

COLLEGIUM

Psihologie, Științele educației

Copyright © 1994, 1995, 1997, Ed. Universității „Al.I. Cuza” Iași

Ed. Universității „Al.I. Cuza”, Păcurari, nr. 9

ISBN: 973-9149-24-5

Copyright © 1997 by POLIROM Co S.A. Iași,

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3

P.O. BOX 266, 6600, Iași, ROMÂNIA

ISBN: 973-9248-93-4

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

MOSCOVICI, SERGE

Psihologia socială sau Mașina de fabricat zei/Serge Moscovici;

traducere din limba franceză de Oana Popârda. - Iași; Polirom, 1997

232p.; – (Collegium. Psihologie, Științele educației)

I. Popârda, Oana (trad.)

CIP: 316.6

Printed in ROMANIA

Serge Moscovici

**Psihologia socială
sau mașina de fabricat zei**

Traducere de Oana Popârda
Selecția textelor și postfață de Adrian Neculau

POLIROM
Editura Universității „AL.I. CUZA”
Iași, 1997

Prefață

Știm cu toții că, în general, orice debut este de proporții modeste, ceea ce nu conduce, în mod obligatoriu, la dezvoltări ulterioare de mare anvergură. În momentul în care a apărut psihologia socială, i s-a acordat o speranță de viață extrem de redusă. Or, dimpotrivă, această știință oferă un exemplu remarcabil de dezvoltare puternică și rapidă. În domeniul a ceea ce se poate numi conștiința colectivă, ea joacă un rol comparabil cu cel al extinderii accelerate a comunicațiilor, al opiniei publice și al globalizării afacerilor mondiale. Majoritatea textelor anticipă o psihologie socială în expansiune.

Rememorînd, totuși, achizițiile acestei științe, ceea ce frapează în cel mai înalt grad și ceea ce rămîne cel mai puternic imprimat în mintea noastră este contrastul între numeroasele eforturi de a menține psihologia socială la nivelul problemelor simple și complexitatea crescîndă a relațiilor noastre. Avem astfel o explicație a faptului că numeroși specialiști și practicieni nu apelează la știința noastră în legătură cu concepte și soluții pe care ea singură ar fi în măsură să le ofere. Numeroase surse de interes și de cunoaștere – masele, mișcările politice și naționale, transformările culturale, comunicarea simbolică – sînt, astfel, neglijate și nu suscită noi curiozități. Printre altele, este o greșeală să se considere ca de la sine înțeles că interesul ei științific rezidă într-un număr redus de materiale disparate și lipsite de consistență care nu fac decît să reapară sub forma unor raporturi intersubiective sau a unor stereotipuri prestabilite – doar pentru că sînt simple. Ceea ce este simplu poate să devină, la rîndul său, simplist, pînă la a se ignora chiar ceea ce a constituit o contribuție importantă a psihologiei sociale, la acest nivel, în orice caz, cel puțin contextul mai amplu în care trebuie considerată.

Oricum ar sta lucrurile, efortul meu a fost constant dirijat către avansarea unor teorii susceptibile de a descrie și de a explica domenii complexe ale realității și probleme care privesc în mod substanțial oamenii. Dacă savanții sînt cei care fac știința, aceasta, la rîndul ei, nu este făcută pentru savanți; lucrul este valabil atît pentru științele naturii cît și pentru științele omului. În această privință, specialiștii în psihologie socială nu trebuie să se dovedească a fi mai puerili decît copiii sau mai regalști decît regii. Înțeleg prin aceasta că și alte științe – ca economia, sociologia, istoria sau antropologia – tratează același gen de probleme sociale. Or, psihologia socială este, din anumite puncte de vedere, unul din fundamentele lor – iar din altele, numitorul lor comun. Este greu de conceput în ce fel s-ar

PREFAȚĂ

putea ajunge la înțelegerea politicii sau la acțiunea cu caracter economic în absența punctului de vedere psihosocial. Ceva nesănătos minează indubitabil orice știință ale cărei ambiții, în loc să se amplifice, se reduc. Cît despre propriile mele ambiții, ele au fost, întotdeauna, foarte mari.

Voi spune deci, fără prea multe ezitări, că fenomenul esențial al psihologiei sociale este credința. Pentru că ea este un fenomen nemijlocit social – omul nu crede niciodată singur – și, în același timp, pentru că acest fenomen determină orice acțiune comună a oamenilor. *Homo credens* poate fi zărit în filigran dincolo de *homo economicus* și de *homo sociologicus*, așa cum au arătat Weber și Durkheim. De aici decurge faptul că orice societate, fie ea seculară sau atee, este o mașină de făcut zei. Dacă nu are zei, adică pasiuni puternice și simboluri eficiente, o societate nu este capabilă nici să-i imobilizeze, nici să-i conducă pe membrii ei către realizarea scopurilor pe care le proclamă. Apatia, cum am mai arătat adesea, este forma principală de deviație în societate. Ea începe să semene cu o mașină care nu mai funcționează din lipsa energiei necesare.

Contrar unei idei larg răspândite, conflictul este o sursă de energie și de vitalitate, în măsura în care el este cel care reanimează credințele, stimulează pasiunile și revigorează simbolurile, pe scurt, crește nivelul de creativitate și de participare colectivă. Desigur, toate acestea sînt spuse aici în mod elementar și pe scurt. Teoriile și știința sînt prezente pentru a ne face să înțelegem în detaliu și în profunzime tot ceea ce, la prima vedere, pare simplu și de la sine înțeles. Sper că textele retipărite în această carte vor da cititorului o idee, atît despre preocupările mele, cît și despre domeniul psihologiei sociale ; și, poate, și dorința de a cunoaște mai îndeaproape cercetările care stau la baza teoriilor. Cercetări care, prin ele însele, justifică, în general, existența și valoarea unei teorii.

Serge Moscovici

I. Domeniul psihologiei sociale

- 1. Ce este psihologia socială**
- 2. Punctul de vedere psihosocial**
- 3. Diversele teorii care ne preocupă**
- 4. Metodele de verificare a teoriilor și de observare a realităților**

I. Domeniul psihologiei sociale

1. Ce este psihologia socială?

a) Dacă am putea spune fără nici o ezitare : există individul și există societatea, lucrurile ar fi simple. Spus nu o dată, ci de o mie de ori, probabil veți înțelege, chiar veți vedea – fără îndoială, ce anume indică aceste cuvinte.

Cu toții acceptăm, ca fiind de la sine înțeles, ca termenii să fie separați și ca fiecare dintre ei să fie autonom și să posede o realitate proprie. Ceea ce înseamnă că îl putem cunoaște pe unul, fără celălalt, ca pe două lumi străine una de alta. Sînt incontestabile atît forța acestei viziuni, cît și decupajul pe care ea îl întreține : individul redus la organismul său iar societatea pietrificată în instituțiile și mecanismele sale. Sau, mai mult, pe de o parte unul, unicul, de cealaltă, multiplul sau colectivul. Această viziune are un efect cu care ne-am obișnuit de multă vreme : pactul de separare care atribuie individul psihologiei și societatea economiei sau sociologiei. Rezultatul se exprimă adesea sub o formă mai concretă : psihanaliza se ocupă de individ și marxismul de societate. Un pact de acest gen clarifică ideile și contribuie în mod eficace la coexistența pașnică a științelor și a teoriilor.

Împărțirea descrisă și asupra căreia nu este necesar să insist, dat fiind că vă este extrem de familiară, ține de o logică sigură. În cazurile extreme, corespunde chiar cu realitatea. A recunoaște totuși că individul nu există decît în cadrul rețelei sociale sau că societatea nu există decît ca un furnicar de indivizi diferiți, precum cea mai mică bucățică de materie este înțesată de atom, este tot ce poate fi mai banal. În plus, sîntem autorizați să observăm cum o întregă societate se adăpostește în fiecare individ : aceea a personajelor sale reale sau imaginare, a eroilor pe care îi admiră, a prietenilor și a dușmanilor, a fraților și a părinților cu care întreține un permanent dialog interior. Și cărora li se întîmplă chiar să întrețină anumite relații de care el să nu aibă cunoștință.

Atunci cînd spunem, așadar : există individul și există societatea, sîntem în afara unei experiențe comune aproape pentru toată lumea.

Mi se va obiecta, pe drept cuvînt, că lucrul nu este prea grav. Orice analiză, ca și orice explicație, impune o abstracție. Ea se practică permanent

în economie, cînd se vorbește de piața separată de putere sau în psihologie, cînd se descrie gîndirea separată de emoții. Da, fără îndoială. O asemenea separare are însă un sens. Anume, de a oculta o realitate primordială, constanta existenței, ale cărei urme se regăsesc pretutindeni. Și anume : opoziția între individ și societate, lupta sistematică pe care o poartă din timpuri imemorabile personalul și colectivul. Evident, acest conflict nu exclude nici armoniile provizorii, nici pacificările durabile.

Iar dacă psihologia socială are o rațiune de a fi în calitate de știință și un leitmotiv propriu, acesta este terenul pe care le regăsim. Orice știință majoră încearcă să răspundă, prin intermediul unor cercetări efectuate în domenii concrete, la una dintre întrebările obsedante pe care și le pun oamenii. Fizica, la întrebarea : ce este materia sau mișcarea ? ; Biologia, la întrebările : ce este ereditatea sau de ce există viața ? ; Cosmologia, la întrebarea : care este originea universului ? și așa mai departe. În același fel, psihologia socială, după părerea mea cel puțin, se ocupă astăzi, ca și odinioară, de una și aceeași problemă : de ce există un conflict între individ și societate ? Nici o altă știință nu abordează problema într-un mod atît de direct, nici una nu este implicată în ea într-un mod atît de profund. Acelea dintre științe care o fac sînt apropiate de psihologia socială. Așa cum a fost cazul psihanalizei atunci cînd s-a interesat de fenomenele de masă. Sau cel al istoriei cînd a studiat anumite fenomene de mentalitate. Reciproca este la fel de adevărată. Ori de cîte ori psihologia socială uită această problemă și studiază în mod paralel și indiferent fie socialul, fie individualul, așa cum se întîmplă actualmente în Statele Unite, ea își pierde personalitatea. Ba devine chiar un inutil appendice al vreunei alte științe.

b) O primă formulă este deci : *psihologia socială este știința conflictului între individ și societate*. S-ar putea adăuga : între societatea din afară și societatea dinăuntru. Nu lipsesc exemple ale unui astfel de conflict : rezistența la presiunile conformiste ale majorității, opoziția între un lider și grupul său, deviațiile față de ortodoxism, discuțiile în cadrul unui grup pentru a se ajunge la o decizie, captarea unui individ de către masă și restul.

Am văzut, pînă aici, lucrurile în mare și am deschis cît s-a putut de mult evantaiul. Trebuie acum să-l închidem la loc pentru a sesiza cît mai bine și mai precis domeniul psihologiei sociale.

Pe scurt, după ce am văzut problema la care răspunde, să luăm în discuție fenomenele de care se ocupă ea. Sau, mai curînd, de care psihosociologii se ocupă atunci cînd merg pe teren sau se închid în laboratoare. Într-un cuvînt, care este obiectul său ?

Așa cum, desigur, vă imaginați, nu există unanimitate de păreri asupra acestui punct. Cred, însă, că astăzi, după abandonarea behaviorismului, numărul celor care ar fi de acord cu definiția pe care am dat-o în 1970 va fi

mult mai ridicat: „Și voi formula, scriam atunci, ca obiect central, exclusiv al psiho-sociologiei, toate fenomenele legate de *ideologie și de comunicare*, ordonate pe planul genezei, al structurii și al funcției lor”¹.

În ceea ce le privește pe primele, se știe că ele constau în sisteme de reprezentări și atitudini. Se raportează la ele toate fenomenele familiare de prejudecăți sociale sau rasiale, de stereotipuri, credințe și așa mai departe. Trăsătura lor comună rezidă în faptul că exprimă o reprezentare socială pe care indivizii și grupurile și-o formează cu scopul de a acționa și de a comunica. Asemenea reprezentări sînt, evident, cele care fasonază acea realitate pe jumătate fizică, pe jumătate imaginară care este realitatea socială.

În ceea ce privește fenomenele de comunicare socială, ele desemnează schimburile de mesaje lingvistice și non-lingvistice (imagini, gesturi etc.) între indivizi și grupuri. Este vorba despre mijloacele utilizate pentru a transmite o anumită informație și pentru a-l influența pe celălalt. Folosesc în mod intenționat noțiunea globală de „comunicare socială” pentru a indica faptul că ea include atît fenomenele de comunicare de masă, de influență colectivă (propagandă, publicitate etc.) și procesele pur lingvistice, cît și faptele semantice. Ea este astfel legată de semnele care circulă în societate, de semiologie care, după însuși Saussure, face „parte din psihologia socială și în consecință din psihologia generală”². Această apropiere se impune, dat fiind judicioasa remarcă a lui Mounin, „intenția de comunicare este criteriul mesajului semiologic”³.

Sîntem, în prezent, în posesia unei a doua formule: *psihologia socială este știința fenomenelor ideologiei* (cogniții și reprezentări sociale) și *a fenomenelor de comunicare*. Și aceasta, la diferite niveluri (Doise, 1982) ale raporturilor umane: raporturi între indivizi, între indivizi și grupuri, între grupuri la rîndul lor. Dispunem, pentru fiecare dintre aceste fenomene, de un corpus mai mult sau mai puțin dezvoltat de cunoștințe, de teorii sau de experiențe. Luate împreună, ele ne permit să înțelegem activitățile mentale superioare și anumite aspecte psihice ale vieții sociale a grupurilor.

2. Punctul de vedere psihosocial

a) Conținutul unei științe odată sesizat, se urmărește să i se identifice, de asemenea, specificitatea, să se afle ce anume o distinge de alte științe. Este o întrebare extrem de dificilă, la care niciodată nu se poate da un răspuns pe

1. D. Jodelet, J. Viet, P. Besnard, *La psychologie sociale*, Paris, Mouton, 1970, p. 62.

2. F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1916, p. 33.

3. G. Mounin, *Clef pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1968, p. 37.

deplin satisfăcător. Orice răspuns are de altfel un caracter ușor artificial. Un lucru este sigur: nici o limită precisă nu separă psihologia socială de alte domenii ale psihologiei, precum psihologia copilului, psihologia clinică și chiar ceea ce se numește psihologie generală. Și nici nu există o frontieră precisă între psihologia socială și antropologie.

Toate aceste discipline au în comun, în mare măsură, un interes pentru interacțiunile umane și pentru grupurile umane. Mai mult, ele au în comun un mare număr de concepte precum reprezentarea, influența, învățarea etc.

În ce fel se deosebește, atunci, psihologia socială de aceste discipline? Pentru a răspunde la această întrebare, aș putea întreprinde o serie de analize istorice și logice. Toate ar fi de cel mai mare interes, însă ne-ar duce prea departe, către culmile teoriei științei.

Cred totuși, că, acordând teoriei ceea ce este de acordat, observăm că, în realitate, disciplina noastră se distinge mai puțin prin teritoriu, cât printr-un punct de vedere care îi este specific. Ceea ce practicienii, cercetătorii sau studenții descoperă în cursul muncii lor este, în primul rînd, un anume mod de a privi fenomenele și relațiile. Se poate afirma, în acest sens, că există *un punct de vedere psihosocial*.

Voi încerca, în ceea ce urmează, să vă ofer o idee despre aceasta.

Să începem cu modul în care consideră faptele psihologul și, adesea, sociologul. Ei utilizează, de obicei, o grilă de lectură binară. Aceasta corespunde separării subiectului de obiect, ele fiind date și definite în mod independent unul față de celălalt. Anume, psihologul plasează de o parte „ego-ul” (individul, organismul) și de cealaltă „obiectul” sau, altfel spus, de o parte un repertoriu de răspunsuri și, de cealaltă, stimulul: E – O sau R – S. Atunci cînd se studiază, de exemplu, percepția vizuală, se consideră aparatul vizual și culoarea sau intensitatea unui punct luminos, modul în care ochiul reacționează la stimulul luminos. La fel, atunci cînd se studiază procesele intelectuale, ne interesăm de modul în care creierul tratează o informație și vrem să știm în ce mod o învață, o organizează și o transformă într-un comportament bine definit.

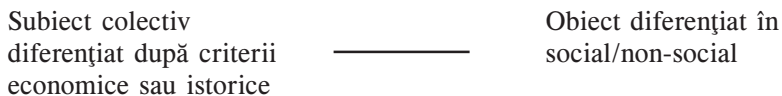
Schema relației este specificată astfel:

Subiect individual (ego, organism) —> obiect (mediu ambiental, stimul)

Aproximativ aceeași schemă o regăsim în domeniul sociologiei. Cu deosebirea că subiectul nu mai este un individ, ci o colectivitate (grupul, clasa socială, statul etc.) sau se poate chiar lua în considerare o multitudine de subiecți care se schimbă, negociază, împărtășesc o aceeași viziune despre lume etc.

În ceea ce privește obiectul, el are la rîndul său o valoare socială, reprezintă un interes sau o instituție; uneori el este constituit din alte persoane sau grupuri, formînd ceea ce numim un ambient uman.

Evident, în toate aceste cazuri avem de-a face cu un subiect și un obiect diferențiate după criteriile economice sau politice, etice sau istorice. Oricare ar fi tipul de diferențiere, încercăm să știm în ce fel se comportă diversele categorii de indivizi în societate, în ce fel reproduc ierarhia existentă, își împart bogăția sau își exercită puterea sau în ce fel acțiunea fiecărui individ, care are propriile sale interese și scopuri, se transformă într-o acțiune colectivă. Presimțim totuși, dincolo de majoritatea explicațiilor și a analizelor, un mod de gîndire ghidat de următoarea schemă:



b) Fără îndoială, simplific foarte mult. Mi-ar fi necesară o carte întregă pentru a-mi justifica fiecare aserțiune și a arăta în ce măsură corespunde ea realității. Mă grăbesc să adaug că un mare număr de specialiști în psihologie socială au recurs la scheme asemănătoare, ceea ce conduce la o serie de erori și de neînțelegeri⁴.

În pofida interesului, a importanței pe care le-au inspirat, au fost întotdeauna marcați de un caracter parțial. Încă mai grav: au redus fenomenele psihologice și pe cele sociale la cele individuale. Cu toate acestea, punctul de vedere psihosocial există. El se traduce printr-o lectură *ternară* a faptelor și a relațiilor. Particularitatea sa este de a substitui relației cu doi termeni – subiect/obiect, moștenită din filosofia clasică, o relație cu trei termeni: Subiect individual – Subiect social – Obiect.

Pentru a mă exprima altfel, Ego-Alter-Obiect, bineînțeles diferențiat – ceea ce presupune o mediație constantă, o „tierțitate” după expresia filosofului american Peirce.

OBIECT
(fizic, social, imaginar sau real)



4. S. Moscovici, G. Pacheler, *Travail, individu et groupe*, in S. Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Larousse, 1973, vol. 2, p. 9-44.

Această relație însă, de la subiect la subiect în raportul față de obiect poate ea însăși să fie concepută în mod static sau dinamic, adică să corespundă unei simple „co-prezențe” sau unei „interacțiuni” care se traduce prin modificări legate de gândirea și comportamentul fiecărui individ. Pot fi deosebite două mecanisme, care ilustrează perfect această distincție: facilitarea socială, pe de o parte, și influența socială, pe de alta.

Primul constă în aceea că simpla prezență a unui individ sau a unui grup are ca efect faptul că individul preferă sau învață mai bine răspunsurile cele mai familiare și mai puțin originale. El exprimă sau reține, ca și cum ar fi inhibat, răspunsurile dominante, comune tuturor.

Al doilea, în aceea că un individ supus presiunii unei autorități sau a unui grup adoptă opiniile și conduitele autorității sau ale grupului. Cazul extrem este cel al supunerii față de autoritate, studiat de Milgram: o persoană este capabilă să aplice șocuri electrice dureroase unui necunoscut pentru că așa i se cere să facă.

Toate acestea ne conduc la o mai bună precizare a modului în care se poate lua în considerație alteritatea (individul sau grupul) pentru a analiza raporturile cu realitatea, cu obiectul social sau non-social, real sau simbolic. Avem de-a face, într-adevăr, fie cu un altul asemănător, un *alter ego*, fie cu un altul diferit, un *alter* pur și simplu.

Se iau în considerare fenomene distincte. După cum este vorba de primul sau de-al doilea. S-ar putea chiar spune că direcțiile teoretice și de cercetare se opun în funcție de concepția pe care o au despre acest „alter”. Astfel, majoritatea cercetărilor asupra grupurilor are tendința de a-l concepe ca pe un „alter ego” asemănător cu „ego”. În psihodramă sau jocul de rol li se cere participanților să adopte atitudinea celuiilalt, să intre, ca să spunem așa, în pielea sa. Ceea ce se întâmplă este analizat în funcție de capacitatea de a interioriza o asemenea atitudine, așa cum, în studiile despre conformitate, se postulează la indivizi o tendință de a se *compara* cu cineva *asemănător* sau cu cineva cu care *asemănarea* ar fi dorită.

Devianții, în special, care nu au, în principiu, nici opinii și nici poziții proprii, încearcă să-și formuleze opiniile și conduitele conform cu majoritatea sau cu indivizii care încarnează puterea, pentru a semăna cu aceste *alter-ego-uri* privilegiate.

Dimpotrivă, direcțiile de cercetare iau în considerare un „alter” pur și simplu, marcat de o diferență clară. Mă refer la cercetările asupra inovației, de exemplu, în care minoritatea, individul exprimă o opinie și o judecată care le sînt proprii. Ei sînt confrunțați cu o majoritate sau cu o autoritate, care au propriile lor opinii și propriile lor judecăți și care reprezintă norma sau ortodoxia. Ceea ce urmăresc aceste minorități sau acești indivizi este să li se *recunoască* o identitate particulară și o *diferență* evidentă.

Se observă că cele două mecanisme psihosociale fundamentale, cel al comparației sociale și cel al recunoașterii sociale, corespund la două moduri de percepere a celuilalt în sfera socială.

Din aceste câteva exemple, se desprinde o optică sau un punct de vedere care, depășind dihotomia „subiect-obiect”, parcurge o întreagă gamă de mediații operate prin relația fundamentală cu celălalt.

Recunosc proporțiile reduse ale deplasării față de grila obișnuită de lectură din psihologie și uneori din sociologie, ba chiar și din psihologia socială clasică, marcată de behaviorism. Cu toate acestea, este o deplasare care produce schimbări fundamentale. Ea dă, în primul rând, specificitate punctului de vedere psihosocial despre care Maurice Merleau Ponty a scris: „Prin simplul fapt de a practica psihologia socială sîntem în afara ontologiei obiectiviste și nu putem rămîne în cadrul acesteia decît exercitînd asupra „obiectului” ales o constrîngere care compromite cercetarea... Psihologia socială, dacă vrea cu adevărat să *vadă* societatea noastră așa cum *este*, nu poate totuși pleca de la acest postulat care face el însuși parte din psihologia occidentală, iar adoptîndu-l ne-am anticipa concluziile”⁵.

Această deplasare operează, în al doilea rînd, trecerea de la concepția binară, atît de răspîndită, asupra relațiilor umane, la concepția ternară, care este pe cît de complexă, pe atît de bogată.

Să abandonăm însă astfel de calcule negustorești. Oricare ar fi sensul acestui punct de vedere, pot spune că îl găsim concretizat mai întîi în practicile psihologiei sociale. În majoritatea timpului, acestea sînt practici de observare directă a relațiilor sau a gesturilor, a reacțiilor afective sau simbolice ale indivizilor unii față de alții într-o situație precisă.

A vedea este, cu siguranță, mai important decît a asculta. Observatorul, vizibil uneori, este adesea invizibil, ascuns după o fereastră mată, pentru a putea vedea fără a fi văzut. Fereastra mată din laboratoarele noastre constituie emblema privirii psihosociale.

Am regăsit însă modelul ei la Naratorul lui Proust. Amintiți-vă acel ochi scrutător, irigat de nervurile a mii de experiențe și dublat de retina memoriei, memoria lucrurilor citite, văzute, auzite. El fixează fiecare personaj în cadrul său propriu : Swann, Odette, Charlus, Albertine, iar noi știm cine este fiecare dintre ei. Ar fi trebuit să spun, le individualizează cu precizie și în mod necruțător. Este suficientă o tresărire a pleoapei, o schimbare a luminii pentru ca, printr-o buclă a unei fraze în serpentină, o remarcă, să ne facă să înțelegem că observatorul a văzut tot și că privirea sa nu a ezitat, invadată de tandrețe și nici nu s-a voalat sub valurile nostalgiei. Emoții care ne fac să luăm ființele

5. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 43.

prezentului drept umbrele lor din alte timpuri. Același ochi însă fixează, la fel de puternic, evenimentele care compun istoria în istorie – afacerea Dreyfus, Marele Război – cu scrupulele unui cronicar care știe ce greutate are mărturisirea sa. Cu toate acestea, personajele și evenimentele – deci subiecții individuali și realitățile – nu-și capătă sensul decât prin această unică „cercetare”, în interiorul „lumii”, finalmente a „societății” fiecăruia. Sau, pentru a reveni la limbajul științific, în interiorul subiecților sociali care sînt, la Proust, *Du côté de chez Swann, Le côté de Guermantes, Sodome et Gomorrhe*.

Fiecare personaj apare, așadar, refractat și observat într-un cerc de bărbați și femei care dezvăluie fațetele succesive ale unei aceleiași figuri sau fibrele unei aceleiași inimi. Îi urmărim, de altfel, de la un cerc la altul, din stradă în lumea demi-mondenă, de aici în lumea bună, și fiecare descompune și recompoze individul în funcție de convențiile sale. Narratorul îl privește conform cu propriile sale convenții, dar, de asemenea, și așa cum îl văd ceilalți și în modul în care ei reacționează față de el.

Proust a scris: „Personalitatea noastră socială este creația gîndirii celorlalți”. La capătul acestei triangulări a cîmpului social, ochiul regăsește urmele unei realități a cărei teorie o poate nara autorul. Apare ca evident faptul că abordarea psihosocială nu este percepția inocentă a „comediei umane”, că ea descrie, explică și denunță, în același timp, cu conștiința, că vede lucrurile așa cum sînt ele. Ea reprezintă continuitatea timpului și continuitatea în timp a unei intrigi între indivizi și evenimente, care creează societatea pe măsură ce o povestesc. Realitatea este însuși procesul, să nu uităm acest lucru.

La rîndul său, psihologul este punctul orb al aceste abordări; el nu vede, probabil, dar fără el nu putem vedea.

c) Studentul care de-a lungul anilor trece de la psihologie sau sociologie la psihologie socială, trebuie să se străduiască să interiorizeze acest punct de vedere. Îndrăznesc să spun că este chiar mai important decât să învețe o teorie sau alta, pe care adesea o va uita ulterior, nemaireținînd decât ceea ce îi este necesar. Ori, ce este mai necesar și mai permanent decât un mod de a vedea lucrurile? Faptul mă conduce la a vorbi despre anumite „prejudecăți” foarte răspîndite și care, în ochii mei constituie adevărate obstacole epistemologice, în sensul lui Bachelard, pentru oricine vrea să se angajeze în cercetarea și practica psihosocială. Tocmai pentru că le-am întîlnit adesea de-a lungul activității de profesor, mi se pare util să precizez natura acestor obstacole.

Voi evidenția, în principal, două.

Primul constă în opinia curentă, care ar fi de a adăuga un supliment afectiv fenomenelor sociale. Ceea ce înseamnă, vorbind în termeni limpezi, că psihologia socială trebuie să exploreze aspectul subiectiv a ceea ce se petrece în realitatea obiectivă, înțelegînd prin aceasta realitatea economică și socială.

Lucrurile se prezintă, de obicei, în felul următor : se începe prin analiza diverselor aspecte ale subiectului „colectiv”, puterea, inegalitățile economice, clasa socială, interesele grupurilor și multe altele. Odată cadrul construit în acest fel, se constată abateri față de ceea ce ar trebui să gîndească sau să facă acest subiect colectiv, dacă ar respecta vastele determinisme economice sau sociale : își neglijează interesele, nu votează cu stînga în perioadele de criză, nu se revoltă împotriva puterii, etc.

Pentru justificarea acestor abateri sînt invocați factori de ordin subiectiv : sentimente, valori, grad de conștiință socială, influență a mass-mediei, imagine simbolică și așa mai departe. Ne îndreptăm atunci către psihologia socială și îi cerem să înțeleagă „ce gîndesc și simt oamenii” – de unde voga sondajelor – și să măsoare efectul acestor situații.

Al doilea obstacol este perfect simetric cu primul. Știți cum este psihologia. Ea studiază un număr impresionant de fenomene : percepția, raționamentul, anxietatea, dezvoltarea copilului, învățarea – și lista nu este închisă. Le studiază, însă, la un individ izolat, ca și cum ar fi autistic. Se ia astfel un copil și i se dă de îndeplinit o sarcină sau de rezolvat un test. După aceea, prin analiza demersului și a rezultatelor, se ajunge la concluzia că evoluția sa intelectuală s-a petrecut conform teoriei lui Piaget sau a lui Bruner. Se ia, altădată, un individ adult și i se cere să învețe o serie de fraze la forma negativă. Pierre nu este fratele lui Paul – sau la forma afirmativă : Pierre este fratele lui Paul. Cu ajutorul unui cronometru, se măsoară timpul necesar învățării. Plecînd de aici și conform ipotezei, se constată că, în general, frazele negative sînt învățate mai încet decît cele afirmative.

Toate aceste procedee sînt perfect legitime. Ele furnizează un număr important de fapte a căror soliditate nu o pune nimeni la îndoială, iar eu aș fi ultimul care aș face-o. Se știe însă și se observă zilnic în laborator că, deși izolat, individul aparține, în continuare, unui grup, unei clase sociale. Cele mai anodine reacții ale sale sînt influențate de acest lucru. Orice am face și oricîte precauțiuni am lua, societatea este prezentă. Ea pătrunde în cele mai izolate camere de laborator și acționează asupra celor mai sofisticate aparate.

În ciuda tuturor eforturilor, psihologii n-au reușit să inventeze o cușcă Faraday pentru cîmpul social. Tot așa cum nici clinicienii sau psihanaliztii nu au amenajat camere destul de capitonate sau divane destul de adînci pentru a atenua zgomotele lumii exterioare. Dimpotrivă, ei au pus în evidență ceea ce este abstract și suprarreal în această situație a individului.

Pentru a aduce deci un surplus de materie, de realitate finalmente, psihologul se crede obligat să studieze din nou aceleași fenomene în plinul social, după ce le-a studiat în vidul social.

În mod firesc, el pune în sarcina psihologiei sociale adăugarea unei dimensiuni obiective fenomenelor subiective, replasarea în contextul societății a ceea ce a fost analizat în afara acestui context. I se cere, astfel, să analizeze judecata *socială*, percepția *socială* etc., să evalueze ceea ce nu a fost evaluat.

Evident, simplific, fără însă a deforma ceva. Fapt este că, pentru fiecare din cele două cazuri, se vede în psihologia socială mijlocul de a umple un gol : pe de o parte, a înzestra subiectul social cu o lume interioară ; pe de alta, a deplasa subiectul individual în lumea exterioară, adică socială. Psihologie pentru unii, sociologie pentru alții, aceasta ar fi deci natura sa. Ea ar fi, simultan, un hibrid și o știință a reziduurilor fiecăreia dintre științe, a vecinelor sale.

Aici intervin obstacolele epistemologice, ele sînt cele care nu lasă să se vadă ce are ea specific. Căci la o analiză minuțioasă atât a prezentului, cât și a trecutului, imaginea de hibrid nu o caracterizează. Caracterul original și chiar subversiv al punctului ei de vedere este de a pune în cauză separarea între individual și colectiv, de a contesta separarea între psihic și social în domeniile esențiale ale vieții umane.

Există o anumită absurditate în a spune că, atîta timp cît sîntem singuri, respectăm legile psihologiei, ne comportăm sub imperiul emoțiilor, valorilor sau reprezentărilor. Și că, odată reuniți, ne schimbăm brusc pentru a ne conduce după legile economiei și ale sociologiei, mînați de interese și condiționați de putere. Sau viceversa.

În cazul acestei absurdități, Freud este cel care a restabilit de multă vreme adevărul și a evidențiat inadvertența : „Opoziția între psihologia individuală și psihologia socială sau psihologia mulțimilor, scria el, care poate să ni se pară importantă la prima vedere, își pierde mult din acuitate dacă este examinată în profunzime. Desigur, psihologia individuală are ca obiect omul izolat și urmărește să afle pe ce căi încearcă acesta să obțină satisfacerea pulsionilor sale, însă, făcînd aceasta, ea nu este decît rareori – în anumite condiții excepționale – în măsură să facă abstracție de individul luat izolat. Celălalt intervine cu regularitate în calitate de model, sprijin și adversar, iar prin acest fapt, psihologia individuală este de asemenea, în mod global și simultan, o psihologie socială, în acest sens extins dar perfect justificat”⁶.

De fapt, psihologia socială analizează și explică anumite fenomene care sînt simultan psihologice și sociale. Așa cum este cazul cu comunicațiile de masă, cu limbajul, cu influențele pe care le exercităm unii asupra altora, cu imaginile și semnele în general, cu reprezentările sociale pe care le avem în comun și așa mai departe. Fie că vrem să mobilizăm o masă de oameni, să luptăm împotriva prejudecăților, să combatem mizeria psihologică datorată

6. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, p. 123.

somajului sau discriminării, cu siguranță mai puternică decât mizeria economică, avem în permanență de-a face cu individualul și cu colectivul solidare, chiar indiscernabile.

Psihologia socială este cea care ne învață să le considerăm astfel, rămânând fidelă propriei ei vocații printre științe.

3. Diversele teorii care ne preocupă

Am conștiința de a fi folosit pînă aici tonul vehement al unei pledoarii *pro domo* și nu fără motiv. Căci, făcînd bilanțul cunoștințelor pe care le posedă, al practicilor pe care le-a inspirat și al impactului pe care l-a avut asupra vieții societății, sîntem obligați să constatăm că psihologia socială nu are ca echivalent decît economia politică.

Pe de altă parte, dacă luăm în considerare istoria ei, observăm că nu este o știință de mediere și integrare, ci una de critică a opoziției între individual și social, deci a ideologiei care o reprezintă. Ea pune în discuție atît această figură a Golem-ului social, cît și pe cea a animalului pur psihic redus la un fascicul de comportamente și îi contestă, de asemenea, neutralitatea din punctul de vedere al realității sociale.

Cu toate acestea, psihologia socială este prost cunoscută. Ba, mai mult, nu este numai prost cunoscută, ci și ținută la periferia științelor umane. Difuzarea sa este restrînsă și învățăturile sale reduse la strictul necesar. Fapt care, sînt convins, are un efect la fel de descurajant asupra progresului cercetărilor sale, cît și asupra capacității noastre de a face față unui mare număr de probleme presante ale societății moderne. O dată situația semnalată, să ne întoarcem la punctul de vedere psihosocial. El este ghidat de către teorii și observații precise asupra raporturilor dintre indivizi și grupuri într-un mediu social determinat. Servindu-se de produsele cercetării sale, psihosociologii încearcă să explice natura acestor raporturi și să inventeze practicile de schimbare a lor.

Să vedem, pentru început, ce anume este o teorie. O teorie poate fi descrisă ca un ansamblu de propoziții legate logic, care clasează și explică un ansamblu de fenomene. Aceste propoziții servesc, de asemenea, pentru a prevedea anumite comportamente sau efecte neobservate pînă atunci, așa cum fizicianul prevede existența unei particule necunoscute. Evident, orice teorie comportă intuiții și imagini care rămîn adesea implicite. Ele sînt recunoscute pentru că tind să fie coerente și să corespundă cu o serie de fapte care pot fi apoi observate sau testate. Pe scurt, teoriile pot fi ilustrate și, pînă la un punct, probate. Cel puțin, aceasta este linia de conduită pe care o urmează știința și regula pe care și-o impune cercetătorul.

Să continuăm. Date fiind caracteristicile care sînt cele ale oricărei teorii psihosociologice, nu rezultă că toate teoriile sînt de aceeași natură sau se raportează în același fel la realitate. Dimpotrivă, ceea ce frapază în psihologia socială este diversitatea punctului de vedere logic, faptul că analizele și explicațiile nu se situează pe același plan. Ceea ce înseamnă că nu putem folosi, pentru a le compara, același criteriu.

Prin această trăsătură, ea se distinge de psihologia copilului sau a învățării, de exemplu, în care se observă o mai mare uniformitate logică și o omogenitate de ordin empiric. Poate fi aceasta un semn de neîmplinire sau de bogăție ?

Nu sîntem în măsură să răspundem. Se pare însă că veți întîlni în psihologia socială trei tipuri de teorii, pe care este cazul să le distingem :

a) *Teoriile paradigmatică*, al căror rol esențial este de a propune o viziune globală asupra relațiilor și comportamentelor umane. Pe vremuri s-ar fi spus că ele propun o viziune asupra naturii umane. Să luăm, de exemplu, teoria cîmpurilor a lui Lewin. Ea pleacă de la ideea, împrumutată din fizică, după care lumea psihologică poate fi considerată ca un mediu în sînul căruia indivizii sînt singularități, concentrări de forțe care acționează din aproape în aproape. Nimic nu este izolat, nici separat în mod durabil. Astfel, cîmpul cuprinde toate influențele conexe, afective și intelectuale, care influențează un comportament dat atunci cînd el se produce. El este compus din regiuni interdependente. Principalele componente ale sale sînt spațiul trăit (L), persoana (P) și mediul ambiental fizic social (E).

Lewin a susținut că, prin intermediul acestor componente, se poate analiza modalitatea psihologică în care oamenii își reprezintă lumea și acționează unii asupra celorlalți. Datorită acestei imagini asupra cîmpului și a noțiunilor sale, el reușește să transpună psihologia formei, Gestalt-ul, la fenomenele sociale și să furnizeze un limbaj pentru descrierea lor.

Deși teoria lui Lewin prevede puține fapte noi și nu le explică pe cele vechi, ea desenează o viziune despre indivizi și despre grupuri văzute ca forțe compacte, tensiuni dinamice care se modifică constant prin contactul dintre ele. Pornind de aici, ea a inspirat majoritatea modelelor de dinamică de grup, de terapii de comunicație, care sînt folosite aproximativ peste tot. De asemenea, ea a atras atenția psihosociologilor asupra construcțiilor mentale care modelează acțiunea și relațiile umane, construcții pe care viziunea dominantă a behaviorismului le excludea.

b) *Teoriile fenomenologice*, vizează, în general, să descrie și să explice o familie de fenomene cunoscute. Unele se referă la fenomene fundamentale, influența, de exemplu, celelalte la fenomene mai puțin importante. Dar, oricare ar fi importanța acestora, fiecare teorie răspunde la două întrebări : cum ? și pentru ce ? Făcînd aceasta, toate ambiționează să dezvăluie cauza unui anumit

număr de efecte. Așa cum este cazul cu teoria lui Sherif. Scopul ei este de a înțelege pentru ce indivizi autonomi, posedând fiecare propria sa judecată, converg către o judecată comună atunci când sînt în grup și după aceea, se conformează grupului. Iată ipoteza fundamentală: majoritatea obiectelor sociale sînt ambigue, aceasta fiind trăsătura care le distinge de obiectele fizice. Nu avem criterii clare și precise pentru a le judeca. Astfel, nu avem criterii pentru evaluarea adevărului sau a erorii în materie de opinii politice sau religioase, de valori și norme culturale și, în general, de simboluri. Confrunțați cu asemenea obiecte, indivizii sînt nesiguri și nu știu ce judecată anume trebuie să formuleze. Cu toate acestea, ei au nevoie de o judecată. Pentru a reduce această incertitudine, se bazează pe judecata celorlalți și alcătuiesc o normă comună care decide, în mod arbitrar, ce este adevărat și ce este fals. Această normă se dorește să reprezinte realitatea. Ulterior, norma stabilită în comun are, pentru fiecare, putere de lege. Indivizii i se conformează și văd lucrurile nu prin proprii lor ochi, ci prin ochii grupului.

c) Teoriile *operatorii* tind să degaje un mecanism elementar, necunoscut pînă acum și care explică un ansamblu de fapte. Ele prevăd, de asemenea, fapte noi și surprinzătoare.

Teoria disonanței cognitive este, în acest sens, exemplul cel mai strălucit. O voi aminti în linii mari. După autorul ei, Festinger, atunci cînd o persoană dispune, în legătură cu un obiect, de două cogniții sau de două reprezentări care se acordă între ele, există o consonanță, iar persoana este din această cauză satisfăcută. Să presupunem acum, dimpotrivă, două cogniții sau două reprezentări care nu se acordă, ba chiar sînt în opoziție. În acest caz, există o disonanță, iar persoana cade pradă anxietății.

Festinger a susținut că oamenii sînt atunci incitați să resoarbă starea de disonanță cognitivă care îi neliniștește și îi perturbă. Teoria este în întregime rezumată în următoarea replică, imaginată de Proust: „«Ce spui?» exclamă ducesa oprindu-se o clipă în drumul către trăsură și ridicîndu-și frumoșii ochi albaștri și melancolici, plini însă de îndoieli. Confrunțată pentru prima dată în viață cu două îndatoriri atît de diferite, ca aceea de a urca în trăsură pentru a merge să ia masa în oraș și a-și dovedi mila pentru un om ce avea să-și dea sufletul, ea nu găsea nimic în codul conveniențelor care să-i arate ce are de făcut și, neștiind căreia să-i acorde întîietate, consideră că trebuie să se prefacă de a nici nu crede măcar că a doua alternativă ar putea să apară, pentru ca astfel să o îndeplinească pe prima, care îi cerea pentru moment un efort mai mic, și se gîndi că cel mai bun mod de a rezolva conflictul era să-l nege. «Glumești, îi spuse Suzanei, gîndește-te la mine»” (Proust, *La Pléiade*, vol. II, p. 595).

Presupuneți astfel că aveți un anumit număr de opinii ecologice asupra echilibrului cu natura și că lucrați, în același timp, într-o uzină nucleară.

Disonanța între aceste două cogniții poate fi redusă dacă *vă schimbați comportamentul* – vă căutați o slujbă într-o industrie diferită.

Un alt mod însă de a reduce disonanța constă în a *schimba cognițiile* – vă modificați ideile asupra energiei nucleare. Vă spuneți, finalmente, că această energie poate fi făcută mai puțin periculoasă, că ea permite oamenilor să aibă o slujbă, sau că Franța nu poate, de una singură, să renunțe la o industrie considerată de vîrf. Ambele feluri de schimbare au ca efect consonanța. O dată descoperit acest mecanism elementar, el a permis să fie explicat un mare număr de fenomene de schimbare de atitudini și comportamente.

În afară de aceasta, numeroase experiențe au pus în evidență fenomene uimitoare: cu cît este mai greu accesul la un anume grup, cu atît îi ești mai atașat; oamenilor le plac mai mult alimentele pe care sînt obligați să le mănînce decît cele pe care le pot alege, și așa mai departe. El explică pentru ce oamenii nu apreciază ceea ce au obținut pe gratis.

Cele trei tipuri de teorii coexistă în psihologia socială. Nici una nu constituie un tip pur și fiecare ar putea fi chiar plasată în mai multe rubrici. Dar, în ansamblu, li se recunoaște cu ușurință specificitatea logică și funcția în studiul fenomenelor.

4. Metodele de verificare a teoriilor și de observare a realităților

a) În discuția precedentă, am explorat cîmpul psihologiei sociale, punctul ei de vedere asupra fenomenelor și genul de teorii pe care îl produce. Rămîne să fie descrise principalele metode de cercetare la care s-a recurs pentru a da consistență acestor teorii și a le pune în practică.

Două metode ne vor reține atenția: metoda observației sistematice și metoda experimentală. Le vom examina pe rînd, acordînd o atenție deosebită avantajelor, ca și inconvenientelor pe care le prezintă. Fiecare pune probleme etice și sociale care interesează în mod deosebit disciplina noastră.

Psihosociologul francez Jean-Pierre Deconchy este perfect îndreptățit să scrie: „În psihologia socială, cercetarea realizată prin observație și cea realizată prin experiment susțin între ele raporturi de fapt și de drept. Ele corespund totuși – în mod evident – unor operații logice, unor spații epistemologice și poate chiar unor rezonanțe ideologice diferite”⁷.

Aceste probleme impun o dezbatere amplă; mă voi rezuma la chestiunile de tehnică.

7. J.P. Deconchy, *Laboratory experimentation and social field experimentation: an ambiguous distinction*, in „European Journal of Social Psychology”, II, 4, 1981, p. 323-347.

b) *Metoda observației*: Modul cel mai direct de a afla ceva despre viața individului și a grupului constă într-o cercetare desfășurată pe teren. Psihosociologul care lucrează pe teren, ca și, într-o anumită măsură, clinicianul, încearcă să înregistreze, în mod precis și sistematic, activitățile de care se ocupă oamenii în cadrul lor normal. Își ia note sau folosește magnetofonul, banda video, filmul.

Asemenea cercetări au fost întreprinse în timpul manifestărilor de masă sau în locuința unor persoane particulare, în comunitățile rurale și chiar în sălile de clasă. Datorită numărului mic de persoane sau al ocaziilor de observație, nu se pot trage concluzii certe. Totuși, ipotezele sau ideile sugerate pot fi un excelent mod de a surprinde anumite fenomene în toată complexitatea lor.

Cercetarea pe teren reprezintă cea mai bună metodă pentru a înțelege viața individului și a grupului în mai multe domenii – religios, politic, cultural, etc. – precum și conexiunile dintre ele. Aplicată în mod riguros, ea dezvăluie scheme de relații și de acțiuni care nu fuseseră remarcate înainte. Inconvenientul este că persoanele implicate într-o astfel de cercetare știu, cel mai adesea, că sînt observate. Ele nu vorbesc și nici nu se comportă așa cum ar face-o în mod obișnuit între ele.

Pentru a compensa această deformare, psihosociologii au pus uneori în acțiune instrumente invizibile, permițându-le să observe acțiunile oamenilor fără ca aceștia să-și dea seama. De exemplu, sînt folosite camere ascunse pentru a filma reacțiile unor copii care se joacă, cele ale mulțimilor sau chiar modul în care oamenii se abordează și se salută.

Una dintre cele mai curente forme de observație este fără îndoială *ancheta*. În cadrul unei anchete, psihosociologii utilizează procedura interviului pentru a studia sentimentele, preferințele, reprezentările sau acțiunile oamenilor. Persoanele sînt încurajate să se exprime cît mai complet posibil, iar cuvintele le sînt înregistrate pe un magnetofon. Acestea sînt anchetele prin interviu. În mod frecvent însă, se folosește un chestionar compus din întrebări formulate precis: „Ce credeți despre pedeapsa cu moartea?”; „Aveți contacte cu polițiștii?”, la care persoana trebuie să furnizeze răspunsuri la fel de precise, formulate dinainte, mai exact să aleagă dintre răspunsurile propuse, pe cele care corespund propriei sale opinii.

Sînt numeroși cei care cred că cel mai bun mod de a descoperi fundamentele opiniilor și relațiilor constă în a-i întreba direct pe oameni într-un mod standardizat.

Ancheta prin chestionar sau sondajul este forma de observație sistematică cel mai larg utilizată. Datorită acestei tehnici sînt interogate vaste eșantioane reprezentative de populație. Se obține, în acest fel, o informație fiabilă asupra aproape tuturor subiectelor care îl interesează pe cercetător.

Dar interpretarea rezultatelor unei observații rămâne partea cea mai delicată. Ea depinde, în mare măsură, de finețea descrierii și de harul persoanei care o pune în aplicare.

Noțiunile unei teorii permit o interpretare mai mult sau mai puțin fecundă. Numai reunirea faptelor, o „bancă de observații” asemănătoare cu cea a istoricilor și a economiștilor, poate umple breșa care separă analiza de observație. Și, mai ales, poate verifica concluziile generale ale unei teorii.

c) *Metoda experimentală*. Cuvântul experiență sperie. El suscită la mulți oameni aceeași reacție ca și cuvântul matematică. Oamenii văd cifre, resimt rigoarea, iar aceasta este temută. Refuză deîndată pînă și să asculte sau să citească o dare de seamă despre experiență, tot așa cum refuză să citească o pagină de matematică. Păcat, căci nu se sesizează că o experiență este, în ultimă instanță, un joc serios, un bricolaj de idei al cărui preț îl dă numai inventivitatea.

Dar, oricare ar fi atitudinile unuia sau ale altuia, metoda experimentală există. Ea vizează să provoace o serie de reacții în condiții fixate dinainte. Anume, ipoteza experimentatorului care definește simultan și condițiile și seria de reacții așteptate. Pe de o parte, deci, ea delimitează cauzele, pe de alta, prevede efectele. Astfel, ipoteza lui Sherif presupune că influența grupului va fi cu atît mai puternică, cu cît obiectul judecății va fi mai ambiguu. De aceea, subiecților li se va prezenta un ecran pe care se găsesc un anumit număr de puncte și se va cere fiecăruia să spună cu voce tare cîte sînt. Se prevede că, cu cît vor fi mai numeroase punctele, deci numărarea va fi mai dificilă și mai nesigură, cu atît indivizii se vor influența reciproc în răspunsuri.

Cercetarea experimentală apelează la doi factori : cel pe care experimentatorul îl variază sistematic – în acest caz numărul de puncte – este numit *variabila independentă*. Comportamentul care rezultă pentru manipularea experimentală – convergența judecăților individuale – este numit *variabila dependentă*.

Pentru a domina raportul între cele două variabile, cercetătorul este obligat să lucreze într-un laborator. Pentru a controla mai bine derularea experiențelor, el apelează adesea la un asistent, care conduce experiența fără să fie pus la curent cu ipoteza sau cu rezultatele așteptate. În această situație, asistentul riscă în mai mică măsură decît experimentatorul să orienteze subiecții în direcția dorită.

Pe de altă parte, și faptul este propriu psihologiei sociale, sînt utilizați „complicii”. Aceștia sînt indivizi asemeni cu cei care participă la experiență și care trebuie să facă ceea ce fac ceilalți. În realitate însă, ei au primit instrucțiuni prealabile. Experimentatorul i-a dirijat să răspundă într-un anume fel sau să facă un anumit număr de lucruri.

Astfel, în experiența lui Milgram, cu privire la supunerea față de autoritate, persoana care primește electroșocul, care geme și se zvîrcolește de durere,

este în realitate un „complice” al experimentatorului și se preface că suferă. Nu este cazul să vă spun mai mult pentru a vă face să înțelegeți că o experiență de psihologie socială este un spectacol pus în scenă cu grijă, care permite *simularea* unui anumit număr de situații și de fenomene curente. Experimentatorul este regizorul, teoria furnizează scenariul piesei. Aceasta este interpretată de către actori care, în realitate, sînt puși să joace alte roluri decît cele pe care cred ei că le joacă.

Presupuneți că sînteți un „subiect”, adică ați acceptat să participați la o experiență de psihologie socială. Împreună cu alți participanți, sînteți introdus într-un laborator mobilat sumar cu o masă înconjurată de patru scaune. Experimentatorul vă expune tema : să purtați o dezbatere despre dezarmare și să vă puneți de acord asupra unei concluzii comune. Problema vă interesează, vă înfierbîntați, etalați cele mai bune argumente pentru a-i convinge pe ceilalți. Odată ce micul grup din care faceți parte a ajuns la o concluzie, experimentatorul vă cere să continuați discuția cu alte persoane. Și, în acest scop, vă invită să treceți în încăperea alăturată. Aici însă, cele patru scaune sînt aliniate ca la școală. Sînteți puțin jenat de poziție, nu vă vedeți bine partenerii și vă este mai greu să vă exprimați ideile. Totul este mai rece, mai formal. Vă continuați, cu toate acestea, discuția, în mod normal. Aceasta, deci, este o experiență de psihologie socială : să spui ceea ce crezi. Nimic mai simplu.

O dată încheiată discuția, experimentatorul revine, se așează și vă mulțumește pentru colaborare. Cu această ocazie, vă dezvăluie care a fost adevăratul scop al experienței : să vadă dacă dispunerea scaunelor, faptul de a fi așezat în rînd sau în pătrat, vă face să folosiți fraze mai mult sau mai puțin corecte din punct de vedere gramatical.

Faptul că se vorbește despre dezarmare sau despre altceva nu are nici o importanță. Vă simțiți decepționat, frustrat, înșelat. De-a ce anume ne jucăm aici, vă veți gîndi. Nu este vorba totuși nici de trișare, nici de înșelăciune, ci doar de necesitatea de a folosi o „șmecherie”, așa cum explicăm ulterior subiecților. Dacă ar cunoaște dinainte adevăratul scop, ar fi atenți. Și-ar direcționa într-un anumit sens conduita sau limbajul pe care vrem să le sesizăm în stare „naturală”.

Subiecții joacă à la Pirandello, într-o piesă în piesă, fără a ști exact în care.

Necunoașterea, e drept temporară, este condiția cunoașterii, care este urmărită și obținută. Fără a fi conștienți, subiecții tranșează între teorii, fac și desfac reputații, deschid direcții de cercetare. Precum acea *chorus-girl* din filmele americane, subiectul „naiv” este eroul anonim, singurul de fapt, din psihologia socială. Evident, noi îl informăm asupra rolului pe care l-am pus să-l joace, asupra rezultatelor obținute datorită lui. Începînd din acel moment,

el încetează de a fi erou și devine ceea ce era de fapt – colaboratorul nostru într-o cercetare comună – în care, ca și în alte situații, *ego*-ul este inseparabil de *alter*.

Experiențele de laborator pot fi completate cu experiențe pe teren, în cursul cărora cercetătorul încearcă să manipuleze variabila independentă, lucrând, în același timp, într-un cadru normal.

Asemenea experiențe pe teren sînt greu de organizat și de executat. În Franța, J.P. Deconchy le-a recenzat. A „injectat” mesaje prea puțin conforme cu ortodoxia religioasă într-un mediu format din credincioși. Apoi, a măsurat diferențele în variabila dependentă – impactul acestor mesaje – și a putut arăta că acest mediu le domină prin intermediul instituției.

Psihologia socială este probabil singura știință socială care a recurs în mod predominant la experiment. Se poate spune, fără ezitări, că, în prezent, ea a devenit o știință experimentală. Numeroși psihosociologi se ridică împotriva acestei tendințe și resping în mod radical spiritul care o animă. Ei au căutat metode de înlocuire, pentru a scăpa de închistarea inerentă laboratorului. S-a propus, de exemplu, experiența pe teren ca oferind principala soluție de schimb pentru experiența comună. Ea permite să se concilieze descrierea riguroasă a fenomenelor cu bogăția realului, adesea neglijată între cei patru pereți ai unei săli de laborator.

S-a propus, de asemenea, jocul de rol (role-playing). Într-un studiu de joc de rol, li se cere subiecților să descrie modul în care ar reacționa într-o situație dată, fără să fie direct confrunțați cu această situație. Astfel, într-un studiu asupra jocului de rol centrat pe influență, subiecții ar putea fi întrebați cum ar reacționa la aprecierea celorlalți cu privire la numărul de puncte care figurează pe ecran. Nu sînt însă expuși cu adevărat acestei aprecieri.

Pînă în prezent, astfel de soluții de schimb nu s-au impus, chiar dacă rezultatele obținute datorită lor sînt de cel mai mare interes.

Iată deci, cele două metode. Ele au fost concepute și puse la punct de psihologia socială. Ulterior au pătruns în celelalte științe sociale. Dacă cea dintîi a marcat debutul științei noastre, cea de-a doua predomină în starea ei actuală.

Oricare ar fi preferințele pe care le putem avea în această privință, și am, la rîndul meu, una anume, se cuvine să recunoaștem acest fapt : nu există astăzi o psihologie socială care să fie pur „clinică” sau de „observație”. Atunci cînd se recurge la „clinică” sau la „observație” și fiecare face acest lucru, se urmărește ca ele să fie articulate într-un cadru comun cu experiența. Poate că diversitatea metodelor este cea care a permis psihologiei sociale să lucreze la mai multe niveluri ale realității sociale și să înțeleagă fenomene diferite. Ea corespunde diversității de tip de teorii a cărei importanță am discutat-o.

II. Un concept uitat: reprezentarea socială

- 1. Miniaturi comportamentale, copii ale realității
și forme de cunoaștere**
- 2. Filosofii experienței indirecte**
 - a) Societatea gânditorilor amatori**
 - b) Cunoașterea absentului și a straniului**
- 3. În ce sens o reprezentare este socială ?**
 - a) Reprezentarea ca dimensiune a grupurilor sociale**
 - b) Substantivul „reprezentare” plus adjectivul
„social”**

II. Un concept uitat: reprezentarea socială

1. Miniaturi comportamentale, copii ale realității și forme de cunoaștere

Reprezentările sociale sînt entități aproape tangibile. Ele circulă, se încrucișează și se cristalizează neîncetat în universul nostru cotidian, prin intermediul unui cuvînt, al unui gest sau al unei întâlniri, impregnînd majoritatea raporturilor sociale a obiectelor produse sau consumate, a comunicărilor interschimbate. După cum se știe, ele corespund, pe de o parte, substanței simbolice care intră în elaborarea lor și, pe de alta, practicii care generează, tot așa cum știința sau miturile corespund unei practici științifice, respectiv mitice.

Cu următoarea rezervă : dacă realitatea reprezentărilor sociale este ușor de sesizat, conceptul nu se află, la rîndul său, în aceeași situație – din mai multe motive. Motive majoritar istorice, a căror descoperire revine deci istoricilor, în vreme ce acelea neistorice pot fi reduse la unul singur : poziționarea „mixtă”, la intersecția unei serii de concepte sociologice cu o alta, de concepte psihologice. Tocmai în acest punct urmează să fie situată cercetarea noastră. Demersul are, fără nici o îndoială, un anume caracter pedant, nu vedem însă nici o altă soluție de a degaja asemenea concept din propria sa tradiție glorioasă, de a-l reactualiza și de a-i înțelege specificitatea.

Să facem cîțiva pași în urmă, pînă la Durkheim, mai exact. În concepția sa, reprezentările sociale constituie o clasă foarte generală de fenomene psihice și sociale, înglobînd ceea ce desemnăm ca fiind știință, ideologie, mit etc. Ele delimitează aspectul individual de cel social și, în mod paralel, versantul perceptiv de versantul intelectual al funcționării colective : „Un om care nu ar gîndi prin concepte nu ar fi om ; întrucît, o dată redus la simplele percepții individuale, el nu ar fi o ființă socială, ci ar fi nediferențiat și animal”¹. A

1. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 626.

gîndi conceptul nu înseamnă numai a izola și a grupa un ansamblu de caractere comune unui anumit număr de obiecte; înseamnă a subsuma ceea ce este variabil la ceea ce este permanent, individualul la social”².

Dacă Durkheim ar susține, în aceste texte, pur și simplu că viața socială este cea care condiționează orice gîndire organizată – și, mai curînd reciproca – atitudinea sa n-ar provoca nici o obiecție. În măsura în care, totuși, el nu abordează frontal și nici nu explică pluralitatea modurilor de organizare a gîndirii, chiar dacă ele sînt fără excepție sociale, noțiunea de reprezentare își pierde din claritate. Am putea, probabil, identifica în această situație unul din motivele abandonării sale, antropologii orientîndu-se, în consecință, către studiul miturilor, sociologii către studiul științelor, lingviștii către studiul limbii și a dimensiunii sale semantice etc. ... Pentru a reda noțiunii o semnificație precisă, apare ca indispensabilă abandonarea rolului de categorie generală, vizînd ansamblul producțiilor intelectuale și, în același timp, sociale. În acest fel, după părerea noastră, devine posibilă singularizarea sa, detașarea dintr-un șir de termeni similari.

Ar putea cumva să fie vorba despre o formă a mitului și am putea oare confunda, astăzi, mitul cu reprezentările sociale? Exemplul miturilor, desigur, al regularizărilor pe care ele le practică asupra comportamentului și asupra comunicării în societățile pe care le numim primitive, modul lor de conceptualizare a unei experiențe concrete, sînt tot aîtea analogii cu fenomene specifice societății noastre. Asupra acestui fapt au intervenit și anumite prejudecăți. Mai există oare cineva care să nu vorbească de „mitul femeii”, „mitul progresului”, „mitul egalității” și alte mituri de același ordin? Cel mai adesea, nu avem aici decît un anume mod de compromitere a opiniilor, a atitudinilor atribuite unui anume grup, majorității oamenilor – poporului de rînd, finalmente – celor care nu au ajuns la gradul de raționalitate și de conștiință al elitelor, al celor care, clarvăzători fiind, numesc, creează sau descriu aceste mitologii.

O asemenea transpoziție nu se impune în mod obligatoriu, iar deosebirea apare cu atît mai fecundă³. Societatea noastră diversificată, în care indivizii și

2. *Op. cit.*, p. 627.

3. Trebuie insistat asupra deosebirii între mit și reprezentări sociale din multiple motive. Iată-l totuși, pe cel mai important. Mitul este considerat în și de către societatea noastră, ca o formă „arhaică” și „primitivă” de a gîndi lumea și de a se situa în ea. Ca o formă așadar anormală sau întrucîtva inferioară. Nimeni nu dorește, bineînțeles, să recunoască acest lucru, dar o astfel de disimulare nu rezolvă nimic. Se ajunge, prin extensie, să se considere în același fel și reprezentările sociale, or, punctul nostru de vedere este perfect clar: astfel de reprezentări nu sînt nici o formă „arhaică”, nici o formă „primitivă” de a gîndi lumea sau de a se situa în ea, ele sînt, pe lîngă

clasele beneficiază uneori de o mare mobilitate, vede dezvoltându-se sisteme foarte eterogene, politice, filosofice, religioase, artistice și moduri de control ale mediului mai puțin puse în discuție : experiența științifică, de exemplu. În timp ce mitul constituie, pentru omul numit primitiv, o știință totală, o „filosofie” unică, în care se reflectă practica, percepția sa asupra naturii relațiilor sociale, pentru omul așa-zis modern, reprezentarea socială nu este decât una dintre căile de apropiere a lumii concrete, circumscrisă atât în privința fundamentării, cât și a consecințelor. Dacă grupurile sau indivizii au făcut apel la ea – cu condiția să nu fie vorba de o alegere arbitrară – a fost pentru a profita de una din multiplele posibilități care se oferă fiecărui individ. Astfel, populațiile de origine spaniolă din sud-vestul Statelor Unite posedă nu mai puțin de patru registre pentru a clasa și interpreta bolile : a) cunoștințele populare medievale despre maladiile de domeniu medical ; b) cultura triburilor amerindiene ; c) medicina populară engleză în zonele urbane și rurale ; d) știința medicală. În funcție de gravitatea afecțiunii, a situației lor economice, ei pot folosi pentru vindecare unul sau altul din aceste registre. Sînt astfel detectate circumstanțele, socialmente definite, în care ei se lasă conduși de către reprezentările colective sau de către informațiile științifice. În acest caz, ca și în altele, grupurile sînt conștiente, atunci cînd optează într-un sens sau în altul, de motivele de care au ținut seama.

toate celelalte, normale în societatea noastră. Oricare ar fi viitorul științelor, ele vor trebui să suporte fără încetare tot felul de transformări pentru a aparține vieții cotidiene a societății umane. Există însă o cauză sociologică mai directă de care societățile noastre trebuie să țină seama în mod deosebit și să-i acorde un loc aparte. Aceasta, dat fiind că ele corespund unor necesități și unor practici care pot fi numite profesionale. Tot așa cum știința, tehnica, arta, religia își găsesc o contrapondere în necesitățile și practicile profesionale ale oamenilor de știință, inginerilor, artiștilor, preoților. Adică, aceste profesii ai căror membri sînt „reprezentanți” și au ca sarcină să participe la crearea acestor reprezentări. Ce altceva sînt „vulgarizatorii științifici”, „animatorii culturali”, „formatorii de adulți”, etc. decât reprezentanți ai științei, ai culturii, ai tehnicii în fața publicului și, în măsura posibilului, ai publicului în fața grupurilor creatoare de știință, de cultură, de tehnică ? Ce altceva fac, adesea și din nefericire fără să vrea sau să știe, decât să participe la construirea reprezentărilor sociale ? În evoluția generală a societății, aceste profesii nu pot decât să se multiplice, iar ei vor trebui să recunoască specificitatea practicii lor. Vom vedea astfel apărînd o pedagogie a reprezentărilor sociale. Fără o asemenea pedagogie consecințele diviziunii muncii manuale și intelectuale, ale „producției” și ale „consumului” de cultură vor fi din ce în ce mai nefaste. Aceste observații ne-au fost sugerate de experiența mai multor studenți care urmează seminarul nostru la École des Hautes Etudes și de către frumoasa carte a lui Philippe Roqeplo (*Le partage du savoir*, Paris, 1974) despre care tocmai am aflat.

Înțelegem astfel că trăsăturile, atât cele sociale, cât și cele intelectuale, ale reprezentărilor formate în societăți în care știința, tehnica și filosofia sînt prezente, sînt influențate de acestea, constituindu-se în prelungirea lor, dar în același timp, în opoziție față de ele. Care anume sînt aceste trăsături, vom vedea în cele ce urmează. Deocamdată, identificarea mitului cu reprezentarea socială, transferarea proprietăților psihice și sociologice dintr-o parte în cealaltă, fără nici un adaos, înseamnă a ne mulțumi cu metafore și cu o apropiere specioasă, acolo unde este, dimpotrivă, necesar să se discearnă corect un aspect esențial al realității. Această apropiere comodă are adesea ca scop să deprecieze ceea ce avem ca „simț comun”, evidențindu-i caracterul inferior, irațional și, finalmente, eronat fără ca, pentru aceasta, mitul să fie înălțat la adevărata sa valoare. Nu este cazul să ne oprim mai îndelung asupra acestui lucru. Avem așadar de luat în considerare reprezentarea socială, atât din punctul de vedere al texturii psihologice autonome, cât și din acela al *specificității pe care i-o imprimă societatea și cultura noastră*.

Este oare vorba despre o dimensiune sau despre un coprodus al științei? Acest din urmă lucru pare să-l fi crezut Durkheim, din moment ce a văzut în științe, ca, de altfel, și în religii, numai niște cazuri particulare.

„Valoarea pe care i-o atribuim științei, scria el⁴, depinde, în cele din urmă, de ideea pe care ne-o facem, în mod colectiv, despre natura sa și despre rolul ei în viață; adică, ea exprimă o stare de opinie. Totul, de fapt, în viața socială, se bazează pe opinie, chiar și știința”. Da, fără îndoială, atîta doar că locul acestei opinii în structura și dezvoltarea teoriilor științifice este din ce în ce mai redus. Uneori, ea acordă mai multă importanță, pe scara valorilor, unei științe sau alteia, biologiei față de fizică, psihanalizei față de etologie ba chiar decide asupra investițiilor de ordin financiar și politic, cam la atît reducîndu-se, în mare, rolul ei. În afara acestor lucruri, restul se decide cu ajutorul experiențelor, al calculelor, al invențiilor teoretice. În ceea ce privește reprezentările sociale, ele procedează prin observații, analize ale acestor observații și împrumuturi de noțiuni și limbaje din diferite direcții, de la diferite științe sau filosofii și trag concluziile care se impun. Multe formule care își găsesc aplicația în biologie – de exemplu, lupta pentru viață – sau în științele sociale – aici exemplele ar fi nenumărate – prelungesc aceste concluzii și le exprimă memorabil. Ele rămîn, cu toate acestea, în afara nucleului dur al fiecărei științe. Observații similare se aplică și altor concepte din aceeași serie: ideologie, viziune asupra lumii etc., care tind să califice global un ansamblu de activități intelectuale și practice. Din punctul de vedere care ne interesează aici, un asemenea exercițiu, fastidios în principiu, este inutil. Rezultatul ar fi

4. *Op. cit.*, p. 626.

identic cu cel obținut prin compararea reprezentărilor sociale ale mitului cu cele ale științei, anume că *ele constituie o organizație psihologică, o formă de cunoaștere specifică societății noastre și ireductibilă la oricare alta.*

S-ar putea însă pune întrebarea, în momentul de față, de ce am reluat această noțiune deja învechită. Din moment ce i s-a refuzat poziția dominantă, aceea de trăsătură distinctivă a socialului, de categorie înglobând toate formele gândirii, pentru a o reduce la rangul mai modest de formă specifică printre altele, ea se suprapune peste numeroase noțiuni psihosociologice echivalente. În acest sens, foarte apropiate par noțiunile de opinie (atitudine, prejudecată etc.) și de imagine. Situația poate fi adevărată într-un sens restrâns, ea este însă falsă în sensul fundamental. Vom vedea, așadar, mai detaliat, din ce cauză.

Așa cum se știe, opinia este, pe de o parte, o formulă valorizată social față de care un subiect își dă adeziunea și, pe de alta, o luare de poziție asupra unei probleme controversate a societății. Atunci când îi invităm pe subiecți să răspundă la întrebarea: „Poate psihanaliza să aibă o influență salutară asupra conduitelor criminale”, cele 69% de răspunsuri „da”, cele 23% de „nu” și cele 8% de „fără răspuns” ne indică ce anume gândește o colectivitate despre aplicația menționată. Nu se spune nimic despre context, nici despre criteriile de judecată, nici despre conceptele care o subînțeleg. Majoritatea studiilor au descris opinia ca fiind puțin stabilă, vizînd puncte particulare, deci specifică: în final, ea se dovedește a fi un moment al formării atitudinilor și stereotipurilor. Caracterul ei parțial, parcelar, este unanim admis. În mod mai general, noțiunea de opinie implică:

- o reacție a indivizilor față de un obiect dat din afară, finalizat, independent față de actorul social, de intenția sau de subterfugiile acestuia;
- o legătură directă cu comportamentul; judecata este centrată pe obiect sau pe stimul și constituie, într-o anumită măsură, o anticipare, o dublă interiorizare a acțiunii viitoare.

În acest sens, o opinie, ca și o atitudine, este luată în considerație numai din punctul de vedere al răspunsului și în calitate de „pregătire a acțiunii”, comportament în miniatură. Din acest motiv, i se atribuie o virtute predictivă căci, în funcție de ceea ce spune un subiect, se deduce ce anume va face.

Conceptul de imagine nu se îndepărtează prea mult de cel de opinie, cel puțin în ceea ce privește presuposițiile sale de bază. El a fost utilizat pentru a desemna o organizație mai complexă sau mai coerentă a judecăților sau a evaluării. Într-un mic volum pasionant, Boulding a pus problema creării unei științe, „eikonics”, consacrată conceptului numit. Această propunere indică o lacună evidentă a psihologiei sociale, de resortul căreia ar trebui să aparțină studiul acestor imagini. Trebuie să vedem în acest fapt semnul unei reînnoiri a interesului pentru fenomenele simbolice și al unei insatisfacții față de modul

în care au fost abordate. Oricine aprofundează însă problema este obligat să constate că ideile la care s-a recurs sînt prea puțin satisfăcătoare. Fiind vorba despre imagine, ea este concepută ca reflexul intern al unei realități externe, copie, conformă în spirit, cu ceea ce se găsește în afara spiritului. Ea este deci o reproducere pasivă a unui dat imediat. „Individul, după cum se spune, poartă în memorie o colecție de imagini despre lume sub diferitele sale aspecte. Aceste imagini sînt construcții combinatorii, analoge cu experiențele vizuale. Ele sînt independente în măsuri diferite, în sensul că se poate induce sau prevedea structura imaginilor-sursă după structura celorlalte și, simultan, în sensul că modificarea anumitor imagini creează un dezechilibru care conduce la o tendință de modificare a altor imagini”.

Putem presupune că aceste imagini sînt categorii de „senzații mentale”, impresii pe care obiectele sau persoanele le lasă pe creierul nostru. În același timp, ele mențin actuale urmele trecutului, ocupă anumite spații în memoria noastră pentru a le proteja de dezordinea schimbării și fortifică senzația de continuitate a mediului înconjurător, ca și a experiențelor individuale și colective. În acest scop, ele pot fi amintite, resuscitate în spirit, în același mod în care comemorăm un eveniment, evocăm un peisaj sau povestim o întîlnire care a avut loc cîndva. În toate cazurile, ele operează o filtrare și rezultă dintr-o filtrare a informațiilor posedate sau primite de către subiect în legătură cu satisfacția căutată sau cu coerența care îi este necesară. Se observă astfel cît de mult este determinată o imagine de către scopuri și cum funcția ei principală este selecția a ceea ce vine din interior și, mai ales, din exterior: „Imaginile joacă rolul unui ecran selectiv destinat să primească noi mesaje și ele comandă adesea percepția și interpretarea acelor dintre mesaje care nu sînt ignorate în întregime, respinse sau refulate”.

Atunci cînd vorbim despre reprezentările sociale, plecăm, în general, de la alte premise. Considerăm, mai întîi, că nu există o ruptură *dată* între universul exterior și universul individului (sau al grupului), că subiectul și obiectul nu sînt funciar eterogene în cîmpul lor comun. Obiectul este înscris într-un context activ, în mișcare, dat fiind că el este parțial conceput de către o persoană sau de către o colectivitate ca prelungire a comportamentului lor și nu există, pentru acestea, decît în funcție de mijloacele și metodele care permit cunoașterea sa. De exemplu, definiția psihanalizei sau a rolului psihanalistului depinde de atitudinea față de psihanaliză sau de psihanalist și de experiența proprie a autorului definiției. A nu recunoaște puterea creatoare a obiectelor, a evenimentelor, a activității noastre reprezentative echivalează cu a crede că nu există nici un raport între „rezervorul” nostru de imagini și capacitatea noastră de a le îmbina, de a scoate din ele combinații noi și surprinzătoare. Ori, autorii care nu văd în acest rezervor decît copii fidele ale

realului par să nege geniului uman această capacitate, evidentă totuși și demonstrată zilnic de artă, folclor, simțul comun. În același timp însă, se constituie subiectul ; căci, conform organizării pe care o ia sau o acceptă de la real, el se situează în universul social și material. Există o comunitate de geneză și de complicitate între propria sa definiție și definiția a ceea ce îi este exterior, deci a ceea ce este non-subiect sau un alt subiect.

