cea abstractă specifică mesajului mass-mediatic. Ideologiile de stânga sau de dreapta le transformă în modele, în semne, vidate de sensul lor, întreaga dezbaterie ideologică stânga-dreapta rămânând doar structură conflictuală. Descoperim aici un alt cadru important de integrare a analizei comunicaționale a ideologiei ce se adaugă celui de spațiu public habermasian. Prin televiziune faptul social minor primește o aură de exemplaritate, devine "acțiune simbolică", act al impunerii de modele. Mass-mediatizarea devine procesul prin care se crează un sistem total de interpretare cu caracter metodologic. Adoptarea acestei perspective poate fonda o înțelegere dezideologizată a ideologiei permițând depășirea discuțiilor sterile și falselor probleme privind conținutul cognitiv, adevărul sau falsul reprezentărilor sociale sau ideologiilor. Este un element care arată modul în care are loc mediatizarea, cum se naște măcar o parte din dimensiunea simbolică a societății, și un element pentru o analiză tehnică a ideologiei. Cunoscuta aserțiune a lui McLuhan "*The Medium is the Message*" am putea-o înlocui cu "*The Model is the Message*", un fel de socializare forțată, o modalitate de control social. Luând un exemplu din realitățile noastre, putem analiza în detaliu modul cum Piața Universității (ca acțiune instrumentată sau nu de forțe politice) a impus prin

mediatizare un modele de comportament politic și cultural ce a devenit adevărată și modă în lumea intelectuală românească, cuprins într-o maximă verbalizată de un intelectual. la modă în acea perioadă (G. Liiceanu): *Intelectualul trebuie să fie în opoziție*. De fapt sub formă generalizantă se exprima un imperativ momentan al dreptei proaspăt revenită pe scena politică. Mediatizarea Pieței Universității a produs un adevărat model cultural mult mai larg, impunând un evantai de comportamente care pentru sociolog pot părea iraționale. Efectul este paradoxal pentru că această trecere de la singularitate la generalitate nu este mobilizatoare, nu produce prozeletisme, căci este o desubstanțializare, este receptată la modul abstract. Ipotezele propuse de Baudrillard privind mass-mediatizarea ca proces de simbolizare și neutralizare a actelor revoluționare sunt confirmate și de rezultate ale studiilor recente de psihologie a receptării privind detensionarea datorată trăirii prin identificare. Acceptând această explicație măcar ca ipoteză a demersurilor noastre putem arăta că fenomenul Piața Universității nu s-a generalizat, neputându-se institui cu toate eforturile, nici măcar în Timișoara, tensiunea revendicativă consumându-se la focul rece al trăirii abstract-simbolice.

În analiza sociologică la care trebuie supuse conținuturile și formele ideologice trebuie să ne desprindem, pe cât posibil, de perspectiva cognitivistă, în varianta ei clasică, pentru a scăpa și de aporiile ei (la fel de clasice) centrându-ne atenția pe *procesul de structurare și restructurare a câmpului public, unde discursurile performative al ideologiilor se înfruntă, generând linii de gândire și reprezentare a socialului, pattern-uri simbolice de comportament adaptativ*.

De altfel se poate observa că în ultimele decenii, în științele sociale o serie de discipline ca: hermeneutica, semiotica, semiologia sau disciplinele cognitive, primesc o crescută importanță. Este reflexul nevoii de a analiza realitatea socială din unghiuri din ce în ce mai complexe cum sunt relațiile *intersubiective ale comunicării simbolice și procesele producției de sens*. Chiar obiectul științelor sociale este prestructurat simbolic, nu numai pentru faptul că actorul social acționează și înțelege realitatea în contexte de semnificare constituie deja în comunicarea intersubiectivă, ci chiar și sociologul este nevoit să-și desfășoare o mare parte din activitate asupra unor precomprehensiuni simbolice ale realului. Distincția clasică între înțelegere și explicație nu mai rezistă deoarece fundamentul oricărei cunoașteri a relației subiect-obiect se bazează pe comunitate de interpretare, medierea

simbolică, în sensul lui Cassirer (simbolicul ca ansamblu de produse culturale), fiind funcția cea mai importantă a ordinii sociale.