Astfel, atunci când își exprimă opinia asupra unui obiect, sîntem obligați să presupunem că el și-a reprezentat deja ceva din acest obiect, că stimulul și răspunsul se formează împreună. Pe scurt, răspunsul nu este o reacție la stimul, ci, pînă la un anumit punct, originea stimulului. Stimulul este determinat de către răspuns. Ce înseamnă aceasta în mod practic ? De obicei, dacă un individ exprimă o atitudine negativă față de psihanaliză – și spune că ea este o ideologie – interpretăm atitudinea sa ca pe o luare de poziție față de o știință, o instituție etc. Totuși, la o privire mai atentă, remarcăm că psihanaliza este limitată la domeniul ideologiei tocmai pentru a permite această apreciere negativă. Prin urmare, dacă o reprezentare socială este o „pregătire pentru acțiune”, aceasta nu se întîmplă numai în măsura în care ea ghidează comportamentul, ci și, mai ales, în măsura în care remodelează și reconstituie elementele din mediul înconjurător în care trebuie să se desfășoare comportamentul. Ea reușește să dea un sens comportamentului, să-l integreze într-o rețea de relații în care acesta este legat de obiectul său. În același timp, sînt furnizate noțiunile, teoriile și stocul de observații care dau stabilitatea și eficacitatea acestor relații.

Ulterior, punctele de vedere ale indivizilor și ale grupurilor sînt luate în considerație atît sub aspectul caracterului lor de comunicare, cît și sub cel al caracterului de expresie. De fapt, imaginile și opiniile sînt de obicei precizate, studiate, gîndite, numai în măsura în care ele traduc poziția, ierarhia valorică a unui individ sau a unei colectivități. Este vorba, în realitate, doar despre o tranșă prelevată din substanța simbolică elaborată de indivizi sau de colectivități care, schimbîndu-și punctele de vedere, tind să se influențeze sau să se modeleze reciproc. De exemplu, prejudecățile rasiale și sociale nu se manifestă niciodată în mod izolat, ci sînt decupate pe un fond de sisteme, de *raționament de limbaje*, interesînd natura biologică și socială a omului, raporturile sale cu lumea. Aceste sisteme sînt consecvent deplasate, transmise prin generații și clase sociale, iar cei care sînt obiectul acestor prejudecăți sînt mai mult sau mai puțin constrînși să intre în tiparul gata pregătit și să se conformeze acestuia, astfel încît, pentru a relua formularea lui Hegel, dacă tot ceea ce este rațional este real, aceasta se întîmplă din cauză că „realul” a fost prelucrat – femeia, negrul, săracul etc. – pentru a-l face conform cu „raționalul”.

Ancheta propriu-zisă, ca mijloc de observație, operează o prelevare analogă. O persoană care răspunde la un chestionar nu se limitează numai la alegerea unei categorii de răspunsuri; ea ne transmite un anume mesaj. Ne împărtășește dorința de a vedea lucrurile evoluind într-un sens sau altul, caută o aprobare sau speră că răspunsul îi va aduce o satisfacție de ordin intelectual sau personal. Această persoană este perfect conștientă de faptul că în prezența unui alt anchetator sau în alte împrejurări, mesajul ei ar fi deosebit. O astfel de variație nu indică, în ceea ce o privește, o lipsă de autenticitate sau o atitudine machiavelică destinată să ascundă o opinie „adevărată”; singura cauză este procesul normal de interacțiune care reliefează unul sau altul din aspectele problemei discutate sau comandă folosirea codului adaptat raportului efemer instalat cu această ocazie. Acest proces este cel care mobilizează reprezentările și le dă un sens în fluxul relațiilor între grupuri și persoane. „Problema conștiinței, scria Heider, a deschiderii asupra lumii sau dacă vreți, a reprezentării, capătă semnificație aparte dacă luăm în considerație raporturile și interacțiunile dintre persoane”. Conceptele de imagine, opinie, atitudine nu țin seama de aceste legături, de deschiderea care le însoțește. În cadrul lor, grupurile sînt tratate în mod static, nu în măsura în care creează și comunică, ci în cea în care utilizează și selecționează o informație care circulă în societate. Reprezentările sociale sînt, dimpotrivă, ansambluri dinamice, statutul lor este acela de *producere* de comportamente și de raporturi față de mediul înconjurător, de acțiune care le modifică și pe unele și pe celelalte și nu de *reproducere* a acestor comportamente sau raporturi, de reacție la un stimul exterior dat.

Pentru a rezuma, vedem în ele sisteme avînd o logică și un limbaj specific, o structură de implicații care antrenează atît valorile, cît și conceptele, un stil discursiv propriu. Nu le considerăm ca pe niște „opinii despre” sau „imagini”, ci ca pe niște „teorii”, „științe colective” *sui generis*, destinate interpretării și modelării realului. În mod consecvent ele depășesc ceea ce este dat imediat în știință sau filosofie, clasificare dată a faptelor și evenimentelor. Poate fi întrevăzut aici un corpus de teme și de principii prezentînd o anumită unitate și aplicîndu-se unor zone delimitate de existență și de activitate: medicina, psihologia, fizica, politica etc. Ceea ce, în aceste zone, este primit din afară și inclus în ele, este supus unei activități de transformare, de evoluție, pentru a se obține o cunoaștere pe care majoritatea dintre noi o folosim în viața cotidiană.

În cursul acestei folosiri, universul se populează cu ființe, comportamentul se încarcă de semnificații, conceptele se colorează sau se concretizează, se obiectivizează, cum se spune, îmbogățind textura a ceea ce este realitatea pentru fiecare dintre noi. Sînt, în același timp, propuse forme în cadrul cărora

își regăsesc expresia tranzacțiile obișnuite ale societății și trebuie s-o recunoaștem, aceste tranzacții sînt dirijate de formele sus-numite – simbolice bineînțeles – iar forțele care s-au cristalizat în ele devin disponibile – se înțelege din ce motive. Ele determină cîmpul comunicărilor posibile, al valorilor sau al ideilor prezente în viziunile adoptate de către grupuri și reglează, în consecință, conduitele dezirabile sau admise. Prin aceste trăsături – specificitatea și creativitatea lor în viața colectivă – reprezentările sociale se deosebesc de noțiunile sociologice și psihologice cu care le-am comparat și cu fenomenele corespunzătoare lor.

2. Filosofii experienței indirecte

a) Societatea gînditorilor amatori

Orice categorie de cunoaștere presupune, conform unei observații banale, o practică, o atmosferă care îi sînt proprii și o conturează. Presupune, de asemenea, indiscutabil, un rol deosebit al subiectului cunoscător. Fiecare dintre noi își joacă în mod diferit rolul atunci cînd se pune problema exercitării unei meserii în artă, tehnică, știință sau a formării unor reprezentări sociale. În acest ultim caz, fiecare persoană pleacă de la observațiile și, mai ales, de la probele concrete care se acumulează în legătură cu evenimentele curente : lansarea unui satelit, anunțarea unei descoperiri medicale, discursul unui personaj important, o experiență trăită, povestită de un prieten, o carte citită etc.

Majoritatea acestor observații și probe concrete provin totuși de la cei care le-au inventariat, organizat și sesizat în contextul intereselor lor. Ziaristi, savanți, tehnicieni, oameni politici ne furnizează continuu rapoarte asupra deciziilor politice sau a operațiunilor militare, a experiențelor științifice sau a invențiilor tehnice. Aceste rapoarte – articole, cărți, conferințe etc. – ne rămîn întru totul străine, pentru că ne este imposibil, la drept vorbind, să le sesizăm limbajul, să le reproducem conținutul, să le confruntăm cu informațiile și experiențele directe și mai conforme mediului nostru imediat înconjurător. Ele par să participe împreună la o „lume a discursului” construită pe baza unor materiale atent controlate, conform cu regulile explicite al căror obiect îl formăm noi și problemele noastre, viitorul nostru și, în definitiv, tot ceea ce există în același timp cu noi. Aceste rapoarte ne sînt, în același timp, însă, foarte apropiate pentru că ele ne interesează ; observațiile lor se interferează cu propriile noastre observații și limbajele sau noțiunile lor, elaborate plecînd de la fapte care ne sînt și ne rămîn, uneori, străine, ne fixează privirea și ne direcționează întrebările. Ceea ce vedem sau simțim noi este, într-o anumită măsură, supraîncărcat de ceea ce este invizibil și de ceea ce este inaccesibil,

provizoriu, simțurilor noastre, asemeni genelor sau atomilor care circulă atît în imaginile noastre, cît și în cuvintele și raționamentele noastre.

Anumite lucruri există, unele evenimente se desfășoară, de asta putem fi siguri, și cel mai adesea ne lipsesc criteriile necesare pentru a atesta această existență materială. Individul care caută un satelit pe bolta cerească știe că *trebuie* să se afle vreunul acolo și îl *găsește*. Cu toate acestea, în lipsa unor indicii precise, el ia drept satelit, fără să-și dea seama, o stea care strălucește, un avion care se deplasează la foarte mare altitudine sau alte „obiecte” meteorologice sau optice. Dacă se gîndește la alte societăți umane, trăind pe alte planete, va percepe eventual, un vehicul spațial care aterizează pe Terra așa cum vehiculele noastre spațiale aterizează pe Lună. A-ți lua dorințele drept realități nu este decît un mod de a lua viziunile drept realități. Într-un mod asemănător o persoană care, în urma psihanalizei, cunoaște importanța „complexelor”, le constată și le înfîlnește cu asiduitate. Aceasta din cauză că, și într-un caz, și în celălalt, se mizează pe o realitate prezumată și, plecînd de aici, se consideră indispensabilă reconstituirea ei, familiarizarea cu ea. Trecerea de la mărturie la observație, de la faptul raportat la o ipoteză concretă asupra obiectului vizat, pe scurt, transformarea unei cunoașteri indirecte într-una directă este singurul mod de a-ți apropia universul exterior. Exterior într-un dublu sens. Ceea ce nu-ți aparține – dar se presupune că aparține specialistului – și ceea ce este în afară de sine, în afara limitelor cîmpului de acțiune.

Dar, devine și interior și pentru a deveni astfel, el pătrunde în „lumea conversației”, a schimburilor verbale care se derulează începînd de la un moment dat. O frază, o enigmă, o teorie sesizată din zbor stîrnesc curiozitatea, fixează atenția. Fragmente de dialog, lecturi discontinue, expresii auzite pe ici, pe colo revin în spiritul interlocutorilor, se amestecă cu impresiile lor, amintirile irup – experiențele comune le acaparează.

Prin intermediul acestor conversații ușoare, nu numai că informațiile sînt transmise, convențiile și obișnuințele grupului confirmate, dar fiecare dobîndește o competență enciclopedică asupra a ceea ce constituie obiectul discuției. Pe măsură ce conversația colectivă progresează, debitul se regularizează, expresiile se precizează. Atitudinile se ordonează, valorile sînt ierarhizate, societatea începe să fie populată cu fraze și viziuni noi. Și fiecare devine avid să transmită ceea ce știe și să-și păstreze un loc în cercul de atenție care-i înconjoară pe cei care „sînt la curent”, fiecare se documentează (în toate direcțiile) pentru „a rămîne în competiție”. Iată cum descrie Alexandru Moszkowski, literat și critic berlinez, pătrunderea relativității în această „lume a conversației”, adică dincolo de cercul științific, în public. „Conversația oamenilor cultivați se învîrtea în jurul acestui pol și nu putea evada din el, revenind fără încetare la aceeași temă, deși de-abia o părăsise, silită de

necesitate sau de întâmplare. Problema era care dintre ziare va publica cele mai multe articole, scurte sau lungi, tehnice sau netehnice, și, indiferent de autor, care să trateze despre teoria lui Einstein. În toate colțurile și ungherele s-au organizat ședințe de inițiere, care se țineau seara ; s-au format universități ambulante, în care profesori itineranți își făceau publicul să uite de necazurile în trei dimensiuni din viața cotidiană pentru a-i conduce în Cîmpiile Elizee cu patru dimensiuni. Femeile își neglijau treburile domestice pentru a discuta despre sisteme de coordonate, principiul simultaneității și electroni cu sarcină negativă. Toate chestiunile contemporane căpătaseră un centru fix plecînd de la care se puteau duce fire către fiecare dintre ele. Relativitatea devenise parola supremă”.

Exagerînd cu foarte puțin, fiecare dintre noi poate spune că a fost martor direct de-a lungul unei generații, la mai multe ocazii în care discuțiile și interesul public s-au manifestat pe o scară și cu o intensitate asemănătoare. Vom reveni asupra semnificației acestei conversații în funcționarea societății. Era însă necesar să indicăm acest loc de care o persoană sau un grup se apropie și interiorizează temele și obiectele lumii sale, procedînd ca un clinician care acumulează semne foarte numeroase, le comunică și le verifică pe bolnavul său pentru a emite o judecată asupra bolii acestuia. La analize, nu se recurge decît ulterior ; el se bazează pe ceea ce îi spune bolnavul, pe cazurile deja văzute, studiate, pe cele relatate de alți clinicieni și trage de aici concluziile care i se par valabile. Printr-un fel de obișnuință care este o a doua natură, el descoperă, dincolo de simptome și descrieri, o ordine pe care nu are nici mijloacele de a o reproduce prin experiențe, nici dorința de a o demonstra prin formule sau statistici.

Mai mult decît la clinician, această practică a cunoașterii de a organiza relațiile dintre zone disparate ale gîndirii realului ne trimite la documentarist. Acesta lucrează pe texte definitive pe care le reunește, le decupează și le combină în funcție de un cod de analiză și de clasificare, materializate într-un șir de fișiere. Nici nu trebuie și nici nu poate să facă aprecieri asupra adevărului sau calității textelor cărora le aplică codul și pe care le introduce în fișier. În consecință, el nu suportă nici una din constrîngerile specialistului care înregistrează sau analizează ceea ce citește pentru a ști dacă conținutul are vreo valoare, corespunde normelor științei, tehnicii sau artei și dacă poate să-l utilizeze la rîndul său. Avînd libertatea de a construi, documentaristul poate să asocieze, de asemenea, după bunul plac, noțiunile, datele, articolele care aparțin domeniilor și școlilor celor mai diverse. Singurele bariere de care se lovește sînt acelea ale costului și puterii tehnicilor sale de manipulare a informațiilor. Tentația enciclopedismului și a sistemului unic este foarte puternică. Fiecare dintre noi, în calitate de „om obișnuit” – în afara profesiei sale –

se comportă la fel în fața tuturor acestor „documente” care sînt pentru el articolele unui ziar, un accident pe stradă, o discuție într-o cafenea sau club, o carte citită, un reportaj televizat etc. Le rezumă, le decupează, le clasează și resimte aceeași tentație ca și documentaristul, de a le topi într-un același univers. Nimic nu ne impune prudența specialistului, nu ne interzice să reunim elementele cele mai disparate care ne-au fost transmise, să le includem sau să le excludem dintr-o clasă „logică” conform cu regulile sociale, științifice, practice de care dispunem. Scopul nu este de a face să înainteze cunoașterea, este de „a fi la curent”, „de a nu fi ignorant”, în afara circuitului colectiv.

Din această muncă, începută, repetată și deplasată de la un punct la altul al sferei, rezultă evenimente și surprize care captează atenția, dînd naștere reprezentărilor noastre sociale. Spiritul care acționează aici îi transformă pe membrii societății într-un fel de „savanți amatori”. Fiecare dintre ei, într-un mod asemănător cu „curioșii” și „virtuoșii” care, în secolele trecute, populau academiile, societățile filosofice, universitățile populare, încearcă să mențină contactul cu ideile la modă, să găsească un răspuns la întrebările care îi asaltează. Nici o noțiune nu este pusă în circulație împreună cu instrucțiunile de folosire, nici o experiență nu este prezentată împreună cu metoda de practicare, așa că individul le folosește, odată primite, cum i se pare lui mai potrivit. Important este să le poată integra într-un tablou coerent al realului sau să le strecoare într-un limbaj care să-i permită să vorbească despre ceea ce vorbește toată lumea. Această dublă mișcare de familiarizare cu realul prin extragerea unui sens sau a unei ordini prin intermediul a ceea ce este raportat și de mînuire a atomilor de cunoaștere disociați de contextul lor logic normal, joacă un rol capital în acest proces. Ea corespunde unei preocupări constante : umplerea lacunelor, suprimarea distanței între ceea ce se cunoaște, pe de o parte, și ceea ce se observă, pe de alta, completarea „spațiilor goale” ale unui bagaj de cunoștințe cu „spațiile pline” ale altuia. Cel al științei, cu cel al religiei, cel al unei anumite discipline cu prejudecățile celor care o exercită. În același timp, detașate de legăturile lor inițiale, conceptele și modelele se ramifică și proliferază cu o fecunditate surprinzătoare și cu o mare libertate, avînd drept unică limită fascinația pe care o exercită și anxietatea pe care o provoacă atunci cînd pun prea mult în cauză ceea ce se vrea păstrat în afara oricăror întrebări. Într-un mod asemănător cu jocul, în cadrul căruia sînt încercate și resimțite fenomenele materiale colective, înainte de a se verifica existența lor reală și de a fi puse în practică „de-adevăratelea”, oamenii încearcă să facă schițe și ciorne, se dedau la manevre intelectuale și la repetiții care prezintă spectacolul lumii ca pe o lume a spectacolului. Fără îndoială, acești „savanți amatori” – și toți sîntem astfel într-un domeniu sau altul – populează lumea conversației cu obișnuințele lor de documentariști – puțin

autodidacți, puțin enciclopedici – rămînînd adesea prizonieri ai prejudecăților, ai viziunilor gata-făcute, ai dialectelor împrumutate din lumea discursului – faimosul jargon atît de detestat și atît de necesar – și nu rămîne decît să ne înclinăm în fața evidenței. Ei oferă, totuși, revelația faptului că indivizii, în viața lor cotidiană, nu sînt numai acele mașini pasive care se supun aparatelor, înregistrează mesaje și reacționează la stimulii externi, așa cum îi prezintă o psihologie socială sumară, limitată la a culege opinii și imagini. Ei posedă, dimpotrivă, o imaginație proaspătă și dorința de a da un sens societății și universului care le aparțin.

b) Cunoașterea absentului și a straniului

În acest mod se constituie, am putea spune, anumite „științe” sau „filosofii” ale experienței indirecte sau ale observației. Care este specificitatea modului de gîndire în acțiune? Psihologia clasică, în măsura în care a acordat o mare atenție fenomenelor de reprezentare, ne furnizează indicații utile pentru început. Aceste fenomene au fost concepute în cadrul ei ca niște procese de mediere între concept și percepție. Alături de aceste două instanțe psihice, una de ordin pur intelectual și cealaltă cu dominantă senzorială, o a treia este constituită din reprezentări, cu proprietăți mixte. Astfel de proprietăți permit trecerea de la sfera senzori-motrice la sfera cognitivă, de la obiectul perceput de la distanță la o priză de conștiință a dimensiunilor formelor sale etc. A-și reprezenta ceva și a fi conștient de ceva este același lucru sau aproape același lucru.

„Procesul perceptiv, scrie Heider, pune pînă aici în acțiune stimuli situați la distanță și o mediere care vizează stimulii învecinați. În interiorul organismului se manifestă așadar un proces de construcție a percepției care conduce la un anumit eveniment corespunzător conștientizării obiectului, a realității în ipostaza de a fi percepută. Termenii *reprezentare* a obiectului *în imagine* au fost folosiți pentru a descrie această priză de conștiință”.

Transferul de la exterior către interior, transportul de la un spațiu îndepărtat către unul apropiat sînt operații esențiale ale acestei munci cognitive speciale. Nu sîntem însă obligați să ne limităm la acest mod de a vedea lucrurile. Reprezentarea nu este, după opinia noastră, o instanță intermediară, ci un proces care face, într-un anume fel, interschimbabile, conceptul și percepția – prin faptul că ele se generează reciproc. Astfel, obiectul conceptului poate fi luat drept obiect al unei percepții, iar conținutul percepției să fie „perceput”. De exemplu, se „vede” înconștientul situat spre partea de jos, în calitate de parte a aparatului psihic sau se vede că o persoană „suferă de un complex”.

Anumite conduite, în loc de a fi descrise drept conduite de timiditate, sînt considerate ca *manifestări* evidente ale unui „complex de timiditate”, diagnosticat fără a fi văzut sau localizat în individ.

Se constată că reprezentarea exprimă în mod global un raport față de obiect și că îndeplinește un anumit rol în geneza acestui raport. Unul dintre aspectele ei, cel perceptiv, implică prezența obiectului; celălalt, spiritul conceptual, implică absența obiectului. Din punctul de vedere al conceptului, prezența obiectului, ba chiar și existența acestuia, este inutilă, în timp ce din punctul de vedere al percepției, absența sau inexistența obiectului este o imposibilitate. Reprezentarea menține această opoziție pe care o ia drept bază a propriei ei dezvoltări: ea *re-prezintă* o ființă, o calitate în fața conștiinței, adică le prezintă încă o dată, actualizîndu-le, în pofida absenței sau chiar a eventualei lor inexistențe. Pe lângă acesta, ea le îndepărtează suficient de mult de contextul lor material pentru a permite intervenția conceptului, acesta modelîndu-le în modul său propriu. Pe de o parte, deci, reprezentarea merge pe urmele unei gîndiri conceptuale, dat fiind că apariția sa este condiționată de estomparea obiectului sau a entității concrete; pe de altă parte, însă, această estompare nu poate fi totală, ci, conform modelului activității perceptive, reprezentarea trebuie să recupereze acest obiect sau această entitate și să le facă „tangibile”. Ea reține din concept puterea de a organiza, asambla și filtra ceea ce va fi resesizat, reintrodus în domeniul senzorial. Din percepție, păstrează aptitudinea de a parcurge, de a înregistra ceea ce este neorganizat, neformat, discontinuu. De aici, varietatea demersurilor și decalajul pe care ele îl presupun între ceea ce este „luat” (de la) și ceea ce este „retrimis” către real și sugerarea faptului că reprezentarea unui obiect este o *re*-prezentare diferită de obiect. Percepția generată de un concept se va deosebi în mod necesar de percepția care a subînțeles inițial același concept. „Complexul de timiditate” de care se spune că suferă o persoană cuprinde indicii psihologici obișnuiți – înroșire, voce joasă, tremur etc. – dar la care se adaugă indicii de ordin afectiv – frică, ezitare, conduite de evitare – care sînt considerate ca traducînd experiențe din copilărie și ca provenind dintr-o reprimare a dorințelor de natură sexuală.

A reprezenta un lucru sau o stare nu înseamnă, de fapt, a o dedubla, a o repeta sau a o reproduce, înseamnă a o reconstitui, a o retușa, a-i schimba configurația. Comunicarea care se stabilește între concept și percepție, una întrepătrunzîndu-se cu cealaltă, transformînd substanța concretă comună, creează impresia de „realism”, de materialitate a abstracțiilor, dat fiind că putem acționa cu ele și invers, de abstracție a materialităților, dat fiind că ele exprimă o ordine precisă. Aceste constelații intelectuale odată fixate, ne fac să uităm că sînt propria noastră operă, că au un început și că vor avea un sfîrșit, că existența lor exterioară poartă amprenta unei treceri prin interiorul

psihicului individual și social. „Ce anume numim, se întreabă Kölher, fapte obiective ale naturii? Care este cel mai potrivit mod de a avea acces la cunoașterea obiectivă în acest sens? Care sînt, pe de altă parte, influențele susceptibile de a ne împiedica să progresăm în acest domeniu? Începînd cu secolul al XVII-lea, asemenea întrebări au pus în circulație, încetul cu încetul, o serie definită de valori, care sînt în asemenea măsură dominante în prezent, încît, chiar și în afara cercului propriu-zis al savanților, aceste idealuri particulare girează în întregime optica persoanelor cultivate. Cuvintele și acțiunile părinților inoculează copiilor civilizației noastre o atitudine sobră față de lumea reală. De multă vreme, convingerile pe care se fondează cultura științifică și-au pierdut caracterul de enunțuri cu formulare teoretică. Ele au devenit, treptat, aspecte ale lumii; așa cum este ea percepută de noi, astăzi, lumea *pare* conformă cu ceea ce au învățat strămoșii noștri să spună despre ea”⁵.

Reprezentările individuale sau sociale fac lumea să fie ceea ce credem noi că este sau că trebuie să fie. Ele ne arată că în fiecare moment ceva absent vine să se adauge și ceva prezent se modifică. Această dialectică însă, ca și jocul ei, au o semnificație mai amplă. Atunci cînd ceva absent ne frapază și declanșează o întreagă acțiune a gîndirii și a grupului, el nu o face ca atare, ci pentru că este în primul rînd straniu, și în al doilea rînd, exterior universului nostru obișnuit. De fapt, distanța se constituie pentru noi în surpriza de care sîntem cuprinși deodată cu tensiunea care o caracterizează. Psihanaliza, vorbind despre copilărie, vis, inconștient, nu numai că ne introduce într-un domeniu îndepărtat de viața adultă a omului, ci și proiectează o anumită perspectivă care uimește și șochează.

Descoperirile științifice sau tehnice frapază în sensul propriu al cuvîntului, în timp ce tensiunea la care ne referim își trădează constant originea. Este vorba, anume, despre existența unei incongruități, a unei incompatibilități între posibilitățile lingvistice și intelectuale cărora le revine dominarea părților de real la care se referă conținutul – straniu pentru că este îndepărtat, îndepărtat pentru că este straniu. În mod normal, sîntem obligatoriu lipsiți de informații, cuvinte și noțiuni necesare înțelegerii sau descrierii fenomenelor care apar în anumite sectoare ale mediului nostru înconjurător. Avem, în schimb altele, pe care ne este interzis să le folosim sau să le luăm în considerație pentru a defini sau a indica prezența unor fenomene sau comportamente disimulate, ascunse în mediul nostru înconjurător. Există, dimpotrivă, sectoare în care dispunem de prea multe informații și cuvinte, în care este legitim să se

5. W. Kölher, *Psychological remarks on some questions of anthropology*, „American Journal of Psychology”, 1937, 50, p. 279.

uzeze și să se abuzeze de tot și de orice. Grupurile, ca și indivizii, sînt supuse simultan abundenței și penuriei de cunoștințe și limbaje pe care nu au posibilitatea să le asocieze cu realitățile și de realități cărora nu le găsesc sau nu trebuie să le asocieze cunoștințe și limbaje. Elipsa, pe de o parte, și verbalismul, pe de alta, exprimă această stare de dezechilibru. Atunci cînd un obiect, venit din afară, pătrunde în perimetrul atenției noastre, fie că este vorba despre rachete sau despre relativitate, acest dezechilibru se agravează, în măsura în care se mărește contrastul dintre plinul elipsei și vidul verbalismului. Pentru a reduce, în mod corelat, tensiunea și dezechilibrul, se impune ca, straniul conținut să se deplaseze în interiorul unui conținut obișnuit și ca ceea ce este în afara universului nostru să pătrundă în interiorul lui. Mai precis, trebuie să facem insolitul familiar și familiarul insolit, să schimbăm universul, păstrîndu-l totodată ca al nostru. Acest lucru nu este posibil decît făcînd să circule, ca prin niște vase comunicante, limbajele și cunoștințele, din zonele de abundență către cele de penurie și invers, făcînd vorbăreață elipsa și eliptică vorbăria.

Nimic uimitor în toate acestea, căci, la fel ca în tablourile suprarealiste în care membrele își caută un corp și corpul își caută organele, conceptele fără percepții, percepțiile fără concept, cuvintele fără conținut și conținuturile fără cuvinte se caută, se deplasează și se schimbă reciproc în societățile diferențiate și mobile. Tocmai într-un astfel de proces se folosesc reprezentările și dintr-un astfel de proces rezultă ele. Să luăm un exemplu. Noțiunile de inconștient, de complex, de *libido* uimesc sau șochează în momentul în care pătrund în sfera unui individ sau a unui grup. Ele uimesc în măsura în care desemnează entități izolate, fără nici o legătură cu experiența imediată și șochează pentru că vizează o zonă de interdicții de gîndire și de discuție: viața sexuală. Putem, la nevoie, stabili o echivalență cu o structură intelectuală de receptare – dualitatea suflet-corp, rațional-irational etc. ne-o permite în lumea proprie a fiecărui individ, dar nu și un suport material – asemănător cu cel pe care îl are o noțiune fizică, psihologică sau chimică. Înțelegem ce înseamnă inconștientul, complexul, libido-ul fără a putea sesiza ce *este* unul sau altul dintre acestea. Dimpotrivă, relația dintre psihanalist și psihanalizat – divanul, asocierea liberă, jucînd și ele un rol important – acel *modus operandi* specific aceste relații, transferul și efectele sale nu dispun, în cadrul opiniei publice, de o structură intelectuală de receptare, dat fiind că un „doctor fără leacuri” este un lucru paradoxal. Sarcina reprezentării este de a remedia aceste bizarerii, de a le introduce în spațiul comun, declanșînd reunirea viziunilor, a expresiilor separate și disparate care, într-un anume fel, se caută unele pe altele.

Această sarcină este dublă. Pe de o parte, reprezentarea separă între ele concepte și percepții care de obicei sînt asociate, ne familiarizează cu insolitul.

Astfel, prin intermediul ideii de libido, sexualitatea se dedublează într-o activitate fiziologică localizată și o dorință generală : de la statutul de necesitate contingentă printre alte necesități, ea accede la rangul de necesitate primordială și quasi-metafizică. În actul „de a face dragoste” se concentrează și se exprimă aproape în întregime personalitatea, sau în orice caz, așa au ajuns unii să creadă. În alte situații, pentru a da un sens la ceea ce se petrece între psihanalist și psihanalizat, este evocată confesiunea. Raportul de la „confesor” la „confesat” este detașat de contextul religios care îl fundamentează și de ritualul la care este sensibil credinciosul. În locul lor se introduce ideea de transfer și se asimilează regulile confesiunii cu cele ale „liberei asociații”. Ca urmare, ceea ce era insesizabil devine sesizabil – inteligibil și concret. Se spune că psihanaliza este o confesiune. În mod invers, confesiunea devine un caz particular al curei psihanalitice. Asemeni psihanalistului, preotul dă persoanei posibilitatea de a se exprima, de a discuta despre ceea ce o preocupă și, prin aceasta, de a se elibera de preocupările sale. Cu deosebirea că lucrurile se petrec la dimensiunea sacralului care, pe măsura trecerii timpului, își pierde prioritatea în fața profanului. Disociind tehnica psihanalitică de cadrul ei teoretic, confesiunea de cadrul ei religios, sexualitatea de cadrul de necesități fizice, orice persoană *are dovada validității* separației practicate, fără să scape, totuși, din vedere caracterul de aproximare al acestora. În orice caz, terapia se dovedește comprehensibilă, libidoul articular cu un substrat concret și se poate căpăta o perspectivă concretă asupra a ceea ce era doar rutină, confesiune, sexualitate. În asta și constă puterea creatoare a activității reprezentative : plecînd de la un stoc de cunoștințe și de experiențe, ea este susceptibilă de a le deplasa și de a le combina pentru a le integra într-un loc sau a le impune atenției în altul.

Pe de altă parte, o reprezentare pune în circulație și reunește experiențe, vocabulare, concepte, conduse cu origini extrem de diversificate. Prin acestea, ea reduce variabilitatea sistemelor intelectuale și practice, a aspectelor disjuncte ale realului. Neobișnuitul alunecă în obișnuit, extraordinarul devine frecvent. Ca o consecință, elementele care aparțin unor zone distincte ale activității sociale și ale discursului social sînt transpuse unele în altele, servesc drept semne și/sau mijloace de interpretare ale altora.

Schemele politice și vocabularul politic pretind să claseze sau să analizeze fenomene psihice ; concepțiile sau limbajele psihologice descriu sau explică procese politice și așa mai departe. Teoriile și semnificațiile particulare respective se reunesc și trec de la un domeniu la altul. La început, aceste asociații apar ca arbitrar, convenționale. Curînd, însă, ele devin organice, motivate. *Cine nu cunoaște* dubletele : psihanaliză – Statele Unite, psihanaliză – conservatorism sau psihanaliză-subversiune etc., cel puțin în societatea

noastră? Redundanța rezultată din aceste asociații exprimă reduplicarea neîncetată a acelorași obiecte, a acelorași semne, peste tot unde se poate realiza și înțelege o combinație reușită. Creativitatea și redundanța reprezentărilor pun în lumină o mare plasticitate, simultan cu o inerție la fel de mare, proprietăți contradictorii desigur, plasate într-o inevitabilă contradicție. Ceea ce se și constituie în condiție fundamentală pentru ca lumea mentală și cea reală să devină mereu altele, rămânând, într-o anumită măsură, aceeași, straniul pătrunzând în fisura familiarului și familiarul fisurând straniul.

Noțiunea de reprezentare încă ne scapă. Până în acest punct, ea a fost abordată în două moduri. Mai întâi, precizându-i natura de proces psihic apt să ne familiarizeze cu ceea ce se găsește la o anumită distanță de noi, cu ceea ce este sub o anumită formă, absent, situându-l și făcându-l prezent în universul nostru interior. De aici rezultă o „amprentă” a obiectului care se menține atâta timp cât este necesară. Atunci când necesitatea sau forța ei dispar, ea dispăre în labirintul memoriei noastre sau se metamorfozează într-un concept. Această amprentă – sau figură – implicată în fiecare operație mentală, ca un punct de la care se pleacă și la care se revine, constituie specificitatea formei de cunoaștere care acționează pe acest teren și o diferențiază de orice altă formă de cunoaștere intelectuală sau senzorială. Acesta este motivul pentru care s-a spus adesea că *orice reprezentare este reprezentarea a ceva*.

În al doilea rând, această noțiune ne-a apărut cu mai multă claritate, în urma constatării că, pentru a pătrunde în universul unui individ sau al unui grup, obiectul intră într-o serie de raporturi și articulații cu alte obiecte care sînt deja în acest univers și de la care împrumută anumite proprietăți, adăugîndu-i-le simultan pe ale sale. Devenind propriu și familiar, este transformat și transformă el însuși, așa cum a demonstrat exemplul terapiei analitice și al confesiunii. De fapt, el încetează de a exista ca atare pentru a se transforma într-un echivalent al obiectelor (sau al noțiunilor) la care este adaptat prin raporturile și legăturile stabilite. Sau, ceea ce este același lucru, el este reprezentat exact în măsura în care, la rîndul său, a devenit el însuși reprezentant și se manifestă exclusiv în acest rol. Fumul care traduce existența focului, zgomotul sacadat care semnalează activitatea unui ciocan pneumatic sînt astfel de reprezentanți, întrucît ele nu sînt „percepute” ca fum sau „zgomot”, ci ca echivalente sau substitute în seria „foc” sau „ciocan” în care sînt inserate. La fel, pentru anumite persoane, terapeutica analitică apare aproape interschimbabilă, ca practică și efecte, cu confesiunea proprie religiei catolice. Constituirea seriei însă, a legăturilor care se țes în jurul obiectului, traduce în mod obligatoriu o alegere, experiențe și valori. Dacă, în ochii multora, psihanaliza constituie un „indice” al Statelor Unite – de unde expresia psihanaliză americană –, al conservatorismului politic –, de unde, între altele,

expresia „știință reacționară” –, aceasta înseamnă că o valoare națională și politică o leagă de o noțiune sau de un grup social. Pe scurt, se observă că a reprezenta un obiect înseamnă a-i conferi, în același timp, statutul de *semn*, a-l cunoaște făcându-l să semnifice. Într-un mod specific, îl stăpânim și îl interiorizăm, ni-l apropiem. Modul este cu adevărat specific întrucât se ajunge la situația ca „*orice să fie reprezentarea a ceva*”⁶.

O ultimă verigă se cere acum adăugată la lanț. Anume, veriga subiectului, a aceluia care *se* reprezintă. Căci, în definitiv, ceea ce este adesea absent din obiect – și face obiectul absent –, ceea ce îi determină straniețea – și face obiectul să fie straniu – este individul sau grupul. Se știe că dacă știința, natura sau politica sînt adesea absente din universul nostru sau ne apar atît de ezoterice, aceasta este din cauză că ele fac eforturi mari de a ne exclude, de a șterge cea mai mică urmă care ne-ar permite să ne recunoaștem în ele. Un popor, o instituție, o descoperire etc. ne apar ca îndepărtate, bizare, pentru că nu ne aflăm în interiorul lor, pentru că ele se formează și evoluează „ca și cum noi n-am exista”, fără legătură cu noi. A ni le reprezenta ne obligă la a le regîdi, a le re-experimenta, a le re-face în modul nostru, în contextul nostru, „ca și cum am fi acolo”. În concluzie, a ne introduce într-o zonă a gîndirii sau a realului din care am fost eliminați și, prin acest fapt, a ne instala în ea și a ne-o apropria. Există o profundă tendință de a încerca să dăm o existență „cu noi” la ceea ce a avut o existență „fără noi”, să ne facem prezenți acolo de unde am fost absenți, familiari, față de ceea ce ne apare ca straniu. Desigur, Narcis a dorit să se vadă reflectat în apa unei fîntîni întrucît era îndrăgostit de sine și de imaginea sa, dar poate că, în secret, a încercat și să-și aproprie, prin imagine, această apă, să pătrundă în acel curent care era acolo, separat, în afara lui, fără el; a vrut nu numai să găsească o oglindă în universul acvatic, ci să repereze centrul propriei oglinzi în univers. Este însă inutil să insistăm asupra acestui lucru. Filosofii au înțeles de multă vreme că *orice reprezentare este reprezentarea cuiva*.

Alfel spus, ea este o formă de cunoaștere prin intermediul căreia cel care cunoaște se re-situează în ceea ce cunoaște. De aici decurge alternanța care o caracterizează: cînd să reprezînți, cînd să te reprezînți. Tot aici ia naștere

6. În viața socială se întîlnesc adesea situații în care „fiecare persoană este reprezentarea unei persoane”. Astfel, copiii cuiva dintr-o familie bogată sînt întotdeauna percepuți de ceilalți nu ca indivizi particulari, ci în calitate de fiul sau fiica cutăruia care poartă un nume, și se reacționează mai întîi la poziția pe care o ocupă sau la numele pe care îl poartă. Același lucru, atunci cînd este vorba de un individ sau de un grup străin: nu sînt judecați în sine, ci ca aparținînd unei clase sau unei națiuni. Rasismul este cazul extrem în care fiecare persoană este judecată, percepută, asimilată ca reprezentînd o serie întreagă de alte persoane sau o colectivitate.

tensiunea din interiorul fiecărei reprezentări între polul pasiv al amprenteii obiectului – figura ⁷ – și polul activ al alegerii subiectului – semnificația pe care i-o dă și cu care îl investește.

S-a insistat mult în trecut asupra rolului de intermediar între percept și concept. Pe această bază s-a schițat un fel de dezvoltare genetică care merge de la ceea ce este perceput, la ceea ce este conceput, trecînd prin ceea ce este reprezentat. Este vorba despre o construcție logică. În realitate, structura fiecărei reprezentări ne apare dedublată, ea avînd două fețe la fel de indisciabile ca recto-ul și verso-ul unei foi de hîrtie: fața figurativă și fața simbolică. Vom scrie aceasta sub forma :

Reprezentare	<div style="display: inline-block; text-align: center;"> <u>figură</u> semnificație </div>
--------------	---

Înțelegînd că reprezentarea dă un sens oricărei figuri și oricărui sens o figură. Inconștientul este, în spiritul majorității dintre noi, un semn al psihanalizei, plin de astfel de valori – ascuns, involuntar etc., și vizualizat în creier ca un strat mai profund și înfășurat ; *libido*-ul este asociat în mod foarte concret cu actul sexual, cu procreerea, dar învăluit, în același timp, cu o serie de conotații religioase sau politice care îi fixează o poziție mai mult sau mai puțin ridicată în ierarhia factorilor explicativi ai trăsăturilor actelor unui bărbat sau ale unei femei etc. Așa cum se va vedea în continuare, procesele puse în joc au funcția de a da contur unei figuri și, în același timp, de a încărca cu un sens, de a înscrie obiectul în universul nostru, adică de a-l naturaliza și de a-i furniza un context inteligibil, de a-l interpreta. Dar aceste procese au mai ales funcția de a dubla un sens printr-o figură, deci de a obiectiva ; pe de o parte – un anume complex psihanalitic devine un organ psihofizic al individului uman –, și pe de alta, o figură printr-un sens, deci de a ancora – psihanalistul fiind definit ca un magician sau ca un preot – materialele care intră în compoziția unei anume reprezentări determinate. Asupra acestui punct subzistă o sursă de incertitudine fundamentală. Re-prezentînd ceva nu se știe niciodată dacă se mobilizează un indice al realului sau unul convențional, semnificativ din punct de vedere social sau afectiv. Singura care permite risipirea acestei incertitudini este o evoluție ulterioară, o muncă conștientă dirijată fie dincolo de convențional, către intelect, fie dincolo de figurant, către real. Din acest motiv, acele forme de cunoaștere care sînt reprezentările,

7. Cuvîntul *figură* exprimă, în mai mare măsură decît cel de *image*, faptul că nu este vorba numai de o reflectare simplă, de o reproducere, ci, de asemenea, de o exprimare și de un produs al subiectului.

a căror funcție și structură tocmai le-am văzut, sînt, cel puțin în ceea ce privește omul, de primă importanță. Conceptele și percepțiile sînt elaborări și stilizări secundare, unele plecînd de la subiect, altele de la obiect. Oricine cunoaște istoria științelor știe că majoritatea teoriilor și noțiunilor foarte abstracte s-au prezentat mai întîi în spiritul savanților sau în știință într-un mod figurativ, încărcate de valori simbolice, religioase, politice sau sexuale. Așa a fost cazul fenomenelor de evoluție din biologie, chimie sau electricitate. Numai printr-o serie de distilări succesive ele au căpătat o traducere abstractă și formală. Această distilare nu este niciodată nici completată, nici încheiată. Numeroși cercetători și numeroase teorii înfățișează atomii ca pe niște bule colorate de dimensiuni variate și nici un fizician – cu toate eforturile seculare – n-ar putea vorbi despre forță fără a se referi la imaginea originală a unui efort exercitat de cineva asupra a ceva care rezistă. Astfel încît, atunci cînd un individ sau un grup își construiește o reprezentare a unei teorii sau a unui fenomen științific, se reface de fapt legătura cu un mod de a gîndi și de a vedea care există și subzistă, reia și recrează ceea ce a fost disimulat sau eliminat. Într-un cuvînt, o produce încă o dată, parcurgînd un drum invers cu cel pe care l-a parcurs reprezentarea. Acest fapt, de altfel bine cunoscut, nu este apreciat suficient nici din punct de vedere psihologic, nici din punct de vedere sociologic. Dacă ar fi, s-ar putea înțelege că, făcînd absentul prezent și neobișnuitul obișnuit, mecanismele reprezentative deconstruiesc ceea ce este imediat evident și refac unitatea, în univers, din vestigiile de univers izolate și separate. Ele sînt, fără îndoială, „arhaice” sau „primitive”. Tocmai din această cauză ele permit o depășire și o reluare a unor mecanisme care, fiind foarte „recente” sau foarte „rafinat”, pierd contactul cu experiența trăită a subiectului și cu fluxul realului. La originea acestui decalaj se află distanța dintre ceea ce se știe și ceea ce există, diferența care separă proliferarea imaginarului de rigoarea simbolicului.

3. În ce sens o reprezentare este socială?

a) Reprezentarea ca dimensiune a grupurilor sociale

Ideile expuse mai sus au o fundamentare psihologică destul de solidă. Ele fixează, așa sperăm, sensul noțiunii de reprezentare și îl disting printre sistemele cognitive uzuale. Care este raportul dintre acesta și colectivitatea care îl produce? În ce fel se răsfrînge ea asupra subiectului social care este purtătorul conținutului său și se reclamă de la el? Pentru a răspunde la aceste întrebări, ne vom opri într-o primă etapă la un nivel relativ superficial. Acela la care reprezentarea socială se prezintă ca un ansamblu de propoziții, de

reacții și de evaluări care ating puncte particulare, emise ici și colo în cursul unei anchete sau al unei conversații de către „corul” colectiv din care face parte fiecare dintre noi, cu sau fără voie. Acest cor este pur și simplu opinia publică, așa cum era altădată numită și în care mulți vedeau regina lumii și tribunalul istoriei. Dar aceste propoziții, reacții sau evaluări sînt organizate în mod foarte diferit în funcție de clase, culturi sau grupuri și constituie tot atîtea *universuri de opinii* cîte clase, culturi sau grupuri există. Avansăm ipoteza că fiecare univers are trei dimensiuni: atitudinea, informația și cîmpul de reprezentare sau imaginea.

Informația – dimensiune sau concept – este legată de organizarea cunoștințelor pe care le posedă un grup față de un obiect social, în cazul nostru, psihanaliza. În anumite grupuri, de exemplu, de muncitori, nu există informații coerente în legătură cu psihanaliza și din această cauză nu se poate vorbi de existența acestei dimensiuni. Dimpotrivă, printre studenți sau clasele medii întîlnim o competență mai consistentă și care permite să se opereze o determinare precisă a nivelurilor de cunoaștere. Fiecare nivel corespunde unei anumite cantități de informație care poate fi stabilită cu ajutorul unor scale – am folosit scalele lui Guttman, dar acest aspect, destul de tehnic, nu va fi tratat acum.

Pentru a ilustra ceea ce am spus, vom expune – în ordine – întrebările care definesc dimensiunea „informație” într-unul din subgrupurile A ale claselor medii:

– *Care este, după dvs. durata unui tratament psihanalitic ?*

- a) 1 pînă la 2 ani și mai mult de 2 ani ;
- b) pînă la cîteva luni sau fără opinie.

– *Considerați psihanaliza ca :*

- a) o teorie științifică bine stabilită, o tehnică terapeutică ;
- b) o știință în curs de elaborare sau fără răspuns.

– *Ați putea situa în timp apariția psihanalizei ?*

- a) dată adevărată ;
- b) dată falsă sau fără răspuns.

– *În ce situație apreciați că ar putea fi folosită psihanaliza ?*

- a) inadaptare (nevroză) ;
- b) celelalte cazuri luate *separat*: eșecuri sentimentale, tulburări infantile, conflicte între soți.

– *Vă amintiți cine este creatorul psihanalizei ?*

- a) S. Freud ;
- b) răspuns fals sau fără răspuns.

– *Vă preocupați de psihanaliză ?*

- a) mult, destul, mediu ;

b) puțin, deloc, fără răspuns.

Informatorii care au dat răspunsurile (a) cunosc psihanaliza mai bine decât cei care au dat răspunsurile (b). Primii consideră că durata unui tratament analitic depășește un an, consideră psihanaliza drept o teorie științifică și o tehnică, cunosc data ei de apariție, consideră că ea se aplică în general în cazurile de inadaptare (sau nevroză), se interesează de ea într-o anumită măsură și știu că Freud este creatorul ei. Persoanele mai puțin informate consideră că tratamentul analitic este relativ scurt, presupun vag că psihanaliza este ceva „pe cale de a se face”, nu știu în ce moment a apărut, consideră că domeniul ei este circumscris fie la eșecurile sentimentale, fie la tulburările infantile; sînt puțin interesate de psihanaliză și ignoră numele lui Freud. Luînd în considerare *ordinea* întrebărilor, se observă că cea care se referă la durata tratamentului este cea mai importantă, căci foarte puține persoane pot să răspundă corect, în timp ce numele creatorului psihanalizei fiind relativ popular, el este ignorat numai de cei care într-adevăr nu au decît foarte puține cunoștințe despre psihanaliză.

Dimensiunea desemnată prin vocabula „cîmp de reprezentare” ne trimite la ideea de imagine, de model social, la conținutul concret și limitat al propozițiilor care se referă la un aspect precis al obiectului reprezentării. Opiniile pot să se refere la ansamblul reprezentat, dar aceasta nu înseamnă că acest ansamblu este ordonat și structurat. Noțiunea de dimensiune ne obligă să apreciem că există un cîmp de reprezentare, o imagine, acolo unde există o unitate ierarhizată de elemente. Amploarea acestui cîmp, punctele pe care este axat variază, înglobînd judecățile asupra psihanalizei, precum și aserțiunile asupra ei sau tipologia persoanelor susceptibile de a recurge la această teorie particulară.

În același sub-grup de clase medii, reprezentarea este centrată în jurul următoarelor întrebări :

– *După părerea dvs. pentru a recurge la psihanaliză trebuie să ai o personalitate :*

- a) puternică ;
- b) nu are importanță ;
- c) slabă.

– *Imaginea psihanalistului este :*

- a) completă și pozitivă ;
- b) banală și negativă ;
- c) fără imagine.

– *Credeți că psihanaliza poate contribui la educarea copiilor ?*

- a) da ;
- b) nu, fără opinie.

– *De care dintre practicile următoare vi se pare că se apropie cel mai mult psihanaliza ?*

- a) conversație, confesiune ;
- b) hipnotism, sugestie, ocultism, narco-analiză.

– *Atitudinea psihanalistului față de cel care se supune analizei poate fi comparată cu cea a unui :*

- a) medic, prieten ;
- b) observator, rudă.

– *Considerați că psihanaliza lezează sau sprijină personalitatea individului care recurge la ea ?*

- a) ajută ;
- b) lezează, depinde, fără opinie.

Se observă că domeniul de reprezentare pe care l-am putut degaja din această populație înglobează mai ales imaginea analistului, a celui analizat, acțiunea de psihanaliză și practica de care ea se apropie în cea mai mare măsură. Întrebările standardizate nu exprimă întregul conținut al reprezentării care se regăsește în conversațiile și întrebările deschise. Ele ne autorizează doar să constatăm existența unei organizări subiacente conținutului.

Atitudinea finalizează degajarea orientării globale față de obiectul reprezentării sociale.

Persoanele favorabile psihanalizei, în același grup, în afara unei luări de poziție directe :

- consideră că psihanaliza este aplicabilă la modul general ;
- susțin că artiștii și intelectualii (grupuri percepute pozitiv) se supun în număr mai mare psihanalizei ;
- s-ar lăsa ele însele analizate dacă ar fi cazul ;
- sînt favorabile utilizării sale în orientarea profesională ;
- ar consimți să-și prezinte copiii la analiză dacă aceasta s-ar dovedi necesară ;
- consideră că, pentru a te prezenta la psihanaliză, trebuie să ai o personalitate puternică sau că lucrul nu prezintă importanță ;
- consideră că un tratament analitic ameliorează starea celui care îl urmează.

Persoanele defavorabile răspund :

- psihanaliza este aplicabilă numai în cazuri bine definite ;
- cei care sînt psihanalizați sînt oameni bogați ;
- ele însele nu s-ar supune psihanalizei ;
- utilizarea psihanalizei în orientarea profesională trebuie avută în vedere cu prudență ;
- nu și-ar trimite copiii la psihanalist ;
- persoanele care apelează la psihanaliză sînt persoane slabe ;

– psihanaliza nu aduce nici un ajutor.

Între aceste două extreme se întîlnesc, desigur, atitudini intermediare.

Cele trei dimensiuni – informația, cîmpul de reprezentare sau imaginea, atitudinea – ale reprezentării sociale a psihanalizei ne dau o imagine a conținutului și sensului ei. În mod legitim se pune problema utilității acestei analize dimensionale. Argumentul preciziei, pe care îl datorăm demersului cantitativ, nu este decisiv. Ni s-a părut că studiul *comparativ* al reprezentărilor sociale, studiu absolut necesar unei discipline ca a noastră, depinde de posibilitatea de a degaja conținuturi susceptibile de a fi comparate în mod sistematic. Cîteva exemple vor evidenția faptul că acest obiectiv a fost atins.

Vom pune în paralel *conținutul* scalelor a două fracțiuni din eșantionul profesioni liberali: „*comuniștii de stînga*” și de „*centru-dreapta*”.

Întrebările *comune* din scalele celor două grupuri sînt următoarele :

– Dacă importanța psihanalizei vi se pare în creștere, căruia dintre factorii următori atribuiți acest fapt ?

Valorile pozitive (nevoi sociale, valoare științifică, consecințe ale războiului) și valorile negative (influență americană, publicitate) sînt aceleași pentru cele două fracțiuni.

– De care dintre practicile următoare vi se pare că se apropie cel mai mult psihanaliza ?

Asocierile pozitive (conversație, confesiune) sau negative (narco-analiză, sugestie) sînt aceleași în cele două grupuri.

– Apropiati psihanalistul de medic, de confesor, de psiholog, de savant ?

Persoanele de stînga apropie psihanalistul de medic și de psiholog.

În afara acestor trei întrebări *comune*, fiecare sub-grup amplifică conținutul care îi exprimă propria viziune prin întrebări specifice.

Fracțiunea de stînga acordă un spațiu larg problemelor care privesc aplicarea, politică mai ales, a psihanalizei :

– Credeți că psihanaliza poate să aibă o influență salutară asupra conduitelor și delincvenței ?

– Există compatibilitate sau incompatibilitate între psihanaliză și faptul de a duce o viață politică activă ?

Fracțiunea de „centru dreapta” se diferențiază răspunzînd la întrebări asupra unor probleme mai „tehnice” :

– Poate psihanaliza să reînnoiască personalitatea cuiva ?

– Poziția analistului față de cel analizat este cea a unui medic, prieten, observator, rudă ?

– Poate fi utilizată psihanaliza în scopuri politice ?

Primele două întrebări arată că această fracțiune din eșantionul nostru este mai sensibilă la efectul psihanalizei și la repercursiunile transferențiale ale

relației analitice. Semnificația ultimelor două întrebări cere considerații mai detaliate. Caracterul unidimensional al scalelor presupune existența unei comunități de criterii sau de cadre de referință pentru toate întrebările între care există o conexiune.

Intelectualii de centru dreapta consideră că problemele sociale, ca și acțiunea politică, se pot situa pe un plan psihologic. Orientările pot fi divergente, dar apartenența întrebărilor la un același univers face parte din concepția lor despre societate. Pentru intelectualii de „stînga”, problemele sociale sînt de *un alt ordin* – economic, politic – și, *în acest caz, această problemă nu poate fi legată de altele*, ceea ce și explică absența ei. În ceea ce privește întrebarea dacă „Psihanaliza poate fi utilizată în scopuri politice?”, ea nu departajează acest grup, așa cum îl departajează pe cel de centru-dreapta. *Stereotipia* răspunsului „da” îl face prea puțin discriminator sau specific.

Se poate pune problema care este sensul întrebării „politică” incluse în scala sub-grupului „comunist-stînga”. Această întrebare nu se referă la aplicarea psihanalizei în scopuri politice, ci la relația posibilă între participarea unei persoane la viața politică și faptul de a recurge la psihanaliză sau de a adopta un punct de vedere psihanalitic. Ea este numai o formă nouă a unei aserțiuni curente: psihanaliza închide individul, îl separă de grupul său, și, izolîndu-l, îl face incapabil să ducă o viață politică activă. Asupra acestui punct, opiniile sînt divergente: anumiți intelectuali nu înclină deloc să adopte ipoteza unei astfel de rupturi, în timp ce pentru alții ea are valoare de axiomă. Întrebarea, însă, este importantă pentru o ideologie de stînga și de aceea a generat numeroase dezbateri.

Comparația pe care am prezentat-o poate fi reluată pentru fiecare dimensiune și pentru ansamblul grupurilor studiate. Admițînd că o reprezentare socială posedă cele trei dimensiuni, putem să-i determinăm dintr-o dată gradul de structurare în fiecare grup. Tridimensionalitatea se manifestă numai în interiorul a patru tipuri de populație: studenți, profesioni libérale, clase medii (A) și elevi din școlile tehnice. Dimpotrivă, muncitorii ca și clasele medii (B) au o atitudine structurată dar o informație și un cîmp de reprezentare mai curînd difuz.

Observațiile confirmă ceea ce era de așteptat la modul ipotetic. Confirmarea empirică, chiar dacă nu ne surprinde, sporește certitudinea și justifică demersul adoptat.

Situația descrisă ne autorizează să subliniem faptul că *psihanaliza suscită peste tot luări de poziție (atitudini) determinate și numai în parte reprezentări sociale coerente*. Acest lucru nu are nimic surprinzător în sine. Rezultă totuși că, din cele trei dimensiuni, cea mai frecventă este atitudinea, poate chiar prioritară din punct de vedere genetic. În consecință, este normal să conchidem

că oamenii își reprezintă ceva numai după ce au adoptat o poziție și în funcție de poziția adoptată. Cercetările recente asupra percepției și a judecății ⁸ concordă pe deplin cu o astfel de concluzie.

*

* *

Compararea conținutului și a gradului de coerență a informației, a câmpului de reprezentare și a atitudinii, ne conduce la abordarea ultimului punct pe care ne-am propus să-l studiem : clivajul grupurilor în funcție de reprezentarea lor socială. Definirea unui grup pleacă de la un fascicul de presupoziii care acordă o pondere preferențială unui anumit număr de criterii. În prezenta anchetă asupra psihanalizei, am urmat o practică generală, folosind criterii socio-economice (clase medii, clasa muncitoare), ca și criterii profesionale (studenți, profesioni libérale). Izolarea acestor criterii este deosebit de dificilă, iar întrepătrunderea lor cu conținutul cultural specific anumitor grupuri și simultan, comun cu altele, face ordonarea incomodă. Cu toate acestea, câteva indicii ne permit să le delimităm față de psihanaliză. Eșantionul „clasă muncitoare” se separă în două sub-grupuri ale căror trăsături le-am enumerat : subiecți care n-au auzit niciodată vorbindu-se despre psihanaliză și cei care au auzit. Ultimul sub-grup *nu poate fi totuși considerat ca omogen față de reprezentarea psihanalizei* în general. Muncitorii nu sînt un grup care poate fi definit în mod *univoc*, prin raportare la psihanaliză. Studenții, dimpotrivă, în ciuda diversității de interese, de opțiuni politice, de origine socială, constituie un grup relativ bine definit. Clasele medii au în comun *o singură dimensiune* : clasele medii (A) care *au* o reprezentare socială structurată asupra psihanalizei și clasele medii (B) care *nu o au*. Factorul de diferențiere este, aici, de ordin *socio-cultural* – nivelul socio-economic și gradul de instrucție – superioare în primul sub-grup, inferioare în cel de-al doilea. În această clasă, ceea ce distinge cele două sub-grupuri și le situează față de psihanaliză nu este nici vîrsta, nici profesia, nici gradul de credință sau de indiferență religioasă. Se poate deci vorbi despre o *atitudine* a claselor medii față de această știință, dar nu și de o *reprezentare* comună. În rîndul intelectualilor, clivajul este *ideologic*, mai precis, politic. Tentativele făcute pentru a degaja alți factori : sex, religie, profesie, nu au permis izolarea de sub-grupuri. Atunci cînd, totuși, am separat intelectualii în „stînga” și „centru-dreapta”, am găsit *două reprezentări sociale coerente*. La clasele medii, așa cum am văzut, linia de demarcație este

8. S. Moscovici, *L'attitude de : Théories et recherches autour d'un concept et d'un phénomène*, Bull. du C.E.R.P., 1962, II, 177-191 et. 247-267.

socio-culturală pentru profesiunile liberale, inițial concepute ca un grup; ea este ideologică, cele două subgrupuri avînd o reprezentare distinctă despre psihanaliză.

Diversitate de structurare, diversitate de conținut sau invers: vedem că este posibil să degajăm, din aproape în aproape, contururile unui grup în funcție de viziunea pe care o are despre lume sau despre o știință anumită. Se vorbește curent de conștiința de clasă, conștiința națională etc. Observăm că reprezentarea, la rîndul ei, traduce raportul între un grup și un obiect socialmente valorizat, în primul rînd prin numărul dimensiunilor sale, dar, mai ales, în măsura în care diferențiază un grup de altul, fie prin orientare, fie chiar prin faptul prezenței sau absenței sale. Din cauza acestei reciprocități între o colectivitate și „teoria” sa (conștiință, reprezentare etc.), teoria, așa cum tocmai am constatat în mod empiric, este *unul din attributele sale fundamentale*. Astfel spus, ea o delimitează și o definește, în timp ce orice alt mod de a o sesiza rămîne abstract și artificial. În felul acesta se concretizează unul din modurile care conferă reprezentărilor caracterul lor colectiv.

b) Substantivul „reprezentare” plus adjectivul „social”

Care sînt semnificațiile pe care adjectivul „social” le adaugă substantivului „reprezentare”? Am descris-o deja pe una dintre ele: cea de dimensiune a grupurilor sociale. Încă de la început am declarat însă că este vorba de o semnificație superficială. Într-un fel sau altul ea corespunde unui criteriu de *expresie*. Se pun deîndată o mulțime de întrebări. Care sînt limitele precise ale socialului, care anume reprezentare nu ar fi socială, după ce indici se poate recunoaște gradul de adecvare între o reprezentare și un grup social și așa mai departe. Cîmpul de acțiune al sociologiei și psihologiei sociale clasice este înțesat cu cărți și sisteme care au încercat să ia cu asalt aceste întrebări și să tranșeze între răspunsurile posibile. La rîndul nostru, nu le vom imita, nu din cauză că în prezent am fi mai avizați, ci pentru că aceste întrebări le considerăm sterile, iar pomul științei în care cresc răspunsurile îl vedem ca purtînd fructe uscate.

Vom căuta, deci, în altă parte, în direcția *procesului de producere* a reprezentărilor un punct de atac mai bine definit. Și, din această perspectivă, a califica o reprezentare ca socială, înseamnă a opta pentru ipoteza că ea este produsă, generată în mod colectiv. Sînt bine cunoscute obiecțiile pe care această ipoteză le-a provocat în rîndul psihologilor și sociologilor care au insistat asupra importanței, exclusive, a individului în geneza concepțiilor adoptate de societate. Este încă proaspătă în memoria tuturor controversa între Durkheim și Tarde. Astfel de controverse și-au pierdut actualmente acuitatea și au îmbrăcat forme mai subtile. A-ți pune astăzi probleme „cine

produce o reprezentare, o știință, o ideologie etc.” a devenit o monedă curentă și ne trimite, *ipso facto*, la un grup, o clasă socială, o cultură etc. Cu toate acestea, prin abuz de repetiție și de consens, astfel de trimiteri, după ce au fost o sursă de clarificare și descoperire au devenit sursă de obscuritate și de plicticoase banalități. De fapt, din punctul de vedere al producerii și al originii colective sau individuale – știința, ca și reprezentarea, tehnica ca și ideologia nu se diferențiază între ele sau mai curînd, putem spune că nu au fost diferențiate. Cercetătorii s-au mulțumit să enumere locurile pe care le ocupă situația istorică sau economică, motivațiile sociale sau individuale în edificarea unui conținut propriu și forma specifică pe care o primește acesta.

În legătură cu această stare de lucruri, o schimbare de perspectivă ni se pare necesară. Pentru a califica o reprezentare drept socială, nu mai este suficient să definim *agentul* care o produce. A devenit limpede că nu se mai explică prin ce se distinge ea de alte sisteme care sînt colective în aceleași proporții. A ști „cine” produce aceste sisteme este mai puțin instructiv decît a ști „pentru ce” sînt ele produse. Cu alte cuvinte, pentru a putea sesiza sensul calificativului social : este mai bine să se pună accentul pe funcția căreia el îi corespunde decît pe împrejurările și pe entitățile pe care le reflectă. Această funcție îi este specifică în măsura în care reprezentarea contribuie exclusiv la *procesele de formare a conduitelor și de orientare a comunicărilor sociale*.

O astfel de funcție este specifică, și numai în legătură cu ea putem vorbi de reprezentare socială. Ea se diferențiază de funcția științei, de exemplu, sau a ideologiei. Prima vizează să controleze natura sau să ajungă la adevăr în legătură cu aceasta ; cea de-a doua urmărește mai curînd să furnizeze un sistem general de scopuri sau să justifice actele unui grup uman. În mod subsecvent, ele reclamă conduite și comunicări adecvate, iar pentru a ajunge să le obțină sînt, fiecare, supuse unor transformări conforme cu mecanismele reprezentative. La această stare de lucruri au contribuit, fără îndoială, știința, ideologia, ca și filosofia și arta. Obiectivul lor esențial nu este însă acesta. Dimpotrivă, trecerea de la o teorie științifică la reprezentarea sa socială răspunde exact nevoii de a suscita comportamente sau viziuni socialmente adaptate la starea cunoștințelor din realitate. Dimensiunile spațiului, așa cum le concepe fizicianul, nu sînt, în mod spontan, conforme cu senzațiile de văz sau pipăit, cu dimensiunile recunoscute din viața cotidiană. Faptul că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui este extrem de îndepărtat de evidența perceptivă, de experiența apusului sau răsăritului de Soare care ne fac să gîndim contrariul. Raționamentele fizice sau astronomice – și, în general, raționamentele științifice – se aplică unor cazuri pure, unor fenomene izolate într-un mediu foarte epurat și stilizat. Dacă aceste raționamente s-ar aplica soluționării unor probleme complicate, vași, care invadează indivizii sau grupurile într-un

context tot atât de puțin epurat și definit ca mediul fizic sau sociologic concret, rezultatele ar putea fi în cel mai bun caz comice și, în cel mai rău, opuse celor urmărite. Garfinkel a remarcat, pe drept cuvânt, acest lucru. „Elementele raționale ale științei nu sînt nici trăsături stabile și nici idealuri care sancționează modurile cotidiene de acțiune, iar orice tentativă de a stabiliza aceste proprietăți în funcție de știință va spori caracterul absurd al mediului în care se desfășoară comportamentele individului și va multiplica trăsăturile dezarticulate ale sistemului de interacțiune”. Pentru a evita aceste efecte neplăcute, o schimbare de nivel și de organizare a cunoștințelor, a metodelor intelectuale, în sensul descris mai sus, pare să răspundă necesității de a adapta știința la societate și societatea la știință și la realitățile pe care ea le descoperă.

Reprezentarea, însă, nu numai că evită asemenea efecte prin transformări de ordin cognitiv, ea le și înscrie în raporturi colective concrete. Din această cauză, psihanaliza provoacă ostilitate cînd este asociată modului de viață american, devine un semn negativ al acestui mod de viață, la fel cum ia înfățișarea unei cunoașteri burgheze opuse unei cunoașteri conforme cu valorile clasei muncitoare. Reprezentarea, permițînd traducerea a numeroase conflicte normative, materiale, sociale, implementează materialele științifice în mediul ambiental lărgit al fiecărui individ. În același timp, ea motivează și facilitează transpunerea conceptelor și a teoriilor reputeate ca ezoterice pe planul competenței imediate și susceptibile de schimbare și, prin acest fapt, le transformă în instrumente de comunicare. Pe de altă parte, reprezentarea se substituie științei și, pe de alta, ea o constituie (sau o reconstituie) plecînd de la raporturile sociale implicate; pe de o parte deci, prin intermediul ei, o știință primește un dublu, o umbră proiectată pe corpul societății și, pe de altă parte, reprezentarea se dedublează în ceea ce este ea în afara și înăuntrul ciclului tranzacțiilor și intereselor curente ale societății. Un exemplu va facilita înțelegerea celor spuse. Conceptele de aparat psihic, de refluxare, de inconștient au fost utilizate de Freud pentru a defini anumite fenomene. Formularea lor științifică avea drept scop dezvăluirea adevărului, a realului, explicarea faptelor observate, fundamentarea unei terapeutici. Aceleași noțiuni, folosite de o persoană interogată de noi în cursul anchetei, au ca obiectiv să-i determine conduita și, cel mai adesea, să comunice cu celălalt în legătură cu o teorie socialmente importantă, să califice indivizii cu care este în relație, taxîndu-i drept „refuși” sau „complexați” sau, în fine, să dea acestor relații o semnificație politică sau morală. Într-un plan și mai profund, se poate spune că, într-un anume mod, comunicarea modelează însăși structura reprezentărilor. F. Bartlett nu greșea spunînd că „judecățile cotidiene sînt gîndurile care servesc comunicării imediate”. Într-adevăr, o reprezentare socială condensează o reflexie colectivă destul de directă, diversificată și difuză, fiecare dintre

participanți fiind pînă la un punct un autodidact și avînd, ca orice autodidact, ca ideal, în același timp, dicționarul și enciclopedia. De unde acest stil recitativ, descriptiv, arborescent, cu repetiții, înaintări și întoarceri asupra „textelor” produse „în cursul cugetărilor, servind comunicării imediate”. De unde, de asemenea, acea impresie de interiorizare a unui mare număr de dialoguri posibile, indivizii referindu-se, atunci cînd vorbesc, de exemplu, „la ei” – psihanalistii, americanii, oamenii bogați etc. –, la un „altul generalizat”, conform expresiei lui George Mead, adică la chintesența tuturor interlocutorilor apropiați sau îndepărtați. Pentru a restabili echilibrul, individul se definește ca un „sine generalizat”, deci ca purtător de cuvînt al grupului său, al clasei sale, al creștinilor sau al „bunului simț” și nu ca o persoană particulară. Mai mult, atunci cînd se prezintă ca persoană particulară, în cursul unei anchete sau într-o discuție cu altcineva, individul o face pentru a se distanța față de ceea ce declară în calitate de „sine generalizat”, pentru a deveni comentatorul propriului discurs prezentat ca „discursul lor” sau discursul „tutoror”. De-a lungul activității prin care psihanaliza – sau o știință oarecare – se transformă într-un substrat de comportamente și de comunicări, ea capătă acel dublu de care vorbeam mai sus. Din momentul, însă, în care se iau distanțe, în care este restituită în cadrul unor relații valorizate și în care, prin chiar acest fapt, începe exercitarea de presiuni asupra ei, un alt aspect se desprinde și se adaugă, acela al dedublării sale într-o psihanaliză – sau o știință – despre societate. În general, oamenii de știință nu se ocupă de acest aspect, disprețuindu-l și considerîndu-l nul și neavenit. În cursul ultimilor ani, ei au putut constata, datorită mișcărilor de contestare a științelor, din interior sau din exterior, în ce măsură această atitudine este falsă și incoerentă.

A rezolva anumite probleme, a da o formă interacțiunilor sociale, a furniza un tipar de conduită, sînt tot atîtea motive pentru a edifica o reprezentare, pentru a transvaza în ea conținutul unei științe, al unei ideologii etc. Vom vedea deîndată că acest proces comportă ierarhii și subterfugii proprii. Faptul că într-un grup este vorba, în primul rînd, de atitudini, de anticipări de comportament și, în altele, de un ansamblu de categorii de gîndire și de schimb, corespunde poziției acestor grupuri în societate și poziției normelor religioase sau politice pe care ele le au în comun sau care le separă. Dincolo de variații, această reprezentare, atenția pe care o atrage asupra fenomenelor psihice, fizice sau colective, prin funcționarea sa în calitate de cadru de interpretare al aceluiași fenomene, devine unul din factorii constitutivi ai realității și ai raporturilor sociale. Căci – constatarea se impune – aceste raporturi și această realitate nu sînt, pe de o parte, „concrete” și, pe de alta, „reprezentate”. Întrepătrunderea lor este totală, iar ceea ce analiza poate extrage este fragmentar și artificial.

Înainte de a studia reprezentarea socială a psihanalizei, era indispensabil să se discute un concept exilat de aproximativ un secol din orizontul științelor sociale. Și să se arate că este vorba, în primul rînd, de o formă autonomă de cunoaștere care respectă un mare număr de exigențe proprii spiritului uman atunci cînd este confruntat cu evenimente din universul proxim. În al doilea rînd, stilul și logica sa poartă amprenta rațiunii sale de a fi, anume consolidarea structurii interne a unui grup sau a unui individ, actualizarea și comunicarea acesteia, stabilirea legăturilor cu celălalt. Ea oferă socializării care rezultă de aici un ansamblu de elemente figurative precise și un sistem de semnificații operaționale. „Ce este o reprezentare?”, „De ce este ea produsă?” sînt cele două întrebări la care am dorit să dăm un răspuns. Dacă ne-am oprit mai puțin asupra întrebării „Cine se reprezintă?”, „Cine produce o reprezentare?”, este din cauză că ea ne apare, luată în sine, superficială și, în același timp, amplu rezolvată.

A mai existat un motiv suplimentar de a insista, în loc să ne mulțumim cu ceea ce este considerat ca de la sine înțeles: acela de a aminti că psihologia socială, dacă vrea cu adevărat să înțeleagă procesele de care este obligată să se intereseze, are tot interesul să includă în sfera sa de studiu, alături de comportamente, cunoștințele pe care le posedă și le utilizează indivizii și grupurile în ceea ce privește societatea, altul, lumea, ca și organizarea specifică a acestei cunoașteri.

Mai mult decît atît: comportamentele și cunoștințele sînt sesizate, dacă sînt, numai sub unghiul instrumental îngust. Cercetările recente asupra atribuirii și percepției relațiilor între persoane nu fac excepție. Or, reprezentările sociale ne incită să ne preocupăm mai mult de conduitele imaginare și simbolice în existența obișnuită a colectivităților.

Reînnoirea, în această privință, a firului pierdut al tradiției poate avea consecințe benefice pentru știința noastră.

III. Știința maselor

- 1. Individul și masa**
- 2. Revolta maselor**
- 3. Ce este de făcut în prezența maselor ?**
- 4. Despotismul oriental și despotismul occidental**

III. Știința maselor

1. Individul și masa

I

Dacă mi s-ar cere să indic cea mai importantă invenție a timpurilor moderne, aș răspunde, fără nici o ezitare : individul, și aceasta dintr-un motiv evident. De la apariția speciei noastre pînă la Renaștere, omul a avut mereu drept orizont pe *noi*, grupul sau familia de care îl legau obligații foarte puternice. Începînd însă cu momentul în care marile călătorii, comerțul și știința au degajat acest atom independent al umanității, această monadă dotată cu gânduri și sentimente proprii, avînd drepturi și libertăți, omul s-a plasat în perspectiva lui *eu* sau *eu însumi*. Situația sa nu este deloc ușoară. Un individ demn de acest nume trebuie să se conducă după rațiune – considerăm noi – să judece ființele și lucrurile fără pasiune și să acționeze în deplină cunoștință de cauză. Nu trebuie să accepte opiniile altuia decît cu bună știință, după ce le-a examinat, cîntărind pro și contra în mod imparțial, ca un savant, fără a se supune verdictului autorității sau al numărului. De la fiecare se așteaptă, așadar, să acționeze în mod conștient, ghidat de inteligența și de interesul său, atît cînd este singur, cît și în societatea semenilor.

Or, observația arată că nimic din toate acestea nu este valabil. Într-un moment sau altul, orice individ se supune pasiv deciziilor șefilor, superiorilor săi. Acceptă fără discernămint opiniiile prietenilor, vecinilor sau ale partidului din care face parte. Adoptă atitudinile, stilul conversațional și gusturile anturajului. Fapt și mai grav, de îndată ce o persoană se încadrează într-un grup, ea este înghițită de o masă, devine capabilă de exces de violență sau de panică, de entuziasm sau de cruzime. Comite acte pe care propria-i conștiință le respinge și care îi contrazic interesele. În aceste condiții, lucrurile se petrec ca și cum omul s-ar fi schimbat cu desăvîrșire și ar fi devenit un altul. Iată deci enigma de care ne lovim în mod permanent și care n-a încetat să ne uimească. Psihologul englez Bartlett citează, într-o lucrare clasică, cuvintele unui om se stat care formulează cu claritate : „Marele mister al oricărei conduite este conduita socială. A trebuit să o studiez de-a lungul întregii mele vieți dar nu

aș putea pretinde că o înțeleg. Am pretenția că aș cunoaște un om dintr-un capăt în celălalt și totuși n-aș îndrăzni să afirm cătuși de puțin ce va face în cadrul unui grup”¹.

De ce anume ține această incertitudine? De ce este imposibil să se prevadă atitudinea pe care o va adopta un prieten sau o persoană apropiată aflată într-o reuniune profesională, o adunare de partid, o comisie de jurați sau o mulțime? La această întrebare se răspunde dintotdeauna în felul următor: din cauză că, într-o situație socială, indivizii nu mai acționează deplin conștient, nu dau ceea ce au mai bun în ei, ci dimpotrivă. Departe de a se adăuna și de a se ameliora, calitățile lor au tendința de a se diminua și deteriora. De fapt, nivelul unei colectivități umane se apropie de cel al membrilor săi din stratul cel mai de jos. Cu toții pot astfel să ia parte la acțiunea comună și să se simtă pe picior de egalitate. Nu este așadar cazul să se spună că actele și gândurile se aliniază la nivelul „mediei”, ele sînt mai curînd la nivelul de jos. Legea numărului ar fi legea mediocrității, ceea ce este comun tuturor se măsoară după etalonul celor care posedă cel mai puțin. În concluzie, într-o colectivitate, primii vor fi cei din urmă.

Se poate cu ușurință compila o vastă antologie ilustrînd faptul că această concepție este răspîndită la toate popoarele. Astfel, Solon pretinde că un atenian luat singur este o vulpe șireată, dar că dacă toți atenienii sînt strînși într-o mare adunare de Pryx, avem de-a face cu o turmă de oi. Frederic cel Mare avea cea mai mare stimă pentru generalii săi cînd se întreținea cu fiecare în parte. Atunci cînd erau adunați în consiliu de război, tot el spunea că nu sînt decît o grămadă de imbecili. Poetul Grillparzer afirma: „Omul este suportabil luat singur; în masă, se apropie prea mult de lumea animală”, iar Schiller întărea în același sens: „Fiecare, luat în sine, este destul de inteligent și înțelegător; oamenii luați la un loc se schimbă în tot atîția proști”.

Poeții germani nu sînt singurii care fac această constatare. Cu mult timp înaintea lor, romanii concepuseră un proverb care a cunoscut o răspîndire extraordinară: *Senatores omnes boni viri, senatus mala bestia*, senatorii sînt cu toții oameni de bine, senatul roman este o fiară rea. În felul acesta, ei defineau contrastul care opunea calitățile probabile ale fiecărui senator luat separat lipsei de înțelepciune, de considerație și de rigoare morală care stăruia deasupra deliberărilor ilustrei adunări de care depindeau atunci pacea și războiul în lumea antică. Reluînd proverbul, Albert Einstein exclamă: „Cîte nenorociri provoacă omenirii acest fapt. El este izvorul războaielor care umplu pămîntul de dureri, suspine și amar”².

1. F. Barlett, *Remembering*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932, p. 24.

2. A. Einstein, *Ideas and Opinions*, Souvenir Press, New York, 1945, p. 54.

Filosoful italian Gramsci, avînd o bogată experiență asupra oamenilor și meditănd îndelung asupra naturii maselor, a dat despre acestea o interpretare foarte precisă. După el, proverbul înseamnă: „Că o mulțime de persoane, dominate de interesele lor imediate sau pradă pasiunii suscitade de impresiile de moment transmise din gură în gură fără nici un spirit critic, se unesc pentru a lua o decizie colectivă proastă, corespunzînd instinctelor celor mai bestiale. Observația este justă și realistă în măsura în care se referă la mulțimile accidentale care se reunesc ca „un grup în timpul unei averse sub un acoperiș”, compus din oameni care nu au nici un fel de legături de responsabilitate față de alți oameni sau grupuri de oameni sau față de o realitate economică concretă, degradare care are drept contrapondere înjosirea indivizilor”³.

Această interpretare pune în evidență dublul aspect al unui același fapt fundamental și obsedant: luat separat, fiecare dintre noi este suficient de rațional; luați împreună, într-o mulțime, în timpul unei adunări politice sau chiar într-un grup de prieteni, sîntem cu toții gata să comitem cele mai mari nebunii.

II

De fiecare dată cînd indivizii se adună laolaltă, se observă imediat cum se creează și începe să se manifeste o mulțime. Se întretaie, se amestecă, se metamorfozează. Capătă o natură comună care o înăbușă pe a fiecăruia, acceptă impunerea unei voințe colective care reduce la tăcere voința fiecăruia în parte. O asemenea tendință reprezintă o amenințare reală și mulți oameni au sentimentul că sînt devorați.

La vederea acestui animal social materializat în mișcare, fremătînd, anumiți indivizi schițează o mișcare de recul, înainte de a se arunca fără rezerve, iar alții resimt o adevărată fobie. Toate aceste reacții atestă puterea mulțimii, rezonanțele ei psihice și prin ele, efectele prezumtive care îi sînt atribuite. Maupassant le-a descris admirabil, cu o precizie pe care prea puțini savanți au egalat-o: „De altfel, scrie el, mai există un motiv pentru care am oroare de mulțime. Nu suport să intru într-un teatru sau să asist la o serbare publică. Resimt deîndată o ciudată senzație de disconfort, insuportabilă, o enervare cumplită, ca și cum aș lupta din toate puterile împotriva unei influențe irezistibile și misterioase. Și, într-adevăr, lupt împotriva sufletului mulțimii care încearcă să pătrundă în mine. De cîte ori n-am constatat că inteligența crește și se înalță deîndată ce trăiești singur și că diminuează și coboară atunci cînd te amesteci iarăși printre ceilalți oameni. Contactele, ideile răspîndite, tot ceea ce se spune, tot ceea ce ești obligat să ascuți, să înregistrezi și să

3. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Einaudi, Milan, 1953, p. 149.

răspunzi acționează asupra gândirii. Un flux și un reflux de idei circulă de la un cap la altul, de la o casă la alta, de la o stradă la alta, de la oraș la oraș, de la popor la popor și se stabilește un anumit nivel, o medie de inteligență pentru orice aglomerare considerabilă de indivizi. Calitățile de inițiativă intelectuală, de liber arbitru, de reflexie înțeleaptă și chiar de pătrundere ale oricărui om izolat dispar în general de îndată ce acest om se amestecă cu un număr mare de oameni”⁴.

Sîntem, fără îndoială, în fața unui catalog al ideilor preconceptuate ale lui Maupassant, rezerva sa față de mulțime și supraestimarea individului nefiind întotdeauna justificate. Ar fi trebuit chiar să spun, un catalog al ideilor preconceptuate ale timpului și clasei sale. Descrierea însă a contactului care se stabilește între individ și colectiv (sau între artist și mulțime) cu cele trei faze ale sale: frica instinctivă, șocul anxios urmat de o deposesiune irezistibilă, în fine, gigantica circulație de influențe misterioase, aproape tactile, dacă nu vizibile, toate acestea sînt de un adevăr frapant.

Mai mult, ele ajung la nivelarea inteligențelor, paralizarea inițiativelor, colonizarea sufletului individual de către cel colectiv, toate efecte presupuse ale imersiunii în mulțime. Ele nu sînt singurele dar sînt cele mai frecvent evocate. Oroarea resimțită de Maupassant îl ajută să definească cele două cauze ale jenei pe care o încearcă. Crede că-și pierde uzul rațiunii, iar propriile-i reacții i se par excesive, exagerate pe plan afectiv. Ba chiar ajunge să-și pună întrebări, aceleași pe care și le vor pune oamenii de știință, reflectînd la fenomenul descris. „Un dicton popular, scrie el⁵, afirmă că mulțimea «nu raționează». Or, din ce cauză nu raționează mulțimea, din moment ce fiecare component al mulțimii raționează? De ce această mulțime va face în mod spontan ceea ce nici una din unitățile ei n-ar fi făcut? Din ce cauză o mulțime are impulsuri irezistibile, voințe feroce, porniri stupide pe care nimic nu le oprește și, cuprinsă de aceste porniri necugetate, înfăptuiește acte pe care nu le-ar îndeplini nici unul dintre indivizii care o compun? Un necunoscut scoate un țipăt și iață că un anumit fel de frenezie pune stăpînire pe toți și cu toții, într-un același elan căruia nimeni nu încearcă să-i reziste, sub imperiul unui același gând care, într-o clipă le devine comun tuturor, dincolo de caste, opinii, credințe, moravuri diferite, se vor arunca asupra omului, îl vor masacra, îl vor îneca fără motiv sau aproape fără motiv, în timp ce fiecare, dacă ar fi fost singur, s-ar fi repezit, riscîndu-și viața, să-l salveze pe cel pe care acum îl ucide”.

4. G. De Maupassant, *Sur l'eau*, Ed. Encre, Paris, 1979, p. 102.

5. G. De Maupassant, *op. cit.*, p. 103.

Prin justețea tonului și precizia gândirii, aceste rînduri nu au nevoie de nici un comentariu. Este imposibil să se spună mai bine ceea ce romancierul a exprimat atît de perfect. Totuși, Maupassant se înșeală asupra unui punct. Dictonul popular nu este singurul care neagă dreptatea colectivităților și grupurilor umane. Filosofii se fac ecoul lui, dovadă aceste două eșantioane care traduc o opinie foarte răspîndită: „Ideile juste și profunde sînt individuale, scrie Zinoviev⁶. Ideile false și superficiale sînt ale masei. În masă, poporul caută orbirea și senzația”.

Simone Weil, filosof francez, a cărei fervoare morală este unanim recunoscută, completează această opinie: „În ceea ce privește gîndirea, raportul este răsturnat; aici, individul depășește colectivitatea în măsura în care ceva depășește nimicul, căci gîndirea nu se formează decît într-un spirit singur în fața lui însuși, colectivitățile nu gîndesc”⁷.

Aceste texte arată limpede că un larg consens s-a stabilit în jurul unei idei esențiale: grupuri și mase trăiesc sub imperiul emoțiilor puternice, al mișcărilor afective extreme; aceasta, cu atît mai mult cu cît le lipsesc mijloacele intelectuale suficiente pentru a-și stăpîni afectivitatea. Un individ anume, făcînd parte dintr-o mulțime, își vede personalitatea profund modificată în acest sens. El devine un altul fără a-și da seama întotdeauna de asta. Prin „eu”-l său vorbește un „noi”.

Am considerat util să pun răbdarea cititorului la încercare, insistînd asupra acestor idei, căci, în general, sub pretextul că sînt comune, există tendința de a le expedia și se întîmplă chiar să fie trecute sub tăcere, deși stau la baza a numeroase raporturi și acte sociale.

III

Problema se pune deci în felul următor: la început nu există decît indivizi. Cum se obține o totalitate colectivă plecînd de la acești atomi sociali? Cum poate fiecare dintre ei să-și însușească și să exprime o opinie care vine din exterior? Înseamnă că individul încorporează, fără să vrea, gesturi și sentimente care îi sînt insuflate din afară. Se antrenează în manifestări brutale sau orgiastice cărora nu le cunoaște originea sau scopul, fiind convins că le cunoaște. Mai mult, el crede că vede lucruri care nu există și acordă credit oricărui zvon care-i ajunge la ureche fără să considere util să-l verifice. Nenumărați oameni ajung astfel să se macereze în conformismul social. Ei iau drept adevăr stabilit de către rațiunea fiecăruia, ceea ce în realitate este doar consensul tuturor.

6. A. Zinoviev, *Les Hauteurs béantes*, L'Age d'Homme, Genève, 1977, p. 495.

7. S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris, 1955, p. 108.

Fenomenul responsabil de o metamorfoză atât de extraordinară este *sugestia* sau *influența*. Este vorba de un fel de dominare asupra conștiinței : un ordin sau o comunicare reușesc să impună cu forța unei convingeri o idee, o emoție, o acțiune, de către o persoană care în mod logic nu are nici un motiv valabil de a și le însuși. Indivizii au iluzia că decid ei înșiși, fără să-și dea seama că au fost influențați sau sugestionați.

Freud a sesizat foarte bine specificitatea fenomenului : „Mi-aș permite să avansez părerea că ceea ce distinge sugestia de celelalte feluri de influență psihică, de exemplu, darea unui ordin sau a unei informații, a unor instrucțiuni, este că în cazul sugestiei se suscită în creierul unei alte persoane o idee a cărei origine nu este examinată și care este acceptată exact ca și cum s-ar fi format în mod spontan în acest creier”⁸.

Tot atât de enigmatică este și răsturnarea care se produce în consecință : fiecare crede că este cauza a ceea ce de fapt este doar efect, vocea a ceea ce nu este decât ecou ; fiecare întreține iluzia că posedă în mod individual ceea ce de fapt împarte cu toți ceilalți. Și, finalmente, fiecare se dedublează și se metamorfozează. El devine, în prezența celorlalți, diferit de ceea ce este luat în sine. Nu are aceeași comportare în public și în intimitate.

*
* *

Aș dori să conchid această trecere în revistă printr-o analogie : pe plan colectiv, sugestia sau influența este același lucru cu nevroza pe plan individual. Ambele presupun :

- o deturnare a gândirii logice, chiar evitarea acesteia și preferința pentru o gândire non-logică ;
- o sciziune a individului între partea rațională și cea irațională, între viața interioară și viața exterioară.

Și într-un caz și în celălalt, se observă o pierdere a raportului cu realitatea și a încrederii în sine. În consecință, individul se supune întru totul autorității grupului sau a celui care-l conduce (acesta poate fi terapeutul) și este docil la ordinele celui care îl sugestionează. Se află în război cu el însuși, un război care îi ațită eul individual împotriva eului social. Ceea ce face din obediență față de colectivitate este în totală contradicție cu ceea ce știe el că este moral și rezonabil – atunci când se află față în față cu el însuși și își respectă propria exigență de adevăr. Voi continua analogia. Tot așa cum influența poate invadea și devora individul până la a-l resorbi în masa nediferențiată în care nu mai

8. S. Freud, *Preface to Bernheim*, Standard Edition, t. I., p. 82.

este decît un pachet de imitații, nevroza uzează învelișul conștient al individului pînă cînd cuvintele și gesturile sale nu mai sînt decît repetiții vii ale amintirilor traumatizante din copilărie.

Efectele lor sînt însă, evident, opuse. Prima îl face pe individ capabil să existe în grup și, cu timpul, îl pune în imposibilitatea de a trăi singur. Cea de-a doua îl împiedică să coabiteze cu altcineva, îl îndepărtează de masă pentru a-l închide în sine. Pe scurt, influența îl face social, iar nevroza, asocial. Enumerarea tensiunilor care se nasc între aceste două tendințe antagoniste, una de a se confunda cu grupul, cealaltă de a se apăra împotriva lui, ar putea continua mult timp. În societatea modernă, ele au fost exacerbate, duse la extrem. Un lucru este sigur și de el trebuie să se țină seama : pretensele „neburnii” colective nu sînt de aceeași natură cu pretensele „neburnii” individuale și nu trebuie să se treacă în mod superficial de la unele la altele. Ținînd seama de cele de mai sus, se vede că primele se datorează unui exces de sociabilitate, atunci cînd indivizii se diluează în corpul social. Cele din urmă rezultă din incapacitatea de a coexista cu ceilalți și de a găsi compromisurile necesare vieții în comun.

Se înțelege de la sine că această apropiere nu este întîmplătoare. Încă de la început, aceeași oameni au studiat și sugestia sau influența și hipnoza. Prima a fost asociată cu isteria colectivă și a doua cu isteria individuală. Trebuie să le recunoaștem încă o dată lui Le Bon și Freud admirabilul curaj de a fi îndrăznit să dea o interpretare științifică acestor fenomene. Și de a fi pus, unul sugestia în centrul psihologiei maselor, cel de-al doilea nevroza în centrul psihologiei individului.

Nimeni nu a verificat cu seriozitate aceste ipoteze cu privire la influența sau sugestia. Fapt este că, în viața socială, putem fi convinși, straturile mai puțin nobile ale psihicului le înlocuiesc pe cele mai nobile, instinctele fierbinți înlocuiesc rațiunea rece, la fel cum, în natură, energiile cele mai nobile (gravitatea, electricitatea) se degradează în energia cel mai puțin nobilă, adică în căldură. Această convingere se întîlnește cu credința foarte răspîndită după care în lupta rațiunii cu pasiunea întotdeauna cîștigă pasiunea. Aceasta tocmai pentru că sîntem ființe sociale.

De mii de ani popoarele cultivă idei analoge și caută să explice de ce oamenii luați separat sînt logici și previzibili, în timp ce, reuniți în masă, devin ilogici și imprevizibili. Cu toate acestea, pentru un studiu științific trebuie analizate îndeaproape cauzele acestor efecte. Numai cu această condiție se poate progresa pe terenul pe care înțelepciunea națiunilor, a poezilor și a filosofilor lor, bate pasul pe loc. Obiectul curiozității însă, rămîne neschimbat. Ne intrigă și pe noi cum i-a intrigat și pe alții.

2. Revolta maselor

I

Pentru nașterea unei științe nu este suficient să existe un fenomen – lucru cunoscut de mii de ani. Și nici ca bizazeria lui să-i incite pe câțiva savanți pasionați de noutate. Este nevoie ca acesta, din episodic sau inofensiv, să prolifereze și să invadeze într-o măsură în care să strice somnul tuturor, devenind o problemă ce trebuie rezolvată. Cine s-a preocupat să schimbe marfa pe bani înainte ca piețele să invadeze societatea? Cine s-a neliniștit în legătură cu isteria, înainte ca bolnavii să fie închiși și bolile mintale să se propage? Nimeni sau aproape nimeni. Într-un mod asemănător sugestia sau influența are puterea de a transforma individul în masă. Doar că ea este scoasă din obscuritatea simțului comun și pusă în evidență, devenind tema centrală a psihologiei mulțimilor, numai atunci când acestea se multiplică și iau amploare. Fiecare are impresia că o descoperă mai peste tot, observând metamorfoza pe care o suferă indivizii aruncați în mulțime pe străzi, în birouri, uzine, reuniuni politice etc. Într-adevăr, sugestia se transformă într-un fenomen general către sfârșitul secolului trecut, datorită unei serii de crize care zguduie în mod radical societatea. Iată simptomele ei.

E vorba mai întâi de prăbușirea vechiului regim precapitalist, sub lovirile repetate ale capitalului și ale revoluțiilor. În căderea sa, el antrenează cadrele religioase și politice tradiționale, ca și instituțiile spirituale. Lumea stabilă a familiilor, a grupurilor de vecinătate, a satelor, se ciopârțește, se descompune. Smulși de lângă pământul și biserica lor, oamenii sînt dirijați în masă către lumea instabilă a orașelor în dezvoltare. Trecerea de la tradiție la modernism azvîrle pe piață o mulțime de indivizi anonimi, atomi sociali, fără legătură între ei. Această mutație este înfățișată de sociologul german Tönnies, prin metafora celebră a trecerii de la comunitate la societate. Mai exact, se trece de la o colectivitate fierbinte, naturală și spontană, bazată pe alianța de sînge, pe conviețuirea vecinilor și coeziunea credințelor, la o colectivitate rece, artificială și constrînsă, care se bazează pe contractul de interes, pe avantajele care pot fi reciproc obținute și pe logica științifică. Această metaforă s-a bucurat de o largă audiență, dat fiind că ea ilustrează unul dintre cele mai importante aspecte ale rupturii între societatea de ieri și cea de azi.

Mecanizarea rapidă a industriilor, simbolizată prin mașina cu aburi și concentrarea de bărbați, femei și copii malaxați de uzină, disciplinați de către mașină, exploatați de oamenii de afaceri, transformă orașele în cîmpuri de bătălie; aici se confruntă proaspeții săraci cu proaspeții bogați. Aceste efecte se traduc, în toate țările, prin ridicarea virulentă și masivă a clasei muncitoare.

Aceasta se înarmează cu noi mijloace de acțiune, de exemplu greva, și se dotează cu forme inedite de organizare, sindicatele și partidele, care canalizează fluviul uman, îi dau un cadru și modifică datele jocului politic. În această perioadă, dacă „plebea” coboară în stradă, nu mai este pentru a celebra un sfânt patron, a sărbători carnavalul sau a se răscula; ea își combate stăpînii, îi insultă pe patronii care nu se comportă ca niște sfinți și cere ceea ce i se datorează. Istoricul englez Hobsbawm notează caracterul permanent al revendicării: „Plebea nu mergea numai în semn de protest, ci pentru un obiectiv precis. Ea presupunea că autoritățile vor fi sensibile la mișcările sale și îi vor face imediat vreo concesie oarecare: mulțimea manifestanților nu constituia numai o adunătură de bărbați și femei mînați de un obiectiv *ad-hoc*, ci o entitate permanentă, chiar dacă rareori organizată ca atare”⁹.

Textul evidențiază existența *mulțimii* sau a *gloatei*, locul ei de întrunire, strada, acțiunea sa revendicativă. El subliniază, mai ales, caracterul amenințător, capabil să facă autoritățile să se încline prin simpla prezență.

Din ce în ce mai mult, clasa muncitoare se înflăcărează pentru idealurile unei revoluții viitoare, în vederea căreia șefii pun în scenă repetiția generală. Socialismul era poate o idee nouă, grefată pe un mit nemuritor, mitul justiției. Pentru mulți însă, el trezea amintiri de teroare și de subversiune. Cu deosebire în Franța, unde, după marea Revoluție, noi revoluții și contra-revoluții se succedau fără să li se întrevadă sfîrșitul. Nu declarase oare Auguste Comte că problema majoră a reformei sociale este aceea a consensului, a unității morale regăsite? Doar că în ritmul în care se desfășoară lucrurile, nu există consens și unitate, ci baricade, lupte de stradă sîngeroase, la intervale regulate. Ele prefigurează timpurile viitoare și sînt ca niște semne tangibile ale lansării noilor mase umane pe orbita istoriei.

În sfîrșit, tot ca o trăsătură a epocii, un om nou se formează în aglomerația marilor orașe. „Fremătătoare cetate, cetate plină de vise” pentru poet, orașul este pentru muncitor plin de dezamăgiri. Pe imensa sa piață se creează în serie cultura și deprinderile de consum. Unul după altul își fac apariția în rețelele sociale birocratul colectiv, intelectualul colectiv, consumatorul colectiv; gîndurile și sentimentele devin standardizate. Toți acești „ciclotroni”, acești acceleratori sociali, reduc indivizii la particule din ce în ce mai minuscule; îi constrîng la o existență anonimă și efemeră. Marea presă își exercită deja rolul de uzină de comunicare: toarnă spiritele într-un tipar uniform și asigură conformitatea fiecărei parcele de umanitate cu modelul impus. Această evoluție nu-i scapă lui Gramsci care pune în evidență „tendența către conformism în

9. E.J. Hobsbawm, *Les primitifs de la Révolte*, Fayard, Paris, 1966, p. 130.

lumea contemporană, mai extinsă și mai profundă decît în trecut” ; „standardizarea modului de gîndire și de acțiune atinge dimensiuni naționale sau chiar continentale”¹⁰.

El semnaleză astfel emergența unui nou tip uman, „omul-masă”, complet dependent de ceilalți și modelat de acest curent de conformism de o excepțională amploare. În realitate, asupra lui se exercită două feluri de conformisme : unul venind de sus, de la minoritate, celălalt de jos, de la majoritate. Între cele două, se desfășoară o luptă constantă : „Este vorba astăzi de o luptă între două conformisme, adică de o luptă pentru hegemonie, de o criză a societății civile”¹¹.

Mergînd pînă la capătul ideii lui Gramsci, se ajunge la concluzia că, în perioada omului-masă, miza conflictelor care sfîșie societatea nu este, în mod exclusiv și predominant, *puterea* luată sau abandonată în funcție de raporturile de forță. Miza este *influența*, dat fiind că ea se cîștigă sau se pierde după cum unul din cele două conformisme îl domină pe celălalt.

II

Imaginea pe care ne-a lăsat-o secolul precedent este clară : un secol de explozie al unui *mobile vulgus* violent și maleabil. Observatorul din afară vede în asta o concentrare de materie umană amorfă în care se diluează fiecare individ, căzut pradă unui anume delir social. Flaubert și-a înfățișat deja eroul, pe Frédéric, cuprins de beția colectivă pe care o suscită Revoluția de la 1848 : „Fusese cuprins de magnetismul mulțimilor entuziaste”¹².

Această exaltare este cea care fascinează și neliniștește, în vreme ce mulțimea în mers ia aspectul unui Frankenstein colectiv. Astfel descrie Flaubert mulțimea care invadează Palatul Regal : „Această masă clocotitoare care crește mereu, ca un fluviu revărsat de o maree de echinox, cu un muget lung, cuprinsă de o pornire imprevizibilă”¹³.

Aceste impresii puternice dau consistență imaginii comune ; adunați în monade sociale, intoxicați de forța misterioasă pe care o secretă orice grupare surescitată, oamenii cad într-o stare de sugestibilitate asemănătoare cu cea provocată de un drog sau de somnul hipnotic. Atîta timp cît vor rămîne în această stare, vor crede tot ce li se va spune și vor face tot ce li se va ordona să facă. Vor urma orice îndemn, oricît ar fi acesta de lipsit de sens. În toate cazurile, reacțiile indivizilor se exacerbează așa cum se observă în cursul

10. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 150.

11. *Idem*, p. 130.

12. G. Flaubert, *L'Education sentimentale*, Paris, 1869, Ed. Pléiade, p. 323.

13. *Idem*, p. 319-320.

pelerinajelor și paradelor patriotice, al festivalurilor muzicale și al adunărilor politice. Flaubert dezvăluie la eroul său simptomele stării specifice omului-masă: „Fremăta cuprins de efluvii unei imense iubiri, ale unei înduioșări supreme și universale, ca și cum inima întregii omeniri i-ar fi bătut în piept”¹⁴.

Pînă în epoca modernă însă, aceste mulțimi apăreau în mod sporadic și nu jucau decît un rol cu totul secundar. Ele nu constituiau deci o problemă aparte și nici nu cereau o știință specială. Din clipa în care devin monedă curentă, situația se schimbă. După părerea lui Le Bon, puterea mulțimilor de a decide asupra cursului evenimentelor și al politicii, prin vot sau revoltă, este o noutate în istorie. Ea este semnul că societatea se transformă. Într-adevăr, aceasta apare din ce în ce mai mult ca un atomizor: ea sfîșie credințele religioase, destramă legăturile tradiționale și desface solidaritatea grupurilor. Pulverizați, indivizii sînt lăsați pradă propriei singurătăți, trebuind să facă față nevoilor proprii, în jungla orașelor, în deșertul uzinelor și în cenușiul birourilor. Acești atomi diferiți, aceste grăunțe de mulțime se reunesc în amestecuri instabile și violente. Ei formează o specie de gaz ce tinde să explodeze în vidul societății depozitate de autoritate și valori, un gaz al cărui putere explozivă sporește proporțional cu volumul și domină totul. „În vreme ce vechile noastre credințe, scrie Le Bon, în calitate de martor implicat, se clatină și cad, iar vechii stîlpi ai societăților se prăbușesc rînd pe rînd, acțiunea mulțimilor este singura forță pe care nu o amenință nimic și al cărei prestigiu este mereu în creștere. Epoca în care intrăm va fi cu adevărat *era mulțimilor*”¹⁵.

III

Această imagine poate fi încă retușată. Este chiar necesar să o facem pentru a o apropia mai mult de realitate. Toată lumea este însă de acord că aceste mulțimi sînt simptomul unei noi stări a umanității, a unei revolte venite de jos care amenință ordinea societății. Acordul asupra faptelor nu conduce totuși la un acord asupra explicației lor. Nimeni nu se va mira, așadar, de faptul că răsturnările istoriei alimentează două concepții diametral opuse: societatea de clasă și societatea de masă.

Prima a căpătat o formă teoretică datorită lui Marx și Weber, care au valorificat materialele puse la dispoziție de economia politică. Pentru aceasta, mulțimile sînt indici concludenți a unei noi forme sociale pe care o ilustrează tocmai acele mulțimi dislocate și pauperizate, mobilizate împotriva opresiunii birocrăției și a capitalului. Reunind oamenii, concentrînd mașinile, acesta

14. *Idem*, p. 323.

15. G. Le Bon, *La Psychologie des foules*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 2.

socializează forțele de producție, transformă societatea într-o imensă piață în care totul se cumpără și se vinde, inclusiv munca. Se creează astfel o clasă necunoscută pînă atunci, cea a proletarilor. Un lucru este sigur, fie că se acceptă, fie că se refuză această concepție: ea consideră clasele ca pe niște actori ai istoriei. Dintre ele se detașează o clasă specială, proletariatul, tribun al timpurilor moderne și figură a revoluției viitoare. Mulțimile care pot fi văzute invadînd orașele, purtînd războiul civil, participînd la toate rebeliunile, sînt așadar materia primă și formele masei muncitoare. Ea se află la diferite grade de conștiință, mergînd de la sub-proletarul pasiv, la adevăratul proletar activ și transformat în erou.

În consecință, cu cît sînt mai vaste, cu atît aceste mulțimi au o viziune mai clară asupra forțelor și scopurilor lor, și cu atît mai mult vor marca evoluția societății. Întorcînd spatele trecutului, tăind miile de legături care le leagă de religie, de națiune, de superstițiile claselor dominante, ele se înalță spre o lume nouă, animată de știință și tehnică, în timp ce lumea veche își începe declinul. Luminat de soarele istoriei, acest model al societății dă un sens mișcărilor colective. De asemenea, le explică originea încă de la primele încercări. Restul nu înseamnă decît epifenomene și relicve ale unei ideologii alienate.

A doua concepție a cunoscut mai multe formulări succesive, plecînd de la cea originală, necunoscută odată cu/și în interiorul psihologiei mulțimilor. Lăsînd la o parte pe precursori, un Taine sau un Tocqueville, trebuie menționați în primul rînd Le Bon și Tarde, care i-au desenat conturul în ansamblu. „Se poate spune că este probabil teoria socială cu cea mai mare influență în lumea occidentală contemporană”, notează un sociolog în legătură cu ipoteza societății de masă¹⁶.

Pentru aceasta, epifenomenele și relicvele despre care am vorbit mai sus sînt esențiale. Într-adevăr, desfăcuți din legăturile lor, despuiți de privilegiile nașterii și ale rangului, dezorientați de neîncetate schimbări, indivizii aglutinați dau un impuls extraordinar înfloririi nebuloaselor umane care sînt mulțimile. Au existat, desigur, întotdeauna mulțimi nevăzute, neuzite. Printr-un fel de accelerare a istoriei însă, ele au rupt zăgazurile. S-au revoltat, devenind văzute și auzite. Ba chiar periculoase pentru existența indivizilor și a claselor, dată fiind tendința lor de a amesteca și de a uniformiza totul. Smulgînd măștile, le sesizăm în toată goliciunea. „Începînd cu Revoluția franceză, scrie Canetti, aceste izbucniri au luat o formă pe care o simțim ca modernă. Poate din cauză că masa s-a eliberat atît de puternic de fondul religiilor tradiționale, ne este acum mai ușor să o vedem în toată goliciunea, despuiată de semnificațiile și scopurile care îi erau impuse altădată”¹⁷.

16. D. Bell, *The End of Ideology*, The Free Press, Glencoe (III), 1960, p. 21.

17. E. Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, Paris, 1966, p. 19.

Priviți în jur, pe străzi sau în uzine, în adunările parlamentare sau cazărmi, chiar în stațiunile de vacanță, nu veți vedea decît mulțimi în mișcare sau în repaus. Unii indivizi le traversează ca pe un purgatoriu. Alții se împotmolesc în ele și nu mai ies niciodată. Nimic n-ar putea traduce mai bine faptul că noua societate este mai întii și mai ales o societate de mase. Faptul se recunoaște după numărul, ca și după instabilitatea legăturilor dintre părinți și copii, prieteni și vecini. El se observă și în metamorfoza pe care o suferă fiecare individ devenit anonim: dorințele, pasiunile, interesele care subzistă în el, latente, depind, pentru a se realiza, de un număr mare de persoane. Este obligat să se supună șocurilor angoasei sociale și presiunilor de a se conforma unui model colectiv și de a i se asemena.

Conform acestei concepții, schimbarea nu rezultă dintr-o proletarizare a omului și nici dintr-o socializare a economiei. Asistăm, dimpotrivă, la o *masificare*, adică un amestec și o malaxare a categoriilor sociale. Proletari sau capitaliști, oameni cultivați sau ignoranți, fără deosebire de origine : aceleași cauze produc aceleași efecte. Un complex uman omogen ia naștere din diverse fragmente eterogene – masa compozită a oamenilor-masă. Aceștia sînt actorii istoriei și eroii timpului nostru. Motivele acestei stări de lucruri nu trebuie căutate, după cum cere concepția societății de clasă, în concentrarea mijloacelor de producție și a schimbului, ci în mijloacele de comunicare, ziare, radio etc. și în fenomenul de influență. Pătrunzînd în fiecare cămin, prezente la locurile de muncă, insinuîndu-se pe plajă, dirijînd opiniile și uniformizîndu-le, aceste mijloace transformă spiritele individuale în spirit de masă. Printr-o anume telepatie socială, aceleași gînduri și imagini sînt evocate la milioane de indivizi și se propagă din aproape în aproape, la fel ca undele radio. Astfel că ei sînt pregătiți în permanență să se regăsească în masă. Cînd lucrul acesta se produce într-adevăr, se observă spectacolul neliniștitor și de neuitat al unei mulțimi de necunoscuți care, fără să se fi văzut vreodată, fără să se fi pus de acord, sînt străbătuți de o emoție identică, răspund la unison la o muzică sau la un slogan, fuzionează spontan într-o singură ființă colectivă.

Marcel Mauss a descris în întregime această metamorfoză, să-l urmărim : „Întregul corp social este animat de o aceeași mișcare. Indivizii nu mai există. Ei au devenit, ca să spunem așa, piesele unei mașini sau, mai bine, spițele unei roți a cărei imagine ideală, socialmente primitivă, ar fi cercul magic, dansînd și cîntînd, imagine reprodusă fără îndoială și în zilele noastre, în cazurile citate, ca și în altele. Această mișcare ritmică, uniformă și continuă, este expresia imediată a unei stări mentale în care conștiința fiecăruia este acaparată de un singur sentiment, o singură idee halucinantă, aceea a scopului comun. Toate corpurile au aceeași undulare, toate fețele au aceeași mască, toate vocile același strigăt. Fără a mai menționa profunzimea impresiei produse de cadență, muzică, cuvintele cîntecului. Văzînd pe toate figurile imaginea dorinței pro-

prii, auzind din toate gurile dovada propriei certitudini, fiecare se simte antrenat, fără posibilitate de rezistență, în convingerea generală. Unificați în extazul dansului, în febra agitației, ei nu mai formează decît un singur corp, și un singur suflet. Doar atunci corpul social este cu adevărat realizat. În acel moment, celulele sale – indivizii – sînt poate că la fel de puțin individualizate ca și cele ale organismului individual. În astfel de condiții (care, în societățile noastre, nu sînt realizate nici măcar în cadrul mulțimilor celor mai surescitate, dar care încă se mai constată în alte părți), consimțămîntul poate crea realități”¹⁸. Impresionant, nu-i așa?

Este cazul să luăm în considerație consecințele. Operația intelectuală pe care au adoptat-o autorii acestei concepții este simplă și îndrăzneată. Pentru un individ oarecare, masa este mulțimea dezlănțuită, dominată de instinct, fără conștiință, fără conducător, fără disciplină, așa cum se prezintă ea pe baricade sub privirile celui înțelept. Un monstru enorm, urlînd isteric, ea sperie: „S-ar spune, scria Freud, că este suficient ca un mare număr de oameni, de ordinul milioanelor, să se reunească, pentru ca toate achizițiile morale ale indivizilor componenți să se risipească de îndată și în locul lor să nu mai rămîină decît atitudinile psihice cele mai primitive, cele mai vechi, cele mai brutale”¹⁹. Din fericire, s-ar putea adăuga, situația inversă se produce uneori și milioane de alți oameni pot fi văzuți dîndu-și viața, consimțind la sacrificii nemaiauzite, pentru valorile etice cele mai elevate de justiție și libertate.

Din clipa, însă, în care se descoperă în ele emblema civilizației noastre, masele încetează de a fi produsul descompunerii vechiului regim. Ele nu mai sînt avataruri ale claselor sociale sau anexe spectaculoase ale vieții sociale, pretext pentru descrieri pline de culoare făcute de martori fascinați sau dezgustați. Devin un aspect omniprezent al societății. Furnizează o cheie care se potrivește atît politiciii, cît și culturii moderne. Și, în fine, o explicație a tulburărilor care chinuie civilizația noastră. Așadar, prin această lovitură de stat intelectuală așadar, psihologia mulțimilor a plasat masele în centrul unei viziuni globale a istoriei acestui secol. Ea a furnizat, de asemenea, teorii societății de clasă, o rivală cu care nimeni nu a reușit pînă în prezent să o reconcilieze și pe care nici nu a reușit să o elimine.

IV

M-am străduit să arăt în cele de mai sus că, luînd ca punct de plecare aceleași fenomene care se repetă încă sub ochii noștri, au fost simultan imaginate două explicații antagoniste, excluzîndu-se una pe cealaltă. O astfel de dualitate este o simplă banalitate în știință. Sînt de acord că, prin com-

18. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1973, p. 126.

19. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1972, p. 252.

parație, această concepție despre societatea de masă are un caracter exagerat de simplu, ca să nu spun simplist. Ea postulează că individul este o citadelă inviolabilă, în care ceilalți pătrund prin sugestie pentru a o distruge și a o antrena în mijlocul aluviunilor mării colective, impulsive și inconștiente. Ideea ne apare ca demodată și ca ignorând complexitățile istoriei contemporane. Totuși, nu este pentru prima dată că idei simple și aparent demodate dezvăluie adevăruri neașteptate.

Să luăm, de asemenea, în considerație, consecințele acestei dualități a explicațiilor. Ceea ce pentru una dintre ele este revoltă de clasă și reprezintă o speranță de viitor, este numit de către cealaltă revoltă a maselor – expresia filosofului spaniol Ortega y Gasset s-a impus – care neliniștește și prevestește o epocă de crize în lanț. Psihologii mulțimilor consideră decisivă această revoltă : ea pune puterea politică la dispoziția mulțimilor care nu sînt capabile să o exercite și se tem de ea. Această temere a fost suficientă pentru a suscita dorința de a le cunoaște, de a le exorciza și de a le governa, dar și de a le studia pe plan științific. Se observă mai bine paiul din ochiul vecinului decît bîrna din cel propriu. În același timp, adversarii lor declarați le-au luat în serios și s-au înverșunat în a le dezvălui resorturile pentru a le combate mai bine. Partizanii, însă, se mulțumesc cel mai adesea să le glorifice, să vorbească despre mase în mod abstract și idealizat. În felul acesta, ei au realizat doar o cunoaștere parțială.

Cu brutalitate și franchețe, cu riscul de a șoca, psihologia mulțimilor le neagă acestora orice pretenție sau capacitate de a schimba lumea, de a governa statul. Facultatea de a raționa le lipsește prin definiție, ca și orice capacitate de a se disciplina pentru a îndeplini munca necesară supraviețuirii și culturii, dată fiind marea măsură în care ele sînt înrobite pulsiunilor de moment și influențabile de către primul venit. Societatea noastră trăiește declinul individului, asistînd la apogeul maselor. Ea este, prin urmare, dominată de forțele iraționale și inconștiente care ies din ascunzătoare și se dezvăluie spontan, fără nici o mască. Le Bon declară lapidar : „Acțiunea inconștientă a mulțimilor, substituită activității conștiente a individului, reprezintă una dintre caracteristicile epocii actuale”²⁰.

Cine oare ar putea, în zilele noastre, să subscrie la o declarație atît de sumară și abruptă? Experiența ne-a învățat să fim mai circumspecți. Cu toate acestea, declarația a avut și are încă efecte istorice pe care nimeni nu le mai poate șterge. Semnificația lor a fost sesizată de îndată, altminteri n-ar fi fost evocată atît de des. Iată această semnificație : soluția în fața revoltei maselor depinde în primul rînd de psihologia lor. Aceasta devine „o dată mai mult”,

20. G. Le Bon, *La Psychologie des foules*, op. cit., Préface.

după expresia lui Nietzsche, „drumul care conduce la problemele fundamentale”. Sociologia și economia le iau în considerație numai în mod auxiliar și în aplicații individuale.

Ceea ce a întrevăzut înaintea tuturor filosoful german tinde să devină o convingere generală. A afla dacă ea se justifică, constituie o altă problemă. Pe măsură ce importanța maselor crește, se profilează o răsturnare. Marele scriitor german Hermann Broch definește punctul de ruptură atunci când justifică superioritatea psihologiei maselor și afirmă, pentru argumentare: „Noile adevăruri politice vor fi bazate pe adevăruri psihologice. Umanitatea se pregătește să abandoneze epoca economică a evoluției sale pentru a pătrunde în epoca psihologică”²¹.

Nu este deci de mirare dacă în imensa mișcare de cunoaștere – mai schimbătoare decât anotimpurile sau marea – această știință a fost concepută și s-a conceput la rîndul ei ca avînd o vocație universală. Dacă expresiile „psihologie a mulțimilor”, „psihologie a maselor”, și nu „psihologia socială” sau „mișcări colective”, figurează în titlurile lucrărilor lui Le Bon, Freud sau Reich, nu este cazul să se vadă în asta nici un hazard, nici o sîngăcie. Fiecare din ei lasă să se vadă că expune o viziune asupra civilizației noastre centrată pe forma de grupare care o caracterizează: masa. Nici un moment pionierii ei n-au considerat-o ca pe o știință de sprijin pentru alte științe mai demne de cultivat, sociologia sau istoria, de exemplu, ci ca pe o rivală a acestora. Acestea fiind date, ei și-au fixat un scop unic: „rezolvarea enigmei formării maselor” (expresia aparține lui Freud). Numai o știință majoră poate pretinde să realizeze acest lucru.

3. Ce este de făcut în prezența maselor?

Cred că inovația politică recentă nu înseamnă nimic altceva decât dominarea politică a maselor.

J. Ortega y Gasset

I

Individul a murit, trăiască masa! Acesta este faptul brutal pe care îl descoperă observatorul lumii contemporane. După o luptă violentă și tenace, masele au obținut peste tot, se pare, o victorie surprinzătoare și definitivă. Ele sînt cele care pun noile probleme și obligă la inventarea unor noi soluții, dat fiind că forța lor este o realitate care de acum înainte trebuie luată în seamă.

21. H. Broch, *Massenwahntheorie*, Sunhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1979, p. 42.

„De-a lungul ultimilor 30 de ani, constată filosoful german Cassirer, în perioada care desparte cele două războaie mondiale, nu am traversat numai o gravă criză a vieții noastre politice și sociale, ci a trebuit și să facem față unor probleme teoretice cu totul noi. Am făcut experiența unei răsturnări radicale a formelor de gândire politică. S-au pus întrebări noi la care au fost date răspunsuri noi. Probleme ignorate de către gânditorii politici ai secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea au ajuns subit pe primul plan. Trăsătura cea mai importantă și mai neliniștitoare a acestei evoluții a gândirii politice contemporane este poate apariția unei noi puteri : puterea gândirii mitice”²².

În această perioadă, care debutează înaintea primului război mondial și continuă și în prezent, s-au petrecut incontestabil prea multe evenimente care răstoarnă în mod radical gândirea și practica politică. Faptul însă că această răsturnare este marcată de apariția gândirii mitice este, așa cum prevăzuse psihologia mulțimilor, un avatar al irupției maselor. Mai mult, ea nu s-a limitat să constate faptele. Fără îndoială că o știință trebuie să descrie fenomenele, să caute cauzele, să prevadă efectele. Ea trebuie, de asemenea, să imagineze metode practice și să propună o logică de acțiune asupra evenimentelor. La ce bun să știi dacă nu poți acționa? La ce servește să descoperi relele pe care nu le poți vindeca? Descoperind cauzele, răspundem numai la întrebarea „de ce?”. Propunând însă o soluție practică, răspundem la întrebarea „Ce se poate face?”. Aceasta din urmă are înfinit mai multă pondere decât prima, întrucât curiozitatea este apanajul unui număr restrâns, în timp ce acțiunea este o necesitate de fiecare clipă.

Psihologia mulțimilor a fost creată pentru a răspunde simultan acestor două întrebări. În prima etapă ea își afișează intenția de a găsi explicații ale cauzelor societății de masă. Aceasta însă, cu scopul de a oferi claselor conducătoare o soluție în fața acestor mase care răstoarnă jocul politic – un joc din care nu vor mai ieși într-un viitor previzibil. Pe scurt, ea vrea să rezolve enigma formării maselor pentru a putea rezolva enigma și mai redutabilă de a ști cum să le guverneze. „Cunoașterea psihologiei mulțimilor – scrie Le Bon în manifestul noii științe, constituie resursa omului de stat care vrea nu să le guverneze, lucrul a devenit astăzi dificil – dar măcar să nu fie guvernat de ele”²³.

II

Psihologia mulțimilor este deci materia primă a unei noi politici. Pionierii ei, ca și cohorta de discipoli, sînt convinși că vor găsi în ea firul Ariadnei din labirintul relațiilor de putere, în care se rătăcesc, fără el, atîția guvernați și

22. E. Cassirer, *The Myth of the State*, Doubleday and Co., New York, 1955, p. 1.

23. G. Le Bon, *La Psychologie des foules*, op. cit., p. 5.

guvernanți. Încă de la început, ei combat vechea viziune politică fondată pe interes și rațiune sau calcul. O viziune deci, despre om, care consideră comportamentul industriașului, al muncitorului, al tatălui de familie etc. ca determinat numai de interesele obiective de cetățean. Ținând seama de acestea, conștient de ceea ce poate pierde sau câștiga, individul acționează numai în funcție de ele, înăbușându-și sentimentele și credințele.

Psihologia mulțimilor nu crede că omul aderă la un partid, votează pentru un candidat și, la modul general, se comportă în așa fel încât să obțină cel mai mare avantaj personal, să stabilească un contract social cu celălalt, după modelul contractului între cumpărători și vânzători la piață. Această iluzie se naște pentru că politica clasică vrea să diminueze distanța dintre acțiunea din societate și acțiunea din natură, aplicându-le ambelor aceleași metode de gândire și aceleași practici. Desigur, în măsura în care știința și tehnica obțin zi de zi victorii fără precedent, demonstrând în felul acesta puterea logicii lor, ele sînt luate ca model în fiecare sferă a vieții. Urmînd calea științei, ne imaginăm că putem realiza în politică un progres analog celui din economie, că putem deveni stăpîni și posesorii societății, așa cum sîntem deja în natură. Într-un interval mai lung sau mai scurt, vom reuși să creăm relații între guvernanți și guvernați, raporturi colective de la om la om, eliberați de pasiuni, de dragoste, de ură, identice cu raporturile întreținute cu obiectele. Într-un cuvînt, după formula lui Saint-Simon, care rezumă această evoluție, s-ar trece de la guvernarea oamenilor la administrarea lucrurilor.

Viziunea clasică ne este familiară. Ea are ca pivoți comunitatea de interese, raționalitatea acțiunii politice și progresul ei, paralel cu progresul cunoștințelor și al societății. Întreaga ei practică decurge din asta. Ea separă, cu indiferență pur științifică, logica de credințe, judecata de fapt de sentimente, cu scopul de a decide și de a-și impune decizia. Ea se adresează rațiunii, în sensul realităților care îi ajută pe indivizi să înțeleagă problemele și să aleagă între soluțiile existente și crede că-i mobilizează mai bine pe oameni dacă îi face conștienți de interesele lor de clasă, de națiune etc. ca și de mizele situației²⁴; ca și, în consecință, de scopurile pe care le pot atinge împreună.

Psihologia mulțimilor acuză această viziune clasică de a ignora realitatea de fapt a mulțimilor și consecințele pe care le antrenează existența lor. Pe de o parte oamenii formați la școala ei ignoră putere pasiunilor și a credințelor. Ei se încred doar în inteligență pentru a convinge și în calcul pentru a ieși dintr-o dificultate. Violența sentimentelor colective îi derutează, dereglarea conduitei indivizilor reuniți îi surprinde și îndrăzneala vorbirii și a acțiunii le

24. A. Oberschall, *Social Conflicts and Social Movements*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, 1973.

repugnă ca o greșeală de gust. Spiritul lor nu admite decît înșelătoria sau compromisul între oameni de bune maniere. Caracterul? Îl neglijează sau îl batjocoresc. Din lipsă de curaj, numeroși oameni de stat se arată ezitanți sau confuzi, nedeciși sau flecari și își ratează misiunea. Ei raționează fără convingere și fără principii. Deliberează fără a lua hotărîri și nu acționează decît pe jumătate, lăsînd evenimentelor grija de a face restul. Acest reproș pe care îl formulează psihologii mulțimilor este analog cu cel pe care i-l adresa Trotski social-democratului Kautsky: atunci cînd devii conștient de relativitatea lucrurilor, nu găsești curajul să aplici forța și nici, putem adăuga, pe acela de a înfrunța masele. Din aceasta decurge că democrații netezesc adesea calea cîte unui tiran, cer pe un Cezar ca pe un eliberator, pregătesc opresiunea ca pe libertate. Acesta este paradoxul: libertatea cheamă tirania. Rațiunea este o condamnare a politicii și politica, mormîntul rațiunii.

În concluzie, ceea ce le lipsește acestor conducători este instinctul, singurul care permite înțelegerea maselor, vibrarea la unison cu speranțele lor, ascultarea vocii puternice a mulțimii în locul șoaptelor consilierilor și lingușitorilor. Ei nu spun niciodată cuvîntul necesar și nici nu fac gestul care trebuie și cînd trebuie. Voința de putere le lipsește, chiar dacă au ambiția. Cedînd incertitudinilor care îi minează, debordați de evenimentele care îi surprind, ei sînt mai întîi dezechilibrați, apoi răsturnați. Concluzia pare clară: fără instinct de masă nu există mari șefi politici.

Pe de altă parte, politica clasică ignoră datele elementare ale psihologiei acestora. Confundați în masă, indivizii își uită interesul personal pentru a se supune dorințelor comune sau acelor dorințe pe care conducătorii le prezintă ca fiind comune. Salariați sau șomeri, captivi ai enervărilor orașelor, supuși excitațiilor existenței citadine, ei nu posedă nimic, nici măcar timpul de gîndire. Se află într-o consecventă dependență de celălalt în ceea ce privește locuința, hrana, slujba sau ideile. Din această cauză, interesele au prea puțină importanță sau vigoare pentru a inhiba dorințe pe care totul în jur le exacerbează.

„Specia umană nu poate suporta multă realitate”, scria marele poet englez T.S. Eliot. Mulțimile suportă și mai puțină, aceasta fiind a doua consecință. Odată adunați și amestecați, oamenii își pierd orice simț critic. Conștiința lor cedează în fața forței iluziilor, precum un baraj dărîmat de un fluviu umflat. Puși în imposibilitatea de a distinge între real și imaginar, între ceea ce văd și ceea ce cred că văd, își pierd facultatea de alege dintre soluțiile care le sînt prezentate sau discursurile care le sînt ținute, soluția bună sau discursul rezonabil.

În felul acesta, indivizii aparținînd mulțimii sînt conduși de o imaginație fără limite, agitați de sentimente puternice, dar care nu se referă la un obiect precis. Ei au o dispoziție uimitoare de a crede ceea ce li se spune. Singurul limbaj pe care îl înțeleg este cel care scurt-circuitează rațiunea și se adresează sentimentului.

Aceste date elementare fac ca orice politică care mizează pe interesul și rațiunea omului, mai ales în societatea de masă, să-și pună ochelari colorați de teoriile economice sau sociologice abstracte care le deformează. O astfel de politică nu-și vede propriul corp, este oarbă la propriile emoții și amintiri, dorințe și mituri. Își ia propriile iluzii drept realitate. O putere logică și senină, concepută și dirijată de modelele științifice este convenabilă pentru o minoritate de filosofi, savanți și oameni de stat. Ea rămîne însă complet străină de mase.

Putem, desigur, să ne li imaginăm pe acestea diferite de ceea ce sînt sau să sperăm că importanța lor va redeveni la fel de neînsemnată ca în trecut. Poate că astfel vor fi obligate să aleagă și să susțină o putere într-un mod pe deplin rațional. O astfel de utopie le atribuie însă calități exact contrare celor pe care le au, adică pe cele ale unui individ. Asemenea eventualitate fiind exclusă, voința de a conduce majoritatea oamenilor prin mijloace care le sînt străine sau inaccesibile duce rapid către un eșec indubitabil. Este o adevărată nesăbuiță să vrei să-i reformezi, să-i faci altfel de cum sînt, să pretinzi a le schimba psihologia sau a o reduce la cea a indiviziiilor care compun mulțimile ; așa cum nu pot fi modificate legile naturii care sunt diferite în cazul unui atom izolat, la un nivel obișnuit de energie sau al unei mase de atomi ajunsă la un nivel foarte înalt de energie. Cu o anume rezervă totuși : legile maselor umane trebuie mai întii cunoscute. Nu este deci cazul de a se adresa înțelegerii lor, ci sentimentelor de ură sau dragoste, de răzbunare sau culpabilitate. Este mai bine să li se trezească memoria decît inteligența, dat fiind faptul că, în momentul prezent, ele recunosc mai puțin direcțiile viitorului decît urmele trecutului și percep nu ceea ce se schimbă, ci ceea ce se repetă. Oricine dorește să conducă oameni ar trebui să-și însușească ideea că psihologia maselor întoarce spatele psihologiei indivizilor. Aceștia din urmă, luați izolat, reușesc prin analiză sau printr-o experiență superioară realității. Masele uzează de un mijloc tot atît de eficace : sufletul îndrăgostit la nebunie de ideal al unui om care îl încarnează : „Logica care le conduce, a putut scrie Marcel Proust despre națiuni, este întru totul inferioară și fără încetare modelată de pasiune, asemeni celei a oamenilor care se confruntă într-o dispută domestică sau de dragoste, a unui fiu cu tatăl său sau a unei bucătărese cu stăpîna, a soției cu soțul”²⁵.

În lumea civilizată, susține psihologia mulțimilor, masele reinvie o iraționalitate pe care o credeau pe cale de dispariție, rămasă a unei epoci primitive pline de demență și de zei. În loc să scadă pe măsură ce evoluează civilizația, rolul ei crește și se extinde. Evacuată din economie de către tehnica și știința,

25. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Ed. Pléiade, T. III, p. 773.

iraționalitatea se concentrează în putere și devine pivotul acesteia. Faptul se accentuează pe măsură ce oamenii au tot mai puțin timp pentru treburile publice și mai puține posibilități de a rezista presiunii colective. Rațiunea individuală cedează în fața pasiunilor colective, se dovedește incapabilă să le domine, așa cum nu se oprește o epidemie numai prin voință.

Insist și mă repet : politica clasică este bazată pe rațiune și interese. Ea se autocondamnă la neputință pentru că tratează masa din exterior, ca pe o sumă de indivizi. Ori nu din lipsă de mijloace intelectuale, de voință sau pentru că aparțin păturilor sărace ale populației, aceștia din urmă nu reușesc să-și înțeleagă interesul sau să respecte rațiunea. Dimpotrivă, fiecare ar dori să instaureze un stat sau o democrație așa cum sînt ele descrise de teoreticieni sau propuse de oamenii politici. În caz contrar, o astfel de ordine n-ar fi fost concepută și nici nu s-ar fi încercat realizarea ei. Dacă nu reușesc și ajung adesea la contrariu, este din cauză că indivizii sînt prinși în mulțime, sînt înrolați într-o mișcare colectivă. În acel moment totul ia o înfățișare diferită. Nimic nu se petrece conform cu cele prevăzute, nici conform aceluiași legi psihice. Omul-individ și omul-masă sînt două lucruri diferite, cum este cazul cu o avere de un franc față de una de un milion. Diferența o voi rezuma într-o frază : un individ este convins, o masă este sugestionată.

Din această cauză, idealurile de democrație, concepute de către și pentru o minoritate, în ciuda meritelor lor absolute, împiedică cu puține excepții formarea unui regim stabil. Pentru a răspunde dorințelor majorității, pentru a fi la unison cu natura umană, aceste idealuri sînt abandonate. Respectarea lor nu generează decît o profundă decepție. Este necesar deci un regim fundamentat pe credințe împărtășite de toți. Un regim care să mizeze pe supunerea maselor față de un individ, așa cum un tată contează pe cea a copiilor săi. De abia atunci cînd el va apărea, vor fi rezolvate problemele cetății contemporane.

Să rezumăm în cîteva cuvinte esențialul celor expuse. Mulțimile răstoarnă bazele democrației realizate de burghezia liberală și reuate de social-democrație. Acestea din urmă doresc să guverneze prin intermediul unei elite alese prin vot universal. Politica lor, determinată de realitățile economice și tehnice, refuzînd să țină seama de realitățile psihologice, le condamnă la o permanentă slăbire, căci tocmai ele sînt cele mai importante. Să spunem că se înșeală cu privire la societate, la popor²⁶, în orice caz, la epocă. Epoca actuală este a revoluțiilor sau contra-revoluțiilor care antrenează masele și, în această calitate, ea cere o nouă politică.

26. Psihologii mulțimilor fac excepție, în majoritatea analizelor, cu privire la Anglia și la Statele Unite, țări pe care le admiră și în care pretind că democrația a ajuns la adevărata ei formă.

III

Dată fiind prezența maselor, politica are ca sarcină să le organizeze. Două sînt lucrurile care le fac să se miște: pasiunea și credințele, ambele deci trebuie luate în considerație. De fiecare dată cînd oamenii sînt adunați împreună, ei sînt pătrunși de emoții analoage, ei comunică într-o credință superioară, se identifică cu o persoană care-i scoate din singurătate și căreia îi consacră o admirație totală. Aceasta este, în cîteva cuvinte, sinteza care transformă o colectivitate de indivizi într-un individ colectiv. Interesele nu sînt decît un fel de mănuși ale pasiunii. Scoateți mănușile, rămîn mîinile; tăiați mîinile, mănușile devin inutile. Rațiunea lor nu este decît clocotul convingerilor puternice și permanente.

Acest fapt explică caracterul practicii politice. Gramsci a spus-o mult mai bine decît aș putea-o eu face vreodată: „Politica este o acțiune permanentă și dă naștere unor organizații permanente, situație în care se identifică întru totul cu economia. Dar de aceasta din urmă se și deosebește și de aceea se poate vorbi separat de economie și de politică și se poate vorbi de „pasiune politică” ca de un îndemn imediat la acțiunea care ia naștere pe terenul „permanent și organic” al vieții economice, dar îl depășește, antrenînd în joc sentimente și aspirații în a căror atmosferă incandescentă același calcul al vieții umane individuale respectă legi diferite de cele ale contabilității individuale”²⁷.

Prin urmare, există într-adevăr în viața politică o asimetrie profundă care ne împiedică de a găsi vreodată un punct de echilibru și de stabilitate. Atunci cînd oamenii acționează asupra materiei pentru a produce și a supraviețui, acțiunea lor tehnică și economică respectă o lege rațională. Și se observă, de-a lungul timpului, o raționalitate crescîndă a metodelor și a cunoștințelor care conduc la ele. Important este, pentru a reuși, să se subordoneze mijloacele față de scopul urmărit, să fie întotdeauna respectate rezultatele experienței. Mașinile logice dovedesc posibilitatea acestui fapt, de aceea, folosirea lor crește progresiv.

Raporturile dintre oameni sînt, dimpotrivă, marcate de un factor de iraționalitate. Este imposibil să i te sustragi, mai ales dacă vrei să mobilizezi masele în vederea unui ideal, pozitiv sau negativ. Reich a arătat, și nu este singurul care a făcut-o, efectele dezastruoase ale acestei necunoașteri și măsura în care ea a favorizat victoria nazismului în Germania: „Datorită lucrărilor lui Marx, Engels, Lenin se cunoșteau mult mai bine condițiile economice ale evoluției progresive decît forțele regresive. *Se ignora complet iraționalitatea maselor.*

27. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 13.

Din această cauză, evoluția liberală în care atîția oameni își puseseră speranța s-a întrerupt pentru a acuza apoi un recul către decadența autoritară”²⁸.

Într-adevăr, mașina socială de masificat oameni îi face mereu mai iraționali și interzice guvernarea lor prin rațiune, oricare ar fi intențiile, chiar cele mai nobile, ale celor care țin frînele. Această asimetrie a politicii are trei aspecte :

– Mai întii, prăpastia care separă cele două domenii ale vieții umane. Gîndirea și practica rațională se cantonează în administrarea lucrurilor și a averilor. Ele inventează instrumente din ce în ce mai perfecționate, eficace și automatizate. Guvernarea oamenilor, deci puterea politică, vede dimpotrivă cum această gîndire și această practică dau înapoi.

În acest domeniu, societatea creează numai credințe și idei-forță. Unele pot fi administrabile, predicînd dreptatea și emanciparea. Altele, mai crude, propagă răzburarea și opresiunea. Ele servesc la mobilizarea și unirea oamenilor. În vederea acestui țel, sînt adaptate la tiparul, dinainte pregătit, al unei religii dogmatice. Numai prin plata unui astfel de preț o idee poate deveni un element precipitant al maselor și marxismul însuși a trebuit să-l plătească.

– Un al doilea aspect este pur și simplu iraționalizarea maselor. Ea se manifestă printr-o decompresare a forțelor emoționale, care pîndesc, într-o zonă subterană, ocazia de a irupe cu forța unui vulcan. Aceste forțe, nicicînd învinse, pîndesc momentul propice pentru a-și relua în stăpînire domeniul care le revine. Un asemenea moment se prezintă de îndată ce oamenii, sub impulsul unei crize, se află reuniți. Conștiința indivizilor își pierde astfel vigoarea și nu mai poate să stăpînească impulsurile. Aceste veritabile cîrțițe ale istoriei, care sînt emoțiile inconștiente, profită pentru a ocupa locul rămas gol. Ceea ce se impune nu este ceva nou, ci ceva deja existent în stare aglutinată și neexprimată – forțe latente mai mult sau mai puțin concentrate și reprimate, fasonate și gata să înainteze. Masele sînt luate de torent, biciuite de panică sau entuziasm, sub bagheta magică a unui conducător care s-a plasat în fruntea lor. Observatorul, fascinat, poate exclama, deodată cu Shakespeare : „iată biciul timpului, cînd nebunii îi conduc pe orbi”. Uimitoare precizie, nu-i așa ? Gîndindu-ne la Hitler, Pol Pot și tutti quanti, acești demenți care conduc masele cu ochii astupați de frică și speranță. În afară de aceasta, exemplul lor ne face să simțim ce se petrece în situațiile medii, tot așa cum bolile ne definesc starea de sănătate : puterea se exercită prin irațional.

– Iată și al treilea și ultimul aspect : în numeroase domenii : tehnică, economie, demografie etc., progresul observat merge de la mai puțin la mai mult. Metodele de lucru se ameliorează, vitezele se accelerează, schimburile se multiplică, populațiile cresc și așa mai departe. În politică nu există progres,

28. W. Reich, *La Psychologie des masses du fascisme*, Payot, Paris, 1972, p. 200.

așa cum nu există în artă sau în morală. Istoria ne arată că, în aparență, puterea se exercită și se repetă de la o generație la alta, prin aceleași metode și în aceleași condiții. Dominația exercitată de cei mulți asupra celor puțini se reinnoiește fără încetare și se perpetuează. „Un exemplu, scrie Freud, care dă acestor raporturi o valoare eternă asupra inegalității înnăscute și de nezdrun-cinat a oamenilor, este tendința lor de a se împărți în cele două categorii : lideri și susținători. Aceștia din urmă compun marea majoritate și au nevoie de o autoritate care să ia deciziile în locul lor și căreia, în majoritate, i se supun fără restricții”²⁹.

Ar fi deci zadarnic să vorbim despre ascensiunea către o societate fără zei sau stăpîni, căci clipă de clipă, conducătorii renasc în mijlocul nostru. Ceea ce explică autonomia politicului și îl opune tuturor celorlalte categorii este așadar absența progresiei. Evoluțiile istoriei îl lasă relativ indiferent. În toate societățile, chiar în cele mai avansate, trecutul domină prezentul în materie de autoritate, tradiția moartă copleșește modernitatea vie. Iar dacă cineva vrea să acționeze, trebuie să influențeze oamenii în straturile arhaice ale psihicului. O singură frază rezumă această opoziție : economia și tehnica respectă legile istoriei, politica trebuie să urmeze legile naturii umane.

Societatea contemporană, care cunoaște atîtea dezechilibre de ordin material și spiritual, exacerbează fiecare din aceste trei aspecte. Tot ce se poate face este să adapteze instrumentele și cunoștințele de care dispunem la datele permanente ale vieții exterioare și interioare a oamenilor. În ceea ce are ea esențial și dintotdeauna, *politica este forma rațională de exploatare a fondului irațional al maselor*. Psihologia lor o confirmă. Toate metodele pe care le propune în materie de propagandă, toate tehnicile de sugestionare a mulțimii de către conducător se inspiră din acest fapt. Ele mizează pe emoțiile indivi-zilor pentru a-i converti într-un material colectiv și uniform și știm cu toții că reușesc pe deplin.

IV

Eliberarea forțelor iraționale face din conducător singura soluție în pro-blema existenței maselor. Sînt unii care susțin o soluție complet diferită. Ei propun crearea de partide politice, de mișcări ideologice sau de instituții capabile de a controla masele. Totuși, orice partid, orice mișcare, orice instituție își aleg mai devreme sau mai tîrziu un lider, viu sau mort. Această a doua soluție nu este deci diferită de prima și nici nu o exclude. Ele au în comun un element de superioritate care este pentru autoritate, ceea ce este hidrogenul pentru materie : componenta universală. Cunoașterea originilor

29. S. Freud, *Why War ?*, The Standard Edition, T. XXII, p. 212.

acesteia și descoperirea esenței sale constituie unul dintre capitolele cele mai dificile ale științei. Fiecare știință avansează o explicație bazată pe faptele pe care le studiază. Începînd cu Tarde, psihologia maselor o dezvoltă pe a sa. Tatăl este originea și prototipul oricărui fel de autoritate. Puterea sa a început deodată cu familia, în negura timpurilor. Ea se continuă și se amplifică în masele contemporane de indivizi smulși de lîngă familiile lor. Istoria regimurilor politice ne reprezintă deci numai lentele transformări ale regimului paternității. De îndată ce se încearcă dezvoltarea mecanismului acestei istorii, se observă sub eticheta birocrăției, a partidului, a statului, simple ramificări ale puterii primitive a șefului familiei, model și ideal.

Atunci cînd masele apăreau în mod sporadic, această soluție reușea să scandalizeze. Nimeni nu voia să admită că un conducător rezolvă problema maselor la fel de inevitabil cum rezolvă tatăl problema familiei. Ori, seară de seară, ce altceva vedem pe ecranele televizoarelor? Într-o parte, mulțimile musulmane în extaz îl aclamă pe imamul Khomeiny la întoarcerea din exil, în alta, mulțimile creștine aleargă în întîmpinarea papei Ioan-Paul al II-lea, care s-a urcat într-un avion al pelerinajului pentru a le purta cuvîntul sfînt, în alte părți, masele laice se înghesuie entuziasmate în jurul unuia dintre șefi pentru a-i cînta osanale.

Mass-media a făcut din noi participanți contemporani la toate reuniunile masive de oameni de pe planetă, martori ai momentelor lor de admirație și ai genuflexiunilor în extaz. Nu mai există nici un fel de exotism al idolatriei sau de surpriză în succesiunea evenimentelor. Popoarele trec în viteză supersonică de la eliberarea entuziastă la supunerea deplină. Structurile diluate se schimbă în structuri concentrate în jurul unui anumit om. Puțini sînt cei care să reziste sau să-și dea măcar seama de ceea ce se întîmplă. S-ar putea chiar spune că masele își găsesc fericirea în satisfacerea unei anumite pulsuni inconștiente de a-și pleca șira spinării. Cît despre Tarde, el afirmă fără nici o reticență: „S-a spus adesea – ca o frumoasă temă cu dezvoltări oratorice – că nu există nimic mai îmbătător decît să te simți liber, descătușat de orice supunere față de altcineva, de orice obligație față de ceilalți. Și, bineînțeles, sînt departe de a nega acest sentiment foarte nobil, atîta doar că îl cred infinit mai puțin răspîndit decît se spune. Adevărul este că, pentru majoritatea oamenilor, există o plăcere irezistibilă, inherentă obedienței, credulității, încrederii quasi-amoroase față de un stăpîn admirat. Ceea ce erau *apărătorii* cetăților galoromane după căderea Imperiului sînt acum *salvatorii* societăților noastre democratice și revoluționare, adică obiectul unei idolatrii entuziaste, al unei supuneri pasionate”³⁰.

30. G. Tarde, *Les transformations du pouvoir*, F. Alcan, Paris, 1895, p. 25.

De ce această adeziune față de un conducător? Ea provine din faptul că aceasta propune mulțimilor, în termeni simpli și colorați, un răspuns pentru întrebările lor, dă un nume propriului lor anonim. Nu din raționament sau din calcul, ci dintr-o profundă intuiție, ele se agață de conducător ca de un adevăr absolut, ofrandă a unei lumi noi, promisiune pentru o viață nouă. Spunînd da conducătorului, masa exaltată se convertește și se transfigurează, în sensul propriu al cuvîntului. Energia afectivă o împinge și îi dă atît curajul de a suporta martiriul, cît și brutalitatea necesară pentru a uza de violență. Ca o dovadă, armatele Revoluției care au urmat, vrăjite, stindardele lui Napoleon prin toată Europa.

Energia pe care masele și-o extrag din vise și iluzii este folosită de lideri pentru a învîrți roata statelor și a conduce mulțimile către un scop dictat de rațiune și uneori de știință. Generalul de Gaulle, unul dintre cei care, așa cum vom vedea, au asimilat cel mai bine învățămintele psihologiei mulțimilor, a recunoscut această practică: „Oricît de importante ar fi problemele realității, probabil că voi putea să le domin, întrucît am posibilitatea, după expresia lui Chateaubriand, să-i încînt pe francezi cu vise”³¹. Experiența popoarelor confirmă această certitudine: de la o idee amplă la o acțiune precisă, de la inteligența unui individ la mișcarea unei mase, drumul cel mai scurt trece prin vise. Atunci cînd iluziile se îpușinează sau lipsesc, colectivitățile și credințele lor cad în derută, ele sînt devitalizate și golite de substanță, ca și un corp lipsit de sînge. Oamenii nu mai știu pe cine să urmeze, de ce anume să asculte și cui să i se devoteze. Nimeni și nimic nu le mai impune disciplina necesară operelor de civilizație, nimeni și nimic nu le mai alimentează entuziasmul sau pasiunea. Lumea admirațiilor, a fidelităților, este goală.

În aceste momente proliferază semnele de panică. Lumea se teme de o întoarcere către indiferența moartă a pietrelor din deșert sau către versiunea sa modernă, Statul. În interiorul acestuia, nimeni nu mai este nici prietenul, nici dușmanul nimănui. Frontierele grupurilor sau ale cetății dispar în mod practic. Un agregat amorf de indivizi înlocuiește poporul. Într-o societate de masă, ca a noastră, „mizeria psihologică a maselor” are drept remediu liderul. Cu condiția ca aceasta să îndepărteze pericolul panicii. Astfel, la sfîrșitul Revoluției franceze, Napoleon a restituit maselor obiectul venerației care le lipsea și le-a redat idealul pentru care erau gata de orice sacrificiu, inclusiv al vieții și al libertății. „*Führerul*, observă Broch, este indiciul unui sistem de valori și purtătorul dinamicii acestui sistem. El apare, cum s-a precizat deja, în primul rînd în calitate de simbol al sistemului. Trăsăturile sale raționale și acțiunile sale nu au decît o importanță secundară”³².