BIBLIOGRAFIE

1. A n s a r t, P., 1977, *Idéologie, conflits, pouvoir*, Paris, PUF.
2. A r o n, R., 1955, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard-Calman-Levy.
3. B a u d r i l l a r d, J., 1970, *La Société de consommation*, Paris, Denoel.
4. B a u d r i l l a r d, J., 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
5. B a u d r i l l a r d, J., 1968, *Le Systeme des objets*, Paris, Gallimard.
6. B a u t h i e r, R., 1992, *Habermas et le champ de la communication*, in Les theories de la communication, revue CinemAction, nr.63.
7. B e l l, D., 1960, *The End of Ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties*, Glencoe, The Free Press.
8. B e r n a r d, M., 1987, *Imaginaire symbolique: L'inscription du sujet dans le social*, in Ideologie, symbolique, ontologie, Paris, CNRS.
9. B o u d o n, R., 1986, *L'Idéologie, ou l'origine de idées recues*, Paris, Fayard.
10. B o u d o n, R., și B o u r r i c o u d, F r., 1990 2-eme ed., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF.
11. C a s s i r e r, R., 1994, *Eseu despre om* (trad.rom.), București, Humanitas.
12. F e r r y, J.-M., 1987, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF.
13. G e e r t z, C., 1964, *Ideology as a cultural system*, in Apter. D.E., Ideology and discontent, Glencoe, The Free Press.
14. H a b e r m a s, J., 1976, *L'Espace public*, Paris, Payot.
15. L e f o r t, C., 1986, *The political forms of modern society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MIT Pres.
16. L i p o v e t s k y, G., 1987, *L'empire du l'éphémère*, Paris, Gallimard.
17. L i p s e t, S. M., 1963, *L'Homme et la politique* (Political Man - 1929), Trad. fr., Paris, Seuil.
18. M a r e, C., (coord), 1974, *Știință, filozofie, ideologie*, București, Edit. Politică.
19. M a r x, K. și E n g e l s, F., 1962 (trad.rom.), *Opere*, vol.3, București, Editura politică.
20. M a r x, K. și E n g e l s, F., 1964 (trad.rom.), *Opere*, vol.19, București, Editura politică.
21. M i s i k a, J. L. și W o l t o n, D., 1983, *La Folle du logis*, Paris, Gallimard.
22. P a r e t o, V., 1968, *Traite de sociologie générale* (trad. din italiană - 1916), Geneva, Droz.

RECENZII

Dicționar de sociologie, coordonatori Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, Editura Babel, București, 1993, p.769

Într-un context de reorganizare a învățământului sociologic românesc și de creștere a interesului public pentru disciplinele sociologice, **Dicționarul de sociologie**, pe care-l consemnăm vine nu numai în întâmpinarea celor două fenomene, ci prin selecția termenilor și perspectivele analitice este un instrument academic de lucru util nu numai pentru sociologi, ci și pentru politologi și istorici, filosofi și etnologi, într-un cuvânt pentru diverse profesii din științele sociale și umaniste.

În paginile dicționarului, cum e firesc, domină termeni specifici sociologici: acțiune socială, agent social, anchetă sociologică, biografie socială, cauzalitate socială, distanță socială, indicator social, inginerie socială, măsurare socială, mobilitate socială, etc. Sunt identificate apoi disciplinele sociologice, fie în formula: industrie (sociologie industrială), muncă (sociologia muncii), religie (sociologia religiei), fie prin paragrafe speciale: sociologia cunoașterii, sociologia medicinei (sociologia sănătății), sociologia turismului, sociologia economică, sociologia fenomenologică, sociologia politică, sociologia rurală. Se mai pot semnală prezența termenilor redați în forma și sensul din limbile în care s-au afirmat: "laissez-faire", "lăsați să se facă", "groupthink", "grup de gândire", "hinterland", "colonii", "Gemeinschaft/Gesellschaft", "comunitate"/"societate". Alături de aceștia și-ar fi putut găsi loc și "pattern", "model cultural și comportamental", mai ales că în explicarea "structurii sociale" e întrebuițat ca și cum ar fi cunoscut: "Nu se poate vorbi de pattern cultural decât cu condiția ca indivizii umani să-și cunoască și să-și recunoască reciproc rolurile în sistemul social". (p.627).

"Dicționarul" detaliază apoi tipuri de analiză și metodologii: analiza cost-beneficiu, analiza factorială, analiza marginală, analiza secundară, analiza structurilor latente, etnometodologie, metoda comparată, etc., toate acestea întregite cu articolele speciale din partea

finală referitoare la indicatori demografici, indicatori economici, indicatori sociali și sociologici, indicatori ai stării de sănătate, indicatori de caracterizare ai sistemului de învățământ, indicatorii libertății și dezvoltării umane, indicatorii subiectivi ai calității vieții, indicatori utilizați în cercetarea empirică.

Sunt consemnați apoi termeni specifici unor autori: **habitus** "Concept central în teoria reproducției culturale și în cercetările de sociologia culturii și de etnologie dezvoltate de sociologul francez contemporan Pierre Bourdieu". (p.279). O referință la sensul aceluiași termen la Durkheim și Weber ar fi fost necesară; **ideologie**: "Marx și Engels adesea caracterizează "ideologia" ca o "conștiință falsă", neadecvată, posibil chiar mistificată". (p.286). Mai reținem ca termeni emblematici bine nuanțați, de autorii Dicționarului: "imaginația sociologică" a lui C. Wright Mills, "observația participativă" a lui Borislav Malinowski, "interactionismul" Școlii de la Chicago, "tipul ideal", "prebendalism", "legitimități" ale lui Max Weber.