31. C. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, Paris, Plon, 1955, T. 1, p. 120.

32. H. Broch, *Massenwahrtheorie*, op. cit., p. 81.

V

Ce este deci de făcut în prezența maselor? Două lucruri, răspunde psihologia mulțimilor: să se descopere un conducător ieșit din mijlocul lor și să fie guvernate făcînd apel la pasiunile, credințele și imaginația lor. Putem ezita în privința celui dintîi, dacă ne gîndim că indivizii nu joacă decît un rol secundar în istorie sau chiar nici un fel de rol, dar cunoașterea acestei psihologii ne interzice să-i ștergem de pe lista soluțiilor. Înainte de toate, din cauză că toată lumea crede în acest lucru, inclusiv cei care n-ar trebui să o facă. Unui interlocutor, care îi evidențiază rolul decisiv al maselor, Tito, șef al partidului comunist iugoslav, i-a replicat violent: „Toate astea sînt fleacuri, procesele istorice depind adesea de o singură persoană”³³. În concluzie, psihologia maselor răspunde la întrebarea „Ce este de făcut?” a epocii noastre, propunînd o altă politică. Ea smulge din empirism, străduindu-se să dea o soluție precisă unei probleme la fel de precise. De aici, rolul pe care îl joacă sugestia în crearea masei și al conducătorului în acționarea ei. Este vorba, pentru moment, de o soluție avansată fără multe explicații. Cu toate acestea, unul din aceste motive îl voi prezenta imediat, pentru a evidențiază mai bine interesul excepțional pe care îl acordă această știință unei astfel de soluții. Acesta este: masele nu tind spontan înspre democrație, ci înspre despotism.

4. Despotismul oriental și despotismul occidental

I

În secolul nașterii maselor, dominația unui singur individ trece drept un vestigiu de barbarie. Ea este stigmatizată ca fiind dictatură absolută, efect dăunător al lipsei de cultură sau de resurse materiale, întoarcere deplorabilă la moravuri arhaice. În ansamblu, ea este tratată ca un produs al ignoranței, al instinctelor josnice. Destinul nostru dă impresia că merge mîna în mîna cu dezvoltarea umanității în drum către democrația completă. Fiecare victorie a culturii semnifică și o victorie a poporului asupra dușmanilor săi ereditari, despoții. Oricine refuză o astfel de concepție asupra mersului lucrurilor „înoată, desigur, împotriva curentului”. Și, totuși, un asemenea refuz este avansat de Le Bon căruia i s-a asociat cea mai mare parte dintre psihologii mulțimilor. Pentru el, ca și pentru ei, înflorirea maselor, dată fiind constituția lor psihică, se termină prin apelul la conducători și la un regim despot. „O

33. M. Djilas, *Le Sens du danger*, „Le Monde”, 6 mai 1980.

serie de fapte tipice indică limpede o orientare generală către formele despotice de guvernare în Europa”³⁴.

Punînd problema într-un mod foarte deschis, societatea de masă se definește prin democratizarea acestui tip de autoritate, în sensul în care se spune că se democratizează mașinile, distracțiile sau cărțile, mass-media. Rezervate altădată elitei, apoi burgheziei, ele au devenit de acum înaintea accesibile tuturor.

Care sînt motivele pentru care despotismul ajunge să fie acceptat și practicat de clasele populare³⁵? Pe de o parte, demisia guvernelor care nu știu să-și impună autoritatea sau, cum spune Thomas Mann, să joace rolul de stăpîni pe care să-i poți servi cu o adevărată conștiință aristocratică³⁶. Pe de alta, ridicarea claselor populare, care, deodată cu ierarhia și organizațiile proprii, aduc dezbaterile sociale ale Parlamentului în stradă și golesc de prestigiu instituțiile democratice. Le Bon adaugă: „Conducătorii tind actualmente să înlocuiască progresiv *Puterile* publice pe măsură ce acestea din urmă se lasă contestate și slăbite. Datorită tiraniei lor, acești noi stăpîni obțin o docilitate completă a mulțimilor, așa cum nu o obține nici un guvern”³⁷. Fără a o spune în mod explicit, Le Bon vizează șefii sindicaliști. Ei sînt cei în care vede adevărații stăpîni ai lumii muncii.

Cu aceasta, totuși nu s-a spus totul. Cînd se lărgeste perspectiva pentru a acoperi o perioadă amplă a istoriei, aproape peste tot se regăsesc semnele resurecției despotismului. În orice ideologie, în orice viață politică, el re apare cu o consecvență remarcabilă, adus de civilizații complet străine unele de altele. De îndată ce apare la un popor scrierea și el produce primele texte, tema este obsedant prezentă.

Nu ne putem, așadar, limita numai la cauzele menționate mai sus pentru a descrie evoluția și a înțelege sensul pe care îl capătă în zilele noastre acest regim de autoritate atît de vechi.

Aș vrea să lămuresc această evoluție, servindu-mă de o comparație prin contrast, fragilă, e adevărat, ca orice comparație, dar justificată în acest caz. Iat-o. Conform datelor istoriei se pare că a existat, dinaintea erei noastre, un *despotism oriental* ale cărui capodopere³⁸ sînt China imperială și Egiptul faraonic. El avea ca bază principiul inegalității, comun societăților din vremea aceea și răspundea necesității de a face să funcționeze un mod de producție bazat pe crearea orașelor și menținerea unui bun sistem de irigații. Ierarhul,

34. G. Le Bon, *L'évolution de l'Europe vers les formes diverses de dictature*, „Annales Politiques et Littéraires”, mars 1924, p. 231.

35. G. Le Bon, *La Psychologie politique*, Flammarion, Paris, 1910, p. 117.

36. T. Mann, *Considérations d'un apolitique*, Grasset, Paris, 1975, p. 404.

37. G. Le Bon, *La psychologie politique*, Flammarion, Paris, 1910, p. 117.

38. K.A. Wittfogel, *Le despotisme oriental*, Ed. de Minuit, Paris, 1964.

rege, împărat sau faraon, își exercita puterea absolută prin proprietatea asupra resurselor de apă ale comunității țărănești, indiferent că era vorba de a se construi diguri sau de a se săpa canale. Mulțimile umane erau concentrate și coordonate prin rețeaua sa de ofițeri cu scopul realizării unor lucrări grandioase despre care putem avea astăzi o idee datorită Piramidelor. Culmea unei societăți riguros ierarhizate, sfințit ca zeu prin religie, stăpîn infailibil al statului și al universului reunite în persoana sa, despotul cerea supunere absolută. Acestea sînt trăsăturile pe care le reunim în ideea de despotism. Aruncînd o privire înapoi, ne dăm seama că aceste trăsături au cunoscut o considerabilă extindere și au apărut în mod independent, deci în absența oricărui proces de difuziune – pe mai multe continente. Această soluție identică la o aceeași problemă, redescoperită de atîtea popoare dispersate, reprezintă o enigmă neliniștitoare a istoriei umane.

Vom face acum un salt peste milenii și vom ajunge la societatea modernă, fără a încerca vreo justificare pentru aceasta. Iată, deci, motivele care ne autorizează să vorbim despre un *despotism occidental*. Noțiunea a fost avansată în perioada Revoluției franceze, lucrul poate fi afirmat fără ezitări. Înainte ca Le Bon și Tarde să-i fi acordat o importanță generală, Chateaubriand îi sesizase deja caracteristica principală: „O experiență de zi cu zi, declara el, ne face să recunoaștem că francezii tind incontestabil către putere, nu iubesc libertatea, egalitatea este idolul lor. Ori, egalitatea și despotismul au legături secrete”.

Aceste cuvinte nu trebuie luate drept o simplă metaforă, o exprimare poetică, fără consecințe. Ele dezvăluie, dimpotrivă, secretul legăturii pomenite, iar nouă ne rămîne să-l reformulăm. Sistemele politice dominate de partide guvernează prin discuții și controverse, tranșează dificultățile prin sufragii repetate. Ele sînt, însă, la modul teoretic, dezechilibrate și nesigure. „Guvernele atît de nepotrivit numite ponderate nu vor fi nicicînd altceva decît drumul cel mai scurt pe care se ajunge la anarhie”, spunea Napoleon către Molé. Practica recurge la despot tocmai pentru a evita dezordinea. Lucrul acesta este cunoscut încă din cea mai îndepărtată antichitate, iar psihologia mulțimilor îl admite fără nici o discuție. Din el, se deduce că, într-o perioadă cu mulțimi mai vaste și mai fluctuante decît în trecut, se va face din ce în ce mai mult apel la despot.

II

Data fiind deci o societate de masă, ea va tinde firesc către stabilitate printr-un mijloc sau altul. Aceasta nu va putea fi realizată decît prin modificarea unuia dintre cei doi factori de bază: egalitatea sau libertatea. Restabilirea inegalității între cetățeni, una dintre cele două soluții ale ecuației, pare imposibilă. Nici un partid sau om de stat nu va deveni avocatul ei. Nici

un savant sau orator nu va inventa argumente care să o prezinte ca pe cel mai mic dintre două rele, ca pe o schimbare necesară. Lucrul ar fi contrariu naturii masei care se semnalează tocmai prin egalitatea indivizilor pe care îi cuprinde. „Ea este de o importanță atât de fundamentală încît s-ar putea defini fără ezitare starea de masă ca o stare de egalitate absolută. Un cap este un cap, un braț este un braț și nu se pune problema unor diferențe între ele. Tocmai în vederea egalității devenim masă”³⁹.

Toate acțiunile și proiectele politice mențin deci intact factorul egalitate și caută să modifice factorul libertate, convingînd sau forțînd indivizii să renunțe la ea. Lucrurile se petrec ca și cum, neputînd reduce distanța de la un oraș la altul, oamenii s-ar sili să scurteze timpul necesar pentru a ajunge la destinație luînd avionul în locul trenului.

Instabilitatea societății de masă rezultă, după cum se presupune, din exigența inevitabilă a egalității și dintr-o proastă folosire a libertății. Două căi sînt posibile pentru remedierea situației. Prima, constă în deplasarea puterii în mîinile unui *singur* individ; a doua în a nu o plasa în mîinile *nimănui*, încredințînd-o unui fel de directorat anonim, ca și cum n-ar fi decît o simplă problemă de tehnică sau de economie. Se obține astfel aceeași renunțare la libertate din lipsă de bani, limitare a resurselor sau sărăciei pe care conducătorul o obține prin persuasiune și coerciție. O a treia cale nu există.

Într-unul din cazuri se ajunge la *despotul democrat*, atât de familiar în Europa din momentul în care a fost inventat de către Napoleon. Un scriitor englez scria despre el că realizează o „guvernare absolută dotată cu un instinct popular”. În persoana sa, mijloacele democratice se conciliază cu scopurile cezarice. Trăsăturile fratelui, simbol al egalității populare, se suprapun peste cele ale tatălui, figură a autorității nelimitate. Astfel, fiecare împărat roman era succesor al lui Cezar, după cum se știe. I se înălța o statuie pe Capitulul căreia se grava: *Tatălui patriei*. Continua totuși să poarte titlul de tribun al poporului care făcea din el purtătorul de cuvînt al cetățenilor și apărătorul lor în fața puterii suverane a statului pe care tot el îl încarna.

Cu puțin timp în urmă, Stalin, la rîndul său, acaparase toate prerogativele politice și militare ale unui adevărat împărat împreună cu obligațiile de comisar al poporului care îl desemnau ca simplu executant al deciziilor colective. Unul dintre privilegiile exorbitante ale acestor oameni este tocmai de a avea puterea de a domina și puterea de a bloca puterea, de a fi ei înșiși singura salvare împotriva represiunii pe care tot ei o exercită, în așa fel încît autoritatea lor nu are limită în afara propriei lor voințe.

39. E. Canetti, *op. cit.*, p. 27.

Acești lideri prestigioși sau carismatici păstrează aparențele democrației. Ei reafirmă egalitatea maselor prin plebiscite regulate. Convocate și întrebate, ele îi pot răspunde liderului prin da sau nu, fără să aibă vreo altă posibilitate autentică de a se reuni spre a delibera. Nu sînt împrumutate să-i discute deciziile sau să-i dea sfaturi. Singurul lucru la care au acces și pe care îl pot face este să sancționeze o anumită politică sau să o respingă. Plebiscitul este semnul unei libertăți la care se renunță odată cu momentul în care este exercitată.

În cazul în care nimănui nu-i este acordat mandatul puterii, se poate vorbi despre *democrație despotică* a unui partid birocratic și anonim. Acționînd după modelul unui consiliu de administrație sau al unui aparat de conducere, el tratează statul sau societatea ca pe o întreprindere naționalizată. Problema specifică a puterii pare accesorie. Este suficient faptul că majoritatea se dezinteresează de ea, rămîne pasivă și tăcută pentru ca problema să nu-i fie pusă.

În acest fel se prezintă guvernul care funcționează în anumite țări cu partid unic sau în cele în care un partid preponderent – liberal-democrații în Japonia, democrația creștină în Italia, partidul revoluționar în Mexic, coaliția gaulistă și liberală în Franța – este instalat la conducere uneori de aproape o jumătate de secol.

Devenit un Stat în Stat, el impune inevitabil o uniformitate cenușie, un conformism propice menținerii echilibrului de forțe în favoarea sa. Libertățile sînt plasate într-un perimetru îngust. Monopolul poliției și al mijloacelor de comunicație garantează asupra faptului că ele nu-l vor putea nici depăși, nici încălca.

Pentru a-și asigura continuitatea, partidul preponderent își recrutează cadrele și conducătorii într-un mediu închis, care se reînnoiește prin cooptare, controlînd originea de clasă a noilor recruți pentru partidele comuniste sau pe cea religioasă pentru partidele creștine. El nu lasă în seama nimănui altcuiva grija de a popula și a întreține rezerva vie de viitori oameni de stat, supraveghindu-le atent cariera anterioară. Este un întreg sistem de promovare în interiorul unui aparat care-i înalță către putere. Numindu-i în funcții – deputați, primari etc. – el le permite să pretindă că reprezintă poporul. Este obligatoriu ca ei să fie recrutați prin cooptare, întrucît recurgerea la moștenire, contrariul principiului egalității, este exclusă – chiar dacă îl vedem pe secretarul partidului socialist francez alegîndu-și succesorul ! Cît despre alegerile autentice, ele ar putea restabili libera concurență între candidați. Fiecare dintre aceștia este ales printr-un organ central la cel mai înalt nivel (comitet director, birou politic, secretariat etc.) după gradul de apropiere de un anume prototip uman și de loialitatea față de partid. Ulterior, ei sînt supuși ratificării populare care este adesea formală și automată, ca în Mexic sau în Polonia. Este vorba de un fel de plebiscit cu privire la conducătorul anonim fragmentat într-o sumă de indivizi, camulfat într-o alegere prin vot universal.

În ambele cazuri, marja de libertate a persoanelor, ca și a comunităților, este redusă, iar voința lor de control asupra treburilor publice anulată în mod violent sau insidios.

Tot ceea ce atestă originalitatea democrației – acord al majorității autoritare a adunărilor și respect al legii – este păstrat în drept, dar degradat în fapte. Ca toate concluziile generale, și aceasta are nevoie să fie adaptată la realitățile fiecărei țări și ale fiecărei epoci. Totuși nu riscăm să greșim dacă remarcăm că societățile de masă oscilează între despotul democratic și democrația despotică. Ele aplică când una, când cealaltă dintre formule, în speranța de a regăsi în timp un echilibru la care nu reușesc să ajungă în spațiu.

Istoria Franței este exemplară din acest punct de vedere și reprezintă reperul clasic de la Revoluție pînă acum. Repetarea aceluiași cauze conducînd la aceleași efecte, formulele respective s-au văzut difuzate prin contagiune. Ceea ce altădată constituia excepție, a devenit acum un model și o știință. La fel cum Revoluția franceză, ridicînd la arme o masă pentru a duce lupta și a cuceri victoria, a făcut războiul să ajungă la vîrsta clasică, tot așa înlăntuirea de revoluții și contrarevoluții contemporane face despotismul să ajungă la starea clasică. Aceasta este cauza pentru care se lărgeste rețeaua instituțiilor și a corpurilor administrative în cadrul cărora a anume om își capătă avansarea în funcție de competența pe care o are în a-i priva pe oameni de libertate.

III

Prefer noțiunea de despotism occidental – dat fiind că este mai cinstită – celor de sistem totalitar, cult al personalității sau regim autoritar. Atîta doar că, la o minimă reflecție, ne dăm seama de limitele analogiei⁴⁰ cu despotismul oriental, ca și de ceea ce le deosebește.

Pe de o parte, în loc să se aplice la mijloacele de producție, acest tip de putere necesită ca sistem nervos mijloacele de comunicare. Ele își întind ramificațiile peste tot acolo unde indivizii se întîlnesc, se asociază și muncesc. Ele pătrund pînă în cele mai îndepărtate colțuri ale fiecărui cartier, ale fiecărui cămin, pentru a-i închide pe oameni într-o cușcă de imagini suverane și a le impune un tablou comun al realității.

Despotismul oriental răspundea unei necesități economice, irigațiile și stăpînirea forțelor de muncă. Despotismul occidental, în ceea ce-l privește, corespunde mai mult unei necesități politice. El presupune stăpînirea asupra

40. Paralelele hazardate pe care le avansează K. Wittfogel în lucrarea citată, arată în ce măsură este periculos să se ignore aceste limite și să se transforme o analogie care ajută doar la descrierea realității într-o identitate de la care se pretinde să o explice, pe scurt, să se dorească găsirea unui model al prezentului în trecut.

instrumentelor de influență sau de sugestie cum sînt școala, presa, radioul etc. Primul reușea să domine mulțimea datorită controlului necesităților (în apă sau hrană, de exemplu). Cel de-al doilea reușește același lucru prin controlul credinței majorității într-un om, un ideal sau chiar un partid. Totul se desfășoară ca și cum ar exista o evoluție de la unul la celălalt : supunera externă lasă locul supunerii interne a maselor, dominarea vizibilă este înlocuită cu una spirituală, invizibilă și cu atît mai imparabilă.

Pe de altă parte, în vechiul despotism, conducătorul era păstrătorul unei ordini permanente a societății și a naturii. El ocupa o culme în ierarhia oamenilor, în virtutea unei inegalități recunoscute. Nimeni nu-i contesta poziția, chiar dacă erau unii care să se ridice împotriva persoanei sale. Căderea sau moartea sa erau considerate ca un semn de dezordine. Ele provocau un sentiment de spaimă, exploatat cu abilitate de moștenitorii desemnați.

În despotismul modern, dimpotrivă, *apelul* la conducător are un caracter de excepție și de tensiune extremă. Crizele economice, cu cortegiul lor de șomeri, inflație și sărăcie, crizele politice, cu riscurile de război civil și crizele de sistem cu alternanța de revoluții și contrarevoluții, sînt factorii care destabilizează cadrele sociale și mobilizează masele pe scară largă.

În aceste perioade se afirmă forțe noi. Puterea trece dintr-o mână într-alta, închisorile se golesc și foștii lor ocupanți îi închid pe temnicerii de ieri. Exilații se întorc în triumf, în vreme ce alții iau drumul exilului. Starea de excepție produce oameni de excepție. Masele le dau mandat pentru suveranitate, așa cum procedaseră romanii cu proprii lor dictatori. Ele îi aleg luînd în considerare anii petrecuți în închisoare, în străinătate, rebeliunea deschisă în momentele dificile, rezistența față de dușman, gesturile de ruptură eroică cu propria castă – așa cum a fost cazul apelului din 18 iunie 1940 al generalului de Gaulle. Toate formele de erezie, de nesupunere și uzurpare – uzurpatorul fiind titlul de glorie decernat lui Napoleon, prototipul imitat de toți oamenii de stat care și-au pus amprenta asupra acestui secol – sînt, în același timp, sursa unei noi puteri și semnul celui ales. Ele sînt la originea a ceea ce se numește prestigiu sau carismă, un anume „ce” enigmatic care preschimbă brusc pe un necunoscut într-o personalitate fără rezerve. Prestigiul face să amuțească toate scrupulele morale, răstoarnă toate obstacolele legale din fața liderului și îl transformă pe uzurpator în erou. Este considerat de toată lumea cu aceeași privire pe care o avea Hegel atunci, cînd, cu ochii strălucitori de admirație, l-a zărit pe Napoleon la Iena, pe 13 octombrie 1806 : „L-am văzut pe împărat, acest suflet al lumii, traversînd călare străzile orașului. Este un sentiment prodigios să-l vezi pe un asemenea individ care, cu privirea ațintită asupra unui anume punct, călare pe cal, pune stăpînire pe lume și o domină”. Ilustrul filosof resimte ceea ce trebuie că au simțit toți care și-au sacrificat

viața pentru acest suflet al lumii. Nu i-a văzut nici pe ei, nici cohorta de milioane de morți de pe câmpurile de bătălie în absența cărora nu ar fi avut spațiu de manifestare.

Cele de mai sus impun o concluzie evidentă: *conducătorul maselor este întotdeauna un uzurpator recunoscut de către ele*. Acest lucru nu se datorează numai faptului că a acționat împotriva normelor legitimității și că puterea lui s-a născut în sînul unei stări de excepție, ci ține și de necesitatea respectării egalității. Ea exclude, într-adevăr, posibilitatea ca orice individ, oricare ar fi acela, să poată rămîne la infinit deasupra unei colectivități. În felul acesta, orice adevărat lider rămîne nelegitim prin chiar natura sa. Dar atîta timp cît își ocupă poziția, el dispune în mod absolut de masă.

Mi se va obiecta că nici importanța mijloacelor de comunicare, nici puterea conducătorilor nu au greutatea pe care le-o atribui eu aici. Se va spune că alții sînt factorii care intervin în explicarea acestei evoluții a istoriei. Nici nu încerc să neg acest fapt, a cărui complexitate este atît de mare. Mi-am fixat, însă drept scop să expun pînă la capăt una din ipotezele psihologiei mulțimilor; tendința către despotism a societății contemporane. În această tendință ea vede un simptom al degradării civilizației noastre, al înfrîngerii individului de către colectivitate și al abandonării de către elitele intelectuale și politice a responsabilităților față de democrație.

Există multe mijloace, în această direcție, de a revolta sufletele, de a stîrni conștiințele împotriva ei. Însă, peste tot acolo unde se observă că masele domnesc, dar nu guvernează, se recunoaște, fără nici un risc de eroare, marca despotismului occidental. La fel ca odinioară, peste tot acolo unde se observă că un rege domnește dar nu guvernează, se salută o cucerire a democrației. „Este remarcabil, spunea Paul Valéry, că dictatura este în prezent contagioasă așa cum a fost altădată libertatea”.

IV

Cu mult timp înainte de nașterea psihologiei mulțimilor, istoricul Renașterii, Burkhardt întrevăzuse această evoluție: „Viitorul aparține oamenilor și maselor care le pot explica acestora lucrurile în mod simplu”. Această știință nu a inventat despotismul, nici tipul uman autoritar în Europa, așa cum nu economia a inventat profitul sau întreprinderea capitalistă, ci s-a limitat la a le studia. Și, totuși, ei i se reproșează acest lucru. Este chiar motivul pentru care este cenzurată și ținută în carantină. Oamenii își imaginează probabil că promovează în felul acesta democrația, că schimbă tragicile ei înfrîngeri în etape triumfale.

Tocmai această iluzie au vrut psihologii să o combată. Despotismul este tema majoră a lucrărilor lor, începînd cu Le Bon care vede în ea o trăsătură a

naturii umane și pînă la sociologul german Adorno care studiază personalitatea despotică, autoritară, trecînd prin Fromm sau Reich, care au explorat rădăcinile supunerii voluntare față de o putere totalitară în cadrul familiei. Ei au urmărit să treacă dincolo de cuvintele lenfante, de urările trandafirii, să ajungă la roca dură, la acea parte a omului care îl împinge să renunțe la libertate, la ceea ce numim drepturile omului, deîndată ce la răscrucea istoriei apare un conducător. Și pentru că, în ultimă analiză, ei se preocupă de acest scop concret, științei i se dă misiunea de a spune lucrurile așa cum sînt, plasîndu-se în perspectiva a ceea ce ar trebui să fie ele dacă vrem să le schimbăm.

Veți fi de acord că aceasta înseamnă exact contrariul unei reflexii detașate și neutre. Ei sînt singurii care iau în serios tema despotismului occidental. Fie că este vorba despre influența mass-mediei sau de structura autoritară a maselor, acestea nu sunt alese la întîmplare și nici prin simpla curiozitate intelectuală. Această temă care trimite la realitate și teoriile lor trebuie să se articuleze cu ea. Ele sînt raportate și proporționate cu conflictele epocii, cu dramele pe care le mocnește.

Acționînd așa cum trebuie să acționezi atunci cînd ești confruntat cu condițiile epocii – instalarea nazismului este unul dintre indicii cei mai revelatori – psihologia mulțimilor a exercitat și continuă să exercite o influență considerabilă asupra acțiunii și gîndirii politice și chiar dincolo de ele. Fiecare, mai devreme sau mai tîrziu, este constrîns să apeleze la ea.

Venit mai tîrziu în această știință care și-a croit deja drum, scriitorul german Broch notează: „Pe întregul parcurs al problemei precedente care ne-a condus printre domeniile teoriei statale, al politicii și al economiei, nu a existat bucată în care să nu fi întîlnit întrebările specifice psihologiei maselor. Că psihologiei maselor trebuie să i se acorde o asemenea poziție centrală în cunoașterea contemporană a lumii, lucrul era clar pentru mine de multă vreme, fie și – este adevărat – numai cu titlu de supoziție”⁴¹.

Pentru ea, democrația maselor înseamnă menținerea unei poziții de luptă împotriva forțelor naturii umane care i se opun. Ele cer o generație de oameni care să știe să reziste presiunilor mediului. Capabili de un efort tenace pus în slujba rațiunii, acești oameni trebuie să poată exersa în același timp (profitînd pe deplin de bunuri și libertăți) un anumit grad de constrîngere. În această poziție de luptă, orice concesie sau slăbire a vigilenței sînt dur sancționate. Suplețea și supraviețuirea cu orice preț sînt cele mai rele diluante. Cedînd asupra unor puncte minime în aparență, ne expunem să slăbim controlul asupra a ceea ce este esențial. De îndată ce slăbim strînsoarea, riscăm să cădem în valurile căldute ale supunerii.

41. H. Broch, *op. cit.*, p. 274.

V

În această primă parte a lucrării am schițat harta și am desenat peisajul mental al psihologiei maselor. Am dorit să ofer o idee despre originea acesteia, despre fenomenele pe care le studiază și despre problemele finalmente cu caracter practic, pe care speră să le rezolve.

Mai mult, i-am subliniat caracterul de știință politică de primă importanță și fără ascunzișuri, știința care a început prin a exista și care nu a încetat să existe, după cum vă veți convinge de îndată. De unde, cele două linii de forță care îi sînt proprii, cele două subiecte aproape exclusive de care se ocupă fără încetare : 1) individul și masele ; 2) masele și conducătorii.

Primul îi permite să pună problemele esențiale ale societății de masă, al doilea să caute pentru ele soluții practice. Sînt acestea lucruri bune și frumoase.

IV. Psihologia șefului carismatic

- 1. Prestigiul și carisma**
- 2. Postulatul psihologiei maselor**
- 3. Secretul original**

IV. Psihologia șefului carismatic

1. Prestigiul și carisma

I

În cadrul psihologiei mulțimilor, șeful constituie o adevărată cvadratură a cercului. Toți cei care au încercat să rezolve enigma s-au dovedit obscuri sau ezitanți. Unii și-au făcut chiar un titlu de glorie din acest lucru, asumându-și cuvintele lui Pascal: „Nu ne reproșați obscuritatea, ne-am făcut din ea o profesiune.” Atitudine nefastă și blamabilă, întrucât nu au încercat să lămuirească natura fenomenelor de care s-au servit, făcând astfel să se acumuleze dificultățile. Unele dintre ele le-am semnalat pe măsură ce am înaintat în analiză. A venit în fine momentul să o abordez pe cea mai tulburătoare dintre ele.

Examinând portretul conducătorului, așa cum i-l construiesc Le Bon, Tarde sau Freud, sîntem confrunțați cu o senzație stranie. Considerat sub un anume unghi, acest portret apare ca plauzibil, fiind conform cu faptele descrise de istorie. Privit sub un alt unghi, el nu mai constituie decît o imagine à la Epinal, exagerată, caricaturală. Reflectă mai curînd prejudecățile unei anumite epoci, decît o observare impersonală a celei contemporane. Într-adevăr, diversitatea liderilor este atît de mare și corespunde unor forme de autoritate atît de variate – a se compara, de exemplu, Roosevelt cu Robespierre, Gandhi cu Mao, Charles de Gaulle cu Valéry Giscard d’Estaing sau chiar Léon Blum cu Marchais sau Mitterand – încît este dificil să-i băgăm în aceeași categorie. Cum ar putea fi ei incluși într-o aceeași clasă atîta vreme cît nu s-a degajat elementul comun – presupunînd că acesta există?

Iată de ce rămînem perplecși. Conducătorii de care se ocupă psihologia mulțimilor corespund oare unei realități sociologice sau doar unei ficțiuni compozite? Dacă răspunsul la această întrebare se dovedește imposibil, atunci cercetarea noastră nu mai merită continuată. Cîtă vreme ceea ce nu există, indiferent că ar fi un monstru sau o himeră, nu poate fi explicat, nu putem ști la ce anume se aplică explicațiile date. O teorie poate fi adevărată sau falsă,

dar majoritatea teoriilor sînt cînd adevărate, cînd false. În absența unui obiect concret însă, ea nu este nici una, nici alta ; nu este decît un mit, iar știința nu se face numai cu mituri.

II

Or, există în lumea socială un anume fel de autoritate care ne permite să concepem ce înseamnă în lumea psihică o dominație exercitată mai puțin în virtutea unei puteri fizice, anonime, decît a unei influențe spirituale, personale ; aceasta este autoritatea carismatică. În sens tradițional, cuvîntul carismă se referă la un personaj sacru. El califică dogmele unei religii și evocă o grație ; cea care ușurează o suferință, lumina care invadează spiritul chinuit al credinciosului, cuvîntul viu al profetului care atinge inimile, în fine, armonia interioară dintre maestru și discipol.

În zilele noastre, ca urmare a influenței sociologului german Max Weber, această grație este recunoscută șefilor care fascinează masele și devin pentru ele un obiect de adorație. Churchill, de exemplu, o posedă, asemeni lui Mao, Stalin, de Gaulle sau Tito. Ea este, de asemenea, un atribut al papei Ioan-Paul al II-lea, al cărui ascendent asupra milioanele de credincioși care îl așteaptă și îl ascultă cu fervoare i-a frapat pe observatori.

Reporterul ziarului : „Le Figaro” care l-a însoțit în călătorie în Polonia, notează : „Marea forță a lui Ioan-Paul al II-lea rezidă într-adevăr în egală măsură în claritatea discursurilor și în carisma sa”. Iar cel al austerului săptămînal englez, „The Economist”, accentuează : „Such magnetism is power”, un asemenea magnetism este o putere.

În zilele noastre, cuvîntul „carismă” a devenit atît de popular, încît el este utilizat chiar și în ziarele de mare tiraj, presupunîndu-se că cititorii îl cunosc. Gloria sa se datorează în mare măsură obscurității și impreciziei, trezind în noi ecouri misterioase. Ideile inventatorului său, Max Weber, sînt, în schimb, mult mai clare. După el, acest tip de autoritate „este specific *străin* de economie. El constituie, acolo unde apare, „o vocație” în sensul emfatic al termenului, în calitate de misiune sau „sarcină interioară”¹

Altfel spus, puterea de influență a liderului carismatic asupra maselor nu depinde nici de bogăție, nici de industrie, nici de armată – acestea apar, din punctul său de vedere ca subsidiare, simple afaceri de intendență cotidiană. Carisma denotă, propriu-zis, un har, o relație de o anumită calitate între credincioși sau adepți și stăpînul în care au încredere și căruia i se supun. Acest har, această calitate – facultatea de a vindeca, atribuită, de exemplu, cîndva gerilor – sînt definite printr-o credință, o viziune comună.

1. M. Weber, *Economie et Société*, Plon, Paris, 1971, p. 251.

O dată recunoscut, acest har acționează ca un *placebo simbolic*. El produce efectul dorit la toți cei care intră în contact cu cel care îl deține. La fel, medicamentul inofensiv care atenuează durerea, vindecă pentru că a fost prescris și administrat de către un medic, fără a avea totuși proprietăți fizice sau chimice intrinseci.

În pofida tuturor progreselor științei se poate verifica în mod constant că omul constituie un remediu pentru om, cel mai *universal dintre droguri*. Carisma, fără îndoială, se bazează mai mult pe credințele masei, decât pe talentele personale ale unui individ. Dar aceștia joacă un rol care nu poate fi neglijat. Nu oricine poate fi șaman sau ales! Cum altminteri ar mai putea exista atât de mulți chemați și atât de puțini aleși! Oricât ar fi de dificil să se definească aceste talente, fiecare pare a sesiza imediat faptul că ele desemnează șeful. Shakespeare a fixat scena într-un dialog exemplar :

„Lear : Mă recunoști, prietene ?

Kent : Nu, domnule, dar aveți ceva în înfățișare care mă îndeamnă să vă numesc stăpîne.

Lear : Ce anume ?

Kent : Autoritatea”.

Ca toate puterile primare, iraționale, carisma este în același timp o grație și un stigmat. Ea conferă celui care-o posedă semnul unei valori extraordinare, dar și marca unui exces, a unei violențe intolerabile. El prezintă analogii cu puterea șefilor africani de a răspîndi o forță neobișnuită și cu „talismanul triumfului” al regilor homerici, Kudos-ul fiind considerat a le acorda o superioritate magică absolută.

Toate aceste semne au drept particularitate comună de a fi în mod simultan atrăgătoare și amenințătoare. Ele protejează dar și sperie. Scăpînd controlului rațiunii, carisma declanșează, asemeni puterilor numite mai sus, pasiuni contradictorii de dragoste și ură, de sfidare și repulsie. Încă din timpuri imemorabile, ea provoacă o intensificare a efectelor, smulgînd mulțimile din amorțeală pentru a le galvaniza și mobiliza.

Voi mai reveni asupra acestei ambivalențe a sentimentelor pe care le provoacă, dat fiind că ea este esențială.

III

Șeful carismatic este dotat, după cum se crede, cu calități ieșite din comun, plasate deasupra vieții de zi cu zi.

Relațiile, însă, pe care oamenii le întrețin cu el, sînt de ordin personal. Relații subiective, desigur, bazate pe o iluzie de reciprocitate. Ele îi permit totuși fiecărui individ din mulțime să-și imagineze că se află în contact direct

cu omul pe care îl admiră. Pentru a fi convins de acest lucru, este suficient să-l fi văzut, să se fi încrucișat cu el sau să-i fi fost aproape o singură dată, pe câmpul de bătaie sau, poate înconjurat de mulțime. Și omul revine spunând : „L-am văzut, L-am atins”, „Mi-a vorbit”, așa cum veteranii Imperiului povesteau : „Am fost la Piramide, la Austerlitz sau la Berezina cu El”. Max Weber subliniază acest lucru : „În forma sa autentică, dominația carismatică are un caracter extraordinar de specific și prezintă o relație socială strict persoană, legată de valoarea carismatică a calităților personale și de confirmarea lor”².

Cu alte cuvinte, autoritatea conductorului este plasată deasupra tuturor corpurilor intermediare, organizații, partide, mass-media, și toate instituțiile care în interiorul fiecărui stat îl preschimbă pe acesta într-un monstru rece și impersonal. În jurul persoanei sale se creează un fel de comunitate de fidelitate și speranță care scapă controlului ierarhiei. Fiecare se poate declara discipol, partizan, tovarăș, fără a avea impresia că decade sau se diminuează. „Gruparea de dominare este o comunitate emoțională”³.

Șeful și partizanii săi par a se alege unii pe alții în mod reciproc. Bunul plac al conducătorului este disimulat sub arbitrariul afectivității. El este cel care țese legăturile prin care se află reunit cu oamenii săi. Aceștia, la rîndul lor, îi acordă încredere și își încredințează soarta în mâinile sale, într-o totală identificare, fără să știe nici ei vreodată exact pentru ce fac acest lucru. Un asemenea abandon este justificat printr-o decizie bine cîntărită, printr-o revelație intimă sau prin ambele, așa cum este, de exemplu, cazul cardinalilor intrînd în conclav pentru a-și alege un papă. Rezultatul este întotdeauna identic : carisma unuia singur este validată de către toți. Sociologul german descrie situația în termenii următori : „Recunoașterea de către cei care sînt dominați, recunoașterea liberă, garantată prin confirmare (la origini, întotdeauna prin miracol), creată prin abandonul în fața revelației, a venerației eroului, a încrederii în persoana șefului, hotărâște asupra validității carismei”⁴.

Vă puteți imagina cu ușurință reversul medaliei : supunerea. O supunere care pleacă, evident, de la o credință comună, dat fiind că ea constă într-o dăruire pură și totală a persoanei. Ființa supusă nu așteaptă vreo recompensă sau vreun salariu. Dăruirea ei merge chiar mai departe : o punere la dispoziție a propriei persoane, o renunțare la voința proprie în favoarea voinței celuiilalt, investit tocmai prin gestul care face din el un adevărat stăpîn.

2. M. Weber, *op. cit.*, p. 253.

3. M. Weber, *op. cit.*, p. 250.

4. M. Weber, *Ibidem*.

IV

Circumstanțele în care ia naștere o astfel de autoritate sînt, la rîndul lor, excepționale. O ruptură clară a ordinii sociale existente, o uzură gravă a credințelor, un dezgust față de instituțiile care își pierd vitalitatea, toate acestea sînt faptele care o precedă. Masele au, în acele momente, sentimentul că în jurul lor totul se prăbușește. Forțe de nestăpînit amenință să le cuprindă, furtunile riscă să le arunce către porturi nesigure. Viața socială își iese din făgaș – nici pace, nici război, ci ceva care ține și de una și de alta. Cotidianul pare abolit de către propria sa rutină. Oamenii sînt gata să se lase purtați de valurile entuziasmului sau ale furiei și înclină să tranșeze, prin soluții simple, probleme pe care le-au întortocheat compromisurile și intrigile continue. Dincolo de ploaia cenușie, ei văd lucind culorile curcubeului.

Sesizați desigur că este vorba de criză, de dezordine latentă sau acută. Masele caută, fără a-și da seama de acest lucru, un om capabil să forțeze cursul lucrurilor, să reunească idealul cu realul, imposibilul cu posibilul, finalmente să răstoarne ordinea existentă resimțită ca o dezordine și să readucă o întreagă societate la scopul ei autentic. Nevoia de un anume tip de autoritate se ivește atunci, autoritate capabilă să transforme situația din interior. Iar liderii dotați cu carismă răspund acestei nevoi. Cine sînt ei?

Uzurpatori, devianți, străini veniți din alte părți sau de la periferie – Napoleon, din Corsica ; Hitler, din Austria ; Stalin, din Georgia. Sau, la fel de bine uzurparea, ajunsă cu ușurință regicid, a unui Robespierre, Cromwell sau Lenin, aceea a marilor șefi ai Rezistenței, de Gaulle sau Tito, care îi condamnă pe deținătorii puterii legitime la exil, la ghilotină, la închisoare, sau cea a actualului papă ales prin încălcarea unei tradiții care cerea ca acesta să fie italian. Într-un fel sau altul, ei pun capăt dominației foștilor lideri închistați în obișnuințele lor, cu autoritate raționalizată și decolorată care nu se poate menține decît atîta timp cît își păstrează strălucirea și suscită imaginația. Condițiile carismei sînt deci o breșă în țesătura socială și sînt constituite din recunoașterea autorității șefului de către cei care i se supun.

În sensul cel mai puternic al cuvîntului, după Weber, carisma este cea a profetului, poate și a unora dintre războinicii eroici. Profeții formulează noi reguli sociale. Ei sînt venerați și ascultați, recunoscîndu-li-se merite exemplare. Fiecare depune un jurămint de ascultare personală față de aceste personalități istorice în legătură cu care Hegel scria : „Putem să-i numim pe toți eroi datorită faptului că scopurile și vocația lor au provenit nu din cursul obișnuit al lucrurilor, sancționat de către ordinea existentă, ci dintr-o altă sursă, din acel spirit interior, neapărînd niciodată la suprafață, care lovește

lumea exterioară și o face să se spargă în bucăți, precum puiul care iese din coajă. Astfel erau Alexandru, Cezar, Napoleon”.

Așa cum am arătat, Max Weber se referă, în primul rînd, la profeți, la cei care au știut să conducă popoarele și să le dea o credință nouă, o nouă ideologie și, mai ales, o nouă încredere ; mai precis, la profeții evrei. „Chiar și în domeniul religios, scrie în legătură cu acest fapt un savant american, în care există cea mai directă continuitate cu profetismul izraelit căruia conceptul (de carismă) îi datorează atît de mult, își fac apariția noi stiluri de lideri”⁵.

Se poate face obiecția că definiția acestui tip de autoritate omite interese economice, deloc profetice, ci reale. Acestea s-au servit de conducători, au dispus de ei și i-au impus. Răspunsul, totuși, este gata pregătit. Ele pot fi, desigur, luate în considerare. Nu este mai puțin adevărat că masa de interese economice, militare etc., a avut nevoie, pentru atingerea propriilor scopuri, de un Napoleon și nu de un Fouché, de un Cezar și nu de un Pompei – deci de cineva care să posede un har deosebit, de un maestru în psihologia maselor.

V

Îmi voi relua deîndată firul ideilor. Tracasat de îndoieli, mă întrebam dacă conducătorul descris de către psihologii maselor corespunde unei realități sociale definitive. Există suficiente motive de a răspunde negativ. Ori, contrar tuturor așteptărilor, am descoperit că puterea carismatică răspunde exact acestei realități. Ceea ce am arătat în legătură cu prestigiul, cu caracterul său personal și simbolic, cu magnetismul exercitat asupra maselor, încrederea spontană, ascultarea în absența constrîngerii, admirația față de conducător, toate acestea se aplică la fel de bine carismei. Între cele două noțiuni nu există nici o diferență esențială, exceptînd latura mai profetică a carismei față de latura mai afectivă a prestigiului care îl plasează la originea oricărei forme de putere. Teoria prestigiului a precedat și chiar a inspirat teoria carismei. În orice caz, inițiate fiind aproape în același timp, ele au încercat să rezolve aceeași problemă politică : aceea a guvernării și a democrației într-o societate de masă⁶.

Această similitudine ne permite să avansăm pe un teren mai puțin fragil și să dispunem de un cîmp de observație mai vast. Vom reveni acum la principala noastră preocupare : explicația a ceea ce este elementul carismatic. De ce anume seduce el mulțimile ? Cum se face că ele acceptă să urmeze pe un

5. B.R. Wilson, *The Noble Savages*, University of California, Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1975, p. 56.

6. M. Weber. *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958, et D. Beltham, *Max Weber and the theory of modern politics*, Allen und Unwin, Londres, 1974.

anume conducător? Ce anume le face să renunțe la o parte din resursele, din timpul, din libertatea lor, să-și rupă angajamentele și relațiile sociale pentru a face să triumfe viziunea acestuia? Care sînt resorturile psihologiei sale? Și cînd anume sînt oamenii înclinați în cea mai mare măsură să-l urmeze?

Întrebări teoretice, ele sînt totodată întrebări practice. În loc de a căuta carisma la cei care-o posedă în mod natural, mass-media se străduiește din ce în ce mai mult să o fabrice și, în unele cazuri, chiar reușește.

La o privire mai atentă, observ totuși o dificultate. Acest tip de conducător nu numai că se prezintă ca o excepție, el ne apare chiar de natură arhaică. Am putea spune că este specific societăților de altădată, deci că are pentru cele contemporane doar un interes pur anecdotic. Cu toate acestea, nu-l vedem oare rezistînd și răsîndindu-se împotriva tuturor așteptărilor? Evident, problema nu este de a-l aureola cu cine știe ce virtuți care l-ar imuniza împotriva uzurii istoriei. Trebuie să acceptăm pe conducătorul de mulțimi ca pe o realitate, să îndreptăm asupra lui privirea fermă a cunoașterii. Menționez acest punct căci, la primele încercări ale epocii mulțimilor și a partidelor de masă, psihologia mulțimilor a prevăzut o astfel de ascensiune și a susținut, prin scrierile lui Le Bon că „tipul eroului iubit de mulțime va avea întotdeauna structura unui Cezar. Panașul le seduce, autoritatea le impune și sabia le sperie”⁷.

La polul opus, majoritatea savanților gîdeau și continuă să gîdească, că, în epoca actuală, șeful carismatic nu mai subzistă decît în no man's land-ul dintre fazele sociale stabile, în îngustele plaje istorice ale crizelor, cînd domnesc încrederea spontană și admirația fără rezerve. Expansiunea democrației și mai ales a partidelor de masă, strîns legată de viața economică, e cea care antrenează, în această concepție, dispariția sa. Filosoful și liderul partidului comunist italian Gramsci părea convins că „în funcția de conducere, organismele colective (partidele) se substituie indivizilor izolați, șefilor individuali (sau carismatici, după cum îi numește Michels)”⁸.

Aceste cuvinte eroice au fost dezmințite de către partidele comuniste la care se face aluzie. În chiar momentul în care Gramsci le scria în închisoarea fascistă pe care n-a părăsit-o decît la moarte, aceleași partide înălțau „șefii individuali” al căror antidot ar fi trebuit să-l reprezinte. Dacă rolul lor era destinat să fie diminuat pe măsura evoluției societăților moderne, previziunea a fost dezmințită categoric de către fapte. Cel mai surprinzător lucru este că nimeni nu s-a mirat de aceasta. Să sperăm că în viitor savanții și, mai ales,

7. G. Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit., p. 28.

8. A. Gramsci, *Il Materialismo storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turin, 1952, p. 227.

oamenii politici vor da mai multă atenție motivelor pentru care psihologia mulțimilor a triumfat la acest capitol. Ar fi, în ceea ce-i privește, o aplicare a regulilor elementare ale științei.

2. Postulatul psihologiei maselor

I

În cele de mai sus, am trecut rapid în revistă subiectul, pentru a ne face o idee despre dificultățile pe care le comportă. Ne-am mulțumit să punem în evidență relația dintre carismă și psihologia maselor. Este cazul să ne punem acum întrebarea ce anume face posibilă această relație. Numai după aceea ne vom putea hazarda la a o explica. Să observăm un fapt: carisma prezintă caracterele unei evocări a trecutului, trezirea unor sentimente și imagini uitate în memorie, autoritatea unei tradiții. Prin această conivență cu universul amintirilor, conducătorul suscită o reacție imediată de ascultare. S-ar spune că îi este suficient să apară, pentru ca masa să recunoască în el un alt conducător, care a jucat un rol pe o scenă diferită, în alte circumstanțe.

El pare că îi trezește un fel de demon interior, așa cum hipnotizatorul trezește în subiectul său o moștenire arhaică. Singurul demon adevărat al oamenilor: memoria.

Această asociere, de altfel, între carismă și urmele trecutului, a fost deja stabilită de către Max Weber însuși: „Carisma, scria el, este marea putere revoluționară a epocilor legate de tradiție”⁹. Totul ar merge perfect, dacă am reuși să ne imaginăm cum este posibilă această asociație și care sînt manifestările ei psihice. Lucrul este, într-adevăr, extrem de dificil. Pentru depășirea acestui obstacol, va trebui mai întîi să admitem un postulat, apoi să presupunem un mecanism, al treilea, care, alături de pulsivitatea erotică și de identificare, să ne permită explicarea fenomenelor psihologiei maselor. Un mecanism care, spre deosebire de primele două, să privească evoluția raporturilor colective și timpul.

II

Iată acum precizările. Unul dintre motivele invocate pentru a explica reacțiile exagerate ale mulțimilor, disproporționate față de faptele obiective, și lipsa lor de judecată, este persistența gândurilor și sentimentelor trecutului, a căror întoarcere întuneacă spiritul oamenilor. Opiniile morților se amestecă în

9. M. Weber, *Economie et Société*, op. cit., p. 252.

afacerile celor vii într-un mod oneros pentru aceștia. Este vorba aici de un vechi adevăr, anume că „trecutul, așa cum foarte bine spune Paul Valéry, mai mult sau mai puțin fantastic, acționează asupra viitorului cu o putere comparabilă cu a prezentului însuși”.

Se poate crede că, în viața psihică, nimic nu se pierde, totul poate reveni dintr-o clipă în alta. Ne-am obișnuit să spunem că popoarele au memoria scurtă. Eroi și evenimente extraordinare sînt repede uitați. În realitate, se petrece exact contrariul. Popoarele au o memorie îndelungată și nu-și întorc niciodată privirea de la oglinda trecutului. Le Bon și Tarde erau convinși de acest lucru și îl admiteau fără nici o discuție. La fel și Freud, căruia însă îi este dificil să-l explice; o dublă dificultate legată de persistența amintirilor și a tradițiilor și de mecanismul transmiterii lor.

Există un fapt incontestabil: tot ceea ce se întîmplă în viața indivizilor lasă o trăsătură mnezică, se înscrie în creierul lor. Cum însă se poate vorbi despre amprentele mnezice ale maselor? Problema devine insolubilă în ceea ce privește transmiterea amintirilor de la o generație la alta. Nu are importanță că este vorba despre masă sau individ: nu există ereditatea caracterelor dobîndite, nu există memorie a grupului sau a speciei. Orice speculație în această direcție se lovește, începînd cu Darwin, de vetoul geneticii. În acest caz nu putem stabili o analogie valabilă între psihologia indivizilor și cea a maselor, nu putem transfera noțiunile de la una la alta. După Freud, „această a doua dificultate cu privire la transmitere în cadrul psihologiei maselor este de departe cea mai importantă, dat fiind că ea ridică o nouă problemă legată de principii, anume de a ști sub ce formă tradiția eficace este prezentă în viața popoarelor, o problemă care nu se pune pentru individ, căci aici ea este rezolvată prin existența urmelor mnezice ale trecutului în inconștient”¹⁰.

Anumite evidențe, totuși, permit ocolirea acestui obstacol, ieșirea din dilemă. Limbajul pare a fi un excelent vehicul de transmitere a amprentelor mnezice de la o generație la alta. Simbolurile pe care le transportă sînt imediat recunoscute și înțelese și lucrul se petrece încă din prima copilărie. Mai mult, în amonte de limbaj dispunem de mituri și religii care adună și păstrează timp de milenii idei și rituri foarte vechi. În aval, observăm mediul monumental al grupului, cuprinzînd toate locurile de celebrare a marilor evenimente (nașterea lui Hristos, Revoluția, Victoria asupra dușmanilor etc.) și de comemorare a grupului însuși. De la o generație la alta, acest mediu conservă aceeași încărcătură emoțională. Arhivele vii, numite *Pămînt*, reprezintă o geografie și o biografie imaginară. Ele creează iluzia unei continuități, a unei legături care

10. S. Freud, *Moses and Monotheism*, Standard Edition, T. XXIII. p. 93.

îi reunește pe toți ocupanții planetei, începînd cu timpurile imemorabile. Tot ceea ce se bazează pe asemenea evidențe nu poate fi probat, ci numai postulat.

Postulatul stipulează că *impresiile trecutului se păstrează de asemenea în viața mentală a maselor, sub forma unor amprente mnezice*. În anumite condiții favorabile, ele pot fi restituite și reînviat. De altfel, cu cît sînt mai vechi, cu atît ele se păstrează mai bine.

Acest postulat este desigur exorbitant din punct de vedere științific. El înseamnă că tot ce se întîmplă în viața noastră prezentă este determinat de reminiscențele trecutului. În plus, cauzele psihice, interioare, ale actelor noastre au mai multă importanță decît cele fizice și sociale. Oricît ar fi de exorbitant, trebuie însă să-l acceptăm: „Dacă lucrurile stau astfel, nu mai putem înainta cu nici un pas pe drumul pe care ne-am angajat, nici în analiză, nici în psihologia maselor. Este o îndrăzneală inevitabilă”¹¹.

III

Vom face o observație foarte simplă, care are însă importanța ei. Nu atît posibilitatea ca trecutul să fie conservat în viața mentală este cea care ne obligă să subscriem la acest postulat, cît consecințele ei. Și mai ales, cea mai șocantă dintre ele: Istoria este o mișcare ciclică, iar mulțimile parcurg asemenea cicluri. Ele revin în locuri deja vizitate, repetă acțiuni trecute, fără a fi conștiente de acest lucru. Carisma face parte dintre ele. Putem vedea în ea unul din acele elemente care subzistă din timpurile arhaice. El reînvie periodic, atunci cînd roata istoriei îl aduce din nou la lumină, apoi dispare. Să lăsăm, așadar, ezitățile și să ne întrebăm care este mecanismul său. Ființele și situațiile din trecut iau în cadrul psihicului nostru forma de *imago*, de reprezentări figurate. Asemenea imaginilor lui Epinal, ele fac ca o absență să fie prezentă, simplificîndu-i trăsăturile. În general, este vorba despre ființe și situații cu care ne-am identificat, părinții, națiunea, un război sau o revoluție cu care sînt asociate emoții deosebit de puternice. „Imago-ul, scriau Laplanche și Pontalis, poate deci la fel de bine să se obiectiveze în sentimente și conduite, ca și în imagini”¹².

Majoritatea imago-urilor poartă amprenta faptului că ele au fost într-un moment sau altul, interzise din motive morale, politice sau culturale. Ele provin dintr-o selecție care încerca să le șteargă din istoria unui popor. Condamnarea lui Galilei sau executarea lui Ludovic al XVI-lea, persecuția

11. S. Freud, *Idem*, p. 100.

12. J. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1967, p. 196.

evreilor sau crucificarea lui Christ erau destinate să împiedice poporul să se identifice cu ele sau cu idealurile lor. Acestea vizau să le elimine odată pentru totdeauna. Or, în loc să dispară, astfel de elemente interzise și selecționate se regroupează și se reconstituie în memorie. În scene frapante din *Medicul de țară*, Balzac arată, cu puterea de pătrundere a geniului, în ce fel ultimii rămași, disperați și clandestini, ai Marii Armate reconstituie cu căldura inimii resturile amintirilor despre Napoleon și creează legenda omului căruia era interzis să i se pronunțe numele sub Restaurație.

Într-adevăr, cu nemaipomenita sa obstinație, memoria *convenționalizează* mai întâi cel mai neînsemnat gând, cea mai insignifiantă dată reală, fiecare personaj. Vreau să spun că le debarasează de contraste, de complexități și că le stereotipizează pentru a le reproduce conform cu anumite scheme tipice. Eroii vor avea întotdeauna o moarte tragică și grandioasă, marii șefi – figura majestuasă a tatălui sever și senin, profeții – o barbă lungă și accentele miniei și ale justiției etc. În felul acesta, îi simțim apropiați și familiari, asemănători unii cu alții. Procesul de identificare transformă automat personajele în vignete, fapt pe care ei îl suportă curajos.

În al doilea rând, memoria îi dotează cu o forță emotivă invadantă. Să o numim, în lipsă de altceva mai bun, *seducția nostalgiei*. Printr-un joc de contraste între prezent și trecut, memoria ne face să opunem persoanelor, realităților pe care le avem în fața ochilor, imago-ul echivalențelor lor, reconstituite de către spirit. Îndepărtînd tot ceea ce este neplăcut, negativ și insuportabil, tindem să reținem aspectele agreabile, pozitive, satisfăcătoare. Și chiar dacă este vorba de cei mai sîngeroși tirani ai istoriei, sau dacă evocăm perioade lamentabile din viața noastră, întotdeauna recreăm amintiri mai satisfăcătoare și mai conforme cu propriile dorințe.

Această seducție a nostalgiei îndepartează, cel mai adesea, virulența conflictelor trecutului – așa cum se întîmplă cînd ne gîndim la copilărie sau la istoria patriei. Ea face să fie compatibile lucruri incompatibile sau chiar plauzibile altele care nu sînt. Imago-urile sînt redesenate după principiul *coincidentia oppositorum*, al coliziunii de idei, de sentimente și de personaje opuse, în așa fel încît lucrurile trecute nu ne apar niciodată așa cum s-au desfășurat. Filtrate însă, cu ajutorul marilor teme ale propriei noastre istorii sau ale culturii de care aparținem, ele sînt întotdeauna mai strălucitoare sau mai întunecate decît au fost. Nu există o memorie, ci memorii, asemenea celor ale autorilor care le scriu pentru a-și justifica existența și care urmăresc să-l fascineze pe cititor, povestindu-și viața și fiind convinși că spun numai adevărul.

Seducția nostalgiei este cu atît mai irezistibilă cu cît este vorba de perioade mai eterate și mai îndepartate : „Epicile îndepartate, constată Freud, exercită asupra imaginației o atracție vie și misterioasă. De îndată ce oamenii sînt

nemulțumiți de prezent, lucru care se întâmplă destul de des, se întorc spre trecut și speră, o dată în plus, să regăsească visul, nicicînd uitat, al vîrstei de aur. Ei continuă, neîndoielnic, să fie dominați de farmecul magic al copilăriei pe care o amintire fragmentară le-o prezintă ca pe o epocă de fericire netulburată”¹³.

IV

Aceste imago interzise și selecționate se păstrează ca niște amprente mnezice. Din cînd în cînd ele revin în conștiință. După Freud, gîndurile, imago-urile, amintirile legate de o pulsione sînt cenzurate, deformatе, înăbușite de voința individului de a le menține în inconștient. Totuși, în pofida acestor refulări, tendința lor este de a reveni, prin intermediul drumului deturnat al viselor, al simptomelor nevrotice și al tulburărilor numite psihosomatice. O dată revenite, conținuturile inconștiente exercită asupra eu-lui, în afara controlului conștiinței, o influență obsedantă căreia acesta nu poate să-i scape. Mecanismul, neliniștitor, se numește întoarcerea conținutului refulat. Or, la drept vorbind, el este propriu psihologiei individului și se aplică prost psihologiei mulțimilor.

El presupune, mai întîi, existența unui fond inconștient. Un astfel de fond nu există la mase. Psihanaliza, la rîndul ei, nu-l admite¹⁴. Apoi, întoarcerea conținutului este legată prioritar de reprimarea pulsioniilor erotice. La ea se referă cea mai mare parte a conținuturilor uitate și comprimate în inconștient. Dar reziduurile psihice ale acelor epoci îndepărtate, moștenite de către mase, sînt mai curînd de natură mimetică. Ele sînt legate de identificarea cu strămoșii, cu vreun om de valoare, Einstein sau Napoleon, cu orașul natal etc. și revin la fiecare generație. Atunci cînd Freud, în ultimile pagini din *Moise și Monotheismul*, expune pentru ultima dată evoluția umanității, el afirmă că această evoluție ar putea fi descrisă ca o lentă „întoarcere a conținutului refulat”, adăugînd însă de îndată: „Aici nu folosesc termenul „refulat” în sensul propriu. Ceea ce interesează este ceva din viața poporului care este trecut, pierdut din vedere și pe care ne hazardăm să-l comparăm cu ceea ce este refulat în viață psihică a individului”¹⁵.

Pentru a evita un astfel de transfer nesigur de la o psihologie la alta, putem avea în vedere un mecanism specific : *resurecția imago-urilor*. Acest mecanism se traduce printr-o reînviere bruscă și aproape scenică, în orice caz globală, a situațiilor și personajelor din trecut.

13. S. Freud, *Moses and Monotheism*, op. cit., p. 71.

14. S. Freud, *Idem*, p. 259.

15. *Idem*, p. 132.

Se cunosc mai multe analogii. Prin stimularea cortexului temporal al unui pacient epileptic, se observă o resurrecție totală a experienței anterior trăite : imagini și situații, acțiuni și sentimente. De asemenea, atunci când o persoană suferă un șoc emoțional, ea reîncepe să vorbească o limbă uitată, reacționează într-un mod arhaic, căzut demult în desuetudine. În sfârșit, ceea ce s-a produs altă dată și se raportează la identificarea primordială a unui grup, tinde să se repete la nesfârșit și să se impună ca un fel de model coercitiv. Totul se petrece ca și cum participanții la o revoluție, de exemplu, ar reproduce și ar trăi o alta : Revoluția franceză în cadrul Revoluției sovietice. Sau, ca și cum din șirul tuturor împăraților, unul singur ar renaște continuu : Cezar sau Napoleon.

Toate acestea au o consecință importantă : în tot ceea ce aparține prezentului, nu vedem doar o copie a trecutului, ci și o trăire, cu sentimentele care se cuvîin originalului. În felul acesta, putem sesiza în societatea viitoare o realitate a comunității arhaice și perfect întruchipată în papă, Christos, de Gaulle, Napoleon sau Ludovic al XV-lea și așa mai departe. Ne gândim la cuvintele marelui filosof arab Saadi : „Mare este numărul femeilor care, în umbra corturilor și sub ascunzătoarea vălului, sînt frumoase. Ridică însă vălul, o vei zări pe mama mamei tale”.

Vorbesc despre resurrecție pentru că ideea este foarte veche. Toate culturile au credințe care se raportează la ea, ceremonii care o facilitează și îi marchează rezultatul, mai ales atunci când este vorba de un conducător carismatic. „Posedarea unei carisme magice, scrie Max Weber, presupune întotdeauna o renaștere”, cea a unei imagini pe care masa o recunoaște. Mai mult, se evocă, cu această ocazie, identitatea cu un alt personaj, în mod deosebit cu un mort. Elevii lui Pitagora îl reprezentau ca asemănător cu șamanul Hermotim, iar mai târziu sub înfățișarea lui Stalin, a fost regăsit Lenin. Romanii făcuseră din acest mecanism o formulă politică, în fiecare împărat resuscitînd persoana întemeietorului. El purta așadar titlul de *redivivus* : Octav Romulus *redivivus*. Această practică a continuat de atunci mereu. Când sovieticii declarau : „Stalin este Leninul zilelor noastre”, o făceau sub imperiul aceluiași necesități sociale și psihice. Toți șefii își întrețin puterea prin evocarea imago-urilor trecutului care, o dată reiterate, reaprind sentimentele de odinioară. Baudelaire a recunoscut acest lucru într-un mod foarte exact : „Fenomenele și ideile care se (re)produc periodic de-a lungul epocilor împrumută, la fiecare resurrecție, caracterul complementar al variantei și al împrejurării”.

Toate aceste observații s-ar putea să vă pară hazardate și incredibile. Este greu de acceptat că personajele și evenimentele se conservă, imateriale, în memoria generațiilor. Că, după o perioadă de latență, ele revin, inevitabil, reîncarnate într-o nouă ființă fizică și socială. Și, în sfârșit, că pînă și cel mai neînsemnat eveniment, cea mai ușoară emoție a maselor își au cauzele în acest trecut și rezultatele într-un viitor care reconstruiește același trecut. Pe scurt,

că viitorul este deja un trecut. Acestea sînt cauzele pentru care vom considera resurecția imago-urilor drept un mecanism ipotetic, chiar fictiv, comparabil cu cîmpurile fantomă din fizică, care nu ne oferă nimic mai mult decît posibilitatea de a aborda continuitatea identificărilor în cursul istoriei.

3. Secretul original

I

Fără voia lor, masele păstrează urmele vieții trecute și ale timpurilor primitive pe care le repetă. Important este, înainte de orice, să precizăm ce anume revine și se repetă: raportul șefului carismatic cu poporul. În cadrul mulțimilor artificiale – biserici, corporații, *collegia* ale Romei antice – se observă că ceremoniile care celebrează ciclul manifestărilor de atașament față de tezaurul de credințe și sentimente comune tuturor membrilor sînt aceleași. Despre care anume ceremonii este vorba? „Este, în esență, după Tarde, faptul de a mîncă împreună și cel de a avea un cult comun pentru un strămoș. Amintiți-vă de aceste două trăsături căci ele explică de ce castelele, corporațiile, cetățile antice acordă atîta importanță *comensalismului*, banchetelor fraterne și confraterne periodice și îndeplinirii ritualurilor funerare”.

Acest fel de masă, numită de către unii totemică, comemorează cu siguranță pe tatăl fondator al mulțimii, acela pe care discipolii îl imită și cu care se identifică. Canonizat după moarte, el supraviețuiește în spiritul lor, precum Christ în cel al discipolilor săi sau Pitagora în cel al tuturor șefilor din secta sa. Putem admite faptul fără riscul de a trece drept necugetați. De îndată se ivesc mai multe întrebări. De ce fondatorul mort este asociat cu carisma succesorilor săi? Cum poate el exercita încă o influență preponderentă asupra lor, deși, în fapt, a devenit o ființă fictivă? Ce anume îi reînnoiește fără încetare dominația, în loc ca aceasta să se epuizeze? Și toate acestea, chiar în epoca noastră, în era științei și a tehnicii!

Soluția lui Freud este simplă, o voi rezuma în cîteva cuvinte. Masa luată în comun și ritualurile funerare comemorează un eveniment primordial: uciderea tatălui primitiv de către fiii conjurați. Întreaga evoluție umană începe cu acest eveniment preistoric pe care ea continuă să-l ispășească și a cărui amintire revine periodic. În ultimă instanță, acesta este singurul lucru care se prezintă în viața noastră mentală și el constituie nucleul psihologiei maselor. „După această explicație, declară Freud, nu am nici o reticență de a declara că oamenii au știut dintotdeauna – în acest mod special – că au posedat un tată primitiv și că l-au ucis”¹⁶.

16. *Idem*, p. 101.

Acesta este secretul original pe care îl disimulăm și-l mascăm prin religii, prin carisma șefilor și ceremoniile omagiale. Acesta este conținutul exact al postulatului psihologiei maselor. În pofida sau, poate, din cauza reproșurilor pe care le-a primit de la lumea științifică, Freud a rămas convins până la sfârșitul vieții că acest conținut este adevărat și lui i-a consacrat inclusiv ultimele pagini publicate.

II

De ce a fost comisă această crimă? În timpurile preistorice, oamenii trăiau, după Freud, într-o hoardă compusă dintr-un tată atotputernic, înconjurat de fiii și soțiile sale. Datorită forței sale, el exercita asupra lor o teroare constantă, netolerând nici o veleitate de autonomie, nici o afirmare a unei individualități care să rivalizeze cu a sa. Fără a se sinchisi de nevoile, sentimentele sau opiniile lor, el cerea o supunere absolută, din partea fiilor și soțiilor. Viziunea și dorința unuia singur au valoare de imperativ pentru toți oamenii. Arbitrariul individual este erijat în sistem de cutumă socială.

În același timp, tatăl era iubit și chiar admirat de către copiii săi din motive evidente. El reprezenta tot ceea ce exista mai puternic și încarna, pentru fiecare dintre ei, idealul. Probabil că posedea, după cuvintele lui Kafka, „acel caracter misterios care aparține tuturor tiranilor al căror drept este bazat nu pe gândire, ci pe propria lor persoană”.

Domnia sa era cea a bunului plac și a violenței unuia împotriva tuturor. Acest tată, probabil vânător, reprima pur și simplu, prin constringere fizică exterioară, orice veleitate de satisfacere a dorințelor erotice la oricine altcineva, cu excepția propriei persoane. În aceste condiții, este ușor de imaginat acumularea sentimentelor de ură. Rebeliunea se pregătea sub pașii despotului arhaic. Unirea făcând puterea, fii s-au asociat împotriva lui pentru a-l doborî, fiind, desigur, încurajați și protejați de către mamele umilite care le ațitau ostilitatea încă din copilărie. Fără îndoială că au fost și ele incluse în această coaliție, întrucât aspirau, la rîndul lor, la o anumită libertate, cu atât mai mult cu cât, exact cam în această perioadă, femeile au inventat agricultura¹⁷.

17. În studiul său, Freud pleacă de la supoziția unui război al tuturor împotriva tuturor în cadrul hoardei dominate de un mascul, război descris de Darwin. Am adaptat puțin acest mit științific pentru a-l asocia cu lupta între sexe și cu diviziunea sexuală a muncii. Ceea ce a avut ca efect de a schimba pe ici, pe colo, câteva noțiuni cu privire la originea legilor și sensul prohibiției incestului. Trebuiau introduse câteva modificări. Căci, pe de o parte, ideea unei hoarde primitive nu mai rezistă, pe de alta, Freud nu arată niciodată în ce feluciderea tatălui conduce, de exemplu, la matriarhat. În afară de aceasta, și în teoria sa, ca și în altele, femeile joacă rolul

Rezultatul întregii conjurații este evident : unul dintre frați, probabil cel mai tânăr și la care te-ai fi așteptat cel mai puțin, a dus la îndeplinire ingrata sarcină. Probabil că tatăl a căzut sub loviturile sale, strigînd precum Cezar : „Și tu, fiule !”. Brutus reprezintă, în istoria noastră, imaginea fiului care conspiră și comite crima eliberatoare. După ce și-a ucis tatăl, fiii l-au mîncat împreună, pecetluindu-și prin sînge unirea, căci nimic nu-i leagă pe oameni mai mult decît o crimă comisă în comun. Începînd de atunci, masa luată în comun de către confreriile totemice, corporații și alte mulțimi artificiale reînvie acest prînz primitiv. Doar că înlocuiește corpul tatălui prin acela al unui animal, totemul lor.

În felul acesta ia naștere prima asociere compusă din indivizi liberi și egali, fără zeu sau stăpîn : fraternitatea.

Ar fi putut exista riscul ca, odată sparte cătușele represiunii paterne, fiecare să-și dea frîu liber instinctelor, fratele devenind lup pentru frate. Conspirația, însă, i-a pregătît deja să coopereze, să creeze între ei altfel de legături. Pe de altă parte, ei contractaseră o datorie de complicitate activă față de soții, mamele lor. Rațiune suplimentară pentru a nu mai reveni la relațiile dinainte. Din aceste două motive fiii au fost obligați să-și domine instinctele și să nu se unească cu femeile decît în anumite condiții.

Astfel, ceea ce constituie miza luptei între sexe și generații, mărul discordiei, pe scurt, posesiunea sexuală, se transformă în mijloc de alianță între bărbați și între aceștia și femei. Primii abandonează orice veleitate de a deveni tiran colectiv. Ultimele încetează de a mai fi obiecte pentru a deveni parteneri. În locul comunismului primitiv al femeilor își face apariția exogamia. Ea este cea care dă o anumită libertate de mișcare și posibilitatea alegerii. Dacă incestul rămîne exclus, aceasta nu mai are loc din cauza unei represiuni exercitate de către tată, ci printr-o renunțare interioară, necesară vieții în comun. Semnul rivalității cu tatăl se transformă în contract de asociere cu mama. Fiii se pot identifica cu ea în mod deschis, în loc de a o poseda, așa cum înainte se identificau cu tatăl arhaic în loc să lupte cu el. Oricum, uniunea fraternală s-a modificat. Raporturile instinctuale și violente sînt înlocuite cu raporturi de valoare și de drept. Vedem astfel că dreptul este puterea unei comunități¹⁸.

Legea pune capăt arbitrariului și bunului plac care erau atotputernice pe vremea dominației tatălui. Ea atribuie fiecăruia o parte de suveranitate. În același timp însă, îi obligă pe frați să returneze această parte comunității

unei mulțimi de umbre mute și absente. De unele dintre aceste chestiuni m-am ocupat în cartea mea *La Société contre nature*, U.G.E., Paris, 1972.

18. S. Freud, *Warum Krieg ? Gesammelte Werke*, T. XVI, p. 15.

întrucît, așa cum arată Robespierre, fratele ca și cetățeanul „trebuie să aducă la masa comună porția din puterea publică și din suveranitatea poporului pe care o deține sau, prin chiar forța acestora, trebuie exclus din pactul social”. Acestea sînt condițiile în care a luat naștere prima formă de organizare socială, fondată pe recunoașterea obligațiilor mutuale, renunțarea la instincte și instituirea legii și a moralei. Ele reclamă consimțămîntul personal și adeziunea voluntară.

Vedem cum, în locul unei colectivități bazate pe dominații, se instaurează o alta, bazată pe disciplină. Ea comportă prohibirea incestului, permițînd unirea bărbaților cu femeile și identificarea cu clanul, cu fraternitatea, pregătind unirea oamenilor, a generațiilor. Să presupunem că noțiunea de lege a fost inventată de către mame pentru a canaliza instinctele fiilor, pentru a pune capăt tendințelor către tiranie și a legitima conspirația împotriva ei. Într-adevăr, cine, mai mult decît femeile, era interesat să oprească declanșarea violenței fără sfîrșit, să limiteze puterea fizică printr-o contraputere psihică și socială? Și este de presupus că, stăpînind resursele agricole ale comunității, ele dețineau mijloacele de a impune respect.

Legea, așa cum se poate observa, semnifică absența tatălui, iar de fiecare dată cînd el reapeare sub forma vreunui șef oarecare o golește de conținut și o subordonează propriului său arbitru. Dincolo de acestea, și eu văd aici o probă suplimentară, primul cod instituit după revolta fiilor fiind un cod matriarhal. „O bună parte, scrie Freud, din puterea eliberată prin moartea tatălui a trecut asupra femeilor și astfel a venit vremea matriarhatului”¹⁹.

III

Masele revoluționare și-au înscris pe drapel: Libertate, Egalitate, Fraternitate *sau Moarte*. Ar fi fost mai inspirate să scrie: Libertate, Egalitate, Fraternitate *și Moarte*. Tatăl, despotul urît și iubit în același timp, o dată înlăturat, departe de a dispărea, continua să hărțuiască conștiința celor care l-au ucis. Încetînd de a mai fi deasupra mulțimii, el tinde să revină în cadrul ei. Nici unul dintre fii nu-i exercită funcția. Fiecare, însă, a asimilat, deodată cu o bucată din corpul acestuia, o parcelă a puterii. Nimeni nu mai este tată, deci cu toții au devenit așa ceva. Din individuală, paternitatea a devenit colectivă. Cu timpul, i s-a uitat brutalitatea, oamenii nu-și mai amintesc decît părțile bune ale vieții de odinioară. Nostalgia copilăriei, adăugîndu-se culpabilității, potolește ura și temperează criticile. Încetul cu încetul, se simt atrași de către cel dispărut. Încep să-l iubească, în efigie și în amintire, pe cel pe care îl detestau cînd era în viață.

19. S. Freud, *Moses and Monotheism*, op. cit., p. 33.

În final este divinizat ; în jurul lui ia naștere o întreagă religie, mai exact, *religia*. Ea tăinuiește crima și, aș putea adăuga, eșecul ei. Căci, dacă fiii au ucis pentru a-și înlocui tatăl în raporturile cu mama, pentru a se bucura de aceeași libertate a instinctelor ca și el, scopul nu a fost atins. Nu au trebuit oare să renunțe de bună voie la ceea ce le refuza el, anume promiscuitatea sexuală ? Mai mult, s-au văzut constrânși să înlocuiască violența născută din forța unuia singur cu violența născută din legea tuturor. De aceea, fiii încearcă simultan să mascheze uciderea tatălui și inutilitatea revoltei proprii, a oricărei revolte criminale, destinată satisfacerii dorințelor.

Aceasta este, în mare, lecția oricărei religii. Ea creează acum imago-ul unui tată ideal, al unui zeu pe care îl iubeau toți fiii săi și pe care îl ascultă, după ce l-au înfruntat. Când era în viață era un tiran. Odată mort, el devine simbolul colectivității, garantul moralității și al legii. Ceea ce interzisese tatăl, își interzic acum copiii ei înșiși, în virtutea acelei „obediințe retrospective”, caracteristică a unei situații pe care psihanaliza ne-a făcut-o familiară²⁰.

Tatăl devine voce a conștiinței încărcată cu amenințări și cu amintiri despre o culpabilitate pe care nimic nu poate să o șteargă. Atunci când ei proclamă, asemeni muntienilor elvețieni ai lui Schiller care și-au asasinat tiranul : „Vrem să fim un singur popor de frați”, vocea le răspunde în ecou : „Sînteți un popor de fii conjurați și asasinii ai propriului tată”.

Aceasta ar fi deci explicația caracterelor atribuite de Tarde și Freud mulțimilor artificiale, motivul supunerii lor în fața unui șef venerat și divinizat. Rezultă de aici că relațiile între membrii lor, fraternitatea, se sprijină, pe de o parte, pe fondul de matriarhat, soclu al legii și, pe de alta, pe religia profană sau sacră, creată de fii în jurul tatălui pentru a-și disimula crima și a-și liniști conștiința. Dualitatea lumii realității cu cea a iluziilor, a obiceiurilor și a miturilor, a legii și a puterii, reflectă dualitatea celor doi poli între care a izvorât cultura : polul matriarhal și cel patriarhal. Toate masele organizate – bisericească, armată etc. – evoluează de la unul la celălalt. Ele își procură mijloacele indispensabile pentru a suporta tensiunea acestei duble subordonări.

Am ajuns în felul acesta la o observație importantă : uciderea șefului – regicid, homicid – este instrumentul trecerii de la o mulțime naturală la una artificială, din aceleași motive din care uciderea tatălui este instrumentul trecerii de la hoarda primitivă la societatea organizată, adică de la preistorie la istorie. Ne rămîne să vedem din ce cauză resurecția imago-ului său ne relevă natura carismei. Al treilea și ultimul episod al deșteptării umanității ne va ajuta să înțelegem acest lucru.

20. S. Freud, *Totem und Tabou, Gesammelte Werke*, T. IX, p. 173.

IV

Trebuie să presupunem că societății îi repugnă absența tatălui așa cum îi repugnă naturii vidul de materie. După ce l-au izgonit, fiii îl regretă și fiecare se gîndește cum să-l înlocuiască. Odată cu trecerea timpului, forțele de ruptură triumfă asupra celor de coeziune. Faptul acesta îi transformă pe conjurați în frați rivali și rivalitatea dintre ei în război larvar. Pînă în momentul în care unul dintre ei îndrăznește să ceară întoarcerea tatălui și să-i ia apărarea cu aplombul unui Marcus Antonius, reamintind virtuțile lui Cezar romanilor adunați în jurul cadavrului acestuia. Adresîndu-se mai puțin rațiunii cît mai ales inimii, el deșteaptă la toți atașamentul față de defunct. Evocă supunerea filială din timpul copilăriei și, în același timp, proclamă necesitatea întoarcerii tatălui în persoana unui moștenitor, și aceasta cu atît mai mult cu cît absența sa se face mai crud simțită.

Semnificația exactă a resurecției imago-urilor este următoarea : după ce a fost asasinat, strămoșul, ale cărui amintire și reprezentări s-au păstrat o vreme în ascunzișurile memoriei, revine să-și ocupe locul și drepturile. O face însă sub forma unuia dintre fiii care au participat la asasinarea sa și a devenit, în felul acesta, un erou. Fiecare îl recunoaște și vede în el un *locuitor al tatălui*. Odată instalat, el îi face pe frații săi, în acele timpuri îndepărtate, să ispășească crima comună cu înverșunarea unui Marcus Antonius, urmărindu-l pe Brutus și pe ceilalți conjurați, cu violența unui Stalin, umilindu-și, apoi exterminîndu-și tovarășii de revoluție. În felul acesta, el se descarcă pe sine de culpabilitatea pe care o pune în seama lor. Ucide în fașă, orice veleitate de a-l răsturna așa cum, cu toții, l-au răsturnat pe tatăl veritabil. „Trebuie să arătăm că tatăl, scrie Freud, repus în drepturi după ce a fost răsturnat, se răzbună nemilos pentru înfrîngerea de odinioară și exercită o autoritate pe care nimeni nu îndrăznește să o discute, fiii supuși folosindu-se de noile condiții pentru a-și diminua și mai mult responsabilitatea față de crima comisă”²¹.

Ei pleacă capetele, unii chiar sînt complet descumpăniți, înlănțuiți fiind de o alianță pe care unul o folosește împotriva celorlalți. Devenit stăpînul egalilor săi, tată pentru cei care-i sînt asemenea, precum Cezar, Stalin sau Mao, el îi admonestează : „Știți la fel de bine ca și mine ce s-a întîmplat. La ce v-ar mai folosi să răscolii aceste povești vechi ? Credeți oare că mulțimea este dispusă să le cunoască ? Absolut de loc ! Ea are nevoie să creadă în paternitatea noastră ; are nevoie să se supună tatălui pe care îl reprezintă eu” Și proclamă în fața tuturor : „Nu știți că strămoșul nostru comun a reînviat în mine ?”

21. S. Freud, *Totem et Tabou*, op. cit., p. 179.

Acesta este felul în care se manifestă, însușindu-și trăsăturile incomparabilului și neuitatului fondator al colectivității, Moise, Hristos, Lenin, garant al trecutului, anticipator al viitorului.

Din acest moment, noul șef poate concentra în mâinile sale puterea distribuită fiecăruia. Împlinind această misiune, el restabilește inegalitatea într-o masă de oameni care a dat o luptă cumplită pentru egalitate. Misiunea este comparabilă cu cea a lui Napoleon, imediat după Revoluția franceză, când a restaurat titlurile și gradele Vechiului Regim, și cu cea a lui Stalin, când, după Revoluția Sovietică, a restabilit privilegiile și onorurile care erau destinate aleșilor trecutului. Aceste exemple nu-și propun să dovedească nimic, ci numai să ilustreze ceea ce am spus mai sus.

Dincolo de toate acestea, drumul evoluției nu poate fi niciodată parcurs în sens invers și nimic nu redevine exact ca înainte. Oricare i-ar fi atuurile, locțiitorul tatălui este un usurpator, care a furat și puterea fonatorului, și pe cea a fraților săi. El este obligat să accepte legea clanului fratern, să-și conformeze actele și autoritatea exigențelor acestuia. Pentru a izbuti, el le păstrează forma, modificându-le conținutul. Într-adevăr, respectând caracterul egalitar, același pentru toți, el îi adaugă un caracter de interdicție și de sancțiune exterioară, care ține de puterea respectivă a fiecăruia. Egali în fața legii, oamenii nu mai sînt egali în fața recompenselor și a pedepselor. Ceea ce este permis superiorilor este interzis pentru cei inferiori. Trecînd în mâinile noului tată, devenit și judecător și parte, legea se transformă. Ea nu mai este putere, ci instrument al puterii. De acum înainte, ea comportă două greutateți și două măsuri: unele pentru conducători, altele pentru supuși. Cu alte cuvinte, invenția feminină a legii a fost deturnată pentru a deveni matricea unei creații masculine, *ordinea*, adică un drept limitat de către putere, ordinea patriarhului. „În acest interval, scrie Freud, s-a produs o mare revoluție socială. Dreptul matern a fost înlocuit cu restabilirea ordinii patriarhului”²². Freud precizează: dreptului mamelor îi urmează ordinea taților.

Drept urmare, societatea se divizează în familii, avînd fiecare în frunte un tată care exercită o autoritate temperată de un mic număr de precepte morale și de reguli sociale. Șef necontestat, tiran domestic deasupra soției și copiilor, el recrează într-un alt mod hoarda primitivă.

Totul se petrece, așadar, ca și cum, de-a lungul evoluției, indivizii și masele dispărute ar reînvia pentru a-și lua revanșa asupra rebeliunii și a schimbării; ca și cum abolirea dreptului matern și întoarcerea la ordinea patriarhului ar constitui adevăratul destin al unei societăți. Mai devreme sau mai târziu, ceea ce a început prin uciderea tatălui se sfîrșește prin masacrul

22. S. Freud, *Moses and Monotheism*, op. cit., p. 83.

fiilor. Revoluția îi devorează așa cum l-au devorat și ei odinioară. Nimeni nu poate scăpa : „Chiar dacă, așa cum spune Propertiu, acest băiat ingenios se ascunde sub fier și aramă, moartea va face totul pentru ca el să-și scoată capul”. La sfârșit, ordinea este cea care câștigă.

V

Cum anume poate fi recunoscută carisma ? Ce semn anume poartă un om care îi face pe ceilalți oameni să i se alăture ? Care este instrumentul puterii sale ? Carisma ar putea reprezenta tatăl resuscitat și reîncarnat în persoana unuia dintre asasinii săi și, de asemenea, pe însuși acel ucigaș în chip de erou, altfel spus, unul dintre fii, care s-a opus tiranului și l-a învins. El reunește deci două personaje într-unul singur : un imago divinizat al tatălui și marca unui individ eroic, fiul. Șeful care posedă o asemenea carismă este recunoscut ca atare de către mase. El reușește să atragă asupra sa sentimentele de dragoste și admirație pentru tatăl defunct și frica în fața dezlănțuirii de cruzime, a violenței repercursiunilor înspăimântătoare de care ele îl știu capabil pe cel care a comis asasinatul și și-a supus frații rivali.

Cea mai mare putere îi vine din dualitate. El lasă impresia că este în același timp „deasupra celorlalți” și „asemeni celorlalți” Ținând locul tatălui care retrăiește în el, *redivivus*, el este, în același timp, loctiitorul masei de frați conjurați care și-au abandonat puterea în mâinile sale.

Astfel ne apar – știm acum pentru ce – împărații romani, tați ai patriei și tribuni ai plebei. Astfel este majoritatea liderilor contemporani, deținători ai tuturor puterilor și reprezentanți aleși ai poporului. În concluzie, carisma realizează coincidența contrariilor în persoana unui singur individ. Din această cauză, fascinația acestuia este irezistibilă.

Adevărata dificultate apare aici. Această reconstituire a evoluției nu este, așa cum bănuieți, desigur, conformă cu observația științifică, și nu sînt primul care spune acest lucru. În ochii mei, faptul cel mai ciudat nu este că ea a fost inventată într-un elan genial și nici că a fost sfărîmată de anumiți savanți scrupuloși, ci că, în loc să dispară, așa cum ar fi trebuit, printre ruinele și rebuturile spiritului, ea supraviețuiește și continuă să ne intereseze. Sînt în situația, așadar, să justific faptul că ea ne privește și că o reținem cu titlul de ipoteză centrală pentru restul expunerii.

S-ar spune că ea „rings a bell”, cum spun englezii. Face să vibreze în noi o coardă care ne interzice să o ignorăm pur și simplu. Această coardă se face insistent auzită în versurile lui Shakespeare : fiecare, din universul tragic, ne vorbește despre condamnarea la moarte a regelui de către unul din fiii săi și despre resurecția sa, atunci cînd vremurile s-au schimbat, sub trăsăturile

altuia. O auzim vibrând în miezul culturii noastre, când Nietzsche ne interpelează violent: „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămîne mort! Iar noi l-am ucis”. Lucru la care Freud răspunde: „Tatăl, dumnezeul nostru, este cel pe care l-am ucis. Și asta, de multă vreme, în negura timpurilor. Acum nu facem decît să repetăm crima primordială și să ne amintim de ea”. Fiecare revoltă și revoluție din epoca modernă, care nu a fost de loc lipsită de așa ceva, amintește acest lucru. Pe lîngă aceasta, cuplul asociat al morții și al resurecției se regăsește în fiecare cultură, ca și cum el ar exprima un adevăr psihic indiscutabil pe care *ni-l apropiem prin această ipoteză*. (Unul din motivele pentru care am propus să distingem mecanismul resurecției imago-urilor de întoarcerea conținutului refulat este tocmai acela că ea este legată de acest conținut particular, uciderea tatălui, și de un ciclu prestabilit).

În sfîrșit, evoluția definită prin ipoteza ciclului totemic – acesta fiind numele sub care ar trebui ea desemnată – încearcă să explice ponderea carismei asupra psihologiei mulțimilor care, fără ea, ar continua să apară ca ceva gratuit, miraculos, irațional²³.

O ipoteză fecundă, așadar? Putem, cel puțin, vedea, în acest stadiu al anchetei, că ea pune problemele care privesc psihologia mulțimilor într-un mod în care nu le pune aproape nici o altă ipoteză. Acesta este, desigur, motivul pentru care ocupă un loc esențial în cercetările lui Freud, în domeniu. Mai mult decît atît: este leit-motivul lor. Luată à la lettre, această evoluție a umanității de la epoca mulțimii la cea a legii și a dreptului, și de la aceasta la cea a ordinii (hoardă, matriarhat, patriarhat) se întretaie cu admirabila evoluție reconstituită de Vico de la epoca zeilor la cea a eroilor și de la aceasta la cea a omului. În mod simultan însă, ea tinde să deseneze istoria, din punct de vedere psihic, ca pe rezultatul unei *munci de idealizare*.

La început, constrîngerea este impusă oamenilor cu forța unei realități brute pe care ei o supraestimează, în același fel în care tirania tatălui reprimă, prin mijloace fizice, dorința fiilor de a se uni cu soțiile. Vine apoi timpul încercărilor și al coalițiilor între ei. Ei creează o contrarealitate socială pentru a-și manifesta mai întii refuzul de a se supune și, apoi, pentru a învinge. Uciderea tatălui, de exemplu, are tocmai acest sens. Forța învinsă astfel în toți, sfîrșește însă prin a reveni în fiecare individ, metamorfozată într-o realitate psihică compusă din amintiri și simboluri. Desigur, oamenii i se supun, așa cum se supuneau realității fizice, tatălui tiranic, dar numai în măsura în care ea reprezintă contrariul său, un ideal: idealul de sine sau idealul de grup. Nu mai reacționăm în mod direct față de ființele din univers și nici chiar față de experiența pe care o avem despre ele: reacționăm la

23. F. Alberoni, *Status Nascenti*, II Mulino, Bologne, 1968, p. 15.

ființele idealizate de către gândire, la imago-urile din univers. Ceea ce omul trebuie să depășească de acum înainte nu este puterea realității asupra lui, ci este puterea idealului din interiorul lui. Eliberându-se de prima, el devine sclavul celei de-a doua.

Ipoteza totemică dă un sens acestei munci de idealizare. Ea definește progresul care, în cultură ca și în politică, merge dinspre lumea exterioară către cea interioară. De-a lungul timpurilor, oamenii își creează ei înșiși, sub formă de instanțe psihice, ca supraeul și renunțarea la instincte, tot ceea ce le este impus din afară. Dimpotrivă, în economie și în tehnică, progresul merge dinăuntru înspre exterior și realizează o operă de materializare. Se dorește întotdeauna să se reproducă în exterior, sub formă de proteze fizice (roboți, instrumente, mașini), părți ale corpului, brațe, picioare, ochi și, de asemenea, idei și senzații interne. Pe de altă parte, se tinde să se facă din lumea lucrurilor o lume a oamenilor, și invers, dintr-o lume a oamenilor o lume a lucrurilor. A susține că această evoluție are ca germen paricidul a cărui amintire o păstrăm este o idee simplă, aproape prea simplă. Nimeni nu se gândește să facă din asta o ipoteză și să o introducă în știință. În momentul de față lucrul s-a întâmplat.

V. Banul ca pasiune și ca reprezentare

- 1. Inelul lipsă**
- 2. Lumea obiectelor și lumea valorilor**
- 3. Sacrificiul la originea schimbului și a banilor**
- 4. Noul miracol**
- 5. Banul este patria apatrizilor**

V. Banul ca pasiune și ca reprezentare

1. Inelul lipsă

Dintotdeauna au izbucnit pasiuni încarnate de bani. Înaintea obsesiei profitului, proprie capitalismului, umanitatea a cunoscut febra aurului și a tezurizării sale în timpul Renașterii, certitudinea puterilor sale magice, împărtășită de majoritatea popoarelor arhaice, dar și de numeroase alte popoare. Cu toate acestea, banul este marele absent din științele umane. Cum se face că acest factor, atât de prezent și de puternic în timpurile moderne, preocupă atât de puțin cercetarea, în vreme ce îl mînuim zilnic și risipim atîta energie pentru a-l cîștiga?

De ce anume limbajul, pe care îl învățăm din cea mai fragedă pruncie și care ne jalonează relațiile, este cenzurat? De ce nu-i interesează pe cei care studiază cu asiduitate moralitatea grupurilor și raționalitatea indivizilor? Mi se va răspunde că un asemenea studiu este de resortul economiei. Fără îndoială, însă se cuvine să ne amintim că „vorbim, de fapt, despre o noțiune, despre o instituție, despre o credință”¹.

Da, banii evocă imaginile puternice ale bogăției și ale cifrelor fără sfîrșit, dar însuși caracterul infinit care estompează valoarea cifrelor relevă puterea amprentei sale care face din noi sau greieri, sau furnici, care suscită cupidități și avariții.

În legătură cu acest fapt, în zadar se știe că numărul băncilor îl depășește pe cel al librăriilor și al muzeelor, că viciul corupției este o înclinație larg răspîndită, în zadar ne indignăm de sărăcia unora și de opulența altora, cercetarea se încăpățînează să ignore aceste fapte. Vorbim, printr-un straniu paradox, despre comunicare, despre preferințele consumatorilor, despre clase și roluri sociale, despre sentimentele de dragoste sau ură, între persoane, ca și cum am trăi într-o societate care n-a inventat banul sau creditul. Nu servesc ele oare drept fundal numeroaselor relații între indivizi, nu rezumă aspirațiile

1. M. Mauss, *Les origines de la notion de monnaie*, *Oeuvres*, P.U.F., Paris, 1960, t. 2, p. 101.

umane de la un moment dat? Ne-am putea îndoi de acest lucru, parcurgînd o lucrare celebră consacrată acestor relații², precum și o alta, care trasează cel mai amănunțit tablou al societății franceze de astăzi³, în care se vorbește despre orice, emoții, motivații, datorii, putere, obișnuințe gastronomice, îngrijiri corporale, absolut orice, cu excepția banilor? Ca și cum nimeni nu ar urmări să se îmbogățească, nimeni nu i-ar judeca pe ceilalți în funcție de contul din bancă, nimeni nu ar cumpăra sentimente sau convingeri.

„Banii dumneavoastră nu ne interesează”, par să spună științele umane celor pe care îi studiază. Și această, în timp ce este suficient să le pronunți numele în fața mulțimilor pentru a vedea, de îndată, cum privirile devin admirative, iar frunțile se înclină. Ei le deșteaptă dorința de a se bucura de ei, oricît ar fi de diferite modurile de a satisface această dorință.

Semn al plăcerii și puterii, banii fac să strălucească ideea nenumăratelor posibilități pe care le cuprinde posedarea lor. Sinteză a tuturor apetiturilor umane, banul exercită asupra spiritului indivual și colectiv un fel de fascinație care face din el singurul element în același timp demonic și divin al civilizației noastre seculare, în care le domină pe toate celelalte. El este, în același timp, respectat și temut, considerat monstruos și miraculos.

Ne comportăm ca și cum ar fi interzis să-l posedăm, ba chiar și să-l atingem. Îl ascundem ca pe un lucru care nu trebuie văzut și despre care nu trebuie să vorbim niciodată. Invidiind, în același timp, prestigiul stigmatului său, ca și cum ar fi superior numelui, meritului, reputației, onorurilor și le-ar rezuma pe toate acestea.

A fost necesară marea revoluție intelectuală și socială a secolului al XIX-lea, pentru ca rolul său să fie recunoscut și valorizat. Astfel, el este împodobit cu o încărcătură afectivă și metafizică necunoscută înainte. Imperativul plăcerii „vei cîștiga bani” îl înlocuiește pe cel al efortului: „Îți vei cîștiga pîinea cu sudoarea frunții”. Avem chiar impresia de a vedea această febră a circulației banilor, a билетelor și monezilor care trec dintr-o mînă în alta, resimțită odinioară ca o contaminare impură, în acea zugrăvire, de către Tocqueville, a societăților „în care nimic nu este fix, fiecare se simte neîncetat biciuit de frica de a decădea și de ardoarea de a urca, și cum banul, odată devenit principala marcă care clasează și distinge oamenii între ei, a căpătat o mobilitate deosebită, trecînd neîncetat din mînă în mînă, transformînd condiția indivizilor, înălțînd sau înjosind familiile, nu există aproape nimeni care să nu fie obligat să facă un efort disperat și continuu de a-l păstra sau de a-l dobîndi.

-
2. F. Heider, *The Psychology of interpersonal Relations*, John Wiley, New York, 1958.
 3. P. Bourdieu, *Le distinction*, Minuit, Paris, 1979.

Dorința de îmbogățire cu orice preț, gustul pentru afaceri, căutarea bunăstării și a satisfacțiilor materiale sînt pasiunile cele mai comune în acest cadru”⁴.

Aceste teme dominante în romanele clasice. Banul, pasiune declarată și reprezentant al vieții moderne, este cel care țese intriga. Purtător de iluzii și speranțe, motivațiile și argumentele se rotesc în jurul lui, la fel de bine la un Trollope ca și la un Balzac. El servește de pivot caracterelor personajelor, le furnizează motivele de acțiune. Pe unii îi scoate în evidență, îi duce pe culmile societății unde își fac un nume datorită averii, pe alții îi aruncă în noroi și obscuritate. Balzac descrie în *Melmoth reconcilié* atotputernicia Băncii :

„Există un loc în care se cotează valoarea regilor, se evaluează popoarele, se judecă sistemele (...), în care ideile, credințele, sînt cifrate (...), în care însuși Dumnezeu împrumută și dă în garanție veniturile sale de suflete, căci papa are aici un cont curent. Și dacă pot găsi undeva un suflet de negociat, acesta nu este oare aici ?

În întreaga sa operă, el exaltă marea carte de conturi, ca fiind singura carte a secolului.

Zolă evocă puterea magică a acestor două scurte silabe în vârtejul speculațiilor care bîntuie prin noile temple, Bursele. Manevrelor sordide capătă aparențele unei epoci homerice sau ale unei comedii umane ale cărei senzații și peripeții îi sînt împărtășite cititorului. Pînă în momentul în care noii eroi pășesc pragul banului, conducîndu-i spre fericire și opulență. Aceasta, în cazul în care înfrîngerea nu-i aruncă în cele mai groaznice destrăbălări și în cele mai cumplite violențe, nu-i zvîrle în străfundurile societății.

Ca și știința, romanul contemporan se dezinteresează de bani. El nu mai citează, printre motivele care fac să palpitate personajele, rentele și veniturile, visele cu ochii deschiși pe care le provoacă averea. Bogăția nu mai servește la seducerea femeilor sau a bărbaților, la dominarea impulsurilor și la evitarea unei iubiri sau a unei căsnicii în favoarea alteia, la îndepărtarea de foștii prieteni. Dimpotrivă, a devenit normal să se evalueze și să se claseze cărțile, dincolo de meritele lor intrinseci, după numărul de exemplare vîndute – magie a bestseller-ului, după avansul încasat de autor și să se speculeze pe baza a ceea ce produc drepturile sale de autor.

În culisele comerciale se pune întrebarea dacă este mai rentabil să-ți încredințezi destinul cutărui editor virtuos în domeniul publicității, abil în a promova prin procedee proprii o operă pe care vrea să o impună, mai curînd decît altuia care oferă însemnele calității, dar folosește mijloace mai puțin zgomotoase. Doar presa de senzație și foiletoanele televizate care flatează

4. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, I, Paris, 1985, p. 51.

gustul public mai au drept *diabolus ex machina* banul ispititor, distrugător sau salvator. Aceasta, desigur nu a dispărut, căci, așa cum scria Péguy :

„Atunci cînd nu se dă un nume, el este cel numit. Atunci cînd nu este prezentat, el este cel prezentat. Cînd nu ne gîndim, ne gîndim de fapt la el”⁵.

Această conversiune însă, a literaturii, a discursului neîntrerupt despre ban într-o tăcere totală, este simptomul alunecării de la conștiința unei descoperiri la banalitatea inconștientului împărtășit de către toată lumea. Nu mai este nimic de spus despre ceea ce este subiectul de discuție al tuturor. Iată-l izgonit în sfera economiei ; rare sînt lucrările care abordează subiectul în alte științe.

S-ar spune că fiecare știe prea multe despre acest lucru, pentru a risca să-l mai discute, că „acest ban care reprezintă”, după expresia lui Ernst Jünger, „unul dintre cele mai mari mistere ale lumii”, închide în sine prea multe secrete ale societății noastre pentru ca ele să fie scoase la lumină.

Cu atît mai mare este îndrăzneala lui Simmel atunci cînd prezintă, în 1889, o comunicare intitulată *La psychologie de l'argent*⁶. Ea a fost urmată de mai multe articole, dovadă că subiectul îl preocupa intens. La răscrucea secolului, își face apariția obligația de a explica lumea în devenire. Ce anume o caracterizează și ce îi dă originalitate ? Care este situația care s-a creat pentru ca o nouă cultură și o nouă inteligență să fie atît de necesare ? După concepția lui Simmel, banul se eliberase de legăturile care îl stopau pînă în acel moment. Prin intermediul său epoca reușise nu să se descopere pe sine însăși, după expresia consacrată, ci să manifeste o energie virtuală, cu facultăți nebănuite. Nu numai importanța economiei era ceea ce făcea să triumfe o energie atît de puternică, nu, era vorba mai ales despre o viziune nouă și tulburătoare, care conducea omenirea prin hățșurile istoriei, pe căi neexplorate. Este de-a dreptul de neînțeles greșeala majorității celor care își închipuie că banul este forma lucrurilor înseși, a capitalului și a pieței, fără nimic altceva. Ceea ce ei uită, este particularitatea banului, faptul că are legile sale proprii și că nu este dominat decît de el însuși. În aceasta constă motivația atracției și puterii sale. Că cineva încearcă să-l posede, pur și simplu pentru a-l poseda, fie avar sau risipitor, în vreme ce el scapă oricărei posesii, punînd în acțiune inteligențele cele mai originale, deși constituie lucrul cel mai disprețuit, iată tot atîtea fapte stupefiante.

5. Citat din frumoasa cărțuție a lui J.M. Rey, *Colère de Péguy*, Hachette, Paris, 1987, p. 43.

6. G. Simmel, *Zur Psychologie des Geldes*, „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft”, 1889, 13, pp. 1251-1264.

O astfel de stupoare marchează, fără îndoială, întreaga epocă. Simmel caută aici cheia modernității, în articolele la care am făcut aluzie, pentru a găsi în *Filozofia banului*, lucrare publicată în 1900. Șir întreg de grilaje, voalează o realitate, resimțită, de aceea, ca îndepărtată. Întorcând spatele economiei, înainte de a se întoarce iarăși la ea, Simmel afirmă că tot ceea ce privește banul are legătură cu aspectele cele mai intime ale culturii și ale vieții în general :

„Fenomenul istoric al banului, scrie el, ale cărui ideie și structură voi încerca să le dezvolt plecînd de la sentimentul valorii, de la *praxis* în raport cu lucrurile și relațiile reciproce dintre oameni – acestea fiind presuposițiile sale – face obiectul celei de-a doua părți a acestei cărți. Îl voi studia în efectele sale asupra lumii interioare- asupra vitalității indivizilor, a înlănțuirii destinelor lor și a culturii în general”⁷.

Banul înseamnă mai mult decît banii, iată unul din sensurile acestei declarații liminare. Care este deci marea problemă pe care o pune el oamenilor? Vechea enigmă a valorilor lucrurilor și a schimburilor dintre ei, pe scurt, crearea unei legături care să le fie specifică. O problemă cu atît mai de temut cu cît banul a devenit, pentru multă lume, adevărata legătură pe care societatea noastră o pune în acțiune, și modelul culturii noastre. Cu alte cuvinte, dacă banii joacă de multă vreme un rol în privința schimbului, al producției și al dominării, niciodată ei nu au fost atît de determinați ca astăzi. De aceea, economia modernă, înainte de a fi capitalistă sau industrială, este monetară. Ea șlefuieste relațiile dintre indivizi, sentimentele și modul lor de a gîndi, tocmai în acest spirit. Formula noului tip uman care îi corespunde trebuie căutată în monedă.

Simmel prelungește această perspectivă. Ea trebuie împărtășită de cei care doresc să înțeleagă societatea în care trăim și cauzele pentru care nimic din ceea ce este inuman nu-i este străin. Sociologul german are totuși o convingere : dacă economia face din ban punctul focal, cheia modurilor noastre de acțiune și a relațiilor noastre, aceeași economie nu este și punctul focal și cheia existenței noastre sociale. Trebuie să căutăm în profunzime, să descoperim rădăcinile interne și inconștiente ale tipului uman – *homo economicus* – al cărui indice vizibil este. Acesta este unul dintre scopurile cărții sale și unul dintre puținele merite care i-au fost imediat recunoscute⁸. De ce însă, dacă pot să mă exprim astfel, să ne tot învîrtim în jurul cozii? Pentru Simmel

7. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 54.

8. A. Vierkandt, *Einige neuer Werke zur Kultur und Gesellschaftslehre*, „Zeitschrift für Sozialwissenschaft”, 1901, 4, p. 641.

enigma banului nu rezidă în economie, ci în propria noastră psihologie. Trebuie deci să depășim nivelul la care lăsase lucrurile Marx : „Din punct de vedere metodologic, scrie el în prefață, putem exprima această intuiție fundamentală în felul următor : este o tentativă de a construi un nou etaj, sub materialismul istoric, în așa fel încât valoarea explicativă a încorporării vieții economice printre cauzele culturii să fie prezervată. Pe de altă parte, formele economice ele însele sînt recunoscute ca fiind rezultatul unor evaluări sau al unor precondiții psihologice, chiar metafizice”⁹.

Să ne oprim o clipă asupra acestor fraze prea aluzive. Ele conțin o precizare interesantă despre condițiile de explicare în sociologie și despre diferența de metodă dintre Simmel și Marx. Să vedem, mai întii, condițiile. A explica, în sociologie, crează obligația de a merge în două direcții. Pe de o parte, către faptele de biologie și chiar de fizică, care influențează constituția omului, care formează mediul acestuia. Putem astfel să intrăm în contact cu necesitățile obiective și cu legile universale. Ori, științele sociale, pentru a se întîlni cu științele naturii și, deci, a-și fundamenta în general caracterul obiectiv, trebuie să treacă prin psihologie. Cum ar putea să o evite, cînd aceasta este, pentru a spune așa, ultimul inel al celor dintii, cel mai apropiat de natură și primul al celor din urmă, cel mai apropiat de societate, în lanțul ideal care le punește ? Fără ea, un hiatus de netrecut separă cele două universuri ale realității.

Pe de altă parte, în sociologie explicația tinde către metafizică și filosofie. Nu în cadrul acestora oare se reunesc marile probleme care se pun într-o anume cultură ? Gama de soluții pe care ea le inventează se află între speculația sublimată și propunerile concrete, avînd valoare aici și acum, în această situație politică anume, în legătură cu această criză intelectuală datată în aceste zguduiri economice și morale. Atunci cînd filosofia pătrunde în domeniul public cel mai vast, ea dezvăluie soluțiile care privesc majoritatea oamenilor. În pofida opțiunii de a rămîne pozitivă, orice tentativă a unei științe de a da seama de fenomenele care preocupă o societate anume, riscă să degenereze într-o distracție și în nesemnificativ dacă pierde contactul cu aceste soluții. Filosofia îi aduce coeficientul de seriozitate și dimensiunea unei concepții asupra lumii. Nu trebuie să ne facem că nu auzim ce cere aici Simmel, faptele de care vorbește și scopul cu care o face. Dacă le uităm, misiunea sociologiei, care trebuie să fie, în același timp, de a căuta, cît mai profund posibil, o explicație științifică și un adevăr plin de sens, se fragmentează și se debusolează.

În privința metodei ? Simmel cere ca interpretarea faptelor sociale în termeni economici să fie îmbogățită de o interpretare în termeni psihologici.

9. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 56.

Acesta, la rîndul ei, trebuie iarăși interpretată, plecînd de la o structură economică și așa mai departe, la infinit. Desigur, numai că acest lucru echivalează cu a spune că un nivel al realității care, sub un unghi dat, ține de cauze economice, poate, sub un altul, să țină de cauze psihice. Ce aduce deosebit, așadar, Simmel, asupra acestui punct? El afirmă limpede că nu există diferență absolută între ceea ce Marx numește structură și infrastructură, fundamente obiective ale societății și cultură a acesteia. Astfel, el erijează în principiu, ceea ce alții erijează în practică, adesea chiar fără nici un principiu. Singurul lucru care poate fi recunoscut este succesiunea nivelurilor realității pentru a da seamă de un fenomen anume fără a ajunge vreodată la vreo oarecare ultimă realitate.

Este de necrezut ca același lucru care face forța teoriei lui Simmel face și fragilitatea ei. Urmărind refracțiile banului, se trece de la o explicație psihologică la una economică și din nou la cea psihologică printr-un fel de progresie care nu vedem cum ar putea fi oprită. Ca și cum am citi un roman al cărui autor nu optează între diferitele finaluri posibile. O asemenea incertitudine a alimentat multe neînțelegeri și a dăunat difuzării sale. Și totuși, ea clarifică o parte importantă a culturii noastre, complementară celei descoperite de către Marx. Pentru a ilustra această complementaritate, voi cita pe încă unul dintre contemporanii săi, pe germanul Goldscheid, a cărui exprimare este foarte apropiată și mai precisă :

„Marx ar fi putut spune foarte bine că nici un rînd din cercetarea sa nu vizează ca aceasta să fie psihologică. Și, de fapt, anumite pasaje din *Filozofia banului* se citesc ca o traducere a discuției economice a lui Marx în limbajul psihologiei. Dar am fi absolut nedrepti față de cartea lui Simmel dacă am trata-o pur și simplu ca pe o atare traducere. Așa cum *Filozofia banului* n-ar fi putut, desigur, să fie scrisă dacă n-ar fi fost precedată de *Capitalul* lui Marx, este important să subliniem despre cartea lui Simmel că ea conține un complement la opera esențială a lui Marx care nu exista mai înainte în știința socială, nici chiar în tentativele care s-au făcut pentru completarea ei”¹⁰.

Aceste fraze care sînt ecoul a numeroase pasaje din scrierile lui Simmel nu se rezumă doar la o constatare. Ele enunță un principiu : banul este altceva decît o entitate istorică, precum capitalul, sau un mijloc economic. El reprezintă firul Ariadnei, servind la explorarea circumvoluțiilor societății noastre și, dincolo de ea, a subiectivității umane, în general. Nu pot exprima în termeni mai simpli premisele acestei teorii și ambiția filosofică care o aureolează.

10. R. Goldscheid, *Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie in den Jahren 1900-1904*, „Archive für systematische Philosophie”, 1904, 10, p. 398.

2. Lumea obiectelor și lumea valorilor

Banul a devenit pentru noi un adevărat Socrate. Platon spunea despre înțeleptul său maestru: „Ce-ar fi gândit Socrate despre cutare problemă, ori despre cutare altă problemă?”. La fel noi, de îndată ce vedem un obiect sau auzim vorbindu-se despre el, întrebăm: „cît costă?”, iar uneori, ceea ce nu este același lucru, „cît valorează?”. Cantitatea de bani nu are importanță aici. Sîntem frapați de ceva mult mai elementar: faptul de a întreba care este valoarea sau prețul unui obiect ne separă de el, creează o distanță între persoana noastră și lumea căreia îi aparține acest obiect. Nu la cartea pe care dorim să o citim, nu la haina de care ne simțim atrași ne gîndim, ci la acestea prin comparație cu alte cărți sau haine. La un semn care le pune în raport și le compară.

Astfel, oricare ar fi răspunsurile date la întrebări legate de preț și de valoare, ele vor fi înregistrarea precisă, gravată într-o monedă seismografică, a nenumărate comparații, cumpărări și vânzări ale obiectului pe care îl obținem sau îl cedăm. Pentru a înregistra aceasta avem două operații: oprire încrămenită într-un lucru și mișcare fluidă a semnului care îl leagă de o multitudine de alte lucruri. Acesta este, în definitiv, paradoxul dintre o discontinuitate a opțiunilor și o continuitate a actelor, dintre o preferință subiectivă a cuiva și măsura obiectivă a ceva. Între una și cealaltă, banul ar fi ca o ideogramă materială, proiectînd în lumea exterioară cele mai diverse mișcări din lumea noastră interioară.

Ce înseamnă în acest ansamblu a te îndrepta către psihologie și a-i face un loc, dacă mă pot exprima astfel, dedesubtul economiei? Înseamnă a urma modalitatea prin care se exteriorizează aceste mișcări care au loc în intimitatea indivizilor și prin care se desfășoară puterea lor intelectuală și afectivă. Și pentru că viața noastră economică depinde, în mare parte, de aceste puteri, ea își trage din ele un mare număr din trăsăturile psihice. Las de o parte ponderea metafizică a problemei căreia îi acordă atîta importanță Simmel. Nu că nu ar fi interesantă, putem spune chiar, într-o anumită măsură, captivantă, dar nici aici, nici în altă parte, nu pretind că îi reproduc exact cuvintele. Vocabularul ei este învechit, iar el nu știe să-i determine folosirea. Ceea ce contează este că, pentru ca să existe o valoare, precum și banii care să o obiectiveze, trebuie ca oamenii să aibă facultatea de a pune o distanță între ei și lucruri. O asemenea acțiune de separare, de îndepărtare față de ceea ce ne înconjoară, debutează și este vizibilă încă din copilărie. În chiar momentul în care copilul învață să-și distingă corpul de cel al mamei sale, începe o mișcare care se continuă, într-un anume sens, toată viața. Înainte de această acțiune și de

conștientizarea sa, totul pare nediferențiat. Nimic nu permite să putem face între ceea ce vine din sine, din propriul corp, și ceea ce aparține lucrurilor care se apropie și se îndepărtează, lumii exterioare. Individul posedă numai conținuturi mentale legate de forme, culori, deplasări și alte calități ale lucrurilor sau ale persoanelor. El observă că există ceva bleu, că acest ceva se mișcă, că este mare, suride și nimic mai mult. Fără îndoială, poartă să le relaționeze și să reacționeze. Nu însă să decidă dacă există în realitate sau el este cel care se iluzionează, dacă aceste ceva-uri sînt bleu și mari sau el este cel care le vede astfel. Rămîne caracterul prioritar al facultății de reprezentare căci ea este cea care permite să se sesizeze acest gen de conținut ca independent de actul de a gîndi sau de a percepe. Toate conținuturile, fie ale lucrurilor, fie ale persoanelor, ținînd sau neținînd de viața noastră interioară, fie ele reale sau imaginare, au propria lor viață. O percepem totuși și o luăm în considerare atunci cînd „eul” unui subiect se detașează de obiect :

„Subiectul și obiectul, scrie Simmel, iau naștere din același act : din punct de vedere logic, prezentînd mai întîi conținutul conceptual ca pe un conținut al reprezentării și apoi ca pe un conținut al realității obiective ; din punct de vedere psihologic, atunci cînd reprezentarea încă lipsită de ego, în care persoana și obiectul sînt nediferențiate, se divizează și dă naștere unei distanțe între sine și obiectul acestuia, distanță prin care fiecare devine o entitate separată”¹¹.

Cele de mai sus se înțeleg de la sine. Să ne ocupăm de consecințe : sîntem în măsură să ne reprezentăm două categorii de fenomene distincte și opuse. Pe de o parte, „ceea ce există”, ordinea care prevalează în lume. În acest fel, putem descrie mișcarea planetelor sau cea a atomilor, comportarea animalelor sau geografia unei țări, ca și orice alt element din realitate.

În cazul dat, faptele sînt inerte și nu ne privesc. Mai exact, ele sînt uniforme și egale față de legile naturale și rămîn indiferente față de dorințele, de ezitățile și de sacrificiile și judecățile noastre. „Importanța de a fi”, care le este proprie, vine de mai departe decît existența umană. Pe de altă parte, totuși, omul poate evita să aranjeze elementele realității într-un mod diferit, în așa fel încît ele să răspundă dorinței sale sau să-i servească scopul. Astfel, el introduce în ele o parte din ființa sa, aceea pe care Shakespeare o numește „The thing I am” – lucrul care sînt. Aceasta îl distinge și îl individualizează, fie ca persoană, fie sub forma unei ființe imaginare, zeu de exemplu.

Prin acest fapt, egalitatea și uniformitatea obiectelor sînt anulate. Ca și cum ar fi transportate într-o lume în care scala nu mai este aceeași, se constată o ierarhie în funcție de care unul devine superior altuia, mai bun decît altul

11. G. Simmel, *Philosophy of Money*, p. 65.

din punctul de vedere al dorinței sau al scopului, căruia îi servește drept mijloc. Similarității monotone a naturii i se substituie o diferență, o inegalitate chiar, definind calitatea fiecăruia. Montaigne exprimă acest contrast: „Asemănarea nu face unitatea în aceeași măsură în care diferența face alteritatea” (*Essais* III, 13). Vedem astfel obiectul dedublându-se. El este, simultan, aceasta, pâinea pe care o mănînc, masa la care sînt așezat și aceea, pâinea pe care o prefer cărnii, masa pe care o prețuiesc pentru că îmi provine dintr-o moștenire. Nu este oare aici un mod de a constata că obiectul există și că are valoare? Putem afirma, în general, că aceasta din urmă introduce între lucruri o ordine care nu depinde de cea pe care o au în realitate și nici de modul în care sînt reprezentate. Evident, a plasa în partea de sus a scalelor noastre de valori un arbore sau un animal nu are nici o legătură cu echipamentul lor genetic și cu locul în evoluția speciilor. Ce înseamnă un cal sau un palmier în această evoluție, raportate la rolul pe care îl joacă în imaginația umană sau la sacrificiile făcute pentru a le obține?

Pe scurt, lumea realității și cea a valorii au fiecare un mod propriu de existență. Conjunția „și” nu are aici sensul copulativ pe care i-l asignează gramatica. Dimpotrivă, ea divizează și opune reprezentarea unei lumi celei a celeilalte lumi. Prima rămîne exterioară individului, în vreme ce a doua se desprinde de interior, din sinele său. Ultima tinde să predomine pe măsură ce se realizează:

„Evaluarea, enunță Simmel, în calitate de eveniment psihologic adevărat, este o parte a lumii naturale, nu o parte, ci mai curînd întreaga lume considerată dintr-un anumit punct de vedere. Ne dăm rareori seama de faptul că, din punctul de vedere al conștiinței, întreaga noastră viață constă în a încerca și a judeca valorile. Iar acestea nu capătă sens și importanță decît pentru că elementele din realitate, care se dezvoltă în mod mecanic, depășesc substanța lor obiectivă. În fiecare clipă, în care spiritul nostru nu este numai o oglindă pasivă a realității, ceea ce poate că nu se întîmplă niciodată din cauză că însăși percepția obiectivă nu se poate naște decît din evaluare – trăim într-o lume de valori care dispune conținutul realității conform cu o ordine autonomă”¹².

Luîndu-și nenumărate precauții, Simmel ne autorizează să ne gîndim că realitatea ea însăși poate fi modelată de către valoare. În ce fel? Recreînd ordinea lucrurilor în funcție de un punct de vedere special, cel al subiectului care și le reprezintă în funcție de propriile sale categorii. Care este cauza valorii, dacă o considerăm separat? Simmel răspunde, contrar multor gînditori, că o asemenea întrebare nu comportă mai multe răspunsuri decît: ce este ființa? Noi o creăm, tot noi ne folosim de ea în mod constant; prin

12. *Idem*, p. 60.

opțiunile, dorințele, judecățile noastre, extragem neîncetat valoarea din cele mai intime lucruri. Este imposibil să depășim acest nivel. Dar este suficient pentru ca să fie clar subliniat ceea ce a fost dat inițial, anume că subiectivitatea este cea dintâi rațiune a valorii :

„Trăsătura caracteristică a valorii, indică Simmel așa cum apare ea în contrast cu realitatea, este, în general, numită subiectivitatea sa. Pe de o parte, același obiect poate avea cel mai ridicat grad de valoare pentru o anumită ființă și cel mai scăzut pentru o alta și viceversa. Pe de alta, diferențele cele mai extinse și extreme între obiecte sînt compatibile cu egalitatea valorilor. Se pare deci că nu rămîne, ca bază de evaluare, decît subiectul cu stările și reacțiile sale obișnuite sau excepționale, permanente sau variabile”¹³.

Pentru Simmel, subiectivitatea este cu totul altceva decît reacția spontană a unui individ care opinează în funcție de stările sale de spirit și care în fața unui obiect spune „îmi place” sau „nu-mi place” după propriul capriciu sau propriile gusturi. Ea este fructul unei maturizări afective și mentale în cursul căreia el se detașează și se postează în fața realității. Se formează un „sine” capabil să stabilească o scală de preferințe, arătînd ce anume apreciază sau detestă și exprimîndu-și autonomia față de elementele din mediul înconjurător.

Nu scrie el oare că „valoarea unui obiect nu depinde de cererea față de el, ci de o alta, care nu mai este pur instinctivă”¹⁴? Adevărata subiectivitate se afirmă în acea condiție socială și istorică în care omul devine conștient de faptul de a trăi în două lumi și pe care le stăpînește tot așa cum, prin propriul lui efort, stăpînește absurditatea indescifrabilă a vieții.

Să reținem, totuși, că noțiunea de valoare nu este ușor de fundamentat și nici, de altfel, de determinat. Ea se aseamănă în această privință cu faimoasa „gaură neagră” a astronomilor, despre care este mai ușor de spus ce nu este decît ce este. În sens literal, ar desemna un loc în care nu există materie. De fapt, noțiunea înseamnă exact contrariul. Provine din argou. În engleză, o „gaură neagră” este o închisoare, ca în expresia „gaură neagră din Calcutta”. În acest sens, o gaură neagră este o închisoare în care se află închisă materia. Simmel pare a spune că noțiunea de valoare exprimă dorința sau nevoia de ceva, separată de conținutul ei efectiv. A știut, cu toate acestea, să meargă mai departe și să recunoască puterea filosofică a unei subiectivități care judecă, ordonează și măsoară. Ea închide lumea realităților într-o lume a evaluărilor unei mase de indivizi care își compară preferințele și își armonizează diferențele. Acest fapt, observat pe oricare piață în care se cumpără și se vinde, se produc și se consumă bunuri, nu este descoperirea lui Simmel. Noutatea este

13. *Idem*, p. 63.

14. *Idem*, p. 72.

că l-a extins la întreaga societate. Și, la modul general, că l-a transformat din economie în sociologie, fără nici un fel de suprasarcină morală și religioasă. Faptul nu este mult mai important decât luminile incerte pe care le proiectează asupra noțiunii de valoare, ale cărei mistere sînt încă departe de a fi descifrate.

Este momentul să punem întrebarea principală : cum apare banul în lumea valorilor ? Ce stranie este această invenție a oamenilor ! Fără să-și dea desigur seama, căci nu și-au iertat-o niciodată și, sub o formă de-abia mascată, au mărturisit chiar de la început să ar vrea să o anuleze. Dacă trecem sumar în revistă istoria umanității, ne dăm seama că, în toate stadiile culturii, se promite distrugerea ei în favoarea recreării unei relații autentice, debarasată de artificii. Scriitorul englez D.H. Lawrence exprimă în *Apocalipsul* această promisiune arhaică, formulată de către creștinism și reluată de către socialism : „Ceea ce se impune este suprimarea falselor raporturi neorganice, mai ales a celor care sînt legate de bani, și restabilirea raporturilor vii și organice cu cosmosul, cu soarele și pămîntul, cu umanitatea și națiunea, cu familia”.

Or, această nevoie stringentă de restabilire a unității dintre realitate și valoare pare mereu a se izbi de bani care, cu o mîină le separă iar cu cealaltă netezesc trecerea de la realitate la valoare. De aceea trebuie să începem prin a înțelege această trecere care este, în orice caz, un *salto mortale* pentru orice teorie.

Banii sînt exemplul cel mai clar de transformare a unei forme în materie, a unei imagini mentale într-un lucru. Ei se dovedesc a fi mijlocul de reprezentare a unei relații invizibile printr-un obiect vizibil, moneda palpabilă, biletul de bancă sau cecul care trece dintr-o mîină în alta și face să circule bunurile dintr-un loc într-altul. Mai mult, ei asigură, în special în lumea modernă, preponderența sistemului de reprezentare, deci a convenției și a simbolului asupra ansamblului de obiecte și de raporturi efective. Astfel, ei imprimă asupra substanței o figură a gîndirii – scrisoare de credit, monedă zecimală etc. – care o distinge de alte substanțe și permite recunoașterea ei. Lucrul se înțelege de la sine. A se substitui lucrurilor, a servi în procesul de schimb, prin calități sau greutate, a se preta la măsură și transport, este ceva ce aparține naturii sale fizice. Ca și în ceea ce privește natura sa intelectuală, de a valora pentru, de a asocia semnele și de a permite calculul. În același timp idee și lucru, banul își îndeplinește misiunea de reprezentare a unei mase de bogății și nevoi omenești. Totodată, însă, reprezentarea socială, asemenea miturilor religiilor și oricărui alt sistem de semne colective. Aceasta este perspectiva prioritară din care îi recunoaștem dominația pe care o exercită asupra noastră, ca și rațiunea de a fi. Pentru simplificarea studiului, presupun așadar că geneza sa se conformează proceselor prin care o societate își stilizează astfel de reprezentări și al căror caracter general l-am stabilit cu altă ocazie.

Pe de altă parte *obiectivarea*, prin intermediul căreia conținuturile mentale ale indivizilor, judecățile și ideile lor sînt izolate și capătă un caracter exterior. Ele apar ca o substanță sau o formă autonomă care populează lumea în care trăim și acționăm. „Stările mentale, observa Meyerson, nu rămîn stări, ele se proiectează, capătă o înfățișare, tind să se consolideze, să devină obiecte”¹⁵. Aceasta înseamnă a dota abstracțiunile și imaginile noastre cu un caracter material, a metamorfoza cuvintele în lucruri, a da fiecărui gînd un corp. Concepute mai întîi de către inteligență, o noțiune sau o calitate abstractă sfîrșesc prin a apărea ca fizice și vizibile. Verbul se face corp : în fiecare clipă punem în acțiune această parabolă, crezînd că unui cuvînt trebuie să-i corespundă o realitate. Astfel, noțiunea de carismă, vagă și imprecisă, ni se pare încarnată în persoana lui Gandhi, subjugînd cu fragila sa siluetă o maree umană sau în gestul papei Ioan-Paul al II-lea binecuvîntînd mulțimile. Spunem atunci despre ei sau despre alte persoane că posedă carismă, ca și cum am percepe o calitate fizică, talie, timbru al vocii. Iar sfîrșitul lumii, imaginea răsîndită și mitică, se materializează în ochii noștri sub forma ciupercii atomice. Apare ca un paradox faptul că realitatea comună se naște atît de des tocmai din ceea ce îi lipsește, dintr-o transformare a mentalului în fizic. Oricît ar fi de frecventă, această trăsătură a gîndirii și a limbajului rămîne foarte misterioasă ; ea dă forță concretului creațiilor sale imaginare.

Celălalt proces, *ancorarea* poate fi recunoscută datorită penetrării unei reprezentări printre cele care există deja în societate, conferindu-i sens și utilitate. Ea devine, astfel, pentru fiecare, un mijloc de interpretare a comportamentelor, de clasare a lucrurilor și a persoanelor pe o scară de valori și, lucru care nu este lipsit de importanță, de numire a lor. Tot ceea ce le face să acționeze, să îndeplinească o funcție și le pune în relație, se supune unei reprezentări dominante. Aceasta nu le conține ca văzute printr-un spirit detașat și atotvăzător, ci prin filtrul conștiinței unui individ sau a unui grup în cadrul propriului său mediu. Rămîne inevitabil acest punct de vedere : nu putem să ne reprezentăm ceva decît ca pe o reprezentare despre cineva.

Reflectați la exemplul următor : este suficient ca mediana științifică să se difuzeze într-un grup pentru ca să vedem categoriile sale descriind oamenii sănătoși și bolnavi, detectînd simptomele unei boli și explicînd anumite stări patologice din viața obișnuită. Membrii acestui grup tind să considere majoritatea afecțiunilor ca avînd o cauză organică și acordă exclusiv medicamentelor puterea de vindecare. Ei nu mai acordă nici o atenție cauzelor fizice și cu atît mai puțin celor supranaturale, blestemelor, pe care medicina tradițională le lua în considerare. Medicina, în schimb, devine o sursă de autoritate și dictează

15. I. Meyerson, *Les fonction psychologiques et les oeuvres*, Vrin, Paris, 1948, p. 10.

regulile relative la ceea ce trebuie să credem sau nu, să facem sau să nu facem în materie de sexualitate, somn și veghe, ceea ce trebuie mâncat și de la ce trebuie să ne abținem, ce persoane trebuie evitate pentru a nu ne contamina și așa mai departe. Ea este cea care prescrie valorile cu privire la modul de comportare, de asociere și de lucru întru salvarea fizică a tuturor. Repetate de un număr suficient de ori, aceste prescripții creează obișnuințe care sînt respectate ca și cum ar fi vorba de vreo datorie morală. Vom îndrăzni oare să ne abatem? Și, presupunînd că am dori să o facem, am putea oare? Ar însemna să ne autocondamnăm la boală și moarte. Singurii care pot să o facă sînt grupurile care acceptă o altă medicină, supunîndu-se altor convenții și împărtășind noțiuni diferite.

Or, un astfel de exemplu nu este unic. La fel procedează și economia atunci cînd ne recomandă să evităm inflația, să acceptăm reducerile de salarii, să subscriem la șomaj și așa mai departe. Oricare ar fi conținutul unei reprezentări, ea devine socială cu condiția să satisfacă, prin propria ei ancorare într-o porțiune din mediul ambiant, cerințele pe care i le formulează societatea, să devină instrumentul lor¹⁶. În așa fel încît problemele sociale, permanent amenințătoare, să pară a-și găsi o soluție nouă și general acceptată.

Să notăm, în treacăt, că cel mai neînsemnat fapt, cea mai banală legătură între persoane, conține, în chiar platitudinea sa, un concentrat al acestor procese, un tezaur de reprezentări, asemeni unei monezi care prezintă un rezumat de istorie și de economie. Odinioară banul era imaginat sub aparențele unei pungi pline cu monezi de aur, apoi ca niște lingouri depuse într-un seif, fără a mai pomeni ciorapul de lînă, preferat de țărani, viziune a agoniseli private. Actualmente a luat înfățișarea cecurilor, a biletelor de bancă și a cărților magnetice. De fiecare dată, societatea se reprezintă și se rezumă pe sine în forma pe care o dă materiei monetare și în modul în care uzează de aceasta pentru a face să-și îndeplinească spontan funcțiile.

Nu este nicidecum o exagerare să spunem că la Simmel teoria banului se bazează pe un proces de obiectivare.

„Banul, scrie el, aparține unei categorii de funcții sociale reifiante. Funcția de schimb, în calitate de interacțiune directă între indivizi, se cristalizează sub forma banului ca structură independentă”¹⁷.

Gorgonă a cărei privire îl pietrifică pe cel care o privește în față, banul este totuși o gorgonă artistă care selectează din proprietatea vie elementele pe care le ucide pentru a le immortaliza în operă. Vom constata însă că, în mod necesar și implicit, ancorarea este celălalt fundament al său, cel care îi subliniază originalitatea în economia modernă.

16. S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, ch. III et VI.

17. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 175.

De ce anume, vă veți întreba, se apropie obiectivarea de inima valorii, sub ce aspect ajută ea la înțelegerea enigmei acesteia? Dându-i crezare sociologului german, o lege a distanțării se manifestă în viața intelectuală, personală și socială. Fie ea metafizică sau psihologică, situația este aceeași: îndepărtarea obiectului față de subiect, multiplicarea obstacolelor și a intermediarilor, amânarea reunirii lor, crearea unei diferențe între ele. Și totul ne împinge la a o depăși, fie direct, fie prin subterfugii care sporesc pentru noi valoarea obiectului. Exemplul pe care ni-l furnizează viața economică tinde să ne indice faptul că distanța și valoarea sînt noțiuni sociale. Am constatat, de altfel, că încă de la naștere, unitatea nediferențiată dintre noi, între mediu și persoane, între nevoia elementară de hrană și ceea ce o satisface, este zdrobită. Atîta vreme cît ea subzistă, lucrurile care ne înconjoară, de exemplu, apa de izvor, aerul pe care îl respirăm, laptele mamei pentru noul născut, sînt confundate cu corpul nostru și cu anturajul imediat. Iar aceste lucruri, care sînt totul... nu au valoare. Este ceea ce, în mod greșit, numim gratuitatea lor. Trebuie totuși să renunțăm la această stare de fericită uniune, să reziliem unitatea nedistinctă și spontană. În cadrul acestei mișcări se creează distanța între ceea ce ne este propriu și ceea ce nu, între ceea ce cedează fără efort în fața dorințelor noastre și ceea ce le rezistă. În același fel ca și înțărarea, care este o încercare de forță între mamă și copil, este o încercare cu care ne confruntăm neîncetat. Ne depășim pe noi înșine, dacă se poate spune așa, în sensul că se lărgește cîmpul conștiinței pînă la a putea menține o distanță între propriile noastre impulsuri și ceea ce le corespunde în exterior. Din dublul punct de vedere, fizic și psihic, valoarea dezvăluie distanța între acestea două.

Stabilind-o, „evenimentele subiective ale impulsului și ale satisfacției se obiectivează în valoare; adică se dezvoltă plecînd de la condiții obiective, obstacole, privațiuni, exigența asupra unui „preț” de un fel sau altul, prin intermediul cărora cauza sau conținutul impulsului și al satisfacției este mai întîi separat de noi și apoi devine, prin chiar acest act, un obiect și o valoare”¹⁸.

Pentru ca faptul să fie posibil, totuși, mișcarea de obiectivare trebuie să se desfășoare în timp. Presupunînd că reușim să o izolăm, ea comportă patru momente în cursul cărora ego-ul se separă de lucruri. Ele pot fi rezumate precis.

În primul rînd, *dorința* care declanșează o anumită tensiune și tulbură satisfacția imediată provocată de un obiect, în care uităm de noi, așa cum ni se întîmplă în dragoste sau în admirarea unui peisaj. Aceasta, întrucît este evident că dorim uneori ceea ce începe să ni se refuze și ceea ce, dintr-un motiv sau altul, ne este interzis să posedăm. Dorința ni se accentuează pe măsură ce obiectul ne copleșește sau, dimpotrivă, ni se sustrage și rămîne absent: carte,

tablou, muzică sau ființă umană. Numai distanța exacerbează intensitatea dorinței pe care o resimțim și ne incită să-i căutăm substitute pentru a amâna deznodământul. În așa fel, încît avem, se pare, o ciudată tendință de a-l abandona în favoarea unor copii și surogate posibile. Dorința de dorință, singura care contează, alimentează spaima de a satisface – de a termina cartea, de a vedea revenind aceeași temă muzicală – și ne distanțează de adevăratul obiect. Conduce la supraestimarea sau subestimarea sa, așa cum foarte bine descrie faptul Proust, care, după ce a visat ani întregi la Veneția, este dezgustat de realitate. „Iată ce anume voiam, cu aceeași dorință care odinioară, în copilărie, în plină febră a plecării, zdrobise în mine puterea de a pleca, de a mă afla față în față cu închipuirile mele venețiene”¹⁹. O mare manevră practică consecvent de către dorința care ne îndepărtează de ceea ce ne este dat și de prezent pentru a ne atrage către ceea ce ne este refuzat, de care ne-am bucurat în trecut sau sperăm să ne bucurăm în viitor. Sîntem înclinați, în acel moment, să schimbăm de bună voie ceea ce avem cu o iluzie, realitatea cu reprezentarea acesteia. Totul pînă la un punct însă căci, așa cum ne amintește Molière, omul „trăiește cu supă și nu cu cuvînt frumoase”.

Într-adevăr, dorința de un anume obiect îl face să se deosebească de toate celelalte. Îi acordă un coeficient de diferență care îl predestinează să fie mai mult sau mai puțin ceea ce ne așteptăm să fie. Dacă oferim dorinței o mașină sau o casă de vacanță, satisfacția nu se limitează la serviciile scontate, deplasări sau petrecere a timpului liber. Ea comportă un fel de plus valoare, prin faptul că trebuie satisfăcută dorința particulară care a crescut între timp, adăugîndu-i-se întreaga perioadă de privațiune :

„Această tensiune, scrie Simmel, care rupe unitatea practică, naivă a subiectului și a obiectului și ne face să devenim conștienți de fiecare dintre ele în relație cu celălalt este suscitată inițial prin simplul fapt de a dori. Dorind ceva ce încă nu posedăm sau de care nu ne bucurăm, plasăm conținutul dorinței în afară de noi înșine. Sînt de acord că, în viața empirică, obiectul definit se află sub ochii noștri. Numai atunci îl dorim, fie și pentru că numeroși alți factori intelectuali și afectivi contribuie, pe lîngă propria noastră voință, la obiectivarea conținuturilor mentale. Obiectul astfel format, caracterizat prin separarea de subiectul care îl constituie și caută, simultan, să-l învingă prin dorință, este o valoare. Însăși clipa de satisfacție în care opoziția dintre subiect și obiect se estompează consumă o valoare”²⁰.

Or, noi obiectivăm ceea ce se meține la distanță de dorința noastră, contrariul a ceea ce ne este dat în realitatea concretă. Îi atribuim o valoare cu

19. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. III, p. 413.

20. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 66.

atît mai ridicată cu cît plăcerea anticipată ne scapă și riscă să ne decepționează la cel mai mic contact. Simmel notează, în mod foarte potrivit :

„Poate că, în ultimă instanță, realitatea nu presează asupra conștiinței prin intermediul rezistenței pe care o opun fenomenele. Dar înregistrăm reprezentările cu care sînt asociate sentimentele de rezistență și de inhibiție ca fiind în mod obiectiv reale, independente de noi. Obiectele nu sînt greu de obținut pentru că au o valoare, ci noi sîntem cei care dăm o valoare obiectelor care rezistă dorinței noastre de a le poseda”²¹.

Ce semnifică o astfel de axiomă improvizată? Pur și simplu că valoarea unei persoane sau a unui lucru este datorată satisfacției și utilității la care se renunță și nu celei care se obține.

În al doilea rînd, *evaluarea* care plasează obiectele pe o scală de dezirabilitate sau de aversiune. Unul și același aliment, pregătit din broaște, din țestoase sau din șopîrle, este apreciat de unii, îi dezgustă pe alții și lasă indiferente o mulțime de persoane. Evaluarea traduce o anumită experiență privilegiată pe care dorința noastră a căpătat-o în legătură cu un obiect și rezultă din compararea cu altele. Pînă la ce punct putem renunța la el sau îl putem înlocui printr-un substitut care are aparențe asemănătoare ori pare extrem de îndepărtat, chiar străin? Este vorba, înainte de orice, de o competență a dorinței, a valorilor pe care le atribuie ea mijloacelor de a satisface, analogă competenței relative la emoții, independentă de faptul că la un moment dat le încercăm sau nu. Tocmai de aceea sîntem capabili de a simula mînia, bucuria, decepția etc. și de a le recunoaște la alții. Or, această pricepere ne permite să o ținem la distanță, să o observăm și să o judecăm, precum savantul care studiază o cultură sau romancierul care cercetează și se cercetează pe sine prin intermediul unui personaj. Separate de subiect prin acest procedeu, valorile sînt luate în considerație cu detașare ca și cum ar aparține unui domeniu formal și apreciate ca atare, tot așa cum ni se întîmplă să apreciem linia unui automobil sau croiala unei haine, fără dorința personală de a le poseda. Finalmente li se atribuie un același caracter ideal și o aceeași obiectivitate intelectuală ca cele care sînt atribuite unui pătrat sau triunghi. Ceea ce înseamnă că valorile au permanența unei figuri geometrice care rămîne tot ceea ce este chiar dacă nu o privește nimeni și nici nu o materializează pe hîrtie sau în lemn.

A califica, apoi, un obiect ca frumos sau urît, o persoană ca cinstită sau necinstită, constituie o judecată a cărei validitate nu depinde de autorul ei. Valoarea pozitivă sau negativă apare, de acum înainte, ca o proprietate a acestui obiect sau ca o dispoziție a persoanei. Credem, pe scurt, că judecata

21. *Idem*, p. 67.

este determinată de ele și nu de noi. Și că dacă toată lumea le-ar judeca în același fel, ar dori în aceeași măsură și acel lucru, și acel bărbat, și cea femeie.

„Situția se extinde, spune Simmel, de jos în sus pe scală, la valoarea economică pe care o atribuim unui oarecare obiect de schimb, chiar dacă nimeni nu este dispus să plătească prețul și chiar dacă obiectul nu este supus nici unei cereri și rămîne nevandabil. Și în această privință, capacitatea funciară a spiritului este pusă în evidență. Anume, el se separă de ideile pe care le concepe și reprezintă idei ca și cum ele ar fi independente de propria sa reprezentare. Este adevărat că orice valoare pe care o punem la încercare traduce acest sentiment. Totuși, ceea ce înțelegem prin acest sentiment este un conținut semnificativ care este realizat psihologic prin sentiment, dar care nu se identifică cu el și nici nu se epuizează în cadrul lui”²².

Se epuizează cu atât mai puțin cu cât, după ce a suferit o asemenea elaborare, fiecare îl acceptă printr-o simplă constatare impersonală. O constatare care nu este nici a mea, nici a voastră, întrucît este, în principiu, a tuturor și se rezumă printr-o frază scurtă: „valorează atât”. Astfel spus, valoarea devine o normă de judecată aplicată asupra persoanelor și a lucrurilor pe care nimeni nu o contestă pentru că nimeni nu trebuie să discute despre ea.

În al treilea rînd: *cererea*. Este, într-un sens, o opțiune între mai multe nevoi și dorințe, care se exprimă la un moment dat. În alt sens, este relația între valoarea pe care o are obiectul din punctul de vedere al dorinței noastre și cea care rezultă din evaluarea sa, devenită o calitate a acestui obiect. Dorim să-l obținem, în același timp pentru că așteptăm de la el o satisfacție și pentru că el se plasează într-un anume punct al scalei de comparații cu alte obiecte. Cumpărătorul unei case sau al unei mașini nu speră de la ele numai plăcerea căminului sau beția vitezei. Dorește, în afară de asta, o locuință într-un anumit stil, un vehicul de o marcă anume, încărcată de prestigiu. În felul acesta, are certitudinea că opțiunea îi va fi ratificată și că achiziția, considerată utilă și frumoasă, îi va conferi un anume statut social.

Mai mult decît valoarea, norma de evaluare este în acest caz interiorizată, dar noi obținem tot atîta satisfacție din faptul de a dobîndi ceea ce urmărim cît și din acela că ceea ce urmărim corespunde criteriilor care îi conferă anumite proprietăți precise, de exemplu, prețul, raritatea, originalitatea. Ați reținut că cererea se constituie ca terț între subiect și obiect, nedepinzînd în întregime nici de unul, nici de altul. Astfel, ea poate avea un caracter obligatoriu și, să spunem, moral.

Cînd sînteți incitați să cupărați marfă franțuzească, sînteți solicitat să consumați bordeaux sau șampanie, să achiziționați anumite haine sau aparate,

22. *Idem*, p. 68.

în funcție de o necesitate și de o evaluare superioară a calității lor. Dar cererea de produse franțuzești devine o necesitate, iar consumarea lor o datorie. Plăcerea dumneavoastră provine în acest caz atât din lucrul în sine, cât și din plusvaloarea pe care i-o adaugă patriotismul.

Importantă pentru societate, cererea este la fel și pentru individ. Ea trebuie să devină o parte specifică a conștiinței noastre pentru ca ea să se poată exprima în calitate de exigență față de real. Datorită acestui fapt, ea există, afirmă Simmel, „Numai în noi înșine, subiecții, în calitate de experiență trăită. Dar pentru că o acceptăm, simțim că nu ne mulțumim cu satisfacerea unei revendicări pe care ne-o impunem noi înșine și, de asemenea, facem mai mult decât să recunoaștem pur și simplu, o calitate a obiectului... Am observat că valoarea obiectelor face parte din acele conținuturi mentale pe care, deși noi le concepem, le resimțim ca fiind ceva independent în interiorul reprezentării noastre, detașat de funcția prin care există ele în noi. Această reprezentare, atunci când conținutul este o valoare, apare la un examen minuțios ca o impresie că se formulează o revendicare. „Funcția” este o cerere care nu există ca atare în afara noastră, ci ia naștere într-un regat ideal care nu se află în noi”²³.

Astfel de raționamente sînt, mai curînd, criptice. În economie există două feluri de teorii : cele care determină valoarea prin cantitatea de bunuri oferite și cele care insistă asupra cantității de bunuri cerute. Pe de o parte, aceasta depinde de timpul de muncă și de resursele investite în producție, iar, pe de alta, de posibilitățile și preferințele consumatorilor. Aceste raționamente înseamnă că, spune Simmel, spre deosebire de Marx, valoarea este funcție mai puțin de ofertă decât de cerere. Ceea ce revine la a susține că, din toate punctele de vedere, în toate privințele, subiectivitățile sînt în mod necesar decisive, că ele sînt răspunzătoare de un factor la fel de obiectiv ca și prețul atașat unui lucru. Trebuie să revenim în mod constant la aceasta și să ținem seama de el. Într-un anumit fel, publicitatea constă în a inversa realitatea și a face chiar oferta să treacă drept cerere. Ea face să treacă, drept răspuns la o nevoie formulată de public, rezultatul, de fapt, al unei posibilități tehnice de a produce – discurile compacte, calculatoarele personale, televizoarele portative etc. – de la un moment dat și în cantități suficiente. Pe scurt, s-a reușit să se transforme nevoia de a vinde în nevoie de a cumpăra, ceea ce rezolvă numeroasele probleme ale economiei. Reduc aceste propoziții la expresia lor cea mai familiară.

Oricum s-ar pune problema, orice valoare a unui bun crește pe măsură ce se accentuează diferența între cererea ce urmează a fi satisfăcută și posibilitatea lăsată indivizilor de a realiza acest lucru. Ceea ce este încă un mod de a

23. *Ibidem*, p. 68.

obiectiva însăși plăcerea. Așadar, conchide Simmel: „deosebirea între evaluări, care trebuie împărțite în subiective și obiective, își are originea într-o astfel de variație de distanță. Ea nu se măsoară în funcție de satisfacție, în care distanța dispăre, ci în funcție de dorința generată de distanță și urmărește să o abolească. Cel puțin în cazul obiectelor a căror evaluare formează baza economiei, valoarea este corelativul cererii. Exact cum lumea ființei este propria mea reprezentare, lumea valorii este propria mea cerere”²⁴.

Dar mai înregistrăm, în același timp, un anumit mod de a exista care este reanimat de cerere. Aceasta împiedică nevoia, dorința de a se stinge prin indiferență sau sațietate. Ne amintim reflecția impertinentă a lui Oscar Wilde: „În această lume nu sînt decît două feluri de tragedii. Prima este să nu obții ceea ce dorești, a doua, să obții. Iar adevărata tragedie este aceasta din urmă”. Sîntem sfîșițați de o dilemă. Cererea este o stare de incertitudine și de tensiune pe care încercăm să o depășim. Totuși, a o satisface înseamnă a descuraja individul de a sta tot timpul la pîndă asupra nevoilor sale intime și de a căuta constant noi obiecte, înseamnă a-l lăsa să cadă în mîinile rutinei. Acesta este, așadar, unul din sensurile exclamației: „Lumea valorii este cererea mea”! Atîta timp cît aceasta subzistă și se manifestă, lumea valorilor își păstrează vitalitatea și rămîne distinctă. Ea nu riscă să cadă în unitatea indivizibilă a naturii. Exclamația are și un alt sens, pe care deja l-am notat. Ea se opune, în puține cuvinte, *Capitalului* lui Marx, după care „lumea valorii este oferta mea”, în bunuri sau forță de muncă. La Simmel, în esență, economia în ansamblu este văzută din perspectiva subiectului, accentul este pus pe consum.

În al patrulea rînd, *schimbul*, prin intermediul căruia obiectele pe care le cer apar în același timp ca cerute de alți subiecți. Vrînd, nevrînd, ne detașăm de ele și ele sînt distanțate de fiecare dintre noi, prin chiar faptul de a exista pentru alții și de a fi astfel puse în circulație. Ca și cum subiectul individual s-ar retrage pentru a lăsa obiectul să-și trăiască viața, să se compare cu diferitele obiecte disponibile cu scopul de a-și stabili valoarea. Această schimbare de practică și de relații, această conversiune în sensul precis al cuvîntului, este cea care constituie resortul schimbului, deci:

„Cea mai importantă consecință și cea mai importantă expresie a distanțelor stabilite între obiecte și subiect. Atîta timp cît obiectele sînt apropiate de subiect, cît diferența dintre cerere, raritate, dificultăți și rezistență la cumpărare nu a îndepărtat încă obiectele la o anumită distanță de subiecte, ele sînt, pentru a ne exprima astfel, dorință și satisfacție și nu obiecte ale dorinței și satisfacției”²⁵.

24. *Idem*, p. 69.

25. *Idem*, p. 78.