Pentru sociologia românească se menționează "legea paralelismului sociologic" a lui D. Gusti "satul devălmaș" a lui Henri H. Stahl, "ontologia regională" a lui Traian Herseni, "teoria paradigmatelor" a lui Ion Ungureanu, aceasta din urmă reproducă astfel: "Deoarece sociologia este o știință multiparadigmatică - mai multe paradigme competiționează pentru a câștiga hegemonia - există paradigme sociologice dominante, nu și o paradigmă universală în sociologie". (p.314) Pentru sociologia culturii ar mai fi de menționat radiografierea "sincronismului" Iovinescian, a "protocronismului" lui Edgar Papu și a "neocronismului" lui Ilie Bădescu.

Ideologiile politice ale veacului nostru: fascism, nazism, comunism sunt bine analizate. De acesta din urmă se realizează o despărțire în termeni categorici: "În ciuda pretenției că modelul comunist de societate nu este o utopie, ci rezultatul unei analize de tip științific, la ora actuală există estimarea larg împărtășită că modelul comunist de societate este o utopie tipică, exprimând condițiile secolului trecut, naivă din punctul de vedere al complexității societății contemporane. În fapt ideea

de comunism apare tot mai rar și în programele politice ale partidelor comuniste actuale". (p.128)

Nu e uitat nici faptul că în vechiul regim sociologia românească și-a avut performanțele ei, cum ar fi cercetarea "mobilității sociale: "În țara noastră, literatura teoretico-metodologică referitoare la mobilitatea socială este destul de bogată, fiind reprezentată de studii elaborate - începând cu a doua jumătate a deceniului șapte de către I. Aluș, H. Cazacu, V. Constantinescu, O. Hoffman, I. Mărginean, T. Rotariu, A. Roth". (p.361)

În totalitatea sa Dicționarul de sociologie e o sinteză tipic academică, în consonanță cu realizări similare din alte culturi. În această perioadă de "tranziție", cu lipsa identităților de tot felul, el reprezintă o regăsire de sine a sociologiei românești și o izbândă a acestei regăsiri.

TRAIAN VEDINAȘ

Țiganii - între ignorare și îngrijorare,
coordonatori Elena Zamfir și Cătălin Zamfir,
Editura Alternativa, București, 1993, p.276.

În peisajul nu prea bogat al producției de carte sociologică originală, în România anilor de după decembrie 1989, însăși apariția unei lucrări ce relatează despre o amplă cercetare desfășurată chiar în acești ani, constituie, în sine, un remarcabil eveniment. Cu atât mai însemnată mi se pare cartea de față???, atât prin tema de mare importanță și actualitate socială, căreia i se consacră, cât și prin modul serios în care o abordează, prin profesionalismul sociologic de care dau dovadă cei doi coordonatori și întreaga lor echipă.

"Între ignorare și îngrijorare" își duce viața, la marginea societății, populația țigănească. Un grup marginal numeros, față de care majoritatea manifestă adânc înrădăcinate prejudecăți, a cărui integrare socială este în multe privințe problematică, crează justificată îngrijorare. Iar ignorarea unei probleme reale de către societate duce, cu siguranță, nu la rezolvarea, ci la agravarea ei. Efortul de conștientizare obiectivă și nuanțată a principalelor aspecte ale acestei probleme, a adevăratelor sale dimensiuni constituie, în schimb, o premisă a abordării pragmatice, o contribuție solidă la tratarea socială a problemei.

Un prim aspect esențial: cât de mare este grupul etnic în cauză? Răspunsurile aflate în circulație la această întrebare sunt foarte diferite și contradictorii. Autorii amintesc următoarele cifre: la

recensământul din 1977, populația de romi din România apărea cu 227.398 de suflete; la cel din ianuarie 1992, cu cifra de 409.723. O creștere cu 80%, în timp ce populația țării a crescut, în același răstimp cu 5,6%. O creștere cât se poate de îndoielnică, deci. Ciudătenia cifrelor oficiale se accentuează, dacă vom aminti - ceea ce autorii nu fac - datele unor statistici anterioare: 104.000 romi în 1956, pentru ca în 1966 cifra să scadă la 64.000 și să crească din nou, de aproape patru ori, precum s-a văzut, în 1977.

O asemenea fluctuație poate avea, teoretic, mai multe explicații. Este posibil, pe de-o parte, ca datele să nu fi fost culese și prelucrate corect, de către oficialitățile regimului trecut, în scopul diminuării cifrelor reprezentând ponderea unei minorități etnice "incomode"; este posibil, pe de altă parte, ca o parte a populației de romi să nu-și fi asumat apartenența etnică, din diferite motive, între care, desigur, dorința de evaziune dintr-o situație nefavorabilă va fi jucat un important rol; este posibilă, în sfârșit, combinarea în diferite proporții a celor doi factori precedenți: creșterea cu 80%, în 1992 față de 1977, a populației care își declară apartenența la minoritatea țigănească, poate fi interpretată ca asumare mai deschisă a propriei condiții de către această minoritate, în împrejurările mai favorabile ale noului regim.

În același timp, cifra de 409.723 pare a fi încă departe de realitate. Pe baza propriei cercetări, autorii estimează populația de romi din România ca fiind în jur de un milion, adică 4,3% din întreaga populație a țării (p.60). În cadrul rezumatului în limba engleză, de la sfârșitul volumului, estimația dobândește o înfățișare mai precisă: se dă cifra de 1.010.000, echivalentul a 4,6% din populația totală. Oricum, această estimare, considerabil superioară față de datele statisticii oficiale, este încă mult inferioară autoestimării numerice a organizațiilor de romi din România, care au pus în circulație, prin variate publicații, cifra de 2.500.000 (a se vedea, de ex., revista "22", nr.43/1993, p.7). Această din urmă estimare circulă și într-o seamă de publicații de peste hotare.

Posibilitățile, mai sus menționate, privitoare la cauzele diferențelor în constatări sau estimări, rămân mai departe în picioare. Explicațiile oferite în cartea lor de către autori nuanțează suplimentar aceste posibilități. Se subliniază, anume, pe de-o parte, diferențele dintre procesele de auto-și de heteroidentificare a romilor, distingându-se, corect, autoidentificarea în context formal de cea în

context informal, cele două nesuprapunându-se. Pe de altă parte se subliniază insistent existența unui număr considerabil - dar, prin natura lucrurilor, greu determinabil - de romi asimilați, "modernizați", stabiliți, vorbitori ai limbii române ca limbă maternă și de religie ortodoxă, care nici nu se mai autoidentifică, nici nu mai sunt identificați de către alții ca romi.

În această ordine de idei, remarcabilă mi se pare analiza "straturilor etnice" ale populației de romi din România: a. romi care își păstrează caracteristicile etnice tradiționale și care se autoidentifică, atât în context formal cât și în cel informal, ca atare; b. romi care își păstrează caracteristicile etnice tradiționale, dar care nu se identifică formal ca atare; c. romi "modernizați", care deci nu-și păstrează caracteristicile etnice tradiționale, își declară totuși apartenența la etnia romilor (această categorie - subțire - este formată, pe de-o parte, din intelectuali, pe de altă parte din oameni de afaceri); d. romi asimilați, "modernizați", care nu se mai declară romi, deși nici ei, nici populația majoritară din jurul lor nu au pierdut "urmele" originii lor etnice; e. în fine, romi integrați, "modernizați", care au pierdut "urmele" originii lor etnice, nu se mai consideră și nu sunt considerați ca romi (p.56-58). Se înțelege că, prin firea lucrurilor, doar cei din prima categorie pot fi cuprinși cu exactitate într-o statistică oficială întocmită pe baza autodeclarării apartenenței etnice. Aproape toți cei din celelalte categorii pot fi identificați ca atare prin cercetare, cu dificultăți crescând de la o categorie la alta. Precizarea numărului celor din ultima categorie este însă practic imposibilă. Și - voi adăuga - nici nu este de dorit, căci ar însemna nesocotirea procesului de integrare reală a unor persoane în societatea românească, aplicarea criteriului antidemocratic al originii etnice îndepărtate în detrimentul criteriului stării actuale, rezultat al unui proces de asimilare și acceptanță socială.

Pertinentă - deși necesitând unele precizări - mi se pare una din observațiile de principiu ale autorilor, anume că romii nu se diferențiază de populația majoritară printr-o cultură aparte, ci printr-un mod de viață specific: atât auto- cât și heteroidentificarea romilor se întemeiază în esență pe criteriile modului de viață tradițional țigănesc. Prioritatea criteriilor modului de viață tradițional - marginal, premodern, nefixat definitiv la teritoriu etc. - mi se pare reală. Totodată, modul de viață, incluzând și un sistem de norme de comportament

și o scară de valori, se cuprinde în conceptul sociologic-antropologic mai larg de "cultură". Cred că trebuie oricum recunoscută importanța definitorie a unor elemente ale culturii specifice acestei etnii: limba, folclorul, obiceiurile, mentalitățile. Numai că este vorba despre o cultură etnică populară, iar nu cultă; cum există, după știința mea, o cultură cultă țigănească. Nu există o literatură scrisă, o producție filosofică, științifică etc. specific țigănească. De aceea, ridicarea nivelului cultural, ridicarea de la nivelul folcloric al culturii la cel cult înseamnă, pentru romi, învățarea scris-cititului, însușirea elementelor de cultură generală în limba majorității, dobândirea unei calificări profesionale mai înalte, comparabilă cu aceea a majorității, într-un cuvânt însușirea culturii specifice a populației majoritare, deci asimilarea.

Din considerarea modului de viață tradițional țigănesc drept criteriu definitoriu al apartenenței la etnia romilor rezultă caracterul iluzoriu al speranțelor în modernizarea modului de viață, cu păstrarea concomitentă a identității acestui grup etnic. Modernizarea înseamnă implicit părăsirea modului de viață tradițional, asimilarea modelelor comportamentale și mentale ale mediului ambiant - cel al populației majoritare - deci integrarea în acest mediu.