Deosebirea care le separă, de altfel în mare măsură fictivă, este că noi creăm obiecte și valori, în vreme ce dorința și plăcerea nu pot fi decît recreate. Oricare ar fi împrejurările, ele devin supra-individuale, supra-obiective, și pentru a nu ascunde nimic, colective. Se stabilește o relație în care, pentru a obține un obiect, sîntem obligați să trecem printr-un altul. Nu numai valoarea celui dintîi, fie el mașină sau carte, se fixează în funcție de relația cu cel de-al doilea. Ci chiar ideea de valoare izolată, în funcție de necesitățile individului, nu mai are nici un sens. Obiectivarea ei prin schimb se manifestă prin intermediul substituției bunurilor schimbate. Este totuși acceptat că o anumită cantitate dintr-un bun corespunde unei anumite cantități dintr-un altul, și că această proporție este determinată de o regulă²⁶. Există, așadar, un raport obiectiv între cele două :

„Forma luată de valoare în cursul schimbului, observă Simmel, plasează valoarea într-o categorie care depășește sensul strict al subiectivității și al obiectivității. În cadrul schimbului, valoarea devine supra-obiectivă, supra-individuală, fără însă a deveni o calitate sau o realitate obiectivă, a lucrurilor înseși. Valoarea apare ca cerere a obiectului, transcendînd realitatea sa iminentă de a fi dobîndit numai în schimbul unei alte valori corespunzătoare”²⁷.

Destinat inițial dorințelor, obiectul aparține de acum înainte integral lumii valorilor, pentru care este conceput și produs. Aici, el duce o existență independentă și se compară cu cele ce-i sînt asemănătoare. Iar ceea ce el valorează, se calculează în mod identic pentru toți indivizii – atîția saci de grîu pentru atîția steri de lemn, atîta hrană pentru atîtea ore de muncă, printr-o comparare cantitativă, deci printr-o măsură.

Or, în timp, aceste echivalențe se transformă în convenții care sînt acceptate fără să se mai reflecteze asupra lor și fără ca cineva să-și mai amintească că ar avea ceva de-a face cu sentimentele și dorințele noastre. Dacă exactitatea lor este adesea verificată prin observație și experiență, sfîrșim prin a le atribui forța unei legi materiale. Cum este cazul bilanțului în cadrul căruia fiecare obiect economic își transcrie valoarea într-un altul, îl proiectează în exterior, îl face să existe în întregime în afara noastră : „Caracterul relativ al evaluării, conchide Simmel, semnifică obiectivarea sa”²⁸.

Toate aceste convenții și tranzacții sînt comune, după cum vedeți, mediului în care trăim în prezent. Ele au fost desigur accelerate, dar mai ales generalizate, de la o clasă de lucruri numite mărfuri la toate lucrurile, de la acestea la persoane, iar de la persoane la idei. Odată cu schimbul, intră în joc un nou

26. *Idem*, p. 79.

27. *Idem*, p. 78.

28. *Idem*. p. 79.

factor. De acum înainte, toată lumea, fără nici o excepție, participă la el, transformînd societatea într-un ocean de piețe.

Poate să ni se pară bizar un asemenea ocol pentru a ajunge la ceea ce este luat, în mod obișnuit, ca punct de plecare. Vreau să spun, schimbul între indivizi care sînt conștienți de nevoile și interesele lor cu privire la ceea ce dau și la ceea ce vor să primească. Incontestabil, aceasta este o axiomă a economiei și a sociologiei. Fiecare știe însă, că nu este ușor să te porți în funcție de necesități și să-ți cunoști interesele. Reușim numai după o lungă evoluție care ne modifică pe dinăuntru și care ar putea fi cea pe care tocmai am descris-o. Mă gîndesc, desigur, că este legitim să privești aceste momente – de la dorință la schimb – succedîndu-se în modul reconstituit pe scurt mai sus.

De fapt, conținutul schițat de fiecare este mai puțin semnificativ decît succesiunea în sine, care ajunge la obiectivarea în comun a valorilor, chiar dacă Simmel ezită și se silește să o facă de nedescifrat, ca și cum ar suferi la gîndul că toate acestea se supun unei logici simple. O logică după care ceea ce începe printr-o dorință spontană se mulează ca o mînușă, pe o relație între obiecte care se evaluează și se măsoară între ele. Aceasta presupune o muncă a fiecăruia asupra lui însuși pentru a-și limita dorința, a pune între paranteze judecări de evaluare și credințe, a-și domina sentimentele personale și a deveni conștient de singura valoare a lucrurilor care este valoarea pentru ceilalți.

Nimic în ea nu este obiectiv, cu excepția muncii efectuate de fiecare individ cu scopul de a o face cît mai independentă posibil de sine.

Dacă această mișcare, care începe prin a pune o distanță între subiecți și obiecte și sfîrșește prin a le inversa, făcînd să apară obiectele ca subiecți, este sau nu veridică, aceasta este o altă problemă. Ea compune o dramă cu patru personaje care se desfășoară cu ușile închise, chiar dacă are ca decor o societate vastă : individul sau dorința ; lucrul, obiectul dorinței, fie că este un fruct, un tablou sau o femeie ; valoarea care nu are nici o realitate dar care le reprezintă și pe unul și pe celălalt ; și în sfîrșit, banul, mediatorul sau mijlocul care le leagă și domină restul. Navigăm astfel neîncetat între ele, manevrînd în așa fel încît antagonismele să fie conștientizate și duse pînă la capăt.

Într-adevăr, nu sîntem înarmați pentru acest du-te-vino al ușilor închise care nu ajunge niciodată la un punct fix. Resimțim uneori torturile acelor nefericiți dintr-o poveste germană, condamnați să trăiască atîrnați de limba unui clopot. Încerc să încetinesc ritmul și să deschid un drum printre ideile care se tot învîrt cîștigînd teren, pierzîndu-l, recîștigîndu-l fără a fi siguri de rezultat. Totuși, atmosfera din *Filosofia banului* este întocmai cea descrisă de un contemporan al autorului care își sfîrșește analiza prin aceste rînduri :

„Omul care a scris această carte trebuie să fie mai mult decît un print mărunt dominînd peste o mică provincie de știință ; simțea nevoia să fie

stăpînul absolut al vastului regat al gîndirii umane. Și totuși, un accent tragic se face auzit în cartea sa. El îi îngreunează fiecare gînd cu destinul evreului etern. Autorul tratează fiecare gînd ultim ca și cînd ar fi penultim. Neliniștea eternă, aspirația către o intuiție și o cunoaștere mereu mai profunde, este un destin tragic pentru cel care caută adevărul. Această trăsătură care se dezvăluie de asemenea în limbajul foarte personal al lucrării, ne lasă un sentiment de neliniște”²⁹.

Și voi adăuga că acesta nu dispare nici o clipă, pînă la ultima pagină care o reîntîlnește, după un lung ocol, pe prima. Iată ce anume explică tăcerile și neînțelegerile care l-au înconjurat pe autorul acestei lucrări, înainte ca ea să fie redescoperită și înscrisă, în mod definitiv, în tradiția sociologică. Anumiți artiști și gînditori trec astfel de la starea de neînțeleși la cea de clasici, fără a fi cunoscut nici incertitudinile gloriei, nici corupția binefăcătoare a succesului.

3. Sacrificiul la originea schimbului și a banilor

Mai întii de toate, există schimb și schimb. Cel pe care îl ia în considerare Simmel se deosebește de schimbul pur „descriptiv”, despre care vorbesc, în general, filosofii, antropologii și economiștii. Aceștia din urmă îl consideră ca pe un raport printre altele, care constă în a da și a primi, a vinde și a cumpăra bunuri. Numele său îl definește exact : un contact stabilit între noi prin lucrul pe care îl oferim în schimbul celui pe care l-am cerut. Pentru a-l reînnoi, trebuie să păstrăm echilibrul între două operații, deci reciprocitatea. Revenim fără încetare asupra acestui lucru ca la un izvor nesecat de bunăstare și de viață în comun. Simmel merge la extreme, fapt care modifică totul, făcînd din schimb „raportul raporturilor”, care apropie ceea ce este distanțat, asociază ceea ce ar risca să se disocieze. Nu pur și simplu o adiționare a lui a da și a primi, ci un proces nou în care fiecare dintre aceste două operații este, în același timp, cauză și efect. Cu alte cuvinte, el creează legătura între indivizi, îi captează și îi face să aparțină unui grup, unei societăți sau instituții. Ajunge deci la a da, aproape în mod invariabil, ceva în plus față de ceea ce primim și la a primi ceva în plus față de ceea ce dăm.

În acest sens, schimbul constituie forma primordială a vieții în societate, ale cărei conținuturi psihice și biologice le stilizează. El reușește astfel să creeze o relație „internă între ființele umane – o societate în locul unei simple colecții de indivizi”³⁰. Aceasta, chiar dacă, în mod paradoxal, nu s-a schimbat

29. S.P. Altman, *Simmel's Philosophy of Money*, „American Journal of Sociology”, 1903, 9, p. 67.

30. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 175.

nimic. O viziune pe care o coroborează antropologul englez Malinowski, plecând de la observațiile pe care le-a făcut :

„În categoria tranzacțiilor, care presupune un contra-dar economic echivalent cu darul, întâlnim un alt fapt derutant. Este vorba despre categoria care, după concepțiile noastre, ar trebui să se confunde practic cu comerțul. Nici pe departe. În mod ocazional, schimbul se traduce printr-un du-te-vino al unui obiect riguros identic între parteneri, ceea ce elimină din tranzacție orice scop sau semnificație economică imaginabilă ! Prin simplul fapt că porcul se întoarce la donatorul său, fie și pe o cale ocolitoare, schimbul de echivalențe, în loc să se orienteze către raționalitatea economică, se dovedește a fi o garanție împotriva intruziunii unor considerații utilitare. Singurul scop al schimbului este de a strânge rețeaua de relații, întărind legăturile de reciprocitate”³¹.

Dacă schimbul se întrerupe, societatea încetează, prin chiar acest fapt, de a mai exista, atât în satele izolate, cât și în cetățile moderne, atât în culturile autarhice, cât și într-ale noastre. Nu putem, așadar, să-i căutăm o origine privilegiată, așa cum s-a încercat în comerț, căsătorie, religie, căci el apare de-ndată ce există o relație între persoane. Ceea ce înseamnă, în consecință, că „orice interacțiune trebuie considerată ca un schimb”³². Acesta este principiul pe care Simmel îl pune la baza științei și a vieții sociale, în care include relațiile intelectuale, ca aceea între orator și publicul său, ca și relația psihologică între hipnotizator și hipnotizat. Fie că este vorba de o conversație de salon, de dragostea între un bărbat și o femeie sau de o simplă privire, avem de-a face cu acțiuni reciproce și, în consecință, cu varietăți de schimb. În numeroase cazuri se dă mai mult decât se primește, dar lucrul se întâmplă „pentru strălucirea pe care sufletul celuilalt n-o avea mai înainte”³³, recunoștință ce constituie un anumit fel de plusvaloare. Ce altceva vrea să spună asta, decât că schimbul nu constă în a da pentru a primi, a vinde pentru a cumpăra sau viceversa, ca la Mauss și Marx. El este mai curînd condiția acestora. Totul se petrece ca și cum nu s-ar efectua schimbul pentru a da sau a primi, a vinde sau a cumpăra. În schimb, dăm și primim, vindem și cumpărăm pentru a efectua un schimb, deci pentru a comunica și a stabili un contact reciproc. Fără de care forma însăși a vieții în comun ar deveni mecanică, fie pentru că s-ar reifica, fie pentru că ar regresa la starea de simplă adăugare de indivizi. Pe scurt, efectuăm schimburi, deci sîntem o societate.

Cu siguranță, nu se poate insista cu mai multă forță asupra ipotezei că „schimbul este un fenomen sociologic *sui generis*”³⁴ și original al vieții în

31. B. Malinowski, citat în J. Le Goff, *La bourse et la vie*, Hachette, Paris, 1986, p. 20.

32. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 82.

33. *Idem*, p. 34.

34. *Idem*, p. 220.

societate. Dar dacă el este atât de general, ce anume îl distinge și îi dă caracterul particular în economie? Ce anume creează valoarea și o determină pe aceea a unui obiect care trece din mână în mână? Cu alte cuvinte, ce se schimbă în realitate fără de care nu există schimb în sens economic? Experiența primă dezvăluită de multe culturi, prin care ne începem copilăria și ne continuăm viața adultă este cea care dă răspunsul: schimbăm sacrificii. A consimți la mii de privațiuni, a ne deposeda de o parte din bunuri, a renunța chiar la viață, este un mod de a îndatora și de a cere o compensație. A renunța și a cere au împreună puterea de a conferi o valoare unui lucru care n-ar avea nici una dacă nu am renunța la el și nu l-am cere. În același fel în care martirul prețuiește în cel mai înalt grad o credință sau în care părinții suferă din dragoste pentru copiii lor. Este adevărat că „de la cel mai de jos nivel al nevoilor, pînă la accesul la bunurile intelectuale și religioase cele mai elevate, fiecare valoare trebuie căpătată prin sacrificiul unei alte valori”³⁵.

Cu toate acestea, în cazul care ne interesează, există un alt mod de a crea o distanță, prin detașarea de ceva, prin abdicarea de la dreptul de a ne servi de acest ceva și de a-l pune la dispoziția semenilor. Adevărata funcție a sacrificiului este *metamorfoza*.

Putem astfel limita satisfacerea propriei dorințe, putem să o transformăm din scop în mijloc de schimb, putem să ne asociem cu altcineva și astfel să o menținem trează. Căci ea presupune simultan cel puțin doi protagoniști distinși care joacă roluri contrarii. Unul care o îndeplinește, acceptă în mod pozitiv privațiunea, suferința, neplăcerea, celălalt care o cere, este cel în favoarea căruia se petrec toate acestea. Întregul mod de a concepe economia se bazează pe ideea că un simplu schimb fără sacrificii nu este un schimb pentru că nu fondează o valoare, îi lipsește așadar obiectul.

„Dacă luăm, mai precizează Simmel, economia ca un caz particular al formei generale de schimb – a ceda ceva pentru a câștiga ceva – atunci bănuim imediat că valoarea a ceea ce este cerut nu există de-a gata, ci că ea îi incumbă obiectului în întregime sau în parte, după proporția sacrificiului impus”³⁶.

Indiferent de natura justificării, economică sau religioasă, o convingere universală este dominantă: eficacitatea sacrificiului este proporțională cu prețul care este atașat obiectului sacrificat. În numeroase culte, el are o valoare de ofrandă propițiatorie, iar aceasta este cu atât mai bine primită cu cât, după cum se crede, te-ai privat mai mult pentru a-l îndeplini și cu cât victima este mai prețioasă. Dacă Hristos a murit pe cruce pentru a ilustra ideea de sacrificiu, faptul s-a petrecut pentru a da un sens acestei convingeri

35. *Idem*, p. 84.

36. *Idem*, p. 87.

și nu pentru ca să i se urmeze exemplul. Ceea ce este adevărat și pentru Abraham, gata să-și spintece fiul pentru a-și dovedi atașamentul față de zeul său ca recunoștință pentru că acesta promisese să sporească descendența patriarhului.

Oare nu la fel se petrec lucrurile în toate schimburile? Cedăm bunuri, timp liber, odihnă, ne riscăm existența pentru a dovedi prețul pe care îl punem pe o meserie, o prietenie, un grup și așteptăm o recunoștință pe măsură. Înainte de toate sacrificăm, fără îndoială, diferitele noastre plăceri. Ori aceasta nu ar putea continua și avea un sens în absența unui sacrificiu reciproc din partea celui care este beneficiar, real sau imaginar.

Ne dăm seama că, dacă această relație este la originea valorilor comune, suferința care îi este asociată ne conduce la a dori să o eliminăm. Ce înseamnă a ajunge la un mod de viață în care să nu se recurgă la acest subterfugiu pentru a realiza o legătură de schimb, pentru a da și a lua, a împărți bunuri etc. ?

Înseamnă modul ideal și religios de a vedea viața pe care Simmel îl consideră contrar realității :

„Dar neglijăm aici faptul că sacrificiul nu este nicidecum un obstacol exterior permanent. Este însăși condiția existenței scopului și, în același timp, drumul care permite să ajungem la el. Divizăm unitatea enigmatică a raporturilor noastre practice cu lucrurile în sacrificiu și câștig, obstrucție și împlinire. Și, cum diferitele etape sînt adesea separate în timp, uităm că scopul nu ar fi același fără obstacole care să se ceară învinse. Rezistența de care ne lovim pentru a le învinge ne permite să ne dovedim forța. Numai triumful asupra păcatului îi asigură sufletului „bucuria divină” de care cel cinstit nu poate să se bucure”³⁷.

A te sacrifica este un lucru bun. A-ți impune un sacrificiu este chiar mai bun : este un adevăr puternic. În ciuda aparențelor iraționale, tocmai în cursul acestei încercări, bunurile sînt puse la dispoziția unui cerc mai larg de indivizi și sînt puse în circulație. Întrucît nimeni nu le ține exclusiv pentru sine, ca un avar, posibilitățile de beneficiere și de utilizare subiectivă pentru toată lumea sînt sporite.

Fie că admitem, fie că nu, economia de schimb este, în substanță, o economie a sacrificiului. Acesta, însă, joacă un rol dublu. Primul, de ordin extern, întrucît creează distanță între obiecte, ba chiar le creează pentru a le distanța între ele și a le ceda oricui formulează o asemenea cerere. Trebuie să ne debarasăm de ele pentru a împiedica posedarea solitară și, să zicem, corporală. Căci, atîta vreme cît rămîn apropiate, atașate de individ, obstacolele și rezistențele opuse apropierii lor nu le îndepărtează de cineva pentru ca ele

37. *Idem*, p. 85.

să fie transferate și posedate de către altcineva, în schimbul unei contrapartide echivalente. Procesul, afirmă Simmel, se realizează „începînd din momentul în care obiectul, care este în același timp distanțare de dorință și depășirea acestei distanțe, este produs exclusiv în acest scop”³⁸.

Al doilea rol este de ordin pur intern: prin modul în care se desfășoară sacrificiul, el apropie pe indivizi și instalează o relație fie între ei, fie între ceea ce îi reprezintă. Lucru pe care îl știu foarte bine popoarele care fac o ofrandă sacrificială pentru a calma voința zeilor și a o face să slăbească. Ofranda servește la încheierea unui pact care impune o obligație mutuală celor două părți interesate. Aceasta era concepția la evrei. Fie tribut, fie pedepsire expiatorie, sacrificiul are întotdeauna loc în favoarea unei comuniuni și a unei fraternizări între sacrificatori.

În fiecare caz – în cursul unui ritual sau al unei tranzacții pe piață – este vorba de un gest public, uneori, ca în antichitate, de o intensitate dramatică în fața unor instanțe care reprezintă autoritatea socială. Prin prezența lor, acesta garantează echivalarea între sacrificiile consimțite. Cu această condiție, partenerii abandonează ceea ce îndrăgesc, fiind siguri că vor primi o compensație justă și că vor putea să-și continue tranzacțiile. Oricine acceptă un astfel de dar fără să dea, la rîndul său, pe măsură, falsifică această legătură, îi răpește caracterul de schimb, care presupune a da și a lua, cel mai elementar cuplu de gesturi care există. Moralității comit o imprudență atunci cînd predică gratuitatea, dat fiind că ea suprimă o legătură în care te simți constrîns și totodată liber, în raport cu ceilalți ca și cu tine însuși. În asta rezidă cheia sacrificiului.

Ea este bine evidențiată de anecdota pe care o relatează psihanalistul Charles Odier. Impresionat de soarta unui bolnav și interesat de cazul acestuia, îi propune o cură gratuită. Imediat, pacientul întrerupe cura și nu consimte să o reia decît atunci cînd analistul îl obligă să-i înmîneze săptămînal onorariile datorate. De fapt, sacrificiul creează o relație care menține o diferență între cele două persoane, garantează că este efectiv vorba de două și nu de una singură și dă fiecăruia garanția că va primi ceva în schimbul a ceea ce dă. Gestul de a plăti reprezintă relația și o definește în același timp. De îndată ce el nu se mai produce, relația își pierde consistența. Încetînd de a fi sacrificator, pacientul devine sacrificat al dorinței psihanalistului de a-l vindeca și de a-i aprofunda cazul.

Pe de altă parte, deci, sacrificiul îndepărtează obiectul, pe de alta, el îi apropie pe cei care consimt la el. Ceea ce înseamnă, în esență, că este sinonim al schimbului în societate, de unde și ubicuitatea sa. La urma urmelor, avem aici un ecou al vieții pur și simplu. O astfel de concepție antrenează, în mod

38. *Idem*, p. 29.

automat, un răspuns la întrebarea : ce anume fundamentează valoarea ? Obiectul costă în efortul sau munca ? utilitatea sau folosirea ? Faptul că un astfel de obiect este dorit de multă lume ?

În mod sigur, renunțările și obstacolele înfruntate pentru a-l obține. Nicio dată însă, așa cum am mai spus, nu ne privăm, și nu cedăm nimic fără a aștepta de la celălalt să facă la fel, în mod proporțional. Sacrificiul cere sacrificiu în condițiile în care trebuie să reprezinte o măsură justă și superioară pentru fiecare.

Cînd Simmel așadar deduce din asta că raporturile de schimb sînt cele care determină o societate și nu raporturile de producție, el se situează la polul opus față de Marx. Și asta nu este cea mai neînsemnată dintre trăsăturile sale originale. Nu în ceea ce privește tentativa însăși, ci pentru că ajunge la o viziune coerentă.

Valoarea este carisma schimbului. Ea exprimă puterea lucrurilor pe care le dau și le primesc indivizii, considerate într-o devenire în care nimic nu rămîne stabil și izolat. Căci totul este antrenat într-o mișcare de comparație în care ceea ce ni se prezintă sub forma unui obiect al dorinței se preschimbă în contrariul său, renunțare la dorința cu privire la obiect. Bucata de pâine pe care o doresc cu ardoare și bucata de pâine pe care o cedez și o împart, de exemplu, ceea ce mă lasă flămînd. Veți răspunde că este o banalitate, că fiecare știe acest lucru. Îl știm oare cu adevărat, îl înțelegem în sensul precis în care valoarea este o creare de distanțe între lucruri și persoane pentru a le accentua relativitatea ?

„Am arătat mai sus, scrie Simmel, că relativitatea creează valoarea obiectelor în sensul obiectiv, pentru că numai prin intermediul ei lucrurile sînt plasate la distanță de subiect”³⁹.

Pe de o parte, nu ne putem bucura de ele imediat ; pe de alta, se impun, pentru a le obține, sacrificii definite în mod uniform și social.

Nu trebuie, însă, să ne oprim aici. Pentru a se manifesta și a domina schimbul, valoarea trebuie să fie, la rîndul ei, obiectivată în simboluri și parabole care să o concretizeze și să o facă și mai de temut pentru cel care o recunoaște. Căci, această lege a distanțelor, care este a sa, nu poate fi aplicată decît prin intermediul unei reprezentări sensibile și de aceeași natură cu cea pe care o reprezintă, personificînd rezultatul a mii de operații abstracte.

Dintre toate reprezentările create de om pentru a face lumea suportabilă – adică tangibilă și inteligibilă – banul este cea mai hazardată și, în același timp, inevitabilă. Căci enigma banului este cea prin intermediul căreia omul se

39. *Idem*, p. 128.

apropie în cea mai mare măsură de plenitudinea dorinței, dorința de bani fiind dorința de a intra în relație cu ceilalți sau chiar dorința în general.

Iată cum se explică motivele pentru care a fost considerat atîta timp ca obscen și tabu. Ianus, simbol al separării și al sacrificiului, el este în același timp, substanță a bogăției și a unității colective care nu suportă destrămarea.

„În calitate de obiect vizibil, constată Simmel, banul este substanța care încarnează valoarea economică abstractă, la fel cum sunetul cuvintelor, fenomen acustic și fiziologic, nu are semnificație decît prin reprezentarea pe care o conține sau o simbolizează. Dacă valoarea economică a obiectelor constă în relația mutuală de schimb posibil, atunci banul este expresia autonomă a acestei relații. Și drama generală a vieții umane se reflectă pe deplin în acest simbol, în mod concret prin constanta penurie de bani de care suferă majoritatea oamenilor”⁴⁰.

Banul este cu siguranță un obiect ca multe altele : orez, piper, lemn hîrtie, aur. Prelucrat, devine monedă, cîntărit, devine etalon, imprimîndu-i-se o imagine, se constituie în recunoștință. În procesul de comerț este supus trocului ; o anumită măsură de orez pentru anumit număr de vite, o cantitate anume de metal pentru un număr stabilit de zile de muncă sau pentru un alt produs. El exprimă o valoare : aur pentru grîu sau secară, în așa fel încît există o piață a banului, o chirie a banului și indici de măsură verificați zilnic.

Spre deosebire de alte obiecte, el instaurează reguli care sînt numai ale sale, exprimate tiranic în cifre și calcule cărora li se supune. După cum notează Simmel, „banii fac parte dintre reprezentările normative care se pliază cel dintîi normei pe care ele însele o constituie”⁴¹.

Mai mult decît alte norme totuși, acestea nu suportă excepții, ceea ce demonstrează originea anonimă, ba chiar invizibilă. Detașat de lucruri și de indivizi, banul obiectivizează raporturile dintre ele. Este, de asemenea, mediatorul relațiilor personale, pe scurt, contabilul multitudinii de relații care apar clipă de clipă. El are, în mod vizibil, puterea de a mă pune în relație cu altă persoană, comerciantul de la care cumpăr o cutie de havane, necunoscutul căruia îi ofer un pahar, femeia sau bărbatul pe care îi seduc prin intermediul său.

Drama timpurilor moderne rezidă tocmai în faptul că oamenii nu pot întreține legături din care el să fie absent sau pe care să nu le încarneze sub o formă sau alta. Nici obiect printre obiecte și, de fapt, nici un fel de obiect, banul tinde să devină un etalon de măsură și un simbol al raporturilor de schimb și al sacrificiilor la care ne supunem prin intermediul său. Acțiunea sa este o gigantică metaforă, demonstrînd prin imagini și semne că : „însăși

40. *Idem*, p. 120.

41. *Idem*, p. 176.

proiectarea raporturilor între obiectele individuale este o realizare a spiritului ; când spiritul se încarnează în obiecte, acestea devin un vehicul al spiritului și îl înzestreză cu o activitate mai intensă și mai vastă. Capacitatea de a construi asemenea obiecte simbolice triumfă pe deplin în cadrul banilor. Căci ei reprezintă interacțiunea cea mai pură și cea mai pură formă a sa ; este un lucru individualizat a cărui semnificație esențială este de a depăși individualitățile. Astfel, banul este expresia adecvată a relației dintre om și lume, relație care nu poate fi sesizată decât în exemple concrete și particulare, dar pe care nu o putem concepe cu adevărat decât dacă individul devine încarnare a procesului viu și mutual care întretese toate individualitățile și creează, sub această formă, realitatea”⁴².

Trebuie oare să cădem în admirație ? Sau să ne spunem că forma cea mai înaltă de interacțiune rezidă în dragoste, în artă, în morala religioasă sau în știință ? Cum a putut Simmel să vorbească în astfel de termeni despre ceea ce, și cu toții sîntem convinși de asta, are efecte degradante și inumane ? Dar aici, banul este o reprezentare socială și sîntem frapați de minuțiozitatea cu care este ea definită, constituind, în același timp, schema cognitivă în care se înscriu relațiile dintre indivizi și materialul în care se obiectivează acțiunile lor reciproce. Tocmai datorită acțiunii sale creatoare⁴³, ideile și valorile capătă un caracter real, devin o lume la fel de autonomă și de obiectivă ca și lumea fizică. Este indispensabil să evidențiem acest aspect colectiv și psihologic, avînd în vedere că el explică pentru ce banul este omniprezent, în centrul fiecărei acțiuni și al fiecărei opere de cultură.

Dacă am avea o sensibilitate destul de rafinată, l-am putea simți încrustat în textura tuturor reprezentărilor și a tuturor lucrurilor, făcînd parte din ele ca și din tot ceea ce ne este asociat în epoca modernă. Parfum al timpului, el despre care se spune că nu ar avea miros.

Cine se mai poate îndoi de asta ? Dat fiind că fiecare dintre noi, direct sau indirect, votează zilnic în acel parlament al banului care este bursa, în vreme ce doar odată la patru sau cinci ani își dă sufragiul în parlamentul propriu-zis. De-a lungul întregii sale vieți el își dă seama că diviziunea muncii sau a producției sînt înregistrate de către ban ca de un termometru care indică valoarea sau devalorizarea unei meserii sau a unei ramuri a industriei. Ne inițiem în mînuirea sa, în a-l număra și în a-l prevedea, dar și în a-l dori, în a aprecia lucrurile după preț, în a evalua ceea ce este just sau injust în funcție de proporția sacrificiului cerut și așa mai departe. Pînă la a face din el, ca și Renan, condiția progresului științei și egalul geniului.

42. *Idem*, p. 129.

43. S. Moscovici, *The phenomenon of Social Representations*, in R.M. Farr et S. Moscovici, *Social Representations*, Cambridge University Pres, 1984, pp. 3-69.

„În starea actuală a umanității, banul este o putere intelectuală și merită, în această calitate, puțină considerație. Un milion valorează cât unul sau două genii în sensul că, cu un milion bine folosit poți face pentru progresul spiritului uman tot atît cât ar face unul sau doi oameni reduși numai la forța spiritului lor”⁴⁴.

Acest calcul hazardat ne pune pe gînduri. Și, totuși, el ne dă o idee despre ponderea modului de viață monetar – așa cum spunem modul de viață american. Tocmai aceasta este descoperirea lui Simmel, elementul a cărui venire la putere se străduiește să o înțeleagă :

„Toate implicațiile banului în celelalte componente ale procesului cultural, scrie el, rezultă din funcția sa esențială. El oferă expresia cea mai concisă posibil și reprezentarea cea mai intensă a valorii economice a lucrurilor”⁴⁵.

În mai mare măsură decît credem și mult mai mult decît vrem noi, el declanșează simultan forțe intelectuale, sociale și artistice necunoscute pînă atunci.

Am citit undeva că orice limbaj se naște ca poezie și se maturizează ca algebră. Cam același lucru se întîmplă și cu banul care suferă numeroase metempsihozice. Într-un pasaj celebru, Empedocle din Agrigento își rememorează viețile anterioare : „Am fost o fată tînără, am fost arbust, am fost pește care se ivește din mare”. Tot așa, o monedă ar putea spune : „Am fost o bucată de lemn, am fost os, am fost un petec de hîrtie și am fost scoică culeasă din nisip”. Realitatea ei mobilă și indivizibilă participă la transmigrarea valorii sale, care este sufletul acestor lucruri.

Să recapitulăm. Am urmărit, pînă aici, procesul de obiectivare, avînd ca scop banul. Mai întîi prin intermediul mișcării care merge de la dorință la schimb și care ne arată în ce fel valoarea subiectivă devine obiectivă.

Ulterior, în cadrul schimbului, am văzut-o căpătînd un caracter economic. Acesta exprimă sacrificiul la care consimte fiecare individ pentru a privi contraponderea lucrurilor la care renunță. Acest proces distanțează obiectul și permite ca el să fie conceput, ba chiar produs, cu scopul de a fi cedat, de a răspunde dorinței altcuiva. Ori, ceea ce dă o formă concretă și obiectivă valorii sale de schimb este, bineînțeles, banul. Întrucît el este propriul său creator, se poate sustrage fluxului lucrurilor și poate să dea dovadă de o anume autonomie, să se supună propriilor sale reguli. Însă nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că, departe de a fi un proces local și repetitiv, obiectivarea evoluează și se generalizează. Asistăm astfel, de-a lungul istoriei, la o rafinare a modurilor de reprezentare a valorilor prin bani, avînd ca efect facilitarea schimbării lor. Această rafinare a permis crearea unei lumi, desigur

44. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Calmann-Lévy, Paris, 1947, p. 14.

45. G. Simmel, *The philosophy of Money*, p. 198.

pe jumătate fictive, dar care constituie un pol de atracție, o sursă de energie și de inventivitate pentru un număr crescînd de parteneri din viața socială.

Palimpsest neintenționat al acestei lumi și a facultăților noastre mentale, senzoriale care l-au creat, banul ne dezvăluie această istorie și aproape urmează o lege. Faptul că o astfel de lege există este de o mare importanță, căci justifică tratarea separată, ca pe o cauză independentă a succesiunii, ba chiar a progresului formelor de schimb. O voi descrie în câteva cuvinte.

Să luăm ca punct de plecare dualitatea curentă a banului, cei doi poli ai tensiunii care îl caracterizează. Pe de o parte, el este o substanță ca oricare alta, prelucrată, fasonată, decorată. De exemplu, colierele sau brățările de scoici, animalele – de unde cuvîntul *pecunia* – bucățile de aramă, de argint sau de aur⁴⁶. El este evaluat, cîntărit, etalonat, după criteriile general acceptate. Anumite materiale erau specializate pentru a servi ca monedă în virtutea utilității lor, însă majoritatea monezilor de referință au fost alese în funcție de inutilitatea, ba chiar de caducitatea proprie. Banul nu este decît o ficțiune, spunea Aristotel, și întreaga sa valoare este cea pe care i-o dă legea. Tot perfecționînd calitățile substanței, generații întregi de artiști, generații întregi de filosofi, teologi, economiști, savanți s-au străduit întru perfecționarea criteriilor legii sale. Să-i numim, printre aceștia, pe Copernic și pe Newton, care s-au străduit să-i definească valoarea.

Pe de altă parte, acesta se exprimă prin intermediul funcțiilor pe care le îndeplinește, prin cumpărarea funcțiilor de stat sau ecleziastice, corupția, dobîndirea și comercializarea mărfurilor, acumularea sau punerea în circulație a bogăției, obținerea grației divine. Marc Bloch a remarcat pe drept cuvînt, moneda nu are o funcție „dată odată pentru totdeauna”⁴⁷. Nu clerul este cel în rîndurile căruia se răspîdesc, la începutul Evului Mediu, patima de cîștig, setea de aur și argint, ba chiar camăta, cînd e vorba de a cumpăra funcții sau de a se ridica în ierarhia bisericească? S-a putut scrie despre papa Ioan al XXII-lea că „înainte de orice altceva, iubea banul, fiind în stare să vîndă tot ce-i cădea în mîină”. Ca urmare, funcții pur religioase au fost atribuite banului, în primul rînd „iertarea”. Baniul indulgențelor servesc pentru a cumpăra iertarea păcatelor. Celebrul predicator Tetzl afirma: „De îndată ce a căzut un obol în acest loc – un suflet își ia zborul din purgatoriu către paradis”. Imagine puternică, la fel de puternic stigmatizată de către Luther în tezele care au dat naștere Reformei.

În orice caz, funcția de negoț și propriu-zis economică, prin gradul de vivacitate pe care îl insuflă schimburilor, este mai curînd tardivă. Nimeni n-ar

46. J. Schacht, *Anthropologie culturelle de l'argent*, Payot, Paris, 1973.

47. M. Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire en Europe*, Armand Colin, Paris, 1954.

putea-o însă numi secundară. Dimpotrivă, o regăsim mereu, însă reluată și asumată de mulți alții. Se pune atunci o întrebare crucială: ce anume este esențial pentru valoarea banilor de-a lungul timpului, substanța sa sau funcția? Cea din urmă, răspunde Simmel.

În realitate, răspunsul îi este dictat de istorie și iată și pentru ce. Născut ca substanță, banul tinde continuu să se confunde cu funcția pe care o îndeplinește. Mi s-a părut potrivit, în măsura în care îl examinăm sub unghiul unei evoluții, să amintesc faptele. La început, oamenii practicau tranzacții directe, prin daruri, și mai ales, prin trocuri: bun contra bun, animal contra lemn, lemn contra metal etc. Schimbul, pe care îl voi numi sensibil, facilitează aceste tranzacții printr-o operație efectuată prin intermediul unui al treilea bun care servește de termen de comparație. Ceea ce îl distinge și îl plasează în afara sau deasupra tuturor celorlalte sînt puterile sale magice, ba chiar caracterul său sacru⁴⁸. Ca monedă, i se poate atribui *mana* în Melanezia, poate purta titlul de tambu sau tabu în numeroase societăți. În alte părți, joacă rol de talisman care conferă prestigiu celui care îl poartă⁴⁹. Această credință în puterile sale magice s-a menținut în Europa pînă la o dată recentă, dat fiind că se puneau în continuare monezi la temelia unei case sau a unui palat, de exemplu palatul Pitti la Florența și palatul Luxembourg la Paris. Ba mai mult: această monedă are o valoare subiectivă și personală, fie pentru că este temută, fie pentru că ne atașăm de ea ca de un animal, de un colier sau de o brățară.

Chiar dacă astfel de puteri sînt fascinante, ele nu-i sînt specifice și nu constituie cea mai instructivă parte a sa. Este vorba, mai curînd, de exact contrariul: chiar de la început, banul dezvăluie ceea ce astăzi maschează, anume că reprezintă în cadrul schimbului o legătură socială cu ale cărei puteri se împodobeste. Cine stăpînește banii, stăpînește și legătura și schimbul.

Observăm că banii servesc mai puțin la achiziționarea bunurilor necesare decît a obiectelor de lux și a însemnelor de autoritate. Omul care posedă un lucru sacru, magic, capătă prin aceasta un prestigiu care îi permite să îi domine pe ceilalți. Nu numai că banii fac deosebirea între dominatori și dominați, ei disting, de asemenea, între bărbați și femei.

Mauss observă că uneori banii sînt păstrați în familie de către bărbați. Această tradiție s-a perpetuat și și-a pus amprenta pe educație. Într-un studiu american se poate citi că părinții îi instruiesc mai bine pe băieți decît pe fete

48. M. Gorin, *Argent – contes et comptes*, Thèse E.H.E.S.S., Paris, 1985; J. Melitz, *Primitive and modern money*, Addison-Wesley, Reading (MA), 1977; S. Smelt, *Money's place in society*, „British Journal of Sociology”, 1980, 31, pp. 204-223.

49. M. Mauss, *Les origines de la notion de monnaie*, Oeuvres, t. 2.

în mînuirea banilor, și aceasta, într-o proporție semnificativă. Astfel încît ei sînt mai apți decît fetele pentru a juca un rol important în lumea financiară⁵⁰.

Pentru a reveni la bani, ne atașăm mai ales de calitățile sale senzoriale, plăcute ochiului sau mîinii. Piese sau bare din diferite metale au ca atuuri ușurința sau rezistența, fără a mai vorbi de diferitele aplicații, fiind folosite pentru instrumente sau bijuterii, la fel cum grîul poate fi hrană sau monedă. Cu timpul însă, de jur împrejurul Mediteranei, ca și în restul Europei, o anume substanță a sfîrșit prin a fi asociată unei convenții, avînd ca funcție măsurarea valorilor și schimbul. Argint, aramă sau hîrtie, moneda devine dublul celorlalte bunuri, fără a fi ea însăși unul dintre ele, ceea ce îi permite să li se substituie. Faptul de a poseda bani procură plăcere sau neplăcere, independent de calitățile sensibile, de textură și strălucire care nu mai contează. După Herodot, monezile ar fi apărut la lidieni. Grecii le-ar fi imitat, către sec. al VII-lea î. Hr., imprimînd în piele de aur și argint sigiliul cetățîilor lor. Au făcut din ele un adevărat etalon, măsură comună între obiecte diferite⁵¹, detașînd schimbul de suma raporturilor sociale, încărcate cu putere magică și afectivă. Devine deci un semn de identificare, purtînd imprimată pecetea orașului, a prințului sau a funcționarului care le emite. O găsim mult timp relaționată cu un edificiu sacru, templele fiind și depozite de bani și bănci.

Proprietățile vizibile și tangibile ale banilor nu mai contează, necomportînd prin ele însele nici valoare, nici satisfacție. Singurele care contează sînt cele care reprezintă alte substanțe – atîta argint valoarea atît grîu sau atîtea ore de muncă – și le pun în circulație cu o viteză crescîndă.

Încă din sec. al XVII-lea, pamfletarul Misselden era în măsură să scrie : „... în vreme ce, înainte de inventarea banului, nu exista permutare decît de lucruri mobile și schimbătoare, ca semințele, vinul, uleiul și alte lucruri asemănătoare, această permutare s-a făcut ulterior cu lucrurile imobile și imuabile, precum casele, pămînturile și altele asemenea ; pentru bani a fost o necesitate să se evalueze tot în bani lucrurile care nu puteau fi schimbate. Astfel, toate lucrurile au sfîrșit din ce în ce mai mult prin a fi evaluate în bani, iar aceștia au dat valoarea tuturor lucrurilor”.

Dacă în cadrul fiecărei operații economice, se efectuează mai întîi o separare între bani și bunuri, și ulterior substituirea lor în cursul schimbului în funcție de gradul de valoare, rezultă o inegalitate. O întreagă ierarhie de mijloace de plată își face apariția, în care vîrful îl ocupă aurul, argintul, urmîndu-l îndeaproape și hîrtia, plasată la nivelul de jos. Cel dintîi este figura

50. E. Prevey, *A quantitative study of family practices in training children in the use of money*, Ph.D., Minnesota, 1944.

51. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1969.

tutelară și etalonul sistemului. Marx a făcut din el „zeul mărfurilor”, iar Balzac îl numește, prin vocea lui Gobseck, sursă a oricărei realități. Zeu absent și ascuns în cuferele băncilor pentru a servi ca rezervă, monedă imaginară așadar, el se transformă în simbol a tot ceea ce se schimbă, în reprezentant universal. „... Aur, aur. Aurul este totul, iar restul, fără aur, nu este nimic”, exclamă Diderot în *Nepotul lui Rameau*.

În înlănțuirea de substituții care merg de la hîrtia-monedă la aramă și de la aceasta la argint, suveranul, moneda de aur, tronează în vîrf. Aceasta constituie și o ierarhie a profiturilor, după cum a observat Braudel. Capitalistul cumpără forță de muncă cu bani de aramă, iar produsul acesteia îl vinde pe aur sau argint, ceea ce îi asigură o importantă plusvaloare⁵².

Banul începe să simbolizeze în mod nediferențiat toate lucrurile și toate valorile. El le impune propriile sale reguli și le înlocuiește în toate împrejurările⁵³. Această calitate de simbol îi este recunoscută în toate modurile încă de la începutul manipulării banilor. Este oare o întîmplare faptul că i se dă numele unui suveran, ludovic de aur, napoleon, taler austriac Maria Tereza? Un nume rușinos uneori, care se încearcă a fi abolit, cum s-a făcut pentru Caligula, toate monezile cu efigia lui fiind topite după ce a murit, pentru a se șterge numele și trăsăturile tiranului. Fiecare națiune își afirmă în același fel independența, proclamîndu-și o limbă, alegîndu-și culorile steagului, dar și individualizîndu-i economia printr-o monedă botezată franc, marcă, livră, liră, florin sau rublă, între altele. Ceea ce înseamnă că, făcînd ca schimbul să devină simbolic, „banul trece de la forma directă sub care și-a îndeplinit inițial funcțiile, la forma ideală; adică își exercită efectele pur și simplu ca idee încarnată într-un simbol reprezentativ”⁵⁴.

Luînd în considerare calitatea acestei idei, observăm că ea schimbă materialele pe care le reprezintă, făcîndu-le, pentru a spune așa, banale. Așa cum nota deja, în urmă cu trei secole, filosoful Berkeley, ea face din aur, din argint sau din hîrtie, simple jetoane, permițînd să se efectueze calcule, să fie amintită și transferată valoarea.

Accentuînd această latură arbitrară, ajungem la ultima metempsihoză: banul este un semn arbitrar care este conceput și substituit altora sub formele cele mai diferite. Nici o ierarhie nu motivează raporturile dintre ele și, în funcție de împrejurări, folosim moneda-hîrtie, scrisoarea de schimb, cecul, cartea de credit, banda magnetică. Monedă fiduciară sau monedă de cont, nici numele nici materia nu contează, singura care semnifică este cifra.

52. F. Braudel, *Les jeux de l'échange*, Armand Colin, Paris, 1979.

53. K. Galbraith, *L'argent*, Gallimard, Paris, 1976.

54. G. Simmel, *The philosophy of Money*, p. 198.

Banul a devenit numele entității anonime. „Este însă adevărat, scrie Canetti în legătură cu acest eveniment recent, că o formă modernă a relației cu banul s-a dezvoltat alături de cea veche. În toate țările unitatea monetară a căpătat o valoare mai abstractă. Dacă piesele de monedă aveau ceva în ierarhia strictă a unei societăți închise, hîrtia-monedă se comportă mai curînd ca mulțimea dintr-o metropolă”⁵⁵.

Îngrămădită, nenumărată, interschimbabilă și lăsată pradă contingențelor.

Devenind atît de abstract, banul își pierde atuurile simbolice, prestigiul pe care i-l aducea o materie prețioasă și nobilă, exercitînd toate dorințele și pasiunile. Imaginați-vi-l pe Volpone declamîndu-i unei cărți de credit aceste cuvinte pe care le adresează unei monede de aur : „Dă-mi voie să te sărut, pe tine care ești tot ce există mai bun, care depășește toate formele de bucurie : mari îți sînt farmecele și mare este dragostea noastră”. Aceste imagini și sentimente s-au spulberat în depărtările unor lumi dispărute. Nu mai putem palpa banul, nu mai putem să-l acumulăm ca pe un tezaur, să-l admirăm ca pe o operă de artă. Nici chiar acțiunile de la bursă nu mai sînt acele foi ornamentate ilustrate cu cornuri ale abundenței și cu angrenaje de roți care dădeau deținătorilor lor impresia că posedă o întreprindere și bucuria de a detașa un cupon anual, simbol al proprietății asupra lor ; ele se reduc la cifre înscrise într-un cont. Niște cifre printre altele, pe un extras de bancă sau pe ecranul unui calculator.

Din întreaga mină de sentimente de ură și de dragoste cupidă, din toate pasiunile demonice, nu mai rămîne decît satisfacția statistică a unei mase de numere definite și calculate în cel mai obiectiv mod posibil. În așa fel încît :

„Banul obiectivează activitățile exterioare subiectului care sînt, în general, reprezentate prin tranzacții economice. Conținutul său înglobează, prin urmare, cele mai obiective practici, cele mai logice norme pur matematice, debarasîndu-se de orice element personal. Dat fiind că banul este pur și simplu mijlocul de a dobîndi obiecte, el se menține, prin chiar natura sa, la o distanță de netrecut față de ego-ul care dorește și se bucură ; și, în măsura în care este un intermediar indispensabil între ego și obiecte, el le plasează și pe acestea, la rîndul lor, la distanță”⁵⁶.

Idealul pe care îl exprimă, fie el oricît de meschin, de banal sau de comercial, rămîne totuși un ideal care provoacă o profundă răsturnare a economiei și a culturii. Îl vedem cîștigînd teren și luînd, cu fiecare zi care trece, noi înfățișări. Acum zece ani, o masă, un costum, o călătorie se plăteau cu bilete și monezi, acum este suficientă o carte de credit și o semnătură. Mi

55. E. Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, Paris, 1986, p. 196.

56. G. Simmel, *The philosophy of Money*, p. 128.

se pare într-o cîtvă un truism să spun că specificul banului este de a se sustrage neîncetat și definitiv oricărei substanțe. Expansiunea sa urmează o lege a *corticalizării*, care îi conferă un caracter abstract și îi permite să-și rafineze propriile reguli și rețete în deplină obiectivitate. Tocmai pentru că ele îi aparțin în mod exclusiv și pentru că, supunîndu-se exigențelor lor, se delimitează de restul mijloacelor, el poate ajunge la o reprezentare din ce în ce mai eficace a valorii în economie. „Aceasta, scrie un economist, nu mai rezidă în metale prețioase, așa cum susțineau mercantiliștii, și nici în proprietatea asupra pămîntului, cum susțineau fiziocrații. Nu rezidă nici măcar în munca pe care o invocau, ca din greșeală, A. Smith și Ricardo. În modelul liberal finit, singur schimbul dă măsură valorilor”⁵⁷. Schimbul însă la rîndul său, se cristalizează, prin intermediul banilor, într-un ansamblu *sui generis*, transformare vizată încă de la început și practică cu mai multă energie ca oricînd.

Să-mi fie iertate de către cititorii familiarizați cu Simmel libertatea pe care mi-o iau în formularea acestei legi de corticalizare, care traversează istoria de la un capăt la altul. Chiar cei care îi cunosc bine opera au uitat poate hățișurile vocabularului său și o anumită coerență care lasă de dorit. Iată de ce mi s-a părut potrivit, în măsura în care vrem să reținem ce este mai important și mai fecund, de a-i aprofunda teoria care, luată ca atare, este diluată și filtrată, de prea multe reminiscențe filozofice. În orice caz, dacă există o lege, ea ne arată o trecere de la banul sensibil la banul simbolic și de la acesta la cel semiotic⁵⁸ care este al nostru. Ei bine, știm deja că el conferă schimbului o autonomie deplină și o reprezentare logică, ba chiar quasimatematică. S-ar spune că el se diluează în lumea valorilor economice sau nu, devenită o lume a semnelor cuantificate și măsurabile⁵⁹. Sub influența sa, limbajele specifice diferitelor relații interpersonale devin variante ale unei limbi tot atît de universale ca cea a muzicii sau a matematicii.

Finalmente, faptul de a corticaliza banul, semnificînd o mutație psihică, socializează într-un mod mai amplu diferitele aspecte ale vieții în comun. Atît în domeniul relațiilor private și cotidiene cît și în cel al comunicării pe scară largă, dematerializarea monezii are ca revers monetizarea materiei colective. Restul decurge de aici; alături de cele două mari limbi fără frontiere, care sînt muzica și matematica, banul se impune ca o a treia, întronată de timpurile noastre. El împrumută de la prima inteligența ritmului și de la a doua precizia combinațiilor, ceea ce îi definește caracterul special.

57. R. Laufer, *La mesure des choses*, „Le Genre humain”, 1985, 7, p. 120.

58. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 164.

59. Se vorbește frecvent în zilele noastre despre o monetică pentru a exprima noutatea sa pe planul tehnicii.

4. Noul miracol

Se povestește că un rabin care se întorcea în familie în ajun de Sabat se afla, la căderea nopții, departe de casă. Legea religioasă interzicându-i să-și continue drumul, el a apelat la un miracol. La stînga era Sabat, la dreapta era Sabat, dar pe drumul pe care mergea el nu începuse încă Sabatul. Ce înseamnă această poveste? Cîtă vreme ai libertatea să-ți fixezi singur regulile, nu este prea greu să faci minuni.

Și banul poate face minuni căci și-a formulat propriile sale reguli. Și, odată enunțate, le respectă și impune respectarea lor fără concesi. Pînă aici am considerat banul ca pe un reprezentant al valorilor. Vom schimba acum perspectiva, pentru a ne plasa în universul creat de ban, în care el este, în primul rînd, un instrument prin intermediul căruia omul acționează asupra omului pentru a construi împreună o realitate care îi include și îi depășește. Cultura, în ansamblu, în cadrul căreia economia este doar o parte și o reflectare, de asemenea parțială. Și, totuși este instrumentul cel mai surprinzător. Majoritatea instrumentelor și aparatelor noastre sînt, de fapt, prelungiri ale corpului și ale inteligenței. Ciocanul sau mașina de scris prelungesc mîna, telefonul prelungeste auzul. Moneda este prelungirea unei legături, deci a acțiunilor și reacțiilor între majoritatea indivizilor dintr-o societate, și faptul, trebuie să precizez, se petrece în fiecare clipă. Ea poate converti dorințele și sentimentele, binele moral în rău, uritul în frumos, pacea în violență. Ea poate, de asemenea, reînnoi motivele de a fi alături, de fiecare dată cînd ne despărțim, ca și cum ar poseda o formulă de alchimie.

Esența totuși, a enigmei se dezvăluie atunci cînd considerăm banul ca pe un instrument sau mijloc al tuturor acestor operații, inclusiv schimbul. Atunci nu mai avem de-a face cu un proces al obiectivării sale, ci unul al ancorării. Cel dintîi ni-l prezintă în rolul de reprezentare creată de către o realitate autonomă față de valori. Cel de-al doilea ne conduce la a explora modul în care această reprezentare pătrunde în relațiile existente și le dă un sens față de bani. Bine, dar care este enigma? Nu banul care s-a perfecționat în cursul istoriei, ca orice alt mijloc, ci faptul că în loc să respecte tendința normală, *el se transformă în scop, în propriul său scop*. Or, acest fel de evoluție este contrar rațiunii și ține aproape de un miracol în lumea modernă.

Într-adevăr, cum este posibil ca un mijloc să se înalțe la demnitatea de scop ultim? Tocmai în asta rezidă magia banului și autoritatea sa supremă.

În linii mari, soluția lui Simmel este simplă. Ea ar apărea însă ca prea abstractă, dacă nu o detaliem. Am observat că obiectivarea valorii banului corespunde distanțării, reglată printr-o lege, dintre individ și obiectul dorit.

Această valoare este cu atât mai mare cu cât sporesc și distanța și obstacolele care trebuie înfruntate. Ancorarea, dimpotrivă, figurează printre instrumentele și mijloacele unei alte legi, ale unui principiu psihologic de economie de efort.

Simmel, așa cum au notat contemporanii săi, îi atribuia o pondere generală. Aceștia au arătat că, în lucrările sale, el aplică „principiul economiei de energie în sfera psihologică, analizează din punct de vedere psihologic procesul de diferențiere socială, tratează aspectul psihologic al faptelor sociale, precum concurența sau banul”⁶⁰

Într-adevăr, în chiar momentul în care banul reprezintă mijlocul de a atinge un anumit scop, el trebuie luat în considerare din punctul de vedere al eficacității. Prin natura sa, un instrument sau o mașină servește la realizarea cât mai bună a unui scop. Acesta trebuie să fie anticipat și presupune întotdeauna, pentru a fi îndeplinit, un anumit număr de verigi intermediare. Examinând lucrurile mai îndeaproape, constatăm că banul este mai întâi și mai ales un instrument cu un mare număr de întrebuințări, a cumpăra, a vinde, a plăti o despăbugire pentru a elibera un ostatic, a corupe un funcționar, a încuraja artele și așa mai departe. S-ar putea afirma că aceste întrebuințări sînt imprezvizibile, ca și metodele care sînt aplicate. Și totuși, există un mijloc oarecum absolut, dat fiind că singurul său scop veritabil este schimbul. Contrar statului sau religiei, care pot să aibă scopuri foarte diferite – ordinea, dominația, salvarea sufletului etc. – banul are drept activitate exclusivă facilitarea circulației bunurilor și măsurarea valorii acestora. Fapt care, în schimb, îl reduce la simplul rol de instrument și de mijloc relaționat cu un scop prestabilit care nu depinde absolut deloc de el. Și nici o economie, cât de cât rațională, nu ar putea exista dacă această relație nu ar fi observată în mod constant și în modul cel mai strict. Ea impune ca, în această privință, să nu se instaleze nici o confuzie, ceea ce ar duce la a confunda semnele bogăției cu însăși bogăția. În ce fel se efectuează atunci ascensiunea psihologică de la mijloc la demnitatea de scop, al cărui exemplu cel mai remarcabil este tocmai banul ?

Omul care vrea să-și construiască o casă trebuie mai întâi să muncească pentru a aduna parțial sau total suma necesară cumpărării materialelor și sculelor, să-și angajeze ajutoare și să treacă la execuție. Verigile ar putea fi înmulțite, menționînd achiziția terenului, alcătuirea planurilor, repararea sculelor, fără a mai vorbi de autorizațiile necesare și multe altele, aleatorii.

Între acțiunea imediată, de fiecare moment și scopul îndepărtat, uneori prea îndepărtat, se inserează deci numeroase etape și chiar inevitabile ocolșuri dacă ținem să-l realizăm. Același lucru este valabil pentru toate domeniile

60. D.P. Frisby, *Georg Simmel and Social Psychology*, „Journal of the Behavioral Sciences”, 1984, 20, p. 109.

vieții și tehnicii, inclusiv instituțiile colective. Statul îl protejează pe individ, în vreme ce Codul civil îi garantează posesiunea asupra bunurilor și posibilitatea de a le transmite descendenților, anticipând viitorul. Biserica, dintr-un alt punct de vedere, întreține, prin ritualurile sale, fervoarea emoțiilor religioase și conduce sufletul omului.

„Fără nici o îndoială, ele se îndepărtează de scopul ultim al sentimentului religios, însă prin intermediul unui instrument care, contrar tuturor instrumentelor materiale, servește în mod exclusiv acestor scopuri pe care individul ar fi incapabil să le atingă altminteri”⁶¹.

Pe scurt, înlănțuirea teleologică poate să varieze în funcție de instrumentele necesare și să le complice, după dorință, de la un caz la altul. Dar energia necesară pentru a-l parcurge crește în mod proporțional și poate paraliza orice realizare.

Or, principiul economiei de efort se impune atât organismelor mentale, cât și celor naturale din care sîntem constituiți. El se rezumă printr-o singură poziție: în loc să ne concentrăm asupra scopurilor, să ne fixăm asupra mijloacelor. Aceasta este ipoteza lui Simmel, cea mai elegantă pe care o conține teoria sa. Ea afirmă că o conștiință care ar vrea să acopere ansamblul verigilor unui asemenea lanț nu ar face decît să se disperseze și să-și piardă forța, incapabilă de a se interesa în aceeași măsură de toate.

Exigența de a acționa în mod pozitiv și de a termina lucrul început conduce la evitarea risipei de efort și la reportarea acestora asupra etapei intermediare și prezente a demersului. Prin aceasta, ingeniozitatea și forța se fixează asupra mijloacelor necesare pentru a reuși cît mai bine. Chiar cu riscul de a ne abate de la scopul final și îndepărtat:

„Distribuirea efortului psihologic impusă, după cum constată Simmel, atunci cînd forțele disponibile sînt limitate, nu coincide cu organizarea logică. Pentru aceasta din urmă, mijlocul este complet indiferent, întregul accent fiind pus pe scop. Comoditatea practică reclamă o completă inversare psihologică a acestei relații. Acest fapt, irațional în aparență, este de o valoare incalculabilă pentru umanitate. După toate probabilitățile, niciodată nu am fi depășit stadiul celor mai primitive sarcini, dacă nu s-ar fi preocupat conștiința de acest lucru și niciodată nu am fi avut libertatea de a folosi un mare număr de mijloace; sau am fi avut de îndurat o fragmentare insuportabilă și paralizantă dacă ar fi trebuit să ținem seama în mod constant de toată succesiunea de mijloace servind scopului ultim și elaborînd, în același timp, fiecare mijloc subordonat”⁶².

61. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 220.

62. *Idem*, p. 211.

Se produce o inversiune și veți vedea care anume. Din grija de a-și realiza sarcina într-un mod mai economic, oamenii își deplasează atenția către mijloace. Ajunse în centrul atenției, din punct de vedere mental și fizic, uităm uneori la ce servesc, la fel cum savanții se pot lăsa captivați de secretele unei tehnici rafinate în asemenea măsură pînă la a uita problema pe care aceasta o are de rezolvat. Astfel încît, concentrîndu-ne asupra mijloacelor, ajung să le trateze ca pe niște scopuri. Expresii ca „artă pentru artă”, „a produce pentru a produce” vor să spună, într-un anume fel, tocmai acest lucru.

Pe scurt, în lanțul teleologic devenit discontinuu, ceea ce era verigă devine capăt. Odinioară, motoarele erau construite pentru a face avioanele să zboare. Acum avioanele sînt construite pentru a face să zboare motoarele și o asemenea răsturnare a devenit obișnuită. Banul este cel care a trasat drumul și a reușit cel mai bine în această direcție căci „niciodată o valoare, pe care un obiect o posedă numai prin convertibilitatea în altele, mai prețioase fără îndoială, nu a fost atît de complet raportată tocmai asupra acestora din urmă”⁶³.

Într-o societate ca a noastră, acest fenomen este accelerat. Trebuie să apropiem în mod constant instrumentul de scopul său, deci să convertim neîncetat banii în lucruri și lucrurile în bani. Faptul odată realizat, el continuă să reducă toate celelalte scopuri materiale și intelectuale la scopul său și toate scalele de valori la scala valorilor financiare. În mod absolut logic, ajuns pradă propriilor sale forțe, cunoscînd numai propriile sale reguli, aranjînd relațiile și funcțiile sociale în avantajul său, în calitate de veritabilă cauză, în fine, el apare și ca fiind esența tuturor acestora. El este cel care le încoronează și le garantează, rol jucat altădată de putere sau de religie.

De altfel, neavînd nici un raport particular cu vreo acțiune specifică, culesul unui fruct, efectuarea unei călătorii, obținerea unei scuze, fenomenul poate fi pus în slujba oricărui scop. Ceea ce presupune că gama de obiecte relaționate și evaluate de către ban se extinde în mod continuu, că banul însuși își pierde progresiv specificitatea, fiind un instrument bun la toate. Specificitatea sa este însăși absența specificității și el se poate combina cu orice, adaptîndu-se oricăror scopuri. „Valoarea banului ca *mijloc* crește concomitent cu *valoarea* sa în calitate de mijloc pînă la punctul în care devine o valoare absolută și în care se definitivează conștiința de scop în sine”⁶⁴. Mai exact, el devine „o valoare psihologică absolută”⁶⁵ și ne guvernează facultatea creatoare care urmărește în el o sursă de alimentare și de securitate.

63. G. Simmel, *Zur Psychologie des Geldes*, p. 4.

64. G. Simmel, *The philosophy of Money*, p. 232.

65. *Idem*, p. 198.

Întrucît rămîne mereu romantic de a ridica banalul la demnitatea de absolut, veritabilul și austerul romantism al epocii noastre vrea să supună absolutul banalului. Sensul rîndurilor precedente este că, după ce a convertit mijloacele în scopuri, banul operează metamorfoza inversă. Printr-o ultimă lăcomie, toate celelalte scopuri devin mijloace ale sale. Totul conspiră împotriva lui și se străduie să-i frîneze apetitul. Iată însă că banul nu se mai mulțumește să fie un scop în viață printre altele, alături de știință sau artă, de putere sau dragoste. Printr-o neîncetată presiune, el le îngurgitează și se preschimbă chiar în scop al lor⁶⁶.

Or, Simmel deduce toate acestea dintr-un principiu simplu care se aplică în general acțiunilor umane și pe care banul îl ilustrează în mod strălucit. Iată ce concluzie trage el :

„Polaritatea internă a esenței banului se află în faptul că el este mijlocul absolut și devine astfel, din punct de vedere psihologic, scopul absolut pentru majoritatea oamenilor. Aceasta face din el, în mod straniu, un simbol în care sînt condensate principalele regulatori ai vieții practice. Sîntem obligați să tratăm viața ca și cum fiecare clipă a ei ar fi un scop ultim ; fiecare clipă, presupunem, este la fel de importantă ca și cum viața ar exista doar pentru ea. În același timp, sîntem obligați să trăim ca și cum nici una dintre aceste clipe nu ar fi ultima, ca și cum propriul sentiment al valorii nu s-ar fixa nici o clipă și fiecare ar fi un punct de trecere și un mijloc de a atinge etape din ce în ce mai ridicate”⁶⁷.

În această tensiune este ancorată reprezentarea propusă de Simmel asupra mișcării schimburilor în societatea noastră și a imperativelor cărora se supune el. Așa cum raza influenței sale se mărește din ce în ce, la fel banul se înrădăcinează tot mai profund în viața oamenilor. El se depășește pe sine, dacă pot spune așa, în sensul că perimetrul echivalențelor sale s-a extins pînă la a reuni și a pune în contact lucrurile cele mai îndepărtate și mai străine între el, precum acei sateliți ale căror imagini „stropesc” întreaga lume. Tot ceea ce există sub soare, bunuri și persoane, se unifică într-un singur scop, oricare ar fi divergențele și antagonismele dintre ele. El devine, pentru un anume interval de timp, creuzetul în care realitatea lor suferă o transmutație. Prin omnipotență se înrudește cu reprezentarea lui Dumnezeu – o înrudire pe care, așa cum frumos o spune Simmel, „doar psihologia avînd privilegiul de a fi incapabilă să comită blasfemii” ne-o poate dezvălui. Nimic insolit în descoperirea acestei „similitudini psihologice”⁶⁸ între reprezentarea socială a banului și cea a lui

66. *Idem*, p. 241.

67. *Idem*, p. 232.

68. *Idem*, p. 236.

Dumnezeu, doar că prima este o anatemă. Da, e adevărat că, timp de milenii, tot ce avea legătură cu comerțul și cu banii mirosea urât și trecea drept operă a diavolului⁶⁹. Se afirma caracterul infernal și satanic al negoțului, banul era disprețuit fiind numit cuvântul diavolului. Or, mașina noastră socială, fidelă propriei sale constituții, îl metamorfozează într-un nou zeu în locul celor pe care-i răstoarnă. Ar fi necesară o enciclopedie pentru a aduna probe și documente. Bizareria este că am auzit strigătul: „Dumnezeu a murit!”, dar nu am văzut cum burghezul, unanim considerat prozaic și mediocru, dă naștere, în timpul secolului trecut, unui alt zeu, sursă a vieții noastre terestre. Atunci, afirmă un istoric, „mecanismul pe care mobilul câștigului îl pune în mișcare nu poate să se compare, în privința efectelor, decât cu cea mai violentă dintre exploziile de fervoare religioasă pe care le-a cunoscut istoria. În spațiul unei generații, toată lumea locuită a fost supusă influenței sale corozive”⁷⁰.

Ar fi o naivitate să presupunem că faptul epuizează întreaga sa realitate. Și mai naiv ar fi să credem că el nu-i aparține și să ne considerăm chit. Iată în ce constă slăbiciunea numeroaselor teorii care nu văd în asta decât mituri și alegorii. Da, paralel cu refluxul și cu atrofia vechiului monoteism religios, se hipertrofiază noul monoteism monetar.

Prin puterea sa nelimitată el catolicizează lumea și răspunde cerinței de salvare a oamenilor. În lupta dintre Iehova și Vițelul de Aur, Dumnezeu a câștigat toate bătăliile dar, finalmente, a pierdut războiul. Poetul german Heinrich Heine sugerează acest lucru în a sa *Despre Germania*, servindu-se de o întrebare: „Oare banul este cel care-l face pe zeu sau zeul cel care face banul?” Nu contează, banul este singurul cult actual. Numai metalul ajuns monedă, numai ostiilor din aur și argint le atribuie poporul o virtute miraculoasă”.

5. Banul este patria apatrizilor

Să ne detașăm oarecum de aceste lucruri. Dacă tendința mentală de a transforma banul în propriul său scop îl ancorează în societate, trebuie să presupunem că o anumită categorie socială este mai aptă pentru acest lucru decât altele⁷¹. În ce condiții? Ea trebuie să se distanțeze mai întâi de valorile și bunurile unei colectivități, ba chiar să adopte o oarecare indiferență față de propriul ei destin. După aceea, timpul îi este măsurat, ea trăind sub amenințarea unui ultimatum permanent. Asemenea oameni sînt siliți să reducă lanțul teleologic, să se mențină strict în prezent.

69. *Ibidem*.

70. J. Le Goff, *La bourse et la vie*.

71. K. Polanyi, *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1971, p. 54.

Noțiunea de pericol o antrenează pe cea de urgență și subliniază necesitatea de a trata fiecare mijloc ca pe un scop, acest lanț putînd fi întrerupt oricînd printr-un dezastru exterior, un război, o persecuție. Dacă ei urmăresc minimul efort, nu o fac nici din lene, nici din grija economiei, ci pentru că termenele de acțiune sînt limitate și nesigure. Pentru ei, mai mult decît pentru orice altă categorie, banul reprezintă timpul pierdut sau cîștigat.

Simmel este conștient de acest lucru atunci cînd propune o ipoteză cam ciudată, deși logică. Primul punct este evident : nici capitaliștii și nici negustorii ca atare nu sînt la originea marilor inovații în acest domeniu. Există, peste tot, un grup de oameni, străini, eretici, categorii defavorizate și persecutate, excluși, ca un pericol pentru societate sau pentru însași rasa umană. Împiedicați să participe la viața publică și să posede bunuri, pămînturi, case, singura lor soluție este să se consacre oricărui lucru care seamănă de aproape sau de departe cu negoțul. Nici un alt rol nu le permite să subziste, ba chiar să *acumuleze* o anumită putere. Numai banul este capabil de asta, drept care se agață de el ca de un colac de salvare. Sau, așa cum spune Albert Cohen în *Solal* : „Asta este fortăreața noastră, banul, fortăreața noastră, a bieților excluși, a bieților hoinari”.

Este normal, așadar, ca aceste categorii de indivizi să acorde goanei după cîștig o valoare superioară oricărei alta. Tocmai din cauza dificultăților întîmpinate, îi vedem obligați să-și cultive cu deosebită grijă facultățile de negoț și de mînuire a banului, așa cum meșteșugarul își îngrijește uneltele. Ei sînt mai scrupuloși decît preacinstiții oameni care îi pot oricînd alunga și, de asemenea, mai prudenți. Dacă disprețul sau cutuma le interzic să întrețină cu ei relații amicale, profesionale sau sexuale, nevoia îi obligă să facă o excepție și să-i frecventeze pe cei care fie că dispun de bani, fie că au talentul de a-i procura. Așa au procedat regii, prinții, capii Bisericii care îi frecventau pe bancheri :

„Mai mult, scrie Simmel, oamenii în căutare de bani au în general o nevoie disperată de așa ceva și sînt dispuși să-i contacteze pe cei care în mod normal ar fi disprețuiți sau să intre în locuri secrete pe care, normal, le-ar evita”⁷².

Mai notați că exclușii, persecutații sau defavorizații sînt condamnați la o permanentă migrație, gata în fiecare clipă să-și schimbe locul, să circule. Această mobilitate, care le este impusă, stabilește o asemănare între ei și banul mobil. Se deplasează unul pe altul, antrenați într-un curent de schimburi care scapă cu mai mare ușurință ingerinței și controlului. Cum se mai poate evita atunci impresia că orice pretext este valabil pentru anumite grupuri de migratori pentru a fugi de obligațiile locale și a se alinia între ele împotriva restului

72. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 222.

lumii? Un lucru, cel puțin, a fost dovedit în cursul istoriei: sclavii romani emancipați, hughenotii în Franța, armenii în Turcia, quakerii în Anglia, parșii în India, reformații în Olanda – fără a mai pomeni de numeroșii imigranți din Statele Unite – și-au investit ingeniozitatea în finanțe și le-au făcut să fie, la rândul lor, ingenioase.

Între sec. al XVI-lea și al XVIII-lea străinii și ereticii predomină printre bancheri, mari negustori, industriași. Afacerile capitaliste sînt, în primul rînd, ale lor⁷³.

Putem presupune, pe de altă parte, că banul menține și multiplică asemenea minorități marginalizate. Ele sînt incitate să practice tehnici și relații care le fac să prospere, cu condiția să se mențină ca străini. Efectul devine, la rîndul său, cauză. De unde neîncrederea și teama autohtonilor față de ei. Teamă de prezența lor, indezirabilă, teamă și de absență, întrucît nu se pot integra. Se tem să nu-și piardă străinii care îndeplinesc asemenea funcții, pe care majoritatea dintre ei le disprețuiesc sau care le sînt chiar interzise, precum camăta pentru creștini. Și, de asemenea, pentru că o colectivitate are nevoie de ei pentru a fi închisă și deschisă în același timp. Închisă, pentru că oamenii nu se unesc decît împotriva altor oameni; deschisă, pentru că prin intermediul acestor străini ea poate experimenta produse și tehnici exotice. Au reușit? Atunci li se consacră o ură solidă, care, sub aparenta superioritate, dovedește un sentiment de inferioritate. Fie față de principalele case financiare, începînd cu sec. al XVI-lea, ținute de eretici, fie față de plutocrația sau grupurile multinaționale din zilele noastre, nu contează. Este suficient să fie imaginat banul, evocat volumul afacerilor, pentru a vedea cum crește opoziția între apatrizi și naționali, între gnomii finanțelor și producătorii industriali, între cei mari și cei mici. În lumina acestei reprezentări sociale, „cei mari dispun de toți banii, sînt adesea bancheri, întotdeauna sînt bogați”⁷⁴.

Aceasta, în ce privește aspectul fantasmatic care, după Pierre Birnbaum, se îmbină la noi cu dezinteresul față de îndeletnicirile financiare și cu repulsia de a-i vedea pe bancheri exercitînd, de exemplu, o funcție ca cea de deputat. Ca și cum ar avea o profesie mai puțin demnă decît cea de medic sau de ziarist. Pentru că, în imaginația colectivă, ei sînt urmașii cămătarilor și moștenesc de la aceștia trăsăturile negative. Creditul acordat trebuie să le fie scump plătit, capitalurile pe care le manipulează au o proveniență îndoielnică. Băncile sînt legate între ele, într-o rețea de străini, de unde viziunea subiacentă a unui mare complot pentru a scoate bogățiile în afara granițelor.

73. W. Sombart, *Le bourgeois*, Payot, Paris, 1966.

74. P. Birnbaum, *Le peuple et les gros*, Grasset, Paris, 1979, p. 214; F. Furet, *L'évolution de l'attitude des Français face à l'argent*, „Nef”, 1977, 65, pp. 47-51.

Banul nu are patrie și nu este asociat cu o muncă precisă, dat fiind că banul nu muncește. Singur timpul muncește în favoarea banului, efect diabolic în miinile bancherilor.

Printre cei excluși nu i-am menționat pe evrei. Este general admis că aceștia au concentrat asupra lor tot ce există ca sentimente și imagini negative în acest domeniu⁷⁵. Ei au plătit scump privilegiul excluderii, rana crucială a străinului.

Marx a spus ceea ce trebuia pentru a menține în atenție această chestiune : „Care este cultul profan al evreului? Traficul. Care este zeul său profan? Banul. Ei, bine, emanciparea de trafic și de bani, deci de iudaismul practic, real, ar fi autoemanciparea timpului nostru”⁷⁶. Simmel nu omite să-i menționeze pe evrei, pentru a-și consolida ipoteza. Cu o voce surdă însă, cu rezerva și pudoarea celui care nu vrea să aibă aerul că vorbește despre sine și despre un lucru pe care îl atinge îndeaproape. Ca și cum ar putea cicatriza rana. Și unul și celălalt îi dau dreptate filosofului Wittgenstein : ne este greu să-i concepem „în istoria popoarelor europene cu toată precizia pe care ar merita-o în realitate, intervenția lor în evenimentele europene, pentru că sînt simțiți ca un fel de boală și de anomalie în această istorie ; și nimeni nu pune de bună voie, boala pe picior de egalitate cu viața normală și nimeni nu vorbește cu plăcere despre o boală ca avînd aceleași drepturi cu procesele sănătoase, chiar cele dureroase, din corp”⁷⁷.

Într-adevăr, istoria este a oamenilor sănătoși, nu a celor bolnavi. Din punctul de vedere care ne interesează aici, aversiunea față de evrei este totuși un aspect al aversiunii față de străini, răscumpărare a faptului că ei sînt indispensabili în relațiile monetare. Cu ei sînt posibile raporturi impersonale, lucru recomandabil în operațiile financiare, în care trebuie evitat să ai de-a face cu prieteni sau dușmani.

„În primul caz, scrie Simmel, obiectivitatea indiferentă a tranzacțiilor monetare intră într-un conflict insuportabil cu caracterul personal al relațiilor ; în cel de-al doilea, aceleași condiții furnizează un teren amplu intențiilor ostile, corespunzînd faptului că legile noastre anterioare nu sînt niciodată, într-o economie monetară, destul de precise pentru a exclude cu certitudine malignitatea voluntară. Partenerul dezirabil pentru tranzacții financiare – capabil să spună în mod absolut corect că afacerile sînt afaceri – este o

75. W. Sombart, *Les Juifs*, Payot, Paris, 1927.

76. K. Marx, *La question juive*, Aubier-Montaigne, 1971, p. 131.

77. L. Wittgenstein, *Vernischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1977, p. 46.

persoană care să ne fie total indiferentă și să nu fie părtinitoare nici în favoarea, nici în defavoarea noastră”⁷⁸.

Asta este oare maxima din Biblia cultului monetar : „Fiți indiferenți unii față de alții ca față de voi înșivă” ? Singura compatibilă, desigur, cu calculul și strategia afacerilor. La Bruyère o declară cu totală detașare în *Caracterele* sale : „Astfel de oameni nu sînt nici rude, nici prieteni, nici cetățeni, nici creștini, și poate că nici oameni : au bani”.

Calității de străin, Simmel îi adaugă prodigalitatea, cinismul blazat, sărăcia considerată virtute, într-un cuvînt, ascetismul. Aceste atitudini, reunite, au generat cultura banului, căreia, pentru a fi siguri de valoarea sa, ar trebui să-i desenăm vinieta. De un lucru măcar, putem fi siguri : în Europa, diferitele minorități au fost vehicolul unei permanente revoluții a bazelor economiei.

Această ipoteză mă conduce la evocarea alteia, ecou al ei. După cum știți, Freud a legat banul de erotismul anal. Așa cum copilul amîină să aibă scaun pentru a resimți prin defecație o excitație anală mai substanțială, adultul își strînge banii pentru a-și procura un surplus de excitație psihică⁷⁹. De unde comportamentul econom, ordonat, riguros al celor care acumulează și-și supraveghează proprietatea. În sprijinul acestei explicații figurează faptul că, în timpul antichității babiloniene, aurul era numit „excrement al infernului”, iar la azteci „baligă a zeilor”. După Ferenczi, banul devine, pentru copilul mic, sinonim cu dezodorizat, uscat, strălucitor. Bani nu au miros, după cum se spune. Aceste asociații, ca și altele care decurg de aici⁸⁰, rămîn vagi. Faptul cel mai semnificativ în ipoteza lui Freud este că a ales acumularea și parcimonia ca fiind tipice în materie de bani. Or, banul nu există așa cum există o mașină sau o casă. El nu este un lucru, ci reprezentarea unei sume de operații între a datora și a poseda. El poate fi dobîndit, dar nu poate fi „tezaurizat” multă vreme. Este întreținută un fel de confuzie⁸¹ între bani și proprietate, între o substanță și funcțiile impuse de către economia monetară.

Iată unde voiam să ajung : date fiind propria sa masă și marele număr de persoane cu care intră în contact, mi se pare preferabil să abordez banul plecînd de la psihologia colectivă și nu de la psihologia individuală. Prima, după Freud, este conturată de către urmele mnefizice lăsate în cultură de către uciderea tatălui. Lipsindu-și fiii de orice satisfacție normală și de accesul la femei, el îi obligă să se coalizeze în secret, iar apoi să-l ucidă. De aici culpabilitatea este etanșată în cursul festinurilor și a ceremoniilor din care

78. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 227.

79. E. Borneman, *La psychanalyse de l'argent*, Paris, P.U.F., 1976.

80. E. Bergelin, *Money and emotional conflicts*, Doubleday, New York, 1951.

81. T. Wiseman, *L'argent et l'inconscient*, Paris, P.U.F., 1976.

grupul iese purificat și fortificat. În această schemă, banul apare ca un vehicul care permite fraților să se identifice printr-un sigiliu și să-și disimuleze scopul. El impune regulile de asociere și împiedică dezvăluirea conjurației care se țese. Puteți apropia situația fiilor oprimați de către tată de aceea a exclușilor descriși de către Simmel, cărora le este interzis să participe la activitățile și la satisfacțiile mediului în care trăiesc. Nu numai că li se refuză accesul la putere și la profesii, dar și contactul cu femeile autohtone. Se presupune așadar, că ei se coalizează în afaceri și în traficuri financiare mai mult sau mai puțin inavabile. Suspiciunea de conspirație se manifestă ori de câte ori banul este implicat și obținut în mod neobișnuit de către unii oameni care „nu sînt ca ceilalți”. Reacția de a-i acuza și de a-i persecuta este comodă, satisfăcătoare și chiar convingătoare. Sentiment vechi de cînd lumea, dat fiind că, în mare, la fel ne purtăm și față de puterile magice. Iau ca exemplu un pasaj din *Știința viselor* a lui Freud, unde povestește un vis de-a lungul căruia unei tinere paciente i s-ar fi interzis să se reîntoarcă la el. Ea invocă promisiunea pe care i-ar fi făcut-o de a o trata gratuit, dar psihanalistul îi răspunde în vis: „Nu concep nici un menajament în problemele de bani”. Aceasta amintește formula privind tranzacțiile de bani menționată mai sus. În realitate însă, fratele pacientei îl acuza pe Freud de șarlatanie. Fără intenția de a da vreo interpretare, pun în relație aceste atitudini de acuzație și persecuție rezumate de ban cu o profesie care era, pe atunci, nouă și disprețuită.

În măsura în care constituie o trăsătură comună și susține o astfel de coaliție față de frați, banul le permite să se identifice între ei. Faptul justifică încrederea pe care oamenii o au în el și în succesul acțiunii. O asemenea inter-identificare însă, ca în oricare altă masă, exclude dragostea, mai ales dragostea homosexuală. Indiferența față de cei cu care se întrețin relațiile bazate pe bani este o altă fațetă a inhibiției pulsionii erotice. Împiedicată de a fi împărtășită și îndreptată către semenii, această dragoste se întoarce spre sine și intensifică în fiecare individ adorația narcisistă. A te iubi astfel fortifică ego-ul fiilor pînă la pragul la care își resimt atotputernicia. Am o îndoială în legătură cu aceasta. Excesiva dragoste de sine nu este oare, în același timp, o ură îndreptată împotriva figurii tatălui, împinsă, la rîndul ei, la exces? Acestea sînt cele două căi de realizare a unei răzbunări îndelung pregătite. Le citez pentru a clarifica atitudinea categoriilor marginale despre care am vorbit. În cazul lor, a avea și a face bani traduc, de asemenea, o ostilitate față de cei care le exclud și le umilesc. Plăcerea produsă de suferința altora este, evident, un sentiment aparte și condamnat. Dar, cel puțin, este un sentiment clar și precis, care poate fi satisfăcut. Or, el este satisfăcut atunci cînd persecutorii sînt făcuți să sufere, cînd îi lipsești de bogății fără a le etala pe ale tale. Căci nimeni nu este satisfăcut să cîștige decît în măsura în care altcineva este în pierdere.

Celebrul personaj Shylock arată în ce măsură ura ascute dragostea și setea de bani. Și pînă unde merge plăcerea de a sfida și a face să sufere persoanele pe care le detești pentru a-ți atenua propria rană – germanii numesc acest lucru *Schadenfreude*. Ea se hrănește din dragostea pentru propria ură și este resimțită ca atare de către cei care îi devin țintă.

Frica, de altfel și violența⁸² față de tot ceea ce se referă la puterea banului, fie și fără un motiv obiectiv, exprimă o realitate psihologică certă. Pentru a rezuma, se cuvine să evidențiem acest aspect colectiv întru explicarea aspectelor comportamentelor provocate de bani. În aceștia din urmă putem vedea un substitut al mamei care favorizează asocierea între fiii ei împotriva tatălui, tiran și față de ei și față de ea. De unde fascinația pentru misterul său : sublimul cu care își înconjoară infamia și caracterul subversiv al regulilor care se schimbă neîncetat. Ca și cum crima proiectată n-ar fi fost încă împlinită sau comisă. Faptul redă mentalitatea complotului⁸³ care bîntuie în societățile noastre de mase umane și monetare.

Înțelegem, de asemenea, reacțiile cu alură paranoidă suscitade de toate semnele neliniștitoare, ca și cum ar avea vreo legătură oarecare cu banii. Poate să pară nepotrivită stigmatizarea printr-un termen psihopatologic a modului de acțiune al colectivității. Rămîne totuși valabilă existența unei analogii cu conduitele anormale. Bineînțeles, este dificil să se depășească astfel de indicații. Curioasă apare posibilitatea de a face convergente, asupra mai multor puncte, două ipoteze, una sociologică și cealaltă psihanalitică. Sau, mai curînd, nu este absolut nimic curios în asta, ba însăși orientarea psihanalitică este o confirmare a celei dintîi. Să recunoaștem în ea una din acele minorități cărora le sînt refuzate resursele normale și șansa de a face parte din instituții. Astfel s-ar putea explica de ce a justificat ea banul într-un domeniu terapeutic din care era exclus și aceasta pînă la a face din acest ban o emblemă. Știți cît de mult vorbește despre el, numai că rareori în termeni flatanți. Oh, nu, nu am intenția de a da o interpretare exhaustivă, îmi întreprub aici tentativa.

Simmel aparține timpului său. Marea sa idee – pentru ce și pentru cine devine banul propriul său scop? – a inspirat numeroase altele. Este stupefiant să vezi că atît de puțini dintre contemporani, inclusiv Weber îl recunosc. Este însă adevărat, așa cum observa profundul Johnson, că nimănui nu-i place să datoreze ceva contemporanilor.

82. M. Aglietta et A. Orleans, *La violence de la monnaie*, Paris, P.U.F., 1982.

83. C. Graumann et S. Moscovici, *Changing Conceptions of Conspiracy*, Springer, New York, 1987.

VI. Consensul – un nou opium?

- 1. Despre consens în societățile moderne**
- 2. Un postulat de moderație**
- 3. Evitarea disonanțelor**
- 4. Ce anume determină un consens ?**
- 5. Binefacerile discordiei**

VI. Consensul, un nou opium?*

1. Despre consens în societățile moderne

Observațiile de față¹ au ca subiect un fapt simplu și fundamental al vieții în comun : consensul, a cărui necesitate se manifestă atunci când oamenii doresc să se asocieze, să acționeze unitar, să ia decizii. Un fapt care totuși este greu de înțeles prin chiar banalitatea lui, ca și cea a procedeeleor de care ei se servesc pentru a-l realiza – discuții, vot. Desigur, auzim adesea critici la adresa volatilității opiniilor, a tiraniei majorității, a manevrelor mass-media care pregătesc consensul. Din toate direcțiile se protestează împotriva lipsei de informații, a sărăciei dezbaterilor și a apatiei publicului față de acestea. Se ajunge să se creadă că, pînă la un anumit punct, mijloacele de comunicare în masă fabrică consensul prin artificii retorice care dau multă greutate argumentelor unor anumite grupuri și falsifică opțiunile. Finalmente, ea este acuzată că pune în contact, cu ajutorul imaginilor și al sloganurilor, prejudecățile indivizilor, în loc să pună în contact interesele și ideile lor. Acordați înainte de a se fi pus de acord, aceștia înclină, fără a-și da seama către o soluție gata pregătită ; și astfel ei mai mult se conformează unui consens, în loc să-l formeze.

Cu toate acestea, oricît ar fi de justificate criticile, societățile moderne caută din ce în ce mai mult consensul. Motivul este evident. Să spunem că există numai trei instanțe în măsură să tranșeze dezacordurile, să pună capăt disensiunilor dintre noi, printr-o alegere la care să putem adera cu toții. Una este *tradiția*, care condensează și acumulează experiențele trecute, moștenire de reguli și exemple, indicînd în orice împrejurare drumul de urmat. Cealaltă este *știința*, a cărei judecată, fondată pe observație și calcul, recunoaște soluția care corespunde cel mai bine datelor obiective.

* Articol redactat împreună cu Willem Doise, publicat sub titlul *Le consensus, nouvel opium ?*, „Le genre humain”, nr. 22, Seuil, 1990.

1. Extras din *Dissensions et Consensus : une théorie générale des décisions colectives*, Paris, Nathan, 1990.

În fine, *consensusul*, care explorează diferitele puncte de vedere și posibilități aflate în litigiu, le reunește și le direcționează către o înțelegere unanim recunoscută. Or, tradiția și-a pierdut ascendentul secular asupra oamenilor, a credințelor și a modurilor de viață. În ceea ce privește știința, ea își vede de câțva timp autoritatea subminată; principiile absolute de progres sau de adevăr nu mai impun respectul, nu mai trasează calea ce trebuie urmată.

În felul acesta, dintre cele trei instanțe, ultima care rezistă, dar și care răspunde nevoii indivizilor și a grupurilor de a decide, de a-și concluziona discuțiile, de a delimita ceea ce este permis de ceea ce este interzis, rămîne *consensusul*. Rolul său crește în detrimentul celorlalte două, determinînd atitudini opuse și voințe rivale să descopere existența unei trăsături unificatoare. Nu numai că el se bazează, finalmente, pe rațiune, ci, mai mult, el se elaborează în cursul unui schimb, al unei deliberări. Mai mult decît o practică dialogică servind la remedierea conflictelor, el este un tip de instituție, operă colectivă și acceptată de către toți. Indivizii au conștiința de a fi consimțit la o decizie dacă au luat parte la ea, făcînd, în mod conștient, sacrificiile necesare. Pe scurt, ceea ce instituie *consensusul* și îl face convingător nu este acordul, ci participarea celor care l-au realizat. El nu-i conștrînge așadar și nici nu are legitimitate decît în măsura în care fiecare ia parte la el. S-ar putea spune că, în măsura în care părțile participante sînt mai numeroase, este mai ușor să fie conduse spre o înțelegere. Valoarea sa, dimpotrivă, este în acest caz diminuată de către abținerile opozanților sau ale celor indiferenți. Dacă ne gîndim bine, este o instituție care ne interzice să rămînem indiferenți față de treburile publice sau să ne retragem din ele.

Înțelegem că pe măsură ce societatea se schimbă, *consensusul* este cu atît mai necesar. Punînd probleme noi, oferînd exemplul unor comportări inedite, creînd diferențe neașteptate, ea provoacă, bineînțeles, disensiuni și rupturi ale legăturilor existente. Viața socială nu are nimic mai fiziologic decît această izbucnire intermitentă de contraste între termeni care trebuie făcuți compatibili pentru a se evita rupturile, a se alege un curs de acțiune și a se îndeplini corect o însărcinare. Da, lupta poate fi nemiloasă, dar cu toate acestea un comitet în exercițiu trebuie să degajeze o propunere, o comisie de experți să opteze pentru un diagnostic precis, o comunitate științifică să stabilească un program de cercetări, iar corpul electoral trebuie să voteze. Observați că acest proces exclude, în zilele noastre, apelul la obiceiuri, ba chiar și încrederea în metodele științifice, rareori unanime, pentru a le înlocui cu dezbaterile publice în cadrul cărora participanții își expun părerile.

Rămîne deci să fie stimulată dorința lor de a căuta un *consensus*, care să funcționeze ca un cadru capabil să resoarbă noutățile și controversese în jurul dilemelor apărute pe un teren în mișcare. Cazul se prezintă atunci cînd

urmează să se decidă dacă trebuie acceptate riscurile energiei nucleare, dacă trebuie autorizată eutanasia sau încurajată depistarea sistematică a bolii SIDA și să se rezolve restul problemelor care apar zi de zi și ne opun unii altora.

Se va obiecta că a existat dintotdeauna o instituție a consensului? Lucrul este neîndoielnic. Noutatea este că de acum înainte el prevalează asupra celorlalte mijloace prin care atitudinile și deciziile individuale se transformă într-o atitudine și o decizie socială. Aceasta ne conduce la a ne întreba: în ce fel ia naștere consensul? Care sînt diversele sale surse? În ce fel se exprimă relațiile dintre indivizi, în judecățile și discuțiile lor? Și către ce direcție comună converg ele, dacă o asemenea direcție există? Aceste întrebări justifică interesul față de consens. Ele permit înțelegerea lui ca o deschidere, ajutînd la o mai bună înțelegere a naturii grupurilor.

Nu este totuși suficient să-l circumscriem, trebuie să-i precizăm sensul. Iată cele trei idei care ni se par esențiale:

1. În toate situațiile sociale în care este elaborat, consensul are ca sursă caracteristică alegerea. Există o convingere răspîndită conform căreia adevărul și forța alegerii depind de existența unui consens care elimină pericolul unui drum fals. S-a recurs la acesta cu scopul de a învinge dubiul care rezultă din compararea opiniilor, din schimbul de argumente pro sau contra, ca fiind singura șansă posibilă de a preveni o eroare de judecată, dar și pentru a pune capăt divizării și neînțelegerilor dintre susținătorii unor poziții diferite. Credem, de fapt, că prin critică reciprocă și prin examinarea în comun a diferitelor puncte de vedere, se ajunge la o decizie liberă de prejudecăți și de deformări subiective. Rațiuni solide pledează în favoarea acestui fel de acțiune, cea mai solidă fiind poate faptul că nu există altă soluție de schimb. Cum altfel se poate proceda atunci cînd se prezintă alternative la care nici-unul dintre termeni nu este cu adevărat satisfăcător și nici știința, nici tradiția nu oferă un reper?

Astfel, de exemplu, responsabilii unui spital dispun de un singur organ pentru grefă. Se află în fața dilemei: să practice grefa pe unul dintre pacienți, un mare artist pe care l-ar putea eventual salva sau pe un copil suferind de aceeași boală? Cum se poate alege între cei doi? Cum se pot cîntări ființele umane și decreta care are mai mare greutate, în condițiile în care fiecare poate spera în aceeași măsură vindecarea în urma grefei? Nici un criteriu nu permite să se evalueze diversele posibilități și să se stabilească dacă una este mai obiectivă decît alta. Există numai o incompatibilitate – salvarea marelui artist sau a copilului – adică trebuie sacrificat fie al doilea, fie primul.

În fața unei situații analoge, deși mai puțin dramatice, ne aflăm atunci cînd trebuie să decidem între mai multe proiecte științifice, care provin de la mai multe discipline și necesită cheltuieli la fel de importante, ca: un super-

accelerator de particule, un proiect de cartografiere a genomului, explorări prelungite prin satelit în urma unei modificări globale a mediului înconjurător etc. Presupunînd că există criterii pentru a stabili care dintre ele are o valoare științifică mai mare și care sînt beneficiile scontate, rămîne obligația de a opta. Evaluarea diverselor propuneri emanînd de la diferite științe și stabilirea priorităților dintre ele se face printr-o dezbatere, avînd drept concluzie un acord între părțile participante. Nimic surprinzător, așadar, în faptul că, în urma multiplicării acestui gen de dileme, s-au creat comitete de înțelepți sau comitete care le studiază pentru a propune ba chiar a tranșa reguli de decizie între diferitele posibilități. În acest caz, le acceptăm alegerea pe bază de *consensus omnium*, care optează pentru una anume ca fiind singura adevărată, conformă cu cea ce știm și cu ceea ce credem. „Atîta timp cît știința experimentală, scria Bergson, nu va fi solid constituită, nu va exista un garant mai sigur asupra adevărului decît consimțămîntul universal. Adevărul va fi cel mai adesea consimțămîntul însuși”². Chiar o dată consolidat, acesta rămîne ca un punct de reper pe cît de fragil, pe atît de indiscutabil, o convenție arbitrară dar constringătoare.

2. Actul de a consimți poate fi înțeles ca voința unui individ de a se asocia cu ceilalți. Mai bine zis, ca disponibilitate de a aproba sistemul lor de valori și de a fi dispus să le împărtășească soarta, oricare ar fi ea. În majoritatea situațiilor, este suficient să depui un buletin de vot într-o urnă, să-ți pui semnătura pe un document, să iei cuvîntul într-o adunare. În toate aceste ocazii, consimțămîntul dat în public ne consfințește angajarea, atestă pentru ceilalți faptul că sîntem oameni din aceeași categorie cu ei, că avem o atitudine comună și că se pot aștepta să ne comportăm în consecință. Iată ce anume le dă dreptul să conteze pe noi pentru a întreprinde o acțiune, să ne includă în proiectele lor și să ne trateze ca pe membrii aceluiși grup, țară, întreprindere și așa mai departe.

Se înțelege de la sine că toate acestea concură la unitatea lor, căci, așa cum remarcă Durkheim : „Ceea ce realizează unitatea societăților organizate, ca a oricărui organism, este acest *consensus* spontan al părților, această solidaritate internă care nu numai că este la fel de indispensabilă ca și acțiunea regularizatoare a centrelor superioare, dar este chiar condiția necesară, deoarece nu fac decît să o traducă într-un alt limbaj și, ca să ne exprimăm astfel, să o consacre”³.

Consensul depășește, așadar, și simpla aderare, și acordul pur și simplu. Cu o exprimare globală, convergența indivizilor care îi angajează mutual în

-
2. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1976, p. 20.
 3. E. Durkheim, *La Division du travail social*, Paris, P.U.F., 1978, p. 351.

materie de interes și de idei le hrănește încrederea reciprocă. Ea semnifică faptul că totul se poate discuta, se poate problematiza prin acte sau cuvinte, cu excepția obligației de a conchide în ultimă instanță prin acorduri și de a conta pe respectarea lor. Lucru în urma căruia se elimină teama de violență, se înlătură suspiciunile și se mizează pe buna credință a fiecăruia. Oricât de fragilă ar fi încrederea reciprocă, indivizii trebuie totuși să o păstreze, riscând altminteri deruta sau dezordinea în relațiile dintre ei, și aceasta în mod voluntar, fără să le fie impusă printr-o constrângere dinafară sau printr-o conformitate emotivă interioară. Căci așa cum știe toată lumea: „Ceea ce rezultă în *mod manifest* dintr-o presiune externă nu poate fi luat în considerare în *calitate de înțelegere*. Aceasta se bazează constant pe convingerile comune”⁴.

Iată de ce nu trebuie ca fiecare individ să se întrebe, reflectând singur în colțul său, dacă să consimtă sau nu la atitudinile și opțiunile majorității și nici ca membrii unui grup să decidă în tăcere asupra unei soluții înainte de a o consfinți printr-un vot. Se impune o întâlnire, o dezbateră, chiar o manifestare publică care să evite amortizarea conștiințelor, care să le dea ocazia de a-și reînnoi creditul pe care și-l acordă. Cei care iau parte la ea au în felul acesta posibilitatea să-și evalueze situația în mod obiectiv și să înțeleagă ce pot aștepta de la ceilalți în problemele încă neclarificate. Cine și-ar putea asuma riscuri inevitabile în politică, ar îndrăzni să manifeste o opinie personală, s-ar asocia cu alții, dacă n-ar primi, în mod public, un semn de încredere, o promisiune de acord? Oricare ar fi forma sub care ea este concepută – alianță, contract, solidaritate –, propensiunea consensului este inerentă unui grup de voluntari și trebuie reînnoită fără încetare. Ceea ce contribuie la reînnoirea ei este convingerea împărtășită conform căreia starea de încredere o dată stabilită, ea se va prelungi la infinit, exceptând cazul în care există motive serioase de a presupune contrariul. Desigur, nimic nu este etern. Sporind însă gradul de libertate al indivizilor fără a diminua gradul de constrângere al grupului, această convingere aduce în viața noastră un anumit echilibru.

3. În fine, faptul inevitabil este legătura dintre consens și practicarea și cultivarea rațiunii. De la Hobbes la Rousseau, trecând prin Spinoza, totul se bazează pe concepția că există un principiu al inteligenței în virtutea căruia oamenii se asociază și obțin astfel o formă de putere. Convinși că natura umană este aceeași sub toate latitudinile și în toate epocile, ei cred în armonia ideilor sau a scopurilor de îndată ce acestea sînt cunoscute. Ea înlătură prejudecățile, elimină supunerea fără motiv și imitația oarbă, pentru a-i plasa pe indivizi pe drumul științei și al concordiei. Singurul mod rațional de a aborda alegerile dificile ale vieții în comun, este informarea, recunoașterea

4. J. Habermas, *Morale et Communication*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 149.

realității conflictelor de opinii și de interese cu scopul de a conduce părțile la a alege o soluție inteligentă între pozițiile lor antagoniste. Cu alte cuvinte, de a descoperi ceea ce, sub o aparentă diversitate, poate să le ducă la consens. Se presupune că într-o democrație în care bărbatul și femeia sînt egali și liberi în a-și exprima punctele de vedere fără a se teme de sancțiuni, nu există alt mijloc de a ajunge la un acord și de a obține o adevărată uniune. În orice caz, aceasta este modalitatea care s-a înscris treptat în Constituțiile statelor, reprezentările sociale obișnuințele psihologiei colective. Consensul și compromisul au devenit astfel adevărate imperative categorice ale moralei noastre.

Cele trei idei : alegere, încredere rațiune se regăsesc în cea de consens. Ele împreună sînt semnele unei legături între oameni, ale unui angajament născut din convingeri comune și, mai ales, dintr-o practică inerentă democrației moderne ; și din chiar acest fapt anonim, neavînd prestigiul tradiției și al științei, dar eficace din toate punctele de vedere.

2. Un postulat de moderație

Orice consens servește, în definitiv, la realizarea unei rezerve de dezacord care să permită continuarea unei relații sau a unei acțiuni comune. Rezolvarea ecuației constă în a ști pe ce bază se poate el stabili și în funcție de ce condiții. Teoriile clasice asupra deciziei adoptate în legătură cu consensul au încercat să rezolve la modul general. Toate se bazează pe două postulate, despre care se consideră că nu necesită explicații, și anume :

a) Consensul este cu atît mai bine realizat cu cît există informații mai exacte asupra obiectului său și cu cît indivizii care discută despre acesta sînt mai numeroși. Altfel spus, opțiunile unui grup vor avea cu atît mai multe șanse de a fi rezonabile, cu cît vor fi întrunit mai multe cunoștințe și le vor fi examinat cu mai multă atenție.

Se presupune că în lipsa unui criteriu experimental, științific, ne apropiem cu atît mai mult de adevăr cu cît s-a întrunit o cantitate mai mare de idei și fapte distribuite între indivizi. A spune că acest lucru este suficient ar fi, desigur, inexact. Demersul pare însă atît de simplu și de evident, încît reduce incertitudinea celor care participă la el. Astfel, verdictul corpului electoral, ca și cel al unei adunări sau al unui juriu, este considerat corect din momentul în care membrii săi au luat cunoștință de fapte, au auzit puncte de vedere diferite, au comparat argumente opuse. De aceea, i se și dă atîta importanță. Sînt numeroși cei care susțin ineficiența comitetelor, inutilitatea reuniunilor și a asociațiilor, acestea nefiind decît ocazii pentru vorbe goale și pierdere de timp. Ei propun să fie abandonate, iar sarcinile lor să revină unor persoane

competente. Un aranjament rezonabil, în aparență, din punctul de vedere al indivizilor care au atâtea ocupații. Cu aceeași ocazie însă, persoanele publice sau particulare ar pierde întregul profit de pe urma anchetei sau discuției care facilitează înțelegerea și asigură obiectivitatea concluziilor. „Schimbul social, ne reamintește psihologul american Heider, faptul de a vorbi cu alți oameni și de a lua în considerare punctul lor de vedere, este considerat de o mare importanță atunci când este vorba de a stabili o cunoaștere obiectivă”⁵.

Acest lucru nu înseamnă că participanții aderă cu toții la aceeași concepție asupra a ceea ce trebuie considerat obiectiv la capătul deliberărilor lor, ci numai că se acceptă în mod colectiv dreptul fiecăruia de a-și manifesta dezacordul și datoria tuturor este de a lua în considerare argumentele majorității și ale minorității pentru a găsi trăsătura de unire dintre ele. Ceea ce jenează transmiterea și discutarea informațiilor, împiedică, totodată, luarea unei decizii raționale și slăbește autoritatea obiectivă a grupului asupra indivizilor. Mai mult, este o autoritate morală, într-o democrație care adoptă libera exprimare și discutarea opiniilor ca pe „cea mai potrivită tehnică”⁶, pentru a metamorfoza o opinie într-o regulă de conduită și de viață implicit aprobată de către toți.

b) Tendința normală a consensului este de a ajunge la un compromis. Ambele cuvinte sînt atît de des utilizate împreună, încît au devenit sinonime. A lua în considerare consensul și a accepta un compromis înseamnă, adesea, același lucru, dată fiind forța pe care acest postulat de moderație a căpătat-o printre noi. Cu alte cuvinte, litigiile dintre indivizi se regleză prin concesii care îi conduc înspre o medie a pozițiilor lor și-i îndepărtează de extreme. Căutarea mediei ideale, a axului drumului sau reconcilierea unor opinii antagonice vizează diminuarea conflictului în viața în comun.

Pentru a ne exprima figurat, să observăm că este adesea previzibil, chiar înainte să deuteze negocierile, că se va tăia para în două, în patru sau în opt. Se vorbește de o împărțire 50/50 sau de concesii mutuale, indicîndu-se de la început care va fi punctul vizibil de convergență. Iată de ce ne așteptăm, în psihologia socială, ca alegerile grupurilor să fie mai moderate decît cele ale indivizilor. Ei reprezintă o medie (averaging), cel mai mic numitor comun dintre cei ai indivizilor. Se pot invoca mult observații experimentale pentru a susține acest punct de vedere dominant⁷.

5. F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York, J. Wiley and Sons, 1958, p. 228.

6. K.J. Arrow, *The Limits of Organization*, New York, W.W. Norton & Co., 1974, p. 85.

7. R.D. Clark, III, *Group-induced shift toward risk: A critical appraisal*, „Psychological Bulletin”, 1971, pp. 251-270.

Aceste convergențe rezultă uneori dintr-o reflecție ponderată, dintr-o prudență în exprimarea unei opinii sau a unei judecăți în prezența altcuiva. Adesea, ele servesc la evitarea confruntărilor care ar face grupul să explodeze dacă fiecare participant și-ar exprima ideile pînă la capăt. Este chiar de datoria unora, de exemplu președintele unui juriu sau secretarul unui partid, să vegheze ca protagoniștii și fracțiunile să mai arunce din lest pentru apărarea interesului comun. În felul acesta, remarca un ziarist, în legătură cu secretarul Partidului Socialist Francez: „Strîns în acest corset colectiv, D-I Jospin era constrîns să practice limbajul compromisului permanent și să exprime o anume gîndire medie”⁸.

Fiecare sacrifică, în caz de nevoie, unele din convingerile sale, aspecte ale propriei realități, renunță la un anume grad de individualitate, pentru a ajunge la o înțelegere și la o viziune pe care o împărtășesc cu toții. Compromisul este, așadar, soluția prin care fiecare actor al unui eventual conflict renunță la ceea ce îi este prețios, dar nu vital pentru a obține sprijinul celorlalți, care îi este cu adevărat indispensabil. Evitînd extremismul, care apare, prin contrast, ca o soluție anormală, ba chiar contrară bunului simț. Fapt pe care îl sugerează doi economiști: „probabilitatea consensuală va tinde, ca medie, să absoarbă punctele de vedere cele mai extreme. Acestea din urmă vor fi canalizate către centru și din această cauză iconoclasmul va fi reprimat”⁹.

Să le recunoaștem cercetătorilor din psihologia socială meritul de a fi mers mai departe și de a fi încercat să verifice prin experiențele lor această intuiție a simțului comun. Se observă adesea că anumite persoane, după ce au luat cunoștință de pozițiile lor, se străduiesc să-și apropie punctele de vedere. Ele se îndreaptă către cel mai neutru și mai frecvent punct de vedere asupra căruia se așteaptă un eventual acord. Indivizii care s-au aventurat să exprime o atitudine excentrică se realiază la o alegere mai moderată. Cei care fuseseră prea prudenți devin curajoși și adoptă tendința centrală.

Sherif (1936) a transformat această ipoteză într-o certitudine, într-o serie de experiențe care fac parte din patrimoniul clasic al științelor sociale. El arată că indivizii converg către o normă de compromis, chiar pentru un lucru foarte simplu, cum ar fi să privească un punct luminos de mărimea unei gămălii de bold într-o cameră în întregime întunecată. Nimeni nu poate localiza precis lumina, în absența unui reper dat. Astfel, punctul pare că se deplasează cu o distanță variabilă, chiar dacă se știe precis că, de fapt, rămîne nemișcat. În cadrul acestor experiențe, Sherif le cere participanților să estimeze, mai întîi singuri, deplasarea punctului luminos pînă cînd judecățile se

8. „Le Monde”, februarie 1988.

9. K. Lehrer, C. Wagner, *Rational Consensus in Science and Society*, Dordrecht, Reidel, 1982, p. 65.

stabilizează, fiecare făcându-i o opinie personală asupra distanței pe care o parcurge. Sînt reuniți apoi acești participanți care și-au fixat fiecare în parte o gamă de mișcări – unul de 2 cm, altul de 4, un al treilea de 7 etc. – în grupuri de cîte trei. Sînt invitați să evalueze împreună și în mod public pretinsa deplasare a punctului luminos. Ce se observă? Fără să li se fi cerut în mod explicit, ei converg, cu fiecare încercare, către o judecată comună, apropiată de media judecăților individuale. Totul se petrece ca și cum, neexistînd un alt motiv pentru care participării să fie divergenți, ei și-ar face concesiile reciproce cu scopul de a atinge consensul. De unde, efectul de *averaging* a fost considerat inerent grupurilor umane și normelor pe care ele și le impun. Într-o astfel de situație se exprimă o regulă care incită dinainte la convergență pentru apropierea de realitate și permite chiar să se calculeze concesiile care trebuie făcute pentru a atinge linia de acord posibil. Un acord, astfel încît fiecare să recunoască o anumită valoare poziției celorlalți fără a fi obligat să o dezavueze pe a sa proprie.

În ansamblu, aceste teorii clasice postulează faptul că, în cadrul consensului, coexistă caracterul său rațional cu cel moderat. Liberul flux al informațiilor de care dispune fiecare și pe care îl poate schimba după propriul interes, conduce în mod firesc consensul către un compromis între pozițiile individuale. El reprezintă numitorul comun al acestor părți, alegerile sau opiniile membrilor grupului, în așa fel încît să nu existe nici acumulare de înțelepciune colectivă, nici pierdere de orgoliu personal pentru cel care ar ceda celorlalți mai mult decît a primit de la ei, așa cum impune bunul nostru simț. S-ar putea, fără îndoială, ca indivizii să fie atît de impetuoși în hotărîri, încît consensul să se îndepărteze de compromis către o poziție extremă. Aceasta înseamnă nu numai că reacțiile pozitive sau negative ajung la un grad ridicat, ci și că armonia între ei depinde în mare măsură de o atmosferă politică și socială favorabilă pozițiilor cele mai radicale. În orice caz, se poate vedea aici o excepție față de tendința normală, dacă nu chiar o falie a bunului simț. Atunci cînd nu este vorba nici de o excepție, nici de o abatere de la bunul simț, atunci toate deducțiile făcute, toate teoriile elaborate asupra comportărilor în societate și chiar practica în materie de decizii conducînd la consens ar urma să fie în întregime revăzute. Apreciați mai bine singuri acest lucru, în lumina faptelor prezentate.

3. Evitarea disonanțelor

Se impune o constatare. A fost un șoc, nu doar o surpriză, să se observe pe viu că aceste două postulate nu se aplică împreună realității. Pentru a ne convinge de acest fapt, este suficient să ne gîndim la două reacții, frecvent întîlnite :

abținerea și, dacă se poate spune așa, combinația atât de răspîndită în societățile noastre, cînd este vorba de a lua o decizie. Avem într-adevăr, pe de o parte, reacția celor care nu-și exercită dreptul de vot, refuză să participe la deliberările asociațiilor lor etc. Fără îndoială, fiecare reuniune, comitet sau juriu cunoaște o proporție variabilă de oameni tăcuți sau indiferenți. Dar a descoperi că un mare număr de cetățeni rămîn în casă în ziua alegerilor – în Statele Unite, de exemplu, jumătate din cei înscriși pe liste – provoacă o mare decepție. Se pune o dublă întrebare. Cum funcționează democrația? Și apoi, care este valoarea opțiunilor sale? Cei care se abțin devin spectatorii unor deliberări care îi ating îndeaproape și ai unor consensuri care îi angajează. Ba chiar, s-ar putea adăuga, spectatori detașați ai suprimării în practică a valorilor la care ei subscriu în mod teoretic. Fără îndoială, această abținere se datorează, în mare parte, inegalității sociale a celor mai dezmoșteniți, dar și inegalității hermeneutice a oamenilor lipsiți de facultățile necesare exprimării în public, participării la treburile comune. Aceștia sînt indivizi și grupuri uneori disidente, care pot să aibă ceva important de spus, dar nu au nici acces la mass-media, nici priceperea necesară. Este jenant să se recunoască, în final, că în cadrul unei democrații atîția indivizi se abțin să participe, ba chiar găsesc în acest comportament elemente pozitive.

Cine se plînge de o divergență a principiilor nu sesizează că un anume grad de abținere, deci de inactivitate, are drept compensație facilitarea consensului, în general. Descurajîndu-i pe cei prea convingși, pe fanatici, reducînd diversitatea intereselor și a argumentelor, el permite o convergență rapidă și o înțelegere propice mediei. Nu doar pentru că, diminuînd numărul participanților, se diminuează, bineînțeles, sursele de tensiune și instabilitate, ci și pentru că se evită a se lua în considerare informațiile și alternativele extreme care nu s-au afirmat cu suficientă forță, sau care nu s-au afirmat deloc. Faptul ar conduce, într-o anumită măsură, la abandonarea deciziilor politice, etice etc. în miinile experților, care au și cunoștințele necesare și timpul de a li se consacra. Astfel, abținerea, în democrație, ar avea ca efect benefic posibilitatea de a permite acestora să promoveze cele mai bune soluții, cele mai conforme cu realitatea, fie doar și, așa cum vom vedea imediat, pentru că experții au alte handicapuri, care îi împiedică să-și exprime misterioasele virtuți care le sînt atribuite.

Ne-am putea teme de următorul aspect, cu cît oamenii participă mai puțin, cu atît consensul stabilit în numele lor este mai puțin legitim. Totuși, este adevărat că, pînă la un anume punct, cel „care nu spune nimic consimte”, iar teama nu este fondată. Ceea ce denotă că schimburile și discuțiile, fie și parțiale, contrare raționalității, în ochii unora, asigură mai bine în practică viabilitatea soluțiilor moderate. Și, în definitiv, și a asociațiilor care, așa cum

observa sociologul Max Weber, „sînt foarte adesea *pur și simplu compromisuri* între interesele contradictorii care nu exclud (sau cel puțin încearcă să o facă) decît o parte din obiectul sau mijloacele de luptă și lasă să subziste, în timp, antagonismul între interese precum și *concurența*, în legătură cu șansele”¹⁰.

Ceea ce lipsește cel mai mult în democrație este încrederea, căci nu se știe în mod explicit ce anume includ, diferite grupuri și indivizi, printre obiectele luptei.

Pe de altă parte, combinația se referă la tendința oamenilor de a se pune de acord asupra unei soluții care li se pare acceptabilă, din moment ce le permite să evite discuțiile și salvgardează coeziunea grupului. Prin convență de gîndire și complicitate de interese, își videază dezbaterile de tot ceea ce riscă să strice această coeziune.

Într-o carte devenită celebră, Janis (1972) a descris mai multe eșecuri suportate de combinația între experți și oameni politici în comitetele de guvernare ale Statelor Unite. Aceleași eșecuri ar fi putut relevate în orice stat. Observațiile sale au reținut cu atît mai mult atenția cu cît a devenit un obicei să se afirme că supunerea în fața prejudecăților și a preconcepțiilor este caracteristică maselor incapabile să-și formeze opinii ponderate și raționale cum pot doar elitele. Or, tocmai elitele aparținînd comisiilor create de către președinții americani sînt cele care au pregătit hotărîrile și s-au pus de acord asupra opțiunilor cu rezultate finalmente dezastruoase. Este suficient să se ia cunoștință numai de cîteva dintre cazurile studiate, pentru a înțelege acest lucru. Astfel de eșecuri pot fi localizate, în cursul celui de-al doilea război mondial, înainte atacului japonez de la Pearl Harbour sau în timpul războiului Coreei, sau în pregătirea unei invazii în Cuba. În fiecare caz, relatările istorice ne arată cum s-au desfășurat evenimentele.

La primele ore ale lui 7 decembrie 1941, o mare parte din flota americană din Pacific, plasată la Pearl Harbour, a fost distrusă de aviația japoneză, deoarece autoritățile militare americane considerau că, din motive tehnice și strategice, tocmai la Pearl Harbour flota avea să fie la adăpost de orice atac. Unul dintre motivele cu care era justificată această convingere era că avioanele dușmane vor fi detectate suficient de repede pentru a le împiedica să atingă ținta. Or, cercetările istorice au arătat că într-adevăr fuseseră efectiv detectate în zona respectivă submarine japoneze și avioane neidentificate. Cu toate acestea, informațiile primite în timp util pentru declanșarea alarmei au fost neglijate de Statul Major. Atît de puternică a fost convingerea în invulnerabilitatea flotei americane, adăpostită în acel port al Pacificului, încît a lăsat ca un adăpost să fie transformat în capcană.

10. M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 42.

Un alt eveniment de seamă s-a petrecut în toamna lui 1950. Trupele generalului american Mac Arthur au depășit paralela 38 separînd Coreea de Sud de Coreea de Nord, după ce au primit „undă verde” din partea unui comitet care reunea cele mai înalte autorități politice și militare ale Statelor Unite. Astfel, ele considerau că vor putea asigura controlul asupra regimului din Coreea de Nord prin guvernul din Coreea de Sud. Ca ripostă, trupele chineze au trecut, la rîndul lor, frontiera coreeană pe data de 28 noiembrie a aceluiași an. Au schimbat soarta bătăliei și au amenințat că vor expulza armata lui Mac Arthur. Evident, responsabilii americani își asumaseră riscul unei înfrîngerii, subestimînd probabilitatea unei intervenții chineze.

Iată și un ultim exemplu: la două zile după instalarea la Casa Albă, în ianuarie 1961, președintele John Kennedy a fost informat de existența unui plan de invadare a Cubei pregătit de către serviciile speciale, care recrutaseră și antrenaseră în acest scop o brigadă de exilați cubanezi. Așa cum se știe, această brigadă, ajutată de logistica armatei americane, a încercat să debarce pe 17 aprilie 1961 în Golful Porcilor de pe țărmul cubanez. A fost un dezastru.

Este neîndoielnic că, în cursul reuniunilor lor, responsabilii de la Washington „diminuaseră” capacitatea de ripostă a armatei cubaneze și „majoraseră” șansele unei primiri favorabile de care această brigadă s-ar bucura din partea opozițiilor regimului lui Fidel Castro. Și acestea nu au fost singurele erori comise în acel caz de către comitetul format din zece experți. Nici nu a lăsat vreo posibilitate de retragere pentru invadatorii din Golful Porcilor și nici nu a ținut seamă de reacțiile ostile ale opiniei mondiale.

Cum au putut niște oameni competenți să ia asemenea hotărîri? Examinînd circumstanțele și mărturiile, după documentele avute la dispoziție, Janis relevă că cel mai important motiv este complicitatea dintre membrii acestor comisii pentru a atinge consensul care se așteaptă de la ei și pentru a evita orice gînd disident. Unii pozează în „pașnici ai spiritului” și veghează la a îndepărta orice ocazie de a discuta opinii opuse față de ale lor, la a ucide în față începuturile de dezacord. Fie că se supun din loialitate, fie de dragul carierei, rezultatul este același. S-ar spune că încrederea în infailibilitatea morală și intelectuală a membrilor comisiei, pe de o parte, și dorința de a avea o soluție unanimă, pe de alta, le-au limitat aptitudinea de a sonda alternativele posibile, de a examina informația disponibilă și de a reevalua soluțiile respinse. În acest fel, oamenii străluciți neglijează sau elimină adesea semnele flagrante de eroare în raționamente și concluzii. Oricît ar fi de dificilă această noțiune, se încearcă mai întîi să se păstreze unitatea, solidaritatea, pe scurt, spiritul de echipă. Janis remarcă acest lucru atunci cînd scrie: „Cu cît amabilitatea și spiritul de echipă vor fi mai prezente la membrii grupurilor politice, cu atît mai mare va fi pericolul ca o gîndire critică, independentă să fie înlocuită cu

una de grup care riscă realmente să ajungă la o acțiune irațională și distrugătoare față de grupurile externe”¹¹. În ansamblu, spiritul de echipă degradează calitatea judecății și a luării deciziei, avînd ca efect agravarea situațiilor care s-ar dori remediate.

Este momentul să încheiem aceste observații. Cîteva cuvinte totuși ni se par încă necesare. Ideea „este grupul meu, fie că greșește, fie că are dreptate”, loialitatea care autorizează toate combinațiile, contrazice evidența, încătușează îndoiala și cenzurează divergențele, este cu siguranță responsabil de asemenea greșeli. Nu trebuie totuși să ne limităm la ele, așa cum le place unora să facă. Fiecare dintre noi posedă o reprezentare a adevărului, care ne comandă discuțiile și *schimburile*. Semnul ei este *consensus omnium* și fiecare i se supune fără ezitări. Cu toată sinceritatea, ne credem obligați să ne comportăm intolerant față de oricine se opune consensului, adevărul neputîndu-se manifesta atîta timp cît cineva îl refuză. Fiecare a cunoscut o asemenea situație în care, de teama ca o idee pe care el o dezaproba, dar pe care ceilalți doreau din suflet să o vadă triumfînd să nu fie respinsă din vina sa, nu a îndrăznit să o contrazică și să-i denunțe caracterul nefast. Este mult mai straniu și deconcertant să vezi pe cineva asumîndu-și riscul, indiferent de consecințe.

A califica drept greșită o decizie istorică, după ce ea și-a produs efectul, este întotdeauna riscant. Ceea ce pare un eșec total la prima vedere, poate să dezvăluie din alt punct de vedere o reușită neabînută. A spune și că eșecul rezultă din conformismul gîndirii colective este o rețetă infailibilă pentru re-aurirea blazonului vechilor prejudecăți și psalmodierea vechii litanii despre păcatele psihologiei oamenilor în societate. Oricum ar sta lucrurile, subzistă paradoxul următor: indivizi logici și ponderați în principiu, după ce s-au informat și au deliberat, deținînd informațiile utile, au adoptat o propunere care nu era nici ponderată, nici logică. Apare deci ca simplist să se generalizeze în raționamente și opțiuni colective deducțiile rezultate din raționamentele și opțiunile individuale. Nici calitățile și nici cunoștințele de care ei dispun nu au importanță, ci relațiile de schimb și de conveniență care îi fac să evite disonanțele pentru a da satisfacție spiritului colectiv. În această privință, abținerea și combinarea evidențiază confuziile în legătură cu principiul raționalității pe care se sprijină atît teoriile, cît și practicile noastre. Pe de o parte se renunță la facultatea de a opta, pe de alta, la aceea de a discuta; pe de o parte ne sustragem căutării consensului, pe de alta, ne repugnă să ne angajăm într-un conflict. Din ambele direcții acesta este rezolvat în grabă, prin supunerea celor care se abțin și abandonul celor care devin complici fără a confrunta diferite poziții, dar și fără a le reconcilia cu adevărat.

11. I.L. Janis, *Victims of Groupthink*, Boston, Houghton-Mifflin, 1972, p. 13.

Nu este momentul pentru a reconstitui originea acestor confuzii și nici de a le expune. Ele provin, fără îndoială, din faptul că se lasă să planeze o anume ambiguitate asupra sensului raționalității. Fundamentarea raționalității pe cantitatea de cunoștințe de care dispunem făcea parte dintr-o filosofie sănătoasă, dar candidă.

În ansamblu, se imita știința și se tratau dilemele economiei, politici, eticii, așa cum le tratează un savant pe cele ale fizicii. Or, există și un alt sens care ține seama de faptul că sîntem indivizi dotați cu vorbire, liberi de a ne exprima și utilizînd toate resursele științei și ale experienței pentru a ajunge la o soluție – fie ea posibilă sau nu datorită științei. Ceea ce dă valoare consensului, ca și regulilor unei gramatici sau rugăciunilor unei religii, este adeziunea subiecților vorbitori sau a fidelilor. Nu punem în discuție care anume dintre sensuri este mai bine fondat. Ne limităm la a spune că ele sînt întrebuițate fără precauția de a distinge între o raționalitate a monologului și o raționalitate a dialogului, nemijlocit socială. O raționalitate care, în lumina faptelor menționate, face posibil un consens ca scop al discuției și stil de relație modernă. Atunci cînd, într-o societate, nici tradițiile trecutului, nici sensul istoriei și nici măcar valorile progresiste ale științei nu sînt suficiente, singură această raționalitate a dialogului îi conduce pe membrii unui grup, care acționează împreună, să se pună de acord.

4. Ce anume determină un consens?

Este momentul să subliniem un aspect important. Să presupunem o clipă că se aplică primul postulat al teoriilor clasice: nimeni nu se abține și nu se fac combinații pentru a se pune capăt disensiunilor. Și, fie într-un comitet, fie într-o reuniune, fie într-un consiliu de experți, fiecare participant este încurajat să se exprime cît de liber dorește, să formuleze critici față de parteneri. Astfel încît, oricare ar fi pozițiile lor, extreme sau moderate, le pot afișa, avînd certitudinea că vor fi luate în considerare. Asta înseamnă o opțiune fără constrîngerii, asta înseamnă democrația, ca și dezbateră științifică. Urmează oare că, în aceste condiții, consensul va fi, așa cum se presupune, un compromis între aceste poziții diferite? Din mai multe motive¹² răspunsul este negativ. Este previzibil că rezultatul nu va fi media pozițiilor, ci un răspuns specific, produs împreună în cursul dezbaterilor între membrii grupului și apropiat de valorile pe care ei le împărtășesc. Pentru a fi exacti, el este un răspuns extrem. Acesta este punctul de vedere care a fost confirmat printr-un vast ansamblu de experiențe care au făcut din el un fenomen major.

12. A se vedea analizele propuse de Doise și Moscovici, 1990.

Oricum, tendința de a-și asuma riscuri, ba chiar de a paria la jocuri de noroc, arată deja că indivizii sînt mai îndrăzneți luați împreună decît izolat. Dar acest fenomen, numit *polarizarea de grup*¹³, se manifestă peste tot acolo unde oamenii trebuie să exprime o atitudine, să facă o alegere sau să rezolve o problemă în comun. El a fost pus în evidență, în mod sistematic, în laboratorul de psihologie socială de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de la Paris. Aplicînd un scenariu validat, experiențele reuneau liceeni cărora li se cerea inițial să-și exprime fiecare, izolat, atitudinea față de generalul de Gaulle și față de americani, pe o scară de opinie analogă cu cele popularizate de sondaje, așa cum ar fi procedat orice om obișnuit în cursul unui astfel de sondaj. Una dintre propozițiile caracterizînd chestionarul asupra lui de Gaulle era: „Are o vîrstă prea înaintată pentru sarcinile sale politice importante”, iar din chestionarul relativ la americani: „Ajutorul economic american este întotdeauna utilizat în scopuri politice”. Dintre propozițiile alese, așa cum era de așteptat, cu grijă, atitudinea față de de Gaulle este mai curînd favorabilă, iar cea față de americani mai curînd defavorabilă.

O dată încheiată această etapă, participanții la experiență se reunesc în grupuri de cîte patru și discută fiecare propunere pînă cînd se pun de acord asupra unei poziții comune și unanime, indiferent că este în sens favorabil sau defavorabil. O dată consensul obținut, ei se separă după ce își mai exprimă o dată opinia despre de Gaulle și despre americani.

La examinarea rezultatelor se verifică dacă membrii grupului împărtășesc un consens extrem în cursul discuției, în timp ce, după discuție, atitudinea individuală devine mult mai extremă decît înainte. Așa cum fusese prevăzut, direcția acestui răspuns extrem este prefigurată de înclinația inițială a participanților. Atunci cînd majoritatea dintre ei aprobă sau dezaprobă o anumită persoană, un punct de vedere, un curs al acțiunii etc., ei vor aproba sau dezaproba mult mai intens ulterior. Exact acest lucru se petrece în experiențele noastre: participanții devin și mai apropiați față de de Gaulle, și mai respingători față de americani.

Este limpede că atitudinile s-au schimbat, că atitudinile tuturor devin ale fiecăruia, întrucît chiar în particular ei își mențin punctul de vedere adoptat în public. Aceste efecte s-au produs și la alte grupuri de populație, în numeroase țări, în legătură cu teme variate – pacea, rasismul, ecologia, dilemele morale etc., fără să se înregistreze nici o infirmare¹⁴. Ele demonstrează în mod incontestabil că, departe de a fi o excepție, consensul extrem reprezintă norma.

13. S. Moscovici, M. Zavalloni, *The group as a polarizer of attitudes*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 12, 1969, pp. 125-135.

14. W. Doise, *An apparent exception to the extremization of collective judgements*, „European Journal of Social Psychology”, I, 1971, pp. 511-518.

Importanța acestor descoperiri ține, pe de o parte, de faptul că, în general, se aștepta ca discuția de grup să-i conducă pe indivizi la rotunjirea unghiurilor, la nivelarea atitudinilor, la moderarea opțiunilor. Se dovedește, dimpotrivă, că ea are drept rezultat că-i face mai extremiști. S-a considerat pînă de curînd că individul tinde să devină extremist în timp ce grupul tinde să devină moderat. Sesizăm acum că trebuie să inversăm această idee. Și ea nu este singura, întrucît dispăre și ideea că trebuie asimilat consensul cu compromisul ; cu aceeași ocazie, se impune ideea opoziției dintre ele.

Noua perspectivă care se proiectează asupra fenomenelor colective a fost descrisă în termeni concreți de către un autor american : „Indiferent că indivizii își schimbă opiniile înainte sau după decizia de grup sau că este numai o consecință a discuției, posibilitatea unei «extremizări» crescute a opiniei individuale reține insistent atenția în cursul ultimului deceniu. Acest efect al discuției de grup, denumit poate într-un mod nepotrivit *polarizare de grup*, contrazice părerea convențională care, așa cum am văzut mai sus, implică o moderație a deciziei de grup sau a pozițiilor acestuia față de distribuția inițială a preferințelor individuale. Efectul polarizării de grup a fost identificat inițial de către Moscovici și Zavalloni (1969) care au observat că studenții din universitățile franceze afixau atitudini mai extremiste după o anumită discuție față de cele care precedau interacțiunea. Asociat inițial cu atitudinile, efectul de polarizare a fost, mai recent, observat ca raportîndu-se la un amplu evantai de sarcini legate de judecări și decizii. Raportul original al lui Moscovici și Zavalloni se integra cu ușurință în climatul politic al epocii, agitația studențească fiind atunci intensă și răspîndită. Aceste rezultate au părut să confirme observațiile enigmatice făcute neoficial mai înainte de către mai multe persoane – anume că studenții erau și mai extremiști în opinii *după* ceea ce ar fi trebuit să fie o discuție moderatoare”¹⁵.

Observația este într-un tot exactă și conformă cu așteptările, în situația în care fiecare participant, eliberat de orice constrîngere, este incitat să apere un punct de vedere la care ține în mod special.

Înțelegem de ce, în anumite împrejurări și în anumite culturi, oamenii sînt obligați să ia cuvîntul și să ajungă la o înțelegere unanimă.

Faptul este oare destinat unei informări reciproce, formării unei opinii obiective sau facilitării înțelegerii ? Cu siguranță nu, trebuie să ducă la convergența către o poziție comună, la care să adere în forul lor interior.

Se poate vedea către ce anume tind toate aceste observații. Mai multe științe sociale, de la care psihologia socială nu face excepție, tratează în mod

15. J.H. Davis, *Social interaction as a combinatorial process in group*, in H. Brandstatter et alii, *Group Decision Making*, Londres, Academic Press, 1982, p. 9.

implicit efectele obținerii și ale combinației, ca și cum acestea nu ar necesita revizuirii semnificative ale teoriei. Or, nu așa se pune problema. Calitatea unei decizii care conduce la consens nu depinde numai de posibilitatea de a fi informați și de a participa la dezbaterile care îl pregătesc, și atunci se profilează o limită față de primul postulat care lasă deschisă problema factorilor care determină consensul. Se pare că nu s-a înțeles că, în absența motivațiilor conflictului, a regulilor de discuție, a sensului adevărului, lucrurile rămân neschimbate. Pentru a remedia aceste lipsuri, nu este suficient să se insiste pe ameliorarea comunicării, pe o mai bună difuzare a cunoștințelor, a normelor pozitive și a bunăvoinței din partea tuturor persoanelor implicate.

A încerca să explici aceste fapte, nerepunând nimic în discuție, înseamnă a te expune la pierderi. Mai devreme sau mai târziu se vor descoperi alte fapte analoge, demonstrând din nou raționalitatea deciziilor luate abuziv, datorită indiferenței sau conformismului oamenilor.

Fără îndoială, trebuie să se opună rezistență tentației de a simplifica ceea ce nu este simplu. Acest prim postulat însă, aplicat în mod practic și strict, conduce la efecte care se constituie în infirmare a celui de-al doilea. O analiză atentă a ceea ce se petrece în situațiile obișnuite dezvăluie faptul că tentativele indivizilor de a reconcilia opțiunile discordante sau opiniile contrare în grup reușesc, în mod spontan, mai bine în legătură cu o soluție extremă decât cu una de mijloc. Într-adevăr, am admis în mod tacit o convenție. Ea presupune, în esență, că viața în societate temperează tendințele indivizilor. Se pare însă că, lăsată în voia ei, această viață, de fapt, le radicalizează. Fenomenul de polarizare nu face decât să ilustreze aceasta și să redefiniească ceea ce trecea, firesc sau nu, drept inerent naturii relațiilor colective.

5. Binefacerile discordiei

Analizele noastre¹⁶ propun o teorie a deciziilor conducând la consens. Vom menține, desigur, primul postulat cu privire la raționalitatea lor, nuanțându-l ușor. Vom pune în evidență, în primul rând, regulile dialogului și ale interacțiunii în calitatea lor de vehiculatoare de opțiune, mai importante decât volumul de cunoștințe al participanților.

Altfel spus, accentul se deplasează de la competența indivizilor către relațiile lor de grup. Pe de altă parte, vom adapta un al doilea postulat, care poate fi enunțat astfel: consensul se stabilește, de obicei, dacă nimic nu vine să blocheze dezbaterile și schimburile, pe baza uneia dintre pozițiile extreme preferate ale grupului. Acesta este mai puțin înclinat decât indivizii către

16. Cf. Doise și Moscovici, 1990.

temperarea conflictelor, evitarea diferențelor și mai dispus să acorde criticilor și diverselor puncte de vedere exprimate atenția pe care ele o impun.

Pentru a înțelege mai bine, să luăm un exemplu. Cîțiva experți și oameni politici afirmă că un acord se obține cu condiția să fie excluși partizanii punctelor de vedere extreme. Primul ministru maghiar se pronunța în termenii următori asupra șanselor de înțelegere între Partidul Comunist și Opoziție : „Există diferențe, dar nu opoziție. Las de o parte extremiștii din cele două tabere, pe cei de dreapta care vor să suprimă complet proprietatea de stat și pe cei de stînga care au în vedere suprimarea oricărei proprietăți private. Cu ceilalți cred că este posibil să se găsească modalități de înțelegere”¹⁷. El admite astfel, în mod implicit, că dialogul și participarea sînt limitate la o parte a societății. Or, noi ținem să luăm în considerare cazul general în care sînt incluși extremiștii și în care limitele societății sînt obiect al dezbaterii și nu condiție a ei. În felul acesta, se acoperă o gamă mai largă de situații în loc să ne limităm la acelea strict particulare, vizînd echilibrul și armonia prealabile pe care le presupune *averaging*-ul.

Problema centrală este însă că noul postulat astfel conceput inversează viziunea despre rolul rezervat consensului. Pînă aici s-a insistat mai ales asupra funcției sale de remediu față de scăpările cunoașterii, erijîndu-l în mijloc de a evita sau de a rezolva conflictele în cazul în care nici calculul, nici experiența nu sînt posibile. Atîta timp cît are ca formă optimă compromisul, el se exprimă prin cel mai mic numitor comun între avizele exprimate, fiecare avînd parțial dreptate și parțial nu, și reflectă contrastul între idei și interese opuse, fără a le modifica *statu quo*-ul așadar.

Înainte chiar de a negocia, se cunoaște rezultatul, dar negocierea lasă lucrurile neschimbate. Un exemplu potrivit ne este oferit de coaliția dintre partide în Italia sau în Germania, atît de necesară formării unui guvern. Programul pe care se sprijină aceasta, comportă un amestec de elemente contrastante, liberale în economie, socialiste în materie de muncă, creștine pe plan școlar etc. Lucrul permite gestiunea în comun a afacerilor fără a apropia partide sau doctrine.

Așa cum s-a observat, însă, de multă vreme, acest gen de compromis interzice să se orienteze o țară într-o direcție precisă.

Mutatis mutandis, aceste observații sînt valabile pentru orice grup, partid sau colectivitate.

Iată, așadar, aspectul sub care polarizarea introduce o diferență. Ea sugerează consensul ca pe un mijloc sau chiar ca pe o metodă de a schimba normele și regulile vieții în comun. Funcția sa nu este da a elimina tensiunile

17. „Le Monde”, februarie, 1988.

și de a prezerva echilibrul între poziții antagonice, ci, dimpotrivă, de a le lăsa să se modifice unele față de altele, cu cât mai puțină virulență, pînă cînd rezultă un element comun. Discordia, departe de a fi un eșec sau o rezistență, este, în cazul de față, cea mai prețioasă pîrghie a schimbării.

Trăsătura principală a democrației moderne este de a fi instituționalizat consensul în mai multe domenii. Văzut sub acest unghi, el efectuează contrariul a ceea ce semnifică. Remarcăm astfel că, diferitele comitete și comisii cărora le revine stabilirea unor programe de cercetare, furnizarea de reguli etice în materie de avorturi, de grefe de organe, de eutanasiie etc., au drept misiune să se pună de acord asupra unei soluții ce urmează a fi preconizată. Adevărata lor misiune constă, totuși, mai puțin în a reconcilia puncte de vedere opuse, cît în a face să înainteze reflexia, în a schimba atitudinile și regulile înveterate, în a inova moravurile și ideile unui public reticent. Acest gen de inovație este neașteptat și chiar șocant, pentru că problema este de a discuta dileme fără ieșire în principiu, de a face o opțiune între posibilități *a priori* imposibile. De altfel, persoanele reunite în jurul unei mese rotunde, pe picior de egalitate, avînd ca misiune de a găsi un acord, sînt oameni de știință, reprezentanți ai bisericilor și ai religiilor care, altă dată, ar fi considerat absurdă o asemenea eventualitate.

Că din aceste probleme nu mai există de acum înainte altă ieșire decît înțelegerea, este un fapt nou și tulburător, în așa măsură încît nimeni nu este surprins de a-l vedea îndeplinindu-se pe o poziție extremă. Ca și cum ar exista o incompatibilitate între căutarea unei căi de mijloc și tentativa de a schimba credințele și practicile care contează în ochii publicului. Se pare că rolul consensului în societățile moderne este mai puțin de a pune capăt incertitudinilor și tensiunilor decît de a permite mentalităților să evolueze, de a transforma normele și legăturile sociale fără a le distruge. Și, departe de a stagna sau de a se pierde în conformism, societățile se revigorează neîncetat.

În felul acesta, fenomenul descoperit cu 20 de ani în urmă ne arată cum grupurile își schimbă de la sine, fără nici o intervenție exterioară, atitudinile și deciziile. El se deschide asupra unei teorii a creativității și a inovației, așa cum trebuie ele concepute în colectivitățile pe cale de a se constitui.

Întrucît această teorie a fost verificată pe scara unor grupuri restrînse, unii ar vrea să fie limitată numai la acestea, ceea ce ar constitui o eroare comparabilă cu cea care ar limita teoria hipnozei numai la relațiile între medic și pacient, interzicîndu-i să ne lămurească asupra raporturilor între lider și mase. Teoria noastră explică fenomenele descrise fără restricții de scală, pînă la proba contrarie. Ea prevede faptele care decurg de aici și care păstrează o semnificație evidentă pentru știința politică, economie sau sociologie, fără a omite asociațiile, comisiile, juriile, consiliile sau comitetele a căror practică o

interesează în cel mai înalt grad, pentru cazul în care și-ar căuta în ele surse de inspirație. Se va observa astfel, că dificultățile bine cunoscute cu care se confruntă aceste grupuri se datorează unor postulate desuete pe care le împărtășesc și teoriilor clasice care le alimentează. Cel mai bun mod de a le critica pe cele din urmă este de a se propune elemente noi care să fie la înălțimea celor vechi pentru a le putea înlocui.

O istorie completă a deciziilor, care conduc la consens, în diferite societăți și în diferite epoci, ar fi de cel mai mare interes pentru știința societății. Dacă, în pofida dificultăților unui asemenea demers, cooperarea loială a numeroși cercetători ar fi încununată de succes, confruntarea faptelor adunate, relative la cele mai variate situații, ar lumina numeroase idei generale, apte a transforma consensul comparat în obiect al unei științe în sine, una dintre cele mai utile.

VII. Trebuie să ne temem de democrație?

- 1. Democrație și nimic altceva**
- 2. „Cel mai rău dintre toate sistemele, cu excepția...”**
- 3. Dictatură și democrație**
- 4. Stînca credințelor și a dorințelor**
- 5. Romanul unui om care-și arde cărțile**
- 6. Patima drepturilor omului**
- 7. Recunoașterea unui sistem de credință**
- 8. Obligația individuală de nesupunere**

VII. Trebuie să ne temem de democrație?

1. Democrație și nimic altceva

În limbajul contemporan savant sau popular, ar fi greu de găsit vreun concept expus la mai multe alegorii sau definit într-un mod mai vag decât „democrație”. Este unul dintre acele cuvinte sclipitoare a căror splendoare ne depășește puterea de pătrundere. Nici nu este necesar să căutăm vocabule mai puțin obscure sau substitute mai potrivite pentru exprimarea realității al cărei sens este atât de ferm desemnat. Ce este democrația? Iată o întrebare la care nu există răspuns. Fiecare o înțelege în felul său, ceea ce nu e rău.

Sușineam, într-o carte publicată în urmă cu câțiva ani, *Mașina de făcut zei*, ideea că nu trebuie să operăm o separare între fapte și valori, un anume lucru putând fi simultan și fapt și valoare. O idee greu de admis de către logica comună și de-a dreptul subversivă pentru știință – aceasta fiind fondată tocmai pe o separare –, astfel încât este preferabil să fie trecut sub tăcere. Continuum spunând că matricea lor comună, credința, are extraordinara putere de a schimba un fapt în valoare și invers, în condițiile în care este însuflețit de o pasiune colectivă. Dovada o găsim în alchimia simbolurilor. Din această idee decurge o alta nu mai puțin evidentă: rațiunea nu poate fi nici singura justificare, nici singura stăpână a vieții noastre publice sau private. Ea nu are forța de a reglementa în mod exclusiv opțiunile sau actele noastre. Iată motivul pentru care greșim atunci când ne ferim de irațional, când îl lăsăm „nedefrișat” și, pentru a spune astfel, în stare sălbatică. Dimpotrivă, ar fi necesar să-l cultivăm, să-l asociem rațiunii în viața publică și privată – pentru a-i multiplica puterile și a-i arăta sensul. Este cazul, poate, să fim mai precis. Lumea concepută de rațiune dă naștere melancoliei, iar cea trăită de către irațional, maniei. Nimeni n-ar putea rezista multă vreme fără a trece de la una la alta, fără a se expune riscului – nu unei prea mari nebulii (aceasta ar fi, după Socrate, o binecuvîntare), ci unei prea mari normalități, adevăratul nostru blestem. De fapt, de fiecare dată când rațiunea își depășește limitele și reușește să domine puterile iraționalului, se produce un *big bang* social, chiar dacă

nimeni nu l-a prevăzut și dacă nu este perceput decît mult mai tîrziu. Trăim atunci sentimentul unei intenții eficace, al unei existențe devenită *cauza lui*. Natura acestei intenții nu are importanță, principalul este eficacitatea sa. Voi vorbi așadar despre *big bang*-ul social care metamorfozează democrația în valoare, iar evoluția sa în sistem de credință.

2. „Cel mai rău dintre toate sistemele, cu excepția...”

Înainte de a aborda esențialul subiectului, sînt necesare cîteva puneri la punct. Mai întii, un postulat care nu poate fi decît cel enunțat clar de Winston Churchill în faimoasa sa butadă: „Democrația este cel mai rău lucru dintre toate sistemele cu excepția, bineînțeles, a tuturor celorlalte care au fost efectiv încercate”. Cum putem înțelege acest lucru? Fără îndoială ca pe un postulat al stării de minim: căutarea celui mai mic rău în viața în comun, binele venind ca un adaos. În felul acesta, democrația se opune dictaturii, care se reclamă de la postulatul stării de maxim: căutarea celui mai mare bine în viața de toate zilele, răul venind ca o lipsă – ceea ce explică contrastul juridic, politic și moral dintre ele. Fiecare își propune să optimizeze ceva dar nu același lucru și nu în același sens: o democrație care promite să fie cel mai mare bine, se impregnează de dictatură. O dictatură care se prezintă ca cel mai mic rău imită democrația, înainte de a se dezagrega în anarhie sîngeroasă și catatonică. Descrierea formelor multiple în care s-a manifestat această confuzie de postulate care a pervertit numeroase spirite și a distrus numeroase vieți este o tentativă aproape inevitabilă. Un turn Babel al popoarelor în versiune contemporană, iată expresia perfectă a acestei situații. Singur, poporul evreu a fost oarecum cruțat de confuzie, nu datorită vreunei intuiții extraordinare ci pentru că, în ceea ce-l privește, faptul însuși de a exista nu poate fi decît un rău mai mic. Numeroșii fii ai săi se numără însă printre arhitecții acestui turn.

În același timp, dată fiind nuanța ironică a frazei, postulatul lui Churchill formulează democrația ca pe o opțiune între mai multe regimuri posibile, opțiune a cărei lungă traiectorie nu este cazul să o reconstituim – Atena, Roma, în Occident – și ale cărei mize s-au schimbat mereu. Atîta doar că peste tot și întotdeauna, după cît se știe și indiferent de denumire, democrația a fost aleasă ca o alternativă disidentă la dictatură, fie sub forma ei tiranică, fie despotică, fie de idolatrizare a unui individ. Niciodată nu a fost resimțită ca o normă de referință, ci doar ca o soluție de schimb, de regim de tranziție, ca o carte pe care popoarele o țin în mîneacă pentru ocaziile faste în care își iau revanșa împotriva asupritorilor. Ori, ceea ce înseamnă același lucru, în intervalele care separă două tiranii, cînd oamenii ar putea să-și manifeste voința de

a trăi, de a-și sacrifica așa-zisele instincte în favoarea inteligenței, de a-și linge rănile imense făcute de tirani. Această impresie stăruie chiar și în zilele noastre. Citind textele clasice, am impresia că se vorbește ca despre o operă și nu ca despre o stare. Să deschidem, spre exemplificare, opera capitală a lui Bergson : *Cele două surse ale moralei și religiei*, întrucît tratează chiar această problemă. Fără nici cea mai mică ezitare, filosoful prezintă dictatura (adică gruparea umană supusă întru totul unui șef) ca pe un regim rezultînd din natură, la care aderăm în mod spontan și la care revenim din necesitate, tot așa cum pendulul revine din necesitate la poziția verticală, în vreme ce democrația nu este decît artificiu care îl îndepărtează pentru un anumit timp și pe care l-am descoperit mult mai tîrziu în istorie ; citez : „Care va fi deci, în acest sens precis, regimul său (al omului) natural ? Dacă n-ar însemna să profanăm cuvintele grecești aplicîndu-le la o barbarie, am spune că este monarhic sau oligarhic, probabile ambele simultan”. „Este însă sigur că natura masacratoare a indivizilor și, în același timp, generatoare de specii, l-a dorit probabil pe șeful necruțător, atîta vreme cît a prevăzut șefi”. Sau, în legătură cu democrația : „Dintre toate concepțiile politice, este cu adevărat cea mai îndepărtată de natură”. „Se înțelege de la sine că trebuie să vedem în ea doar idealul sau, mai curînd, o direcție către care poate fi dirijată omenirea. În primul rînd, ea a apărut în lume mai ales ca un protest”.