Există însă, cum constată autorii, dificultăți majore în calea unui astfel de proces de integrare. Fără a mai vorbi de marginalitatea tradițională a populației de romi, de cauzele istorice ale acesteia și de prelungirea unora dintre aceste cauze până în zilele noastre, în lucrare se menționează unele dificultăți suplimentare, apărute în perioada post-totalitară: creșterea proporțional mai mare a șomajului în rândurile romilor foști salariați, datorită gradului lor mai redus de calificare; pierderea bazei existențiale de către romii foști membri ai fostelor cooperative agricole de producție, după dizolvarea acestora, datorită faptului că ei nu pot fi reîmproprietați, căci nu au avut anterior nici un fel de proprietăți agrare. Tranziția la economia de piață a produs mari diferențieri sociale în cadrul populației țigănești. A apărut o pătură - ușor identificabilă, foarte bătătoare la ochi - de romi bogați și foarte bogați, a căror îmbogățire rapidă prin speculă, contrabandă, afaceri ilegale a fost făcută posibilă tocmai prin condițiile specifice ale tranziției. La polul opus se află o masă mare de romi care trăiește la periferia societății, în neagră mizerie. Iar între cei doi poli - categorii intermediare cu determinații fluctuante, trăind din

expediente mai mult sau mai puțin legale, respectiv încercând să se încadreze în noul sistem social-economic prin diferite grade de modernizare a condițiilor și modului lor de viață.

În esență, constată autorii, "... dificultățile populației de romi au produs, pentru marea masă, o blocare a procesului de modernizare urmat de un proces regresiv la strategiile tradiționale de viață" (p.117)

Modul de viață țigănesc tradițional este însă într-un tot mai flagrant și evident conflict cu tendințele generale de modernizare a societății contemporane, cu aspirațiile și așteptările populației majoritare. "Eșecul strategiilor tradiționale de viață, în condițiile în care pentru mulți strategiile-standard ale societății moderne nu sunt disponibile, va genera instalarea unei sărăcii profunde și persistente, a sentimentului de disperare, a violenței și orientării spre activități delictive" (idem). Atât îmbogățirea spectaculoasă a unor romi, cât și activitățile delictive, adesea provocatoare, inspirate de marginalizare, disperare și lipsa de perspective, alimentează resentimentele și reactivează vechi prejudecăți din partea populației majoritare, iar acestea, la rândul lor, marginalizează și mai mult etnia romilor, îi îngreunează și mai mult modernizarea și integrarea. "Sunt în curs de acumulare insatisfacții reciproce și tensiuni între populația de romi și restul populației (...) Vom avea nu numai pungi de sărăcie și criminalitate tot mai lipsite de speranță, dar totodată și din ce în ce mai largi" (idem).

La acumularea acestor tensiuni contribuie, totodată, valul naționalismului etnicist care cultivă în mod deschis disprețul și ura față de țigani. Acest fapt este inclus, corect, în diagnoza elaborată de autori. Mai puțin insistentă mi se pare analiza poziției autorităților, la diferite nivele și cu diferite ocazii - de pildă cu prilejurile exploziei violente a unor conflicte interetnice - vis à vis de discriminarea pe criterii etnice a romilor din România.

ANDREI ROTH

A l l a n P e a s e, *Limbaajul trupului*, Editura Polimark, București, 1993, p.226.

Peisajul cărții s-a îmbogățit în ultimul timp cu o nouă și interesantă colecție, "Psihologia vieții cotidiene" a Editurii Polimark. Adresate publicului larg, cărțile acestei colecții cuprind lucrări variate

de psihologie aplicată, ca o mână întinsă cetățeanului, în sensul anticului, dar mereu actualului "Cunoaște-te pe tine însuși!".

Lucrarea pe care o prezentăm de astă dată - "Limbaajul trupului", se referă de fapt la un aspect particular al comunicării umane, într-un anumit caz al limbajului nonverbal. Comunicarea nonverbală nu se reduce la limbajul trupului, la gesturi, ci include și limbajul semnelor cromatice, cel muzical, ori al semnelor convenționale, existând chiar și sunete neverbale, fiind, desigur, o componentă a limbajului natural.

Dacă titlurile referitoare la teoria comunicării nu mai sunt de mult o noutate pentru cititorul avizat, lucrările dedicate limbajului nonverbal sunt însă mai puțin și mai dificil de găsit, total absente ca titlu în dicționarele de diverse tipuri apărute la noi în țară, referirile făcându-se cel mult implicit.

Autorul, A. Pease, un adevărat specialist în materie, dă lucrării o notă pragmatică, dorind-o doar ca un "manual ușor utilizabil pentru oamenii de afaceri și diferiți manageri" (p.9), majoritatea exemplurilor fiind cu referire directă la agenții comerciale și activitatea acestora. Depășind cu mult intențiile inițiale ale autorului, cartea poate fi considerată ca importantă dintr-o serie de puncte de vedere: cunoașterea comportamentului propriu, ca și al celorlalți, se îmbogățește considerabil, prin luarea în considerare a încă unui factor - limbajul nonverbal, neglijat de obicei; apoi de vreme ce omul se mișcă printre oameni, ca un veritabil "actor social", el este pus adeseori în fața unor situații în care trebuie să-și convingă auditoriul (lecții, conferințe de ex.) și trebuie să cunoască exact gradul de receptare al mesajului de către public, ceea ce i-ar putea permite, la un moment dat, să prevină reacțiile de plictiseală, dezinteres, ori pe cele negative, prin soluții adecvate.