Cine oare nu a înfîlînit imagini similare, conturate din alte puncte de vedere, pentru a înnobila lucrurile comune ? Ar fi totuși suficient, cred, să scormonim puțin mai adînc în subsolurile psihicului și ale culturii, pentru a descoperi că democrația este plasată la nivelul profan, în timp ce dictatura poartă aureola sacrului, sumbra strălucire a unei lumi pline de *carismă*. Am evocat mai sus secolul nostru prin referință implicită. Ignorăm poate că opțiunea, deci lupta între democrație și dictatură, i-a erodat substanța, i-a consumat energiile. În rîndul maselor, al monumentelor și al religiilor profane, a exhibat forța celei de-a doua împotriva slăbiciunilor celei dintîi, a propus democrația în locul depravării și dezordinilor omului și ale dictatorului, întru salvarea sa. Într-adevăr, puține secole au cunoscut o reprezentare simbolică atît de bogată, de chinuită și, în același timp, atît de brutală a acestei opțiuni ca secolul nostru. Căci nimeni nu a îndrăznit să facă o probă a adevărului din exterminarea omului de către om.

Mi se va reproșa că acestea sînt observații emfatiche, vagi și banale, din care trebuie să ieșim prin mijloace științifice care revin la a repune, printr-o schimbare de termeni, problema raporturilor între regim politic și societate. Finalmente, a reduce democrația și dictatura la un fenomen de putere. Cu toate acestea, și o susțin clar, reflexiile de față nu vizează stabilirea unui adevăr științific, ele sînt legate de experiența concretă.

3. Dictatură și democrație

Democrația și dictatura sînt, cu siguranță, fenomene specifice în orice societate. Doar că, din punct de vedere al experienței concrete, ele sînt mai mult decît atît, și tocmai de aceea trebuie să revenim mereu asupra lor. Or, experiența de reamintește că opțiunea între democrație și dictatură a fost și continuă să fie pentru multă lume o opțiune limitată la sfera politică sau chiar la cea economică. O limită care apare ca semnificativă pentru cultura și pentru existența noastră umană. Ea îl scindează într-o oarecare măsură pe fiecare dintre noi, divizează sferile și le face să fie străine una de cealaltă.

Să spunem că dacă, pe de o parte, în domeniul politicii, al justiției, etc., se trăia în democrație, pe de alta, în domeniul familiei, al religiei, al armatei, al școlii, al științei, al relațiilor între generații și sexe, și așa mai departe, se putea și chiar trebuia să se trăiască într-un regim autoritar. Pe de o parte exista libertatea opțiunii, cel puțin în principiu, pe de alta, ea era exclusă. Dovada adevărului acestei diviziuni, într-o experiență concretă, se exprimă într-unul din acele schimburi prestigioase care caracterizează o reprezentare completă a omului, a poziției sale în lume. Portul uniformei este cel care îl sustrage parțial legilor comune pentru a-l supune altor reguli de constrîngere, care îl îmbracă pentru a trezi spiritul de disciplină și de conformitate față de un model imperativ. Omniprezent și tutelar, el operează distincția între spiritul de castă și spiritul civic, între slujitorul autorității și omul liber, gravînd în cel dintîi credințele obedienței fără limită. Derogările față de această obediență sînt supuse unei jurisdicții aparte, ecleziastică sau paternalistă.

Ceea ce enunț aici sînt evidente și, pentru mulți, din fericire, amintiri. Limitele dincolo de care uniforma este obligatorie conturează limitele simbolice ale democrației. Cum anume se poate recunoaște revenirea în afaceri și la putere a unui regim autoritar? Din cîte îmi amintesc, întrucît am fost marcat de acest lucru, prin invazia uniformelor pînă la ștergerea limitelor simbolice, în întregul spațiu al societății.

Nu am nevoie să închid ochii pentru a revedea acele mulțimi de cămăși negre, verzi, brune, roșii, de femei, bărbați, copii purtînd insignele vîrstei, sexului sau nației. Sau acele saluturi ierarhizate, acele coregrafii de gesturi și formule care se imită unele pe altele, formînd un adevărat ecou. Tot așa cum, cocoțați deasupra mulțimii, apar, tot în uniformă, cancelari, secretari generali de partide, comisari ai poporului, etc., ca la un bal mascat. Să închidem aici paranteza.

Într-un anume sens, este just să se spună că această democrație scindată și limitată la domeniul politic sau juridic era o democrație formală. Adică o

democrație în cadrul căreia toate celelalte relații sociale, economice, psihologice, rămîneau, practic, supuse unui regim autoritar. Nu mă voi lansa într-o discuție aprofundată asupra acestui punct și nici în vreo dispută de idei, dat fiind că toate marile dispute s-au produs deja. Este suficient, pentru moment, să notez două lucruri mult mai simple.

De-a lungul celei mai mari părți a acestui secol, democrația și dictatura apar ca o chestiune de opțiune între două regimuri posibile. Primul, care ne interesează în mod deosebit, este deci contestat și contestabil – ceea ce înseamnă că se poate pune sub semnul îndoielii existența democrației, i se poate critica fundamentul sau, dimpotrivă – se pot aduce dovezi în favoarea ei, dovezi legate de raționalitatea ei intelectuală, de pertinenta morală și de eficacitatea socială.

Opțiunea pentru democrație cuprinde o fracțiune bine circumscrisă a vieții publice și a vieții private, astfel încît o mare parte din existența socială și individuală rămîne subordonată adversarului său.

Nu știu dacă trecerea de la tradiție la modernitate mai preocupă încă științele umaniste, însă atunci cînd m-am inițiat în ele era obligatoriu să se observe că fuseseră experimentate toate tipurile : de la religie la știință, de la magie la raționalitate, de la solidaritate mecanică la cea organică, de la comunitate la societate, de la preistoria societăților de clasă la istoria societăților fără clase, etc. Trecerea la democrație este rar evocată, astfel încît științele umaniste nu pot fi acuzate de parțialitate în această privință și nici de preferință ostentativă atunci cînd zarurile au fost aruncate. Li se întîmplă chiar să susțină, cu totală obiectivitate, că se poate ajunge mai bine la modernitate prin porțile dictaturii decît prin cele ale democrației. Pe scurt, popoarele trebuie să prefere o justiție fără libertate unei libertăți fără justiție. Iar dacă mi se va spune că avem astfel o soluție rezonabilă, voi răspunde că este, dimpotrivă, sofisticată și fără orizont.

4. Stîncă credințelor și a dorințelor

Opera capitală a anilor 1970 a fost transgresarea frontierelor bine delimitate între domeniile vieții, ruperea barajelor care stopau democrația pentru a o face să se răspîndească aproape peste tot. Sau, măcar, să-i legitimizeze necesitatea ! Într-o aglomerație de mișcări ample și energice, s-a văzut cum, unul cîte unul, domeniile vieții au renunțat la propriile interdicții și la privilegiile unei autonomii suverane. Rezultatul a fost multiplicarea și agravarea conflictelor, fie în familie, fie în școală, fie în raporturile dintre generații și sexe, etc. În centrul întregii situații se manifestă ardent protestul împotriva acelor enorme plaje de liniște, a acelor memorii încremenite într-o postură

imemorială a acelor complicități față de niște discriminări, pe care se consideră că oamenii trebuie să le accepte ca pe un destin propriu. Caracterul insolit, totuși, al unor asemenea mișcări este că ele nu izbucnesc numai sub forma unor proteste și nemulțumiri de suprafață, ci zguduie în profunzime stinca credințelor și a dorințelor. Ele creează astfel o insatisfacție vitală, când aplanată, când incitată, niciodată însă total remediată. Nu trebuie văzut în aceasta, așa cum încă se mai întâmplă, anticiparea unei lumi complet emancipate, despăgubită pentru toate frustrările și nedreptățile, rezultat al unei progresii lente și imperceptibile. Dimpotrivă, ceea ce se produce este o ruptură, conform cu o accelerație crescândă, tocmai acolo unde nu ne așteptăm. Faptele sînt obtuze. Asemenea mișcări au încercat mai întîi să antreneze clasa muncitoare ba chiar să i se substituie – în misiunea istorică revoluționară. Au eșuat pe un drum fără ieșire asupra căruia stau mărturie scrierile lui Marcuse. Numai că, o dată aprinsă flacăra revoluționară, ea nu putea fi stinsă la comandă. Vîntul unei alte istorii i-a îndreptat flăcările către locurile, protejate pînă atunci, ale culturii și astăzi, încă, ele continuă să ardă sub cenușă. În *Oameni domestici și oameni sălbatici*, am încercat să explic aceste mișcări care dărîmă frontierele și care nu pot fi numite nici reacționare, nici revoluționare, ci deștelenitoare ale unor forme de viață. Fără să cruțe arhitectura instituțiilor imemoriale, au încercat să se substituie, aproape peste tot, principiului democrației, ca și celui al autorității tradiției primului, cît și tradiției celui de-al doilea. Și aceasta, pentru prima dată în istorie, cu un succes cert. Faptul că fenomenul s-a produs prin sălbăticitire, și nu prin altceva, explică caracterul experimental al vieții actuale. Este evident că dincolo de frontierele specifice ale unui domeniu sau altul, al vieții în comun, ceea ce oscilează sînt înseși structurile culturii și ale personalității. Cea mai frecventă înțelegere a acestei oscilații, care atinge familia, școala, religia, raporturile bărbați/femei, etc., constă în a o atribui incertitudinilor inteligenței, falselor manevre ale moralei, faliilor apărute într-o economie de masă. Ceea ce, fără îndoială, este adevărat. Menținîndu-se, însă, mai aproape de experiența concretă, trebuie să vedem aici simptomele necunoscute ale unui principiu democratic în drum către absolut și neputința ei față de tot ceea ce este schimbat într-o lume care este nerăbdătoare să-l aplice. Observația aceasta nu ține de probă, de probabilitate sau de improbabilitate, ci aparține observațiilor care trezesc în noi întrebarea „ce este de făcut?”.

5. Romanul unui om care-și arde cărțile

În memoriile sale, Canetti povestește că *Auto-da-fé*-ul s-a născut dintr-o imagine care-l obseda : un om care-și dă foc la bibliotecă și arde în același timp cu propriile-i cărți. Canetti a început să scrie acest roman în toamna lui

1930, într-o Vienă amenințată de apocalipsul din jur, precum un far de marea în creștere și care lansează semnale în toate direcțiile. Drept care, putem citi astăzi romanul unui om care-și arde cărțile, se distruge pe sine prin foc, cu presentimentul că dacă nu o face el însuși, vor veni alții care să le ardă și să-l distrugă, strivind în piața publică o intimitate pentru realizarea căreia și-a cheltuit întreaga viață. În această privință, mărturia lui Canetti este incisivă : „Mi-a venit în cap, într-o bună zi, că lumea nu mai putea fi recreată ca în romanele de pe timpuri, adică din inițiativa unui scriitor ; lumea se dezintegrare și numai având curajul de a o arăta în această dezintegrare se putea obține o imagine plauzibilă a ei”. Este indubitabil că, în străfundurile geniului său, se instalase ideea că lumea nu mai putea fi înțeleasă de către un singur individ sau prin raportare la el, așa cum poate că s-a exprimat fără reticență Wittgenstein. Tocmai cel care a împlinit, în felul său, un auto-da-fé, îngropându-și prima operă importantă sub cenușa filosofiei germane. În creuzetul istoriei însă, se amestecă multe elemente, iar mișcările evocate puțin mai sus au avut partea lor de contribuție în direcționarea gândirii către aceeași răsărire ca și celelalte forme de viață. Căci, finalmente, atunci când secolul al XVIII-lea a fost adoptat ca ideal, opțiunea gândirii trebuia să se facă în favoarea unei monarhii absolute ; or, nu întimplător țara în care a apărut figura monarhului rațiunii absolute, Descartes, a fost Franța, care a inventat monarhia absolută. De la Louis XIV ne-a rămas „Statul sînt eu”, de la Descartes „Gîndesc, deci exist”, convins că afirmă puterea unei rațiuni diferită de el și superioară în el.

Eminența demnității științei, justetea și autoritatea ei sînt garantate prin magia acestor formule. Începînd din acel moment, filosofia nu mai este posibilă decît organizată într-un sistem planetar avînd ca soare – eul – în jurul căruia ideile se rotesc ca niște planete transcendente sau iminente. De la Kant la Heidegger, ea nu face decît să reprezinte plastic și să statueze figura marelui gînditor solitar reflectînd asupra universului pentru a-i fixa legile, în mod discreționar. Pînă și cel mai neînsemnat om de știință sau filosof îi imită gestul și îi încorporează spiritul.

Sustîn așadar că această figură își pierde din ascendentul asupra noastră, că știința și filosofia se impregnează de principiul democratic. Faptul este evident. El poate fi recunoscut nu pentru că ar contura o nouă filosofie sau o nouă știință, ci prin aceea că el infiltrează în mod irezistibil practica acestora ca și simțul adevărului. Îmi voi permite să evoc rapid doar măsura în care, în zilele noastre, referința la limbaj și la adevărul ideilor este concepută ca rezultînd dintr-o diviziune a efortului lingvistic sau dintr-o negociere în cadrul unei comunități științifice ; sau chiar dintr-o comunitate de gînditori, în general, competentă în a determina adevărul sau falsul în domeniul de investigație care îi este propriu. Aceasta trebuie să fie astfel alcătuită încît fiecăru

membru al comunității să-i fie permis să avanseze un argument fiind sigur că va fi ascultat. De la Peirce la Wittgenstein, de la Kuhn la Putman – trecînd prin Appel și Habermas – figura gînditorului izolat, concentrat asupra universului, a devenit o piesă de muzeu.

Nimic mai nepotrivit pentru a dovedi aceasta decît schimbările din definiția artei, a filosofiei sau științei cărora li se neagă privilegiul exclusiv asupra adevărului, precum și precizia delimitărilor. Cine ar fi bănuit așa ceva? Ierarhizarea strictă, însă, a acestor domenii ale cunoașterii, precum și monopolul la care tinde fiecare, în special știința, se deplasează, iar faptul se produce în numele unei așa-zise egalități care determină locul și relațiile. Aluzia la anarhie din filosofia contemporană nu este gratuită, chiar dacă nu este exactă.

Ceea ce vreau să spun este că : se încearcă substituirea metodei autoritare descrise de filosoful american Peirce, printr-o metodă democratică în materie de rațiune. Argumentele în favoarea acestora pot fi considerate discutabile, ba chiar intolerabile și nici nu s-ar putea altminteri. Faptul nu reprezintă însă decît un interes relativ față de semnificația lor istorică în cadrul unei anumite tendințe – singura care mă interesează în momentul de față. Aș putea simpatiza cu cei care descriu utopia vreunei întoarceri la comunitate sau vreun *vis de nihilism*. *Anything goes*, după formula lui Feyerabend. Orice democrație, totuși, oscilează între acești doi poli, între Rousseau și *Kropotkin*. Lucrurile asemănătoare s-ar fi putut spune, la fel de bine, și despre gînditorul clasic, care este un străin în sensul absolut : el comunică mai bine cu lucrurile decît cu celelalte ființe umane, cu care nu poate întreține relații, ci este obligat să le abstractizeze în lucruri sau animale.

6. Patima drepturilor omului

La mijlocul anilor 1970, lumea întreagă a redescoperit drepturile omului. Era vremea societății permissive, a suspendării tabuurilor sexuale, a drogurilor psihedelice și a *flower children*. Totodată, însă, și a manifestărilor împotriva războiului și a discriminărilor rasiale. Mai are oare cineva nevoia să consulte cărțile sau să examineze sondajele pentru a ști că aceste drepturi erau înscrise în Constituții, închise în tratatele de drept, dar nu și în spirite, în limbajul comun și chiar și mai puțin în obișnuințele individuale? Nu se vorbea despre ele, nu erau citate de mass-media și, cu atît mai puțin apăreau în gura oamenilor politici. Erau considerate ca suficient de vagi și abstracte pentru a nu se ține seama de ele decît în mod selectiv. Îl citez din nou pe Bergson care scrie, în legătură cu ele : „Formulele democratice, enunțate inițial într-un spirit de protest, se resimt de propria lor origine. Sînt considerate comode

pentru a împiedica, pentru a respinge, pentru a răsturna ; este mai puțin ușor să scoți din ele o indicație pozitivă despre ceea ce trebuie făcut”. Într-adevăr, existau toate motivele posibile pentru a le considera drept niște principii inerte și pentru a le disprețui. Din acest punct de vedere, critica de stînga și opoziția de dreapta s-au întîlnit în același sentiment al refuzului. Refuzul drepturilor formale în numele unei realități viitoare – în cazul uneia – refuzul pur și simplu al drepturilor, în numele unei realități existente în cazul celeilalte. Masele aveau, de altfel, cu atît mai puțin posibilitatea de a nu subscrie la acest refuz care le oprima, care făcea din ce în ce mai mult apel la datoria lor de a se supune, cu cît mărețele discursuri care le puneau în mișcare ocultau faptul că aceste mase sînt formate din cetățeni. Ele se adresau proletarului pentru a denunța drepturile burghezilor sau ale germanului, francezului, arianului pentru a condamna aceste drepturi cosmopolite și liberaliste. Oricît de mari ar fi putut fi indigența și brutalitatea unor astfel de discursuri, eficacitatea lor nu poate fi pusă la îndoială. Ba chiar cuvîntul lor de ordine – „Datoriile voastre astăzi, iar drepturile, mîine” intoxică *zeitgeist*-ul.

Un anumit fenomen dă acestui refuz al drepturilor omului o semnificație deosebită. El este de ordin intelectual și practic. Anumiți gînditori, anumite țări din Europa și din America, deși aparțin clanului democratic, au justificat și au susținut dictaturile cele mai violente și mai groasere. Printr-unul dintre aceste paradoxuri care abundă în științele umane, s-a încercat chiar să se dovedească necesitatea unui asemenea regim pentru națiunile recent eliberate, pentru popoarele în curs de dezvoltare – și să se pretindă că, odată înfăptuit acesta, popoarele ar regăsi democrația. În cadrul unei astfel de logici, negarea drepturilor omului devine actul obligatoriu al unei istorii care respectă legi stricte, un subterfugiu în plus al rațiunii, menit să o distrugă. Toată lumea va fi de acord că de aici a rezultat o mizerie radicală, masacre în serie – mai trebuie oare evocată Cambodgia? O masă de exasperări și de disperări! Iar popoarele, care astfel au fost lăsate pradă unei lumi-penitenciar – nu au căpătat, la sfîrșit, nici libertate, nici binele promis.

De aceste lucruri trebuie să se țină seama pentru a judeca și a înțelege în ce măsură redescoperirea drepturilor omului reprezintă o adevărată revoluție. De fapt, singura revoluție culturală a timpului nostru. Îmi amintesc un interviu cu Catherine David care era uimită de această nouă pasiune pentru acele drepturi numite naturale. Uimitor de normal, dacă se ține seama de refuzul despre care am vorbit și despre ideologia prevalentă. I-am răspuns, la rîndul meu, că pasiunea numită se înscrie într-o viziune *in stadio nascenti* care ne permite să gîndim în „termeni de întrebare naturală” și de soluții valabile pentru întreaga specie. În realitate, ea intervine la fiecare pas dacă vrem să ne îndepărtăm de violență, de o societate și de o civilizație care își fac din ea

rațiunea de a fi. Puțin după aceea s-a confirmat că drepturile omului reprezentau, de asemenea, singurul garant al unei coexistențe pașnice între două supraputeri, limbajul minimal în care se mai putea vorbi prin cortina de fier. Acestea sînt observații vechi, amintiri aproape, dar care trebuie încă aduse în discuție. Cu precădere în ceea ce privește această impresie, surprinzătoare la prima vedere, însă nu deplasată, conform căreia imperativul drepturilor omului s-a afirmat mai mult în Est decît în Vest. Disidenții sînt cei care au revendicat din nou calitatea de cetățeni, și aceasta – dincolo de orice considerație de clasă și de națiune. Au luat în sens literal dreptul de a opune rezistență opresiunii și au încercat să îl aplice în mod pozitiv și practic. După cum arată și numele, nesupunerea civilă devine mijlocul pașnic de a rupe relațiile cu societatea sovietică, de a rezista represiunilor continue și de a forma o societate marginală aproape fără nici un contact cu cealaltă, formată din „prizonieri de conștiință”. Efectul scrierilor și acțiunilor lor a fost exploziv. Cine ar putea așadar să le nege existența mărturiei sau forța valorilor? Atît mărturia cît și valorile se reclamă de la drepturile omului, care dobîndesc astfel o audiență mondială. Totul s-a produs într-un timp foarte scurt, iar numele lui Saharov, Havel, Walesa, Soljeniîn simbolizează pregnant metamorfozarea drepturilor abstracte într-o realitate concretă, un cuvînt care s-a făcut trup. Să lăsăm însă istoricilor, deja la lucru, sarcina de a descilci ghemul evenimentelor care sînt la originea acestei adevărate revoluții culturale. Ceea ce este important aici este surpriza Declarației Drepturilor Omului, ca o idee-forță pe care nimeni nu o contestă, chiar dacă punerea lor în practică poate fi discutată. Ca și responsabilitatea de a le respecta care decurge de aici pentru indivizi, ca și pentru state. Ele au devenit o sursă de legitimitate, deci de credință, ce se cuvine dovedită în mod riguros și omogen, bineînțeles în măsura în care oamenii sînt capabili s-o facă. Cu asta nu pretind însă că am devenit mai virtuoși, ci pur și simplu am schimbat virtuțile.

7. Recunoașterea unui sistem de credință

Fiecare are momentele sale de incertitudine. Am impresia de a fi spus, în același timp, și prea mult și insuficient. Ba chiar de a fi îngăduitor față de o realitate asupra căreia mării inchișitori au un punct de vedere sever și inflexibil. În pofida cășantei lor lucidității, pînă în prezent s-au înșelat și anume, nu – așa cum li s-ar putea reproșa – în ceea ce gîndesc despre realitate, ci în legătură cu chiar realitatea pe care o gîndesc. La drept vorbind, cele două lucruri pe care vroiam să le pun în evidență, făcînd acest inventar sînt :

Difuziunea principiului democratic în toate sferile existenței, pînă la – și inclusiv cunoaștere.

Mutația Declarației Drepturilor Omului este de reprezentare culturală a lumii noastre. În aceste sens, faptul că ceva sau altceva este un drept sau că ceva anume trebuie făcut nu constituie o declarație. Este, mai curînd, o imagine a modului în care drepturile și actele trebuie asociate unele cu altele și a efectelor lor asupra vieții în comun. Pentru cine nu vrea să nutrească speranțe deșarte, o astfel de reprezentare apare ca o iluzie. O iluzie care însă determină relațiile dintre oameni și practicile lor și fără de care nici unele nici altele nu mai au sens de acum înainte.

Ansamblul este complet inconstant, nu însă arbitrar. Sau, mai bine spus, nu apare ca atare, ceea ce îl face să degajeze un caracter de realitate necesară.

Am amînat deja prea mult prima concluzie pe care ar fi trebuit să o enunț. Afirmînd așadar că democrația este cel mai rău dintre regimuri cu excepția tuturor celorlalte, Winston Churchill ne semnalează o opțiune pe care o putem aprecia la întreaga sa valoare. El lasă, în același timp, să se înțeleagă că nu există, de fapt, alternativă. Întrucît, chiar dacă este în minoritate în societățile noastre, ea se constituie în referință și le trasează orizontul. Reprezentarea care se desprinde din Declarația Drepturilor Omului nu este a unui protest împotriva abuzurilor, ci a afirmării unei politici și a unei morale pentru timpurile noastre. Se pare că a survenit ceva ireversibil și general; democrația apare de acum înainte – în cultura noastră – fără nici o alternativă. Subzistă, neîndoielnic, tiraniile, nostalgia dictaturii și simulacrele de democrație – chiar în număr mare.

Totuși, așa cum știe fiecare, acestea sînt lipsite de legitimitate deplină sau măcar de sprijin de durată. Să ne înțelegem: nu susțin nicidecum că nu există alternative în democrație, că nu trebuie să adoptăm o formă sau alta, ci că nu există alternativă viabilă față de democrație. Trebuie subliniat că este vorba de o definiție elementară a credinței în ipostaza de reprezentare – chiar o instituție simbolică, ce este și se concepe ca unică. În această împrejurare, ea devine o forță de acțiune materială, în cadrul căreia se reunesc energiile și se formează consensul tuturor. Ceea ce o face să-și piardă calitățile logice inerente ideilor este faptul că este percepută ca o construcție a gândirii căreia trebuie să i se verifice argumentele, care trebuie să ia valoarea de „adevărat” sau „fals”. Pe de altă parte, este avantajos să fie identificată cu realitatea, așa cum scrie Ortega y Gasset – ceea ce nu vrea să spună că într-adevăr se consideră o credință identică cu realitatea (chiar dacă așa este uneori cazul în practică!). Mai curînd că ea *nu se discută*, fiind la adăpost de argumente sau contra-argumente care ar putea să o pună din nou la îndoială, cel puțin o anume perioadă de timp. Sustrasă dezbaterilor și controverselor, o credință este plasată deasupra tuturor reprezentărilor – dată fiind calitatea de obiect public. Faptul îi modifică natura și îi dă o pondere quasi-religioasă. N-aș putea spune

că este interzis să fie criticată, ci doar că ea devine – așa cum este cazul democrației – o *forma mentis* „irevocabilă” și „irezistibilă” atîta timp cît are un sens. Am putea tot atît de bine să o numim inconștiență. Este impregnată de un ce necondiționat față de care fiecare individ este dispus să sacrifice multe lucruri, chiar pe cele esențiale. Continuînd această reflexie, putem deduce că își pierde fondul rațional – situație care ar putea justifica cele mai grave dubii în legătură cu destinul ei ; în acest sens, ea este depozitara întregii bogății de idei ivite de-a lungul istoriei.

Cu toate acestea, democrația nu mai este fundamentată pe o voință de rațiune, ci pe o voință de credință, pe acea ciudată facultate pe care o posedăm de *credo quia absurdum*. Dintotdeauna, fără îndoială, a existat o parte de credință, atîta doar că, în prezent, nimic nu se opune totalei recunoașteri a acestui fapt.

8. Obligația individuală de nesupunere

În calitate de europeni, sîntem cei care am făcut cea mai complicată istorie a planetei. Nimic nu ar trebui așadar să ne surprindă. Cu toate acestea, încă nu am găsit cuvintele pentru descrierea acelor valuri de rupturi, a celui *big bang* social care taie viața generației noastre, ba chiar și conținutul, în două perioade distincte : înainte și după sfîrșitul dictaturilor. Unii, așa cum este cazul meu, sînt supraviețuitorii pe care destinul i-a smuls din diferite genocide și în inimile cărora n-au rămas decît schije arzînde. Ceilalți sînt acei posedați care credeau că beneficiază de *carisme* deosebite în istorie și a căror exorcizare finală în țările din Est abia începe. Într-un anume fel, miracol este recenta înălțare a democrației în calitate de cultură, de *re-ligio*, adică de reunire de semnificații și credințe în jurul unei finalități superioare, apte să răspundă voinței noastre de a trăi și de a înțelege. Ar fi de-a dreptul riscant să ne pronunțăm asupra compoziției universului pe care îl va crea. Însă faptul că s-a așternut rugina pe majoritatea formelor de viață pe care le văzusem aspirînd la un destin mesianic, ne conduce către judecățile noastre asupra istoriei ; iar că democrația a depășit atîtea încercări mortale ale căror rătăcirii le cunoaștem – violență, criză, inovație continuă – pare o promisiune a istoriei.

Putem scurta discuția asupra acestui punct, dat fiind că valorile, imperativele de credință – pe care este interzis să le punem în discuție – ale acestei culturi sînt extrem de clare. În primul rînd, egalitatea. În Biblie, ea apare conținută în ideea că toți oamenii au fost creați după chipul lui Dumnezeu. Judecarea păcatului nu se face în funcție de faptul că omul este bogat sau sărac, liber sau sclav, ci după o regulă care îl pedepsește sau îl recompensează

pentru intențiile sale în funcție de fapte. Începînd din acel moment, ideea s-a răspîndit o dată cu Biblia, ulterior în mod independent – pînă la a deveni o parte fatidică a legilor și relațiilor noastre. Să lăsăm la o parte orice duritate logică și orice sentimentalism cu privire la misterul egalității. Ceea ce contează este că oamenii au putut să-l conceapă și că absența sa antrenează revolta, refuzul, disperarea. Putem relua, dacă este cazul, enunțarea acestei credințe, în termenii filosofului american Putman :

1) Există ceva anume specific ființelor umane, un aspect al unei semnificații morale incomparabile, conform căruia toți oamenii sînt egali, oricît de inegale le-ar fi talentele, operele, contribuțiile sociale, etc. Acesta este motivul incontestabil pentru care cu toții au drepturi și merită respect, inclusiv oropsiții vieții, paria, indivizii de la care societate poate aștepta cel mai puțin.

Al doilea imperativ de credință este cel al unei „libertăți de a invoca cerul”. Ceea ce revine la a evoca obligația fiecăruia la nesupunere, prezentă într-o accepțiune sau alta în Declarația Drepturilor Omului. Nu se poate nega faptul că oamenii au suferit dintotdeauna de o interdicție față de nesupunere, de această cenzură care îi determină să se supună, să accepte orice represiune ca just și dorită, ba chiar să dea o valoare sacră stigmatelor umilinței. Merită insistat asupra faptului că această interdicție se află astfel răsturnată, că cenzura devine nelegitimă fără a implica ideea de rebeliune sau de subversiune. Însă așa cum au formulat Spinoza, și apoi Locke, oamenii lipsiți de drepturi, supuși tiraniei unui individ sau a majorității, au „libertatea de a invoca cerul”, adică de a se revolta, de a declara război propriului lor guvern dacă își consideră cauza drept legitimă. Sînt chiar conduși fără să-și dea seama la a o face, căci a renunța la acest drept înseamnă a renunța la orice drept. Nu țîn să enumăr toate antecedentele acestui al doilea imperativ de credință.

2) Nici un om nu poate renunța la dreptul de „a invoca cerul”, nici prin forță, nici în mod liber consimțit.

Dacă minoritățile, sectele și disidențele sînt atît de numeroase, dacă ele reprezintă unul dintre momentele cele mai spinoase în democrație, este din cauză că ele pot fi descurajate, însă nu pot fi nici reprimare, nici suprimate. În mod virtual, ele sînt suscitade de orice problemă căci, după cum citează Robert Dahl : „*In democratic countries there is a minority view or virtually every public issue (otherwise it couldn't be an issue)*”. În acest sens, cultura care ne corespunde ar fi o *cultură de dissentiment* în care primează critica, dezacordul, rezistența și tot ceea ce este special. Recursul la dissentiment nu trebuie să fie considerat ca un semn de anarhie sau de rebeliune – chiar dacă această tentație este constantă. Ci ca o respectare obișnuită și reiterată a acestui imperativ de credință, dovada adusă că nu s-a renunțat al libertatea de a „invoca cerul”.

O dată în plus, nu subestimez importanța reflexiei și a muncii științifice în domeniu, ba dimpotrivă. Consider că o reflexie antropologică și o muncă științifică ne sînt necesare atunci cînd considerăm democrația din acest punct de vedere. Bineînțeles atunci cînd spun că ne sînt necesare, înțeleg că ele nu sînt emancipate de o tradiție care nu se va mai prezenta și a cărei revenire nu ar fi, în orice caz, capabilă să restabilească o existență umană. Oricum s-ar pune problema, am impresia că disidenții din Europa de Est au exprimat cu putere un al treilea imperativ de credință :

3) Fiecare trebuie să contribuie la „viața în adevăr” comună. Am întîlnit expresia „viața în adevăr” la Havel, o regăsim însă sub alte forme la Saharov, Michnik, Kuron. S-ar putea spune că ea indică faptul cel mai frapant din întreaga cultură totalitară. Anume nevoia de a legitima secretul, disimularea, aluzia. Așadar, „viața în minciună” care le permite să întrețină puterea concepută ca infailibilitate și ca magie eficace. Ea este, după cum scria Havel, „aproape înrădăcinată ca alibi în ordinea umană”. Față de aceasta, „viața în adevăr” pare a fi înscrisă în structura „vieții ca minciună” ca o alternativă reprimată, ca o intenție autentică, și căreia „viața în minciună” îi dă un răspuns neautentic. Este vorba de o noțiune obscură însă „teribil de revelatoare”. Ea presupune desigur – o plenitudine a vieții publice și o autenticitate de intenție care nu tolerează nici secretul (marca totalitarismului sovietic), nici gîndurile ascunse. Exigența, însă, de „a trăi în adevăr” introduce o tensiune ascetică și o voință de transparență nemaîntîlnite. În *aceasta* constă germele unei etici democratice, care asociază noțiunea de fericire cu cea de adevăr. Se poate spune că al treilea imperativ de credință trebuie să fie utilizat pentru a-l interpreta pe al doilea. Cu alte cuvinte, libertatea fiecărei persoane de „a evoca cerul” este tocmai o posibilitate de a trăi în adevăr. Fără îndoială, putem să ne gîndim că ideea în sine este o eroare ; că *nu există* nici un aspect al vieții în comun care să se poată fundamenta pe ea – ceea ce ar însemna negarea posibilității unei astfel de etici. Puteți observa, totuși, că această exigență a unei „vieți în adevăr” se face astăzi simțită în politică, în religie, acolo unde nu se mai acceptă ca virtuțile publice să compenseze viața particulară. Chiar dacă papa Ioan Paul al II-lea contestă faptul că Biserica ar fi o democrație, cea dintîi nu va putea să se sustragă celei de-a doua. Vom vedea, cu siguranță această exigență manifestîndu-se în domeniul intelectual, în care „viața în minciună” îmbracă un caracter mai scandalos decît oriunde.

Pe lîngă aceasta, există argumente sigure pentru a considera că nici un sistem de credință nu subzistă, nu se transmite de la o generație la alta, dacă nu se încarnează în psihicul fiecărui individ. În orice cultură elaborată, există o structură a personalității care își asumă imperativul, valorile de rău și de bun, conduitele adecvate de ordine sau de dezordine ale acesteia. Și aceasta,

indiferent care ar fi accepțiunea pe care înțelegem să o dăm personalității – în termeni de sociologie și de psihologie. Este totuși simptomatic faptul că noi cunoaștem mai bine și practicăm în mod mai convenabil *personalitatea autoritară* care corespunde unui sistem de credință și de familie coerent. În această privință, reflecțiile lui Adorno și Reich își păstrează semnificația neștirbită. Trebuie, însă, să observăm și că majoritatea concepțiilor noastre despre psihic, sau măcar cele mai marcante, inclusiv psihanaliza și behaviorismul, sînt asociate unei structuri autoritare. Oricînd se va găsi o modalitate de a recuza această afirmație brutală care nu urmărește polemica. Ceea ce rămîne este că încă avem de descoperit ce înseamnă o personalitate democratică și care poate fi structura ei psihică intimă. Sîntem încă în etapa de tatonare, de schițare a figurilor. Trebuie însă să vedem că, dacă nu reușim, amenințarea rămîne în noi. Nu servește la nimic să ne plîngem sau să ne revoltăm. Ceea ce s-a întîmplat deja încă poate să se mai întîmple.

Este necesar să conchidem? Putem spune că am transcris un fel de vis sau că am reunit locurile comune. Și așa mai departe. Ei bine, chiar așa și este.

Postfață

Psihologia Socială în Noua Europă

Perioadele de schimbare „mișcă” oamenii, îi trezesc, îi aruncă în „scenă”, pe unii chiar în luptă. Cu o efervescentă neașteptată, Actorii Sociali se angajează în operațiuni de căutare, de (auto)explicare, de construcție socială. Cu responsabilitate, cu plăcere, chiar cu furie, se implică, înhață socialul – cum ne probează realitatea noastră cea mai recentă. Iată un teren de studiu excelent pentru psihologia socială, disciplină la interferența psihologiei cu sociologia, preocupată să explice mecanismele confruntărilor, contradicțiilor, „luptelor” sociale, teren rămas descoperit între orientarea spre individ și cea asupra macrosocialului.

Analizînd mișcările din mai '68 din Franța, după trecerea unui deceniu – un examen obiectiv, de bilanț – Serge Moscovici observa faptul că, de atunci, psihologia a găsit un nou cîmp de cercetare – strada, grupurile sociale – și s-a putut detașa de modelul american de investigație (în laborator), a găsit un nou unghi de abordare a unor fenomene precum „inovația socială” sau „psihologia minorităților active”¹. Atunci psihosociologii au ieșit din laborator, pe „teren”, participînd la viața „reală”. Au descoperit ce ferveare au mișcările care apar ca un *contre-coups* la societățile închistate, încremenite, închise. Totul, pînă atunci, se raporta la o societate „stabilă”, coerentă, încheagată, ierarhizată. Și, deodată, a intervenit schimbarea, „afectivul”, personificarea relațiilor dintre oameni. Psihologia socială a fost silită să ia notă de spontaneitatea, de ritmul alert al evenimentelor, de „problemele generale” ale națiunii și chiar un nou limbaj al oamenilor. Discursul psihosociologic s-a orientat, de atunci, spre mișcările comunitare, spre ecologie, asupra normelor covivialității. Psihosociologii au început să chestioneze strada, să se preocupe de problemele sociale de larg interes, să abordeze fenomene mai puțin cunoscute și cercetate pînă atunci, de exemplu fenomenul de „leadership” sau cel de „personificare”². Această ultimă temă –

1. *Mai '68 et la psychologie sociale. Un entretien avec S. Moscovici*, „Connexions”, 29, 1980.
2. Dacă acel „Mai '68” a produs o asemenea schimbare în psihosociologia franceză, ce tezaur de teme reprezintă „Decembrie '89” pentru psihosociologia românească! Fenomene precum schimbarea, rezistența la schimbare, rolul „grupării active”, răspîndirea zvonurilor, persuasiunea imaginarului social, impactul noilor și vechilor

personificarea relațiilor sociale – nu este o simplă problemă ce ține de mass-media, ci o problemă a exercițiului democrației, a resorturilor acțiunii politice și psihosociale deopotrivă. Iată de ce, mărturisește psihosociologul francez, este important să redeschidem dosarul „psihologiei colective”. Și, peste câțiva ani, în tratatul său european de psihologie socială³, Serge Moscovici repartizează două din cele patru părți (secțiuni) problemelor vieții sociale: credințele și reprezentările ideologice, reprezentările sociale, limbajul comunicării, rasismul și prejudecățile maselor și mulțimilor.

Psihologia socială studiază cu deosebire confruntările, contradicțiile, este știința conflictului dintre individ și societate, afirmă Serge Moscovici, în 1984. Exemple de asemenea conflicte: presiunile conformiste ale majorității, opoziția dintre lider și grupul său, deviația față de ortodoxismul masei, discuțiile în cadrul grupului pentru a ajunge la o decizie comună, acapararea individului de către comunitate. O luptă, deci, pentru schimbare și o rezistență la schimbare. O confruntare între individual și social, între afectiv și obiectiv, între versantul personal și presiunea socială, a „exteriorului”. O continuă încercare a socialului de a controla individualul, inventarea unor norme și consemne pentru a-i influența comportamentul, presiunea „realității” (fizice, biologice, sociale) pentru a-l sili să „încorporeze” exteriorul, să se „supună” situațiilor. O „intrigă”, un scenariu continuu⁴, un câmp de confruntare, de luptă între două tendințe: control și emancipare. Istoria individului care se umple de social și a grupurilor, organizațiilor, comunităților care poartă pecetea individualităților, care sînt dominate de personalități. Omul ca existență relațională, pendularea sa între cooperare și conflict, jocul variabilelor personale în câmpul socio-cultural, articularea contrariilor, interdependența comportamentelor. Distingem trei direcții de cercetare: *personalitatea* (competențele și performanțele sale, atitudinile sale și schimbarea lor, procesele sale cognitive, dezvoltarea sa socială), *interacțiunile* (agresiunea, atracția și afilierea, negocierea și coaliția, conformismul și obediența, comportamentul prosocial, influența socială, comunicarea nonverbală etc.) și *procesele de grup* (procesele trans-culturale, mulțimea ca grup larg, problemele rasiale și etnice)⁵. Viața socială ca un imens laborator în care psihosociologul își găsește mereu noi modalități de implicare: asistă și constată, participă, intervine, for-

personalități – iată numai cîteva dintre ariile de acțiune. Psihosociologul poate deveni astfel un animator social, un agent al schimbării, un actor social responsabil de sensibilizarea și formarea celorlalți, un expert care oferă „grila de lectură” a realității. El poate înlesni decodarea evenimentelor și actelor publice, comportamentul personalităților politice, poate analiza stilul vieții cotidiene.

3. *Psychologie sociale* (sous le rédaction de Serge Moscovici), Paris, P.U.F., 1984
4. P.G. Zimbardo, *La psychologie sociale : une situation, une intrigue et un scénario en quete de la réalité*, în S. Moscovici (sous la direction), *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Larousse, 1972, p. 85.
5. Vezi Robert S. Feldman, *Social Psychology*, New York, Mc Graw Hill Book Company, 1985, pp. 6-7.

mează, schimbă. Sau construiește scenarii, imaginează alternative la realitatea care presează, prevede „mari mutații” după o perioadă de „interimat”⁶.

Psihologia socială își extrage substanța din problemele sociale, din analiza comportamentelor sociale, se articulează realității celei mai recente. Într-o Europă în schimbare, psihologia socială devine știința schimbării sau – cum scrie Serge Moscovici – „psihologia socială ar putea fi redefinită ca disciplina interesată de interdicțiile între schimbarea socială și alegere”⁷.

În urmă cu câțiva ani Serge Moscovici a propus încă o formulă capabilă să surprindă specificul disciplinei noastre: *La machine à faire des dieux* (Fayard, 1988). Această mașină de fabricat zei, această disciplină „dificil de numit”, situată între Scylla sociologiei și Charybda psihologiei are, desigur, șanse să pătrundă „marile mistere ale lumii”, să arunce o „a treia privire” între individ și societate, descoperind rețetele de relații, substanța lor și reprezentările acestor legături. Am decupat din acest volum de cinci sute de pagini, pentru antologia de față, un singur capitol: cel despre bani, forță pasională care-i leagă pe oameni între ei, care le dă „tărie miraculoasă”, statut social, „patrie”, imagine simbolică. L-am ales și pentru că subiectul, deși e o preocupare a tuturor oamenilor, a fost sistematic ocolit de științele sociale pudibonde din trecut sau a fost tratat „partinic”, de pe pozițiile cele mai...

Noi probleme pentru psihologia socială și-a intitulat Serge Moscovici prelegerea sa în fața Adunării Generale a Asociației Europene de Psihologie Socială Experimentală, desfășurată, în iunie 1990, la Budapesta. Psihologia socială din țările estice, estima el, se găsește în fața unei tulburătoare teme de studiu: schimbarea reprezentărilor sociale ale oamenilor din fostul bloc comunist cu privire la importanța democrației, consensului, respectului pentru individ și libertatea sa de opțiune. „Democrația ca cultură”, ca alternativă pentru „salvarea subiectului moral”, crede el, înseamnă schimbarea orientărilor valorice, depășirea dirijismului ideologic, întărit prin ritualism și pășirea spre o societate profesională, dominată de competență și performanță. Depășirea conștiinței comunitare – al cărei indicator este supunerea, consensul, alinierea – înseamnă opțiunea pentru individualism și integritate psihică, manifestare prin dezbateri, dreptul de a fi în dezacord, prin evidențierea valorii pozitive a conflictului. Dacă rezistența față de servitute este începutul eliberării de frică, „dreptul legal de a rezista opresiunii s-a transformat într-o datorie etică”. Psihologia socială este chemată să edifice un nou model de personalitate: *personalitatea democratică*. Aceasta a fost puțin studiată, se știe puțin despre structura ei intimă (mai puțin decât despre personalitatea autoritară). Iar *Omul European* va trebui construit prin eforturile reunite ale tuturor psihologilor din Noua Europă.

6. Vezi intervenția lui Serge Moscovici la dezbateri *Face à l'imprévisible: mille milliards de scénarios*, „Débat”, No. 60, Mai-Août, 1990, Gallimard.

7. Serge Moscovici, *New Problems for Social Psychology in a New Europe*, „European Bulletin of Social Psychology”, Dec., 1990, 2, No. 3.

*

* *

Serge Moscovici s-a născut în România. Își amintește puține lucruri din anii copilăriei. Studiile primare la Cahul și Galați, bacalaureatul la București. Eliminat dintr-un liceu de construcții, în anii persecuțiilor legionare, înscriș apoi la sociologie. În 1949, licența în psihologie în Franța, iar în 1950 diploma Institutului de psihologie. Specializare, apoi, la École des Hautes Études, cercetător la C.N.R.S., șeful serviciului de psihologie socială la Centrul de Studii și Cercetări Psihotehnice al Ministerului Muncii. În 1960, doctor în litere – *Trés Honorable* – cu teza *Etude sur représentation de la Psychanalyse* (publicată la P.U.F., sub titlul *La psychanalyse, son image et son public*). Încep să-i fie recunoscute competența, calitățile de cercetător. În 1963 devine președinte al Asociației Europene de Psihologie Experimentală, în 1964 – director de studii la École Pratique des Hautes Études, între timp – *Fellow* la mai multe universități americane (Princeton, Stanford, California) unde este invitat pentru conferințe; între 1970-72 – „visiting professor” la New School for Social Research din New York, apoi la universitățile din Geneva și Louvain; primește numeroase premii europene. Devine Doctor Honoris Causa al universităților din Geneva (1980) și Glasgow (1982), membru al Academiei Europene de Știință (1990) și al New York Academy of Sciences (1992), cavaler al Legiunii de Onoare (1989). Este co-editor la publicații și colecții semnificative în psihologia socială, ca de exemplu la „Current Issues in European Social Psychology” (Cambridge University Press) și la Editions de la Maison des Sciences de l’Homme (Paris). Toate aceste recunoașteri publice reprezintă numai un segment din curriculum-ul său profesional.

Din 1979, Serge Moscovici este director la Laboratorul European de Psihologie Socială. Acest laborator a fost creat în anul 1965, pentru a forma și valida competențe în domeniul psihologiei sociale, el devenind astăzi un model, o placă turnantă a psihosociologiei europene. Activitatea sa este complexă: oferă posibilitatea unor doctorate în domeniul psihologiei sociale, lansează programe de cercetare în cooperare cu alte centre similare (din Geneva, Sussex, Londra, Bologna, Roma, Berna, Atena), a jucat și joacă un rol istoric în crearea și activitatea Asociației Europene de Psihologie Experimentală. Au colaborat cu acest laborator Festinger, Zajonc, Tajfel, Nuttin, von Cranach, Palmonari, Doise, Farr și alții. În cadrul laboratorului s-au realizat misiuni și contacte în America Latină. Dar lipsește, încă, o deschidere pentru problematica psihosocială a Estului.

Alături de temele tradiționale de cercetare (creativitatea de grup, teoria jocului, aplicarea teoriei informației la scările de atitudini), laboratorul a deschis direcții de cercetare originale: studiul fenomenelor de schimbare, raportul dintre limbaj și comunicare, efectul de polarizare a atitudinilor, percepțiilor și deciziilor. În grup, influența minoritară. Din perspectiva orientării cognitive în psihologia socială, reprezentările sociale au devenit o temă dominantă, studiindu-se mecanismele formării reprezentărilor sociale asupra sănătății, mediului, economiei, cîmpului educativ, marxismului, corpului, apartenenței naționale și culturale,

cunoștințelor și atitudinilor, obiectelor sociale. O teză de doctorat a fost dedicată cercetării reprezentării sociale a propriei personalități la două populații algeriene, o alta a fost axată pe problema construirii identității culturale la imigranții libanezi, iar un tânăr din Mali a întreprins o cercetare de teren asupra reprezentării sociale a omului alb la tinerii malieni și efectele asupra alegerii profesiei de către aceștia. Laboratorul⁸ condus de Serge Moscovici este o unitate de învățămînt și cercetare de elită, susținut de un mic grup de profesioniști de vîrf, deschis cercetărilor de înaltă performanță. Aici se elaborează teorii care vor ajunge peste cîțiva ani în tratate și manuale, se construiesc concepte care vor fi legate de numele autorilor, se experimentează strategii de cercetare în disciplina noastră. Livrează psihologiei europene – și nu numai – cele mai productive idei, modele interpretative, sugestii acționale, tehnici de cercetare.

*
* *

Lista publicațiilor lui Serge Moscovici are 18 pagini: 13 cărți (cîteva mii de pagini), 18 volume în colaborare, peste o sută de articole și capitole în volume colective, zeci de conferințe, 77 de articole și capitole în colaborare. Unele lucrări, ca *Essai sur l'histoire de la nature* (1968), *La société contre nature* (1972), *Hommes domestiques et hommes sauvages* (1974), *L'âge des foules* (1981) au fost reeditate în „Livre de poche”, unele au fost publicate întîi în engleză, cele mai multe au fost traduse ulterior în engleză, italiană, spaniolă. Cei mai importanți psihosociologi din lume i-au fost sau îi sînt colaboratori.

Preocupările sale au cuprins, la început, un evantai extrem de larg, de la „domesticirea” și civilizarea omului barbar, prin „revoluția științifică”, pînă la tehnici de cercetare în psihologie. Totul l-a interesat: modernizarea minelor, reconversia industrială, productivitatea europeană, politica ecologică, semnificațiile psihologice ale spațiului și timpului, limbajul comunicării și al propagandei, creativitatea de grup, influența socială, difuziunea cunoștințelor științifice, reprezentarea socială a sănătății și bolii, mentalitățile, psihologia mulțimii, psihologia Oamenilor Mari, „masele invizibile” etc. Cîteva teme l-au preocupat însă cu deosebire și l-au „fixat”: formarea și funcțiile reprezentărilor sociale, psihologia minorităților, rolul psihosociologic al limbajului, forța mulțimilor consensuale, statutul și puterea psihologiei sociale.

În epoca „majorității”, crede psihosociologul francez, cînd voința e impusă de număr, de cei mulți, se afirmă și grupurile minoritare (restrînse) care „crează evenimente”, exercită o influență rațională și critică, intervin cu o „putere magică”⁹. Alternativa la presiunea pentru „aderare”, la manipularea și dirijarea

-
8. Pentru o descriere mai amplă, vezi prezentarea noastră, *Un centru de formare a psihosociologilor*, în „Revista de psihologie”, 3, 1992.
 9. Serge Moscovici, *Introduction, la Psychologie des minorités actives*, Paris, P.U.F., 1979.

ideilor de către mediile de informare și „tirania cuvintelor”, propunându-și să acapareze, să „posede”, să „uniformizeze gândirea”, e *influența minorităților*, considerate ca surse de inovație și de schimbare socială, organizând rezistența la controlul social, manifestându-se ca devianțe constructive. Minoritarii (vîrfurile intelectualității, dizidenții, de exemplu) pot exercita o asemenea influență încît transformă raporturile sociale, operează „metamorfoze ce pot avea consecințe durabile”, creează mișcări colective sau participă la creație. Aceste grupuri pot fi definite într-o „manieră negativă și patologică prin raportare la cadrul social dominant”, dar ele avansează apoi codurile lor proprii, modele, soluții de schimbare. Ei pot fi taxați ca deviați, „nebuni”, dar organizarea lor în „corpuri sociale” îi metamorfozează în „minorități active”, posesoare ale unui „nou model de influență socială”. Presiunii pentru conformitate și consens, minoritarii îi opun alternativa incertitudinii, logica faptelor, resursele pozitive ale conflictului, stilul de comportament nonconformist, normele originalității, preferința pentru inovare. Schimbul de informații, negocierea pe care o propun minoritarii nu lasă în stare „pură” majoritatea. Mulți dintre cei aparținînd majorității își schimbă modul de a judeca și acționa, comportamentele, cedează din rigiditatea inițială, își clarifică atitudinile. Identificînd și analizînd public „defecțiunile” de gândire și organizare ale majorității, prin „reflecții publice”, universitarii determină regîndirea strategiei inițiale a celorlalți, provoacă compromisuri benefice. Cu condiția, însă, să dispună de o rezolvare alternativă, coerentă și să depună un efort activ, vizibil, recunoscut printr-un comportament consistent¹⁰. Reflecția noastră, după ce am descoperit această problematică: dacă n-ar exista, minoritarii ar trebui inventați. Pentru a oferi o „altă perspectivă”, o alternativă, o imagine inconfortabilă a propriului nostru eu edulcorat.

Poate că cea mai fructuoasă temă dezvoltată de Serge Moscovici este tema *reprezentărilor sociale*. Teza sa de doctorat, publicată sub titlul *La psychanalyse, son image et son public*, deși abordează un subiect de actualitate, care interesează „marele public”, nu a însemnat o analiză a resurselor psihanalizei, ci o cercetare asupra răspîndirii ideilor sale, a modului în care a penetrat în societatea franceză această temă, a „imaginii” pe care o au diferitele categorii sociale despre aceasta. Primul capitol al lucrării, pe care l-am inclus în antologia de față, pune pentru prima oară problema unui concept „pierdut” de psihologia socială, problema reprezentării sociale a unui fenomen, idee, eveniment, personaj. Preocuparea nu este nouă, noțiunea de „reprezentare colectivă” fusese cîndva în vogă (conștiința colectivă, credea Émile Durkheim, reunește psihismele indivizilor într-o reprezentare comună tuturor membrilor unui grup social, formează un ansamblu de credințe și sentimente care se manifestă prin mentalități, rituri, instituții și tradiții),

10. H. Doms, S. Moscovici, *Innovation et influence des minorités*, în Serge Moscovici, *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1984, p. 86.

dar cunoscuse o eclipsă de peste o jumătate de veac¹¹. Punându-se problema difuzării cunoștințelor, a raporturilor dintre gândire și comunicare, a genezei sensului comun, Moscovici a deschis o eră nouă, o *vîrstă a reprezentărilor sociale*. Tema a „prins” cu rapiditate. În Franța, Elveția, Anglia sau Italia, psihosociologii de prestigiu publică volume, cercetări concrete, se fac teze de doctorat pe această problemă. Denise Jodelet publică un volum masiv despre reprezentarea socială a nebuniei (*Folies et représentations sociales*, Paris, P.U.F, 1989), pe care Serge Moscovici îl prefățează, Augusto Palmonari întreprinde o cercetare comparativă asupra reprezentării sociale a profesiunii de psiholog în Italia și Elveția. Este *era reprezentărilor sociale*, constată cu satisfacție, la un sfert de veac de la debutul acestor cercetări, Serge Moscovici. Conceptul a devenit central și comun tuturor științelor sociale¹². Este un domeniu în expansiune, constată și D. Jodelet¹³, observînd că, trăind într-o lume care „fabrică” continuu noi reprezentări sociale asupra obiectelor, persoanelor, evenimentelor sau ideilor, trebuie să și învățăm să le observăm, să le cunoaștem.

Conceptul de reprezentare socială are o poziție „mixtă”, se găsește la răscrucea dintre psihologie și sociologie, cuprinde deopotrivă versantul perceptiv, ca și pe cel intelectual, fenomene psihice, cît și sociale. Deși se soldează cu „o priză de conștiință”, marcînd o situare, o atitudine față de realitatea socială, o percepție a situației, reprezentarea socială marchează o elaborare personală a răspunsului, un efort de înțelegere și stăpînire a mediului, o modalitate de a gândi practic contextul. Un aparat evaluator, o grilă de lectură a realității, o situare în lumea valorilor. Nici gândire obiectivă, nici reflectare afectivă a realității prin prisma modelului mental al individului. Un stil de conduită, un mod de a comunica cu exteriorul, un ecran între stimulul social și sistemul personalității, o îmbogățire a realului.

Tema aceasta a fost total ignorată la noi. Cînd, pentru științele sociale, cuvintele cheie erau integrare, omogenitate, apartenență, asimilare, coeziune, consens etc., orice încercare de a analiza diversitatea, alternativa, diferitul putea părea o erezie, o deviație chiar. Presiunea imaginarului social, ca și diferențele culturale între diferitele categorii de populație au condus totuși la crearea și cristalizarea unei palete întinse de modalități de interpretare a mediului social. Dar acest lucru nu putea fi făcut public. Iată o posibilă explicație pentru lipsa de interes arătată temei reprezentărilor sociale. Era un concept inutilizabil. Nu interesa decît „socializarea”, „unitatea” și nicidecum însușirea competenței de a

-
11. Serge Moscovici, *Des représentations collectives au représentations sociales : éléments pour une histoire*, în D. Jodelet, *Les représentation sociales*, Paris, P.U.F., 1989, p. 63
 12. Serge Moscovici, *L'ère des représentations sociales*, în vol. *L'étude des représentation sociales* (coordonatori W. Doise, A. Palmonari), Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1986, p. 34.
 13. Denise Jodelet, *Représentations sociales : un domaine en expansion*, în D. Jodelet, *Les représentations sociales*, P.U.F., 1989, p. 31.

analiza liber, fără inhibiții, modalitățile de formare a credințelor, mentalităților, convingerilor. Iar „rezultatele”, iată, apar. Când întreaga viață nu ai ascultat decît un anumit tip de discurs, cînd limbajul autorizat a îmbrăcat o anumită haină, cînd – pentru a obține un confort psihic minim – trebuia să oferi o anumită consistență comportamentală, tot ceea ce este acum *altfel* îți apare ca fiind inacceptabil, inconfortabil, agresiv, străin și dăunător chiar. Cine atentează la echilibrul nostru interior nu poate fi decît un uzurpator, un rău intenționat, poate chiar un dușman. Cine ne silește să ne schimbăm nu ne poate dori decît răul! Noroc că „oameni de bine” ne învață de unde vine acest rău. Ei știu ce vrem noi și știu cum să ne-o spună. Pentru ca știu cum gîndim, cu ce idei am fost „alimentați”, ce ne trebuie!

Psihologia socială a avut și are ca preocupare și studiul colectivităților. Identificarea modului colectiv de a simți, vorbi și acționa, organizarea manifestărilor sociale și a instituțiilor corespunzătoare (Ch. Blondel), distincțiile între mulțimi omogene (secte, caste, clase) și eterogene, anonime (Le Bon, Sighele) sau simple, efemere, rudimentare și organizate, ierarhizate, corporative (G. Tarde), aparțin, desigur istoriei disciplinei noastre, dar pot fi oricînd actualizate, dacă evenimentele sociale impun asemenea studii.

Evenimentele desfășurate în țara noastră, din 1989 încoace, redeschid, iată, dosarul *psihologiei colective*. Ne facem o datorie de onoare să consemnăm că asemenea preocupări nu sînt noi în România. Mihai Ralea, de exemplu, în cursul său de psihologie socială, ținut în anul universitar 1930-1931 la Universitatea din Iași, descria „starea de mulțime” (reluînd o teză a lui Gustave le Bon) caracterizată prin scopul comun, o „unificare a stărilor de conștiință”, un „monoideism colectiv”, „o simplificare a vieții sufletești individuale” și o „intensificare uimitoare a vieții psihice”¹⁴. Acaparată de mulțime, credea Ralea, individul pierde posibilitatea de a raționa, de a formula argumente, de a diferenția, starea sa afectivă se caracterizează prin „dispariția sentimentelor superioare în locul cărora apare fondul instinctual, primitiv, al emoțiilor primare”. Și conchide: „Mulțimea coboară individul, oricît de superior ar fi acesta”. (p. 57).

Un alt psiholog român, tot ieșean, Vasile Pavelcu (1900-1991), cel care i-a urmat lui Ralea la catedră, martor al evenimentelor din deceniul al IV-lea, se adresa intelectualilor: „a te lăsa dominat de mulțime înseamnă a te coborî, a abdica de la adevăr, bine și dreptate, înseamnă a deveni prizonierul instinctelor și al patimilor. Masa, transformată prin patimă în mulțime, este iresponsabilă”¹⁵. Mulțimile, atrăgea atenția V. Pavelcu, „pot fi conduse de persoane inferioare și iresponsabile”. Ele pot deveni atunci „instrumente inconștiente” ale unor indivizi frustrați care „posedă arta de a instiga și aprinde mulțimile”. Astfel manipulate, mulțimile sînt în stare „să comită crime împotriva culturii, a spiritualității,

14. M.D. Ralea, *Rsihologie socială*, Universitatea din Iași, Ed. C. Nicuță, p. 55.

15. V. Pavelcu, *Elitele în fața istoriei*, în vol. *Perspective*, Iași, 1943, p. 115.

împotriva Patriei și, totodată, împotriva maselor înseși”. Măgulind și exaltând instinctele, „pseudoelitele se lasă tirite de mase”. Adevărata elită, în schimb, „se menține pe linia devotamentului pentru binele public, a ordinii, cinstei și a dreptății, în îndrumarea culturală a maselor”.

L'âge des foules (1981) poartă subtitlul „Un traité historique de psychologie des masses” (versiunea engleză, *The Age of the Crowd*, a apărut în 1985 la Cambridge University Press) și are, ca punct de pornire, o serie de conferințe pe care Serge Moscovici le-a ținut la Universitatea din Louvain. Ideea de a scrie această carte, consemnează introducerea, a fost impusă de un fapt evident, eclipsându-le pe toate celelalte: dacă debutul secolului a însemnat o victorie a maselor, sfârșitul a aparținut, fără îndoială, conducătorilor care le-au făcut captive. Un Mao, un Stalin, un Mussolini, un Tito, un Nehru sau un Castro au exercitat sau exercită o autoritate totală asupra popoarelor lor, a voinței colective, întemeind „cultul” propriei persoane. După ce revoluțiile au triumfat, după ce instituțiile tradiționale au fost făcute praf, s-a produs ascensiunea conducătorilor într-o manieră irezistibilă. Ei au jucat întotdeauna un rol în istorie, dar niciodată acest rol n-a fost atât de decisiv ca în cazul acestora. Problema e: este o asemenea ascensiune compatibilă cu principiul egalității (fundamental pentru toate guvernarile în țările civilizate), cu progresul maselor în forță și în cultură, și cu difuziunea științei? Este aceasta o trăsătură a societății moderne? De ce majoritatea este înhățată de putere, de o mână de minoritari care decid pentru toți ceilalți? De ce acești oameni de excepție încarnează ei înșiși legea? Sîntem fascinați de facultatea lor de a antrena pe ceilalți în luptele lor, adesea eroice, de construcțiile lor giganteste, de ușurința cu care-și sacrifică uneori și interesele și nevoile lor sau ordonă distrugeri incalculabile și crime. O asemenea autoritate nu exercită fără a prăda indivizii de responsabilitățile lor și de libertatea lor. Chiar dacă ei obțin, uneori, o adeziune sinceră. Fenomenul este de natură să ne surprindă, fără îndoială, să ne intrige ¹⁶.

Psihologia mulțimii a descoperit energia fenomenelor colective în același timp în care fizica a descoperit energia fenomenelor nucleare. Aceste „energii” interesează deopotrivă omul de știință și omul de acțiune. Cine are știința de a le stăpîni, poate governa societățile. psihologia mulțimii are încă un caracter științific provizoriu. ea are prea mare tangentă cu factorul politic, poate fi utilizată și în științele educației, dar și pentru a pune în funcțiune „mașina de Stat”. Cînd însă o mulțime de oameni rup cu tradițiile și credințele sale, pierde contactul cu instituțiile și comunitatea și se întoarce la izolare și anonim, atunci se înscrie pe o orbită ciclică, se apropie de un „model” ¹⁷. Iată de ce este necesară cunoașterea istoriei devenirii stării de mulțime, momentele ei de glorie și de declin, interferența dintre fenomenele colective și progresul civilizației (economic, politic, național).

16. Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Paris, Fayard, 1981, pp. 9-10.
17. *Op. cit.*, p. 500.

Am fost pus în dificultate cînd a trebuit să aleg două dintre capitolele acestei fascinante cărți a lui Moscovici. Ar fi meritat și capitolul despre frica de mulțime, și cel despre patologia mulțimii (mulțimi conservatoare, dogmatice, utopice, sugestive), și cel despre mulțimi naturale și mulțimi artificiale, dar și cel despre principiile șefului sau despre Oamenii Mari, întemeind norme, interdicții, secrete, „cultul tatălui” și, drept consecință, „unitatea și acțiunea masei” ca formă de „complicitate” și participare la acțiunile misterioase care disting, cimentează și conferă identitate¹⁸. Ne-am oprit la capitolele care realizează o disecție asupra maselor și la cel ce ne înfățișează caracteristicile psihologice ale șefului carismatic. Nu cred că e nevoie să motivez această opțiune. Trăim cu toții aici, și cei ce mînuiesc masele și cei care sîntem mînuți! Toți vrem să știm unde ne plasăm (poate se va găsi un editor care să publice cartea în întregime).

Un volum de ultimă oră, a apărut în vara lui 1992, la P.U.F., scris împreună cu Willem Doise de la Geneva – *Dissensions et consensus* – oferă un sprijin intelectual proiectului comunitar european, poate un proiect viabil, poate o utopie, oricum ne-am raporta, despre ecumenismul valoric al elitelor. Prin comparație cu americanii (obsedați de conformism, integrare, consens) europenilor, cred autorii, le-ar reveni studiul diferențelor, pluralităților și disensiunilor, pe fondul unei tradiții dialectice a compromisului între parte și întreg la nivel macrosocial. Între consens, (sugerînd acord, captarea încrederii) și tensiunile sociale pe care le provoacă disensiunea, am fi tentați să optăm pentru prima valoare. Descompunînd însă mecanismele consensului, autorii descoperă că el se sprijină pe handicapul „inegalității hermeneutice”, pe „efectul de polarizare”, pe procese nivelatoare de grup exercitînd o presiune conformistă, constatări ce reclamă o nouă evaluare a relației consens-disensiune. Numai discuția și dialogul, cred autorii, numai participarea și interacțiunea, comunicarea între competențe diferite pot elimina „extremismele”, „excitația ideologică” la nivel macro-social. Capitolul pe care-l inserăm în volumul nostru ne-a fost propus, de Serge Moscovici, înainte de apariția cărții la care ne-am referit. El ne oferă însă o imagine asupra întregii lucrări.

În sfîrșit, cînd volumul era deja încheiat, în decembrie 1992, Serge Moscovici ne trimite un nou text – *Faut-il avoir peur de la démocratie ?* – publicat în numărul de toamnă-iarnă al revistei „Le genre humain”. Nu mai trebuie să argumentăm pentru ce l-am inserat și pe acesta. Formulări precum cele ce urmează nu au nevoie să fie susținute : „o democrație care promite să fie cel mai mare bine se impregnează de dictatură” ; „democrația ne apare de acum înainte – în cultura noastră – fără nici o alternativă” ; „subzistă, neîndoielnic, tiraniile, nostalgiile dictaturii și simulacrele de democrație – chiar în număr mare” ; „miracol este recenta înălțare a democrației în calitate de cultură, de *re-ligio*, adică de reunire de semnificații și credințe în jurul unei finalități superioare, apte să răspundă voinței noastre de a trăi și de a o înțelege”.

18. *Op. cit.*, p. 479.

Am întocmit acest volum astfel încât să se poată obține o imagine de ansamblu asupra operei unuia dintre cei mai fecunzi și mai originali psihosociologi de astăzi. Diversitatea nu înseamnă însă și unitate, sîntem conștienți de aceasta. Poate că, după acest început, vom putea încerca o acțiune sistematică de familiarizare a cititorului român cu modalitățile de analiză (psiholo)sociologică practicate astăzi în lume.

Iași, ianuarie 1993

Adrian Neculau

Cuprins

Prefață	1
I. Domeniul psihologiei sociale	7
1. Ce este psihologia socială ?	7
2. Punctul de vedere psihosocial	9
3. Diversele teorii care ne preocupă	17
4. Metodele de verificare a teoriilor și de observare a realităților	20
II. Un concept uitat : reprezentarea socială	27
1. Miniaturi comportamentale, copii ale realității și forme de cunoaștere	27
2. Filosofii experienței indirecte	35
3. În ce sens o reprezentare este socială ?	47
III. Știința maselor	61
1. Individul și masa	61
2. Revolta maselor	68
3. Ce este de făcut în prezența maselor ?	76
4. Despotismul oriental și despotismul occidental	87
IV. Psihologia șefului carismatic	99
1. Prestigiul și carisma	99
2. Postulatul psihologiei maselor	106
3. Secretul original	112
V. Banul ca pasiune și ca reprezentare	125
1. Inelul lipsă	125
2. Lumea obiectelor și lumea valorilor	132
3. Sacrificiul la originea schimbului și a banilor	147
4. Noul miracol	162
5. Banul este patria apatrizilor	167

VI. Consensul, un nou opium ?*	177
1. Despre consens în societățile moderne	177
2. Un postulat de moderație	182
3. Evitarea disonanțelor	185
4. Ce anume determină un consens ?	190
5. Binefacerile discordiei	193
VII. Trebuie să ne temem de democrație ?	199
1. Democrație și nimic altceva	199
2. „Cel mai rău dintre toate sistemele, cu excepția...”	200
3. Dictatură și democrație	202
4. Stînca credințelor și a dorințelor	203
5. Romanul unui om care-și arde cărțile	204
6. Patima drepturilor omului	206
7. Recunoașterea unui sistem de credință	208
8. Obligația individuală de nesupunere	210
Postfață :	
Psihologia Socială în Noua Europă	217

De același autor:

1. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : P.U.F., 650 p., 1961 (Thèse principale de doctorat ès-Lettres). (2ème édition 1976).
2. *Reconversion industrielle et changements sociaux. Un exemple : la chapellerie dans L'Aude*. Paris : Collin, 320 p. 1961 (Thèse complémentaire de doctorat ès-Lettres).
3. *L'expérience du mouvement. Jean Baptiste Baliani disciple et critique de Galilée*. Paris : Editions Hermann, 1967.
4. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris : Flammarion, 804 p., 1968.
5. *The Psychology of Language. A Reading*. Chicago : Markham Publ. Co., 1972.
6. *La société contre nature*. Paris : Union Générale d'Édition, série 7, 1972. (2ème édition, Seuil, 1994).
7. *Introduction à la psychologie sociale*. Paris : Editions Larousse, 2 tomes, 1972 et 1973.
8. *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris : Union Générale d'Édition, 10/18, 1974.
9. *Social Influence and Social Change*. London : Academic Press, 1977.
10. *Psychologie des minorités actives*. Paris : P.U.F., 1979.
11. *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard, 1981. (*The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology*. New York : Cambridge University Press, 1985.)
12. *Psychologie Sociale*. Paris : P.U.F., 1984. *Psicologia Social*. Madrid : Paidós, 1986.
13. *La machine à faire des dieux*. Paris : Fayard, 1988.
14. *Psychologie sociale des relations à autrui* (sous la direction), Nathan, 1994.
15. *Chronique des années égarées*, Stock, 1997.

În colaborare:

1. Cu Barbichon, G., *Modernisation des mines. Conversion des mineurs*. Paris : Ministère du Travail, 201 p., 1962.
2. Cu Ackerman, W., Vidal, D., Buffard, D., Rialan, B., Barbichon, G. *Diffusion des connaissances scientifiques et techniques. Etudes sur les représentations sociales et la pédagogie des adultes*. Paris : Commissariat Général du plan d'Equipement et de la Productivité, 114 p., Ronéo. Document No 2, 1961.
3. Cu Brohier, A., Fauchaux, C., Gaspard, J., Fichelet, M. *La créativité des groupes*. Rapport rédigé pour le Commissariat du Plan d'Equipement et de la Productivité. Paris : Centre de Recherche et d'Etude en Dynamique Sociale, Ronéo, 300 p., 1963.
4. Cu Fauchaux, C. (éd.) *La psychologie sociale théorique et expérimentale*. Paris, La Haye : Mouton, Collection „Les textes sociologiques”, 1971
5. Cu Grothendieck, A., et al. *Pourquoi la mathématique*. Paris : Union générale d'Edition, 1974.
6. Cu Birnbaum, N., Dreitzel, H.P., Sennett, R., Supek, R., Touraine, A. *Au delà de la crise*. Paris : Seuil, 1976.
7. Cu Dumont, R., et Lalonde, B. *Pourquoi les écologistes fontils de la politique ?* Paris : Seuil, 1978.
8. Cu Alegria, J., et al. *L'espace et le temps aujourd'hui*. Paris : Seuil, 1983.
9. Cu Doise, W., éd. de *Current Issues in Social Psychology*. Cambridge : Cambridge University Press, vol. 1, 1983.
10. Cu Farr, R.M. (éds.) *Social Representations*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
11. Cu Mugny, G. et Van Avermaet, E. (éds.), *Perspectives on Minority Influence*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
12. Cu Graumann, C.F. (éds.), *Crowd Mind and Behaviour*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
13. Cu Graumann, C.F. (éds.), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*. New York : Springer Verlag, 1986.
14. Cu Graumann, C.F. (éds.), *Changing Conceptions of Leadership*. New York : Springer Verlag, 1986.

15. Cu Graumann, C.F. (éds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York : Springer Verlag, 1986.
16. Cu Mugny, G. (éds.), *Psychologie de la conversion*. Cousset (Suisse) : Delval, 1987.
17. Cu Doise, W. (éds.), *Current Issues in European Social Psychology* (vol. 2). Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
18. Cu Doise, W., *Dissensions et consensus*, Paris : P.U.F., 1992.

Seria : **Psihologie, Științele educației**

Constantin Cucuș – *Pedagogie*

Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*

Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*

Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*

W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*

Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluși*

Constantin Cucuș – *Minciună, contrafacere, simulare. O abordare psihopedagogică*

Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieții cotidiene*

R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare și relații între grupuri*

Serge Moscovici – *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*

în pregătire

Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar și actorii săi*

* * * *Psihologie școlară. Relațiile cu celălalt*

Serge Moscovici – *Psihologia socială. Relațiile cu celălalt*

Seria : **Sociologie, Științe politice**

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*

Petre Andrei – *Sociologie generală*

Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educației*

Ion I. Ionescu – *Sociologia școlii*

Traian Rotariu, Petru Iluț – *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*

Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educației familiale*

Joachim Wach – *Sociologia religiei*

în pregătire

Petru Iluț – *Abordarea calitativă a socio-umanului*

Vladimir Tismăneanu – *Mizeriile utopiei*

Ernst Geller – *Condiția libertății*

Vasile Boari – *Alternative est-europene*

Seria : **Metodică**

Mihaela Neagu, Georgeta Beraru – *Activități matematice în grădiniță.*
Îndrumar metodologic

Teresa Siek-Piskozub – *Jocuri și activități distractive în învățarea limbilor*
străine

Bun de tipar : august 1997. Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ; (032) 217440
(difuzare) ; E-mail : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485