Câteva idei, frapante la prima vedere, dar perfect justificate relativ la comunicarea umană, ne vor reține în continuare atenția.

Desigur că orice grup social presupune o oarecare comunicare între membri săi, ceea ce dă, la urma urmei consistență grupului, relațiilor interpersonale dinăuntrul său. Un grad mai mare de comunicare relevând relații mai strânse, mai apropiate între indivizi. Dar comunicarea se face doar în parte prin mijloace verbale, "obișnuite", prin cuvânt. Autorul afirmă că "60-80% din comunicările umane au loc pe cale nonverbală" (p.208), procent ce ni se pare exagerat totuși, dar

care scoate în evidență deosebita importanță a acestui tip de comunicare. "Codul verbal se exprimă împreună sau separat cu cel nonverbal, într-o gamă largă de situații: atunci când exprimă imposibilitatea de a verbaliza sau a solicita o informație, iar când le însoțesc ... cu rol de întărire, de distorsiune sau de indicator "matacomunicativ", prin care se accentuează un anumit mod de înțelegere, de interpretare a mesajului verbalizat" (Dicționarul de sociologie, București, 1993, p.1124). În acest caz "separat" se referă mai mult doar la o anumită, posibilă distanțare în timp, în sensul că mesajul trupului precede exprimarea unei anumite atitudini în cuvinte! Atitudinea, ca rezultat al unui proces de gândire, se manifestă printr-un anume comportament, ce poate fi inițial doar un gest, exprimat elocvent doar prin limbajul trupului. Cunoșcând însă "codul", simbolistica gesturilor, ca "expresii afective standardizate" (Dicționar de psihologie socială, București, 1981, p.54), bogat reprezentată în lucrare, prin 182 ilustrații, ce pot fi cu ușurință reținute (și aplicate!), putem cunoaște și contracara o posibilă atitudine negativă din partea interlocutorului: "Când cineva dezaprobă opiniile sau atitudinile altora, dar consideră că nu-și poate dezvălui propria părere, gesturile sale non-verbale vor fi mișcări de înlocuire, adică vor rezulta din opiniile sale neafirmate" (p.120). Dar acest lucru ne crează două posibilități: fie contracararea atitudinilor sale negative prin "a-l forța să-și schime poziția ceea ce va atrage după sine și schimbarea atitudinii sale" (p.125), prin "demonstrarea poziției" sale (p.98); fie prin inducerea unei impresii pozitive, dăătoare de încredere din partea noastră, prin "exersarea folosirii gesturilor pozitive și deschise, care pot contribui atât la creșterea încrederii în noi înșine, cât și la îmbunătățirea relațiilor noastre cu alții" (p.117).

O discuție între două sau mai multe persoane are tactica și strategia ei proprie, care ne permite/nu să convingem, să ne impunem superioritatea fizică/intelectuală, să ne spunem punctul de vedere. Cunoașterea limbajului trupului ne oferă un atu deosebit de valoare în această privință. Astfel, putem cunoaște, cu o fracțiune de timp mai devreme reacția pozitivă sau negativă a partenerului și putem orienta conversația în funcție de interesele noastre. "Priceperea de a citi limbajul trupului face posibilă aflarea deciziei negative înainte ca ea să fie formulată în cuvinte, ceea ce crează timp pentru o altă abordare a modului de acțiune" (p.102), tocmai datorită faptului că

exprimarea non-verbală a unei anumite atitudini este, de fapt mai mult sau mai puțin "subconștientă". Pe de o parte suntem într-atât de familiarizați cu anumite gesturi, încât, practic, nu le mai observăm. Pe de altă parte, atenția noastră e concentrată, în virtutea obișnuinței, asupra cuvintelor și semnificațiilor lor și nu asupra gesturilor. Cu toate că aceste gesturi sunt percepute, mai mult sau mai puțin conștient și, tot mai mult sau mai puțin conștient, luate în considerare în construcția atitudinii noastre. Totodată, facem de multe ori gesturi fără a fi foarte conștienți de semnificația lor - decât, poate, după citirea acestei cărți! - existând, după părerea noastră, o continuă circulație între nivelul conștient și cel subconștient, un gest neconștientizat putând să se ridice la conștiința acestuia, iar apoi să recadă în subconștient, ori invers. Derivat din acest fapt, se pare că limbajul trupului e mai sincer "comunicarea nonverbală nu minte, cea verbală da" (p.98), permițându-ne să aflăm adevărul "Creierul trimite subconștient comenzi mâinii să încerce să oprească cuvintele mincinoase care se pronunță" (p.79), chiar când partenerul dorește să îl mascheze printr-un gest de acoperire a gurii, de atingere a nasului, frecare a ochiului/urechilor, trasul de guler ș.a.

Dacă în Orient, în opera japoneză ori în dansul indian, simbolistica gesturilor este folosită la maximum, dar și cunoscută de spectatori (!), în spațiul nostru cultural limbajul trupului este mult mai puțin cunoscut, reprezentajia orientală fiindu-ne aproape în totalitate inaccesibilă. Astfel, propriile noastre gesturi ne sunt aproape necunoscute ca semnificație, greu de controlat, doar vârsta și preocupările intelectuale reducându-le, de obicei, din amplitudine. Aceste gesturi nici nu se lasă chiar așa de ușor descifrate. Spațiul cultural, tradițiile, gradul de cultură joacă un rol deosebit, același gest putând avea sensuri diferite de la o țară la alta (p.19). Dar semnificația gestului depinde și de context, având totodată un caracter polisemantic, în acest caz decodarea lui fiind mai dificilă.

Un alt aspect interesant îl ridică existența unor gesturi deseori repetate, obișnuite la un anume individ. Așa cum arată autorul, prin repetare gestul nu-și pierde semnificația "orice gest va crea o senzație de confort dacă atitudinea noastră este concordantă cu acel gest ... poziția ... ne crează o senzație plăcută" (p.96). Dar disconfortul e generat de o anume tensiune psihică, ce se exprimă și, parțial, se canalizează printr-un gest. Există deci o corelație între intenția atitudinală și gest, lucru care

face posibilă schimbarea atitudinii prin demontarea gestului - "cât timp se păstrează gestul ... se menține și atitudinea ... Atitudinea reprezintă cauza producerii gesturilor, iar prelungirea în timp a gesturilor forțează menținerea atitudinii" (p.98). Observarea în timp a gesturilor mai frecvente ale unui om, în condițiile în care cunoaștem semnificația lor psihologică, constituie de fapt un adevărat test de personalitate, permițându-ne cunoașterea lui mai profundă, sub un aspect inedit.

În concluzie, lectura acestei cărți se dovedește pe cât de instructivă, privind un aspect mai puțin cunoscut, dar cu o deosebită răspândire - ce al comunicării interumane pe căi nonverbale, prin limbajul trupului, pe atât de incitantă, receptarea, descifrarea, înțelegerea acestui tip de mesaje nonverbale putându-se dovedi o ocupație interesantă și utilă în același timp pentru fiecare dintre noi.

PETRA ȘTEFAN

Globalization, Knowledge and Society, Readings from International Sociology, Edită de Martin Albrow and Elisabeth King, Sage Publications, 1990, 286p.

Globalizarea ca proces actual al devenirii "globale" este una dintre temele de o mare actualitate în toate domeniile realității sociale, fapt dovedit și de emergența economiei mondiale, a unei culturi cosmopolite și a mișcărilor sociale cu caracter internațional. Deși stârnind reacții foarte diferite, globalizarea este una dintre problemele foarte prezente și în cadrul literaturii sociologice, literatură care deja din anii '80 dovedește o deschidere mult mai amplă înspre problemele globale, o abordare diferită a concretului social, dintr-o perspectivă globală.

Colecția de studii apărută sub protectoratul Asociației Mondiale a Sociologilor, editată de Martin Albrow și Elisabeth King reflectă atât prin problematica abordată, cât și prin modul abordării această "transformare a sociologiei într-o disciplină globală" (pag.1).

Globalizarea, considerată de cei doi editori ca fiind o nouă etapă în evoluția sociologiei ca disciplină socială, e definită ca fiind "faza finală, deși desigur nu și ultima pe care o putem prevedea sau ... prin care vom trece"(pag.7). Pe de altă parte, globalizarea nu este numai o metodă de a privi diferit realitatea socială, ci înseamnă și un obiect de

studiu mult mai vast și desigur nou, astfel sociologul fiind confruntat cu un "turn babel al dialectelor și viziunilor specifice sociologiei" (pag.8).

În ceea ce privește cele 15 studii apărute sub patronajul ISA (International Sociological Association) în cartea "Globalization, Knowledge and Society", putem spune că atât prin problematica abordată, cât și prin apartenența națională a semnatărilor studiilor, este vorba de o culegere internațională de mare prestigiu, autorii fiind personaje marcante ale sociologiei din toată lumea.

Grupate în jurul a cinci tematici mai largi, studiile abordează probleme sociologice de o stringentă actualitate, cum ar fi internaționalizarea sociologiei, crearea unor sociologii indigene, problematica unei științe sociale universale, a unei societăți unice mondiale, respectiv a unor manifestări cu caracter internațional.

Problema unei științe sociale universale este luată în discuție de trei unghiuri diferite. Margaret S. Archer în studiul său despre relativismul radical al britanicilor Barnes și Bloor, sociologi ai științei, contestă viabilitatea unui punct de vedere relativist în cadrul unei sociologii universale, acesta subminând însăși disciplina sociologică.

Agnes Heller abordează problema unei științe sociale universale prin prisma raționalismului. Considerând sociologia ca fiind disciplina care operează cu categorii fetiștice care nu pot explica în mod adecvat lumea reală, autoarea afirmă că singura metodă de a rezolva dilema eternă a sociologilor este de a privi socialul prin prisma indispensabilă a raționalității științifice.

Un alt punct de vedere este cel al sociologului Piotr Sztompka, care în studiul său accentuează importanța internaționalizării și a globalizării ca fiind procese marcante care pătrund în fiecare societate, accentuând preservarea unicității și a sensului idiosincronic, rezultatul acestei metodologii putând duce la identificări calitative diferite.

Internaționalizarea sociologiei este tema studiilor lui Edward Tiryakian și Orlando Fals-Borda. Astfel, într-un studiu foarte sistematic, Tiryakian studiază problema relației sociologiei americane cu cea a țărilor în curs de dezvoltare, atrăgând atenția asupra unor posibile reacții de repulsie în fața unei "expansiuni" americane, a unui import de model teoretic.

Fals-Borda abordează aceeași problemă a

importului de model teoretic în sociologia sud-americană, considerând că ea ar servi intereselor claselor exploatate, accentuând necesitatea internaționalizării sociologiei.

Problematika creării sociologiilor indigene este prezentă în această colecție de studii prin lucrarea lui Akinsolo Akimowo, M. Akin. Makinde, respectiv cel al lui O.B. Lawuyi și Olufemi Taiwo.

Cele trei studii abordează problema poeziei orale nigeriene yoruba ca fiind o posibilă bază pentru un model sociologic. Explicând-o prin termeni de comparație cu filosofia și sociologia occidentală, această încercare de a întemeia un model teoretic bazat pe conceptele principale ale acestei filozofii poetice rămâne o idee interesantă, dar poate cam fantezistă.

În cadrul subcapitolului "O societate mondială unică" sunt cuprinse studii foarte diferite în ceea ce privește modul dezbaterii problemei. Astfel Im. Wallerstein face în studiul său câteva aprecieri foarte interesante referitoare la dezvoltarea socială, criticând totodată ambiguitatea termenului de societate, ca având un înțeles destul de relativ, reprezentând în diferitele sale accepțiuni un obstacol în calea aprecierii dezvoltării globale.

Problema subdezvoltării economice și culturale este tema celorlalte trei studii cuprinse în acest subcapitol. Erich Weede, în considerațiile sale despre pauperizarea țărilor în curs de dezvoltare, propune o alternativă pentru redresarea economică a acestor țări și echilibrarea situației economice

mondiale: desființarea barierelor naționale. Deși soluția propusă pare naivă, studiul cuprinde câteva aspecte foarte interesante în ceea ce privește pauperizarea progresivă. Subdezvoltarea culturală a lumii arabe prezentată de Mahmud Dhaouadi și al lui Mona Abaza și G. Stauth. Dhaouadi în problema subdezvoltării culturale a țărilor Maghreb acuză țările occidentale pentru mizeria economică și morală din Orient, considerând că aceștia le-au strivit normele proprii, ajungând să declare islamismul ca fiind singura bază a unei culturi și civilizației pure și umane.

Mișcările sociale mondiale, considerate ca fiind niște umbrele generoase de către Hegedüs Zsuzsa, grupează categorii sociale, chiar țări diferite în jurul unor idei umaniste.

Cele trei studii care au ca tematică mișcările sociale mondiale pun în discuție mișcarea ecologistă (Johann Galtung), mișcarea pacifistă (A. Meier), respectiv noua inițiativă civilă (Hegedüs Zsuzsa). Aceștia admit că este vorba de mișcări supraguvernamentale și suprastatale, accentuând posibilitatea acestora de a deveni un factor în transformarea noii societăți prin crearea unei noi culturi politice.

Paleta multicoloră a problematicei tratate, precum și modurile diferite de a o aborda fac din cartea "Globalization, Knowledge and Society" o lectură pe cât de plăcută, tot atât de interesantă, o carte de referință în problema globalizării.

VERES ENIKŐ

In cel de al XXXVIII-lea an (1993) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)
fizică (semestrial)
chimie (semestrial)
geologie (semestrial)
geografie (semestrial)
biologie (semestrial)
filozofie (semestrial)
sociologie-politologie (semestrial)
psihologie-pedagogie (semestrial)
ştiinţe economice (semestrial)
ştiinţe juridice (semestrial)
istorie (semestrial)
filologie (trimestrial)
teologie ortodoxă (semestrial)
educaţie fizică (semestrial)

In the XXXVIII-th year of its publication (1993) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)
physics (semesterily)
chemistry (semesterily)
geology (semesterily)
geography (semesterily)
biology (semesterily)
philosophy (semesterily)
sociology-politology (semesterily)
psychology-pedagogy (semesterily)
economic sciences (semesterily)
juridical sciences (semesterily)
history (semesterily)
philology (quarterly)
orthodox theology (semesterily)
physical training (semesterily)

Dans sa XXXVIII-e année (1993) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les series suivantes:

mathématiques (trimestriellement)
physique (semestriellement)
chimie (semestriellement)
géologie (semestriellement)
géographie (semestriellement)
biologie (semestriellement)
philosophie (semestriellement)
sociologie-politologie (semestriellement)
psychologie-pédagogie (semestriellement)
sciences économiques (semestriellement)
sciences juridiques (semestriellement)
histoire (semestriellement)
philologie (trimestriellement)
théologie orthodoxe (semestriellement)
éducation physique (semestriellement)

