

Maria Larionescu

Teorii sociologice

Clasicii sociologiei universale

București

Versiunea 1.0/2004

Cuprins

1. CUVÂNT ÎNAINTE	5
2. INTRODUCERE	6
2.1. CONCEPTUL DE TEORIE SOCIOLOGICĂ	6
2.2. IMPORTANȚA TEORIEI SOCIOLOGICE.....	6
2.3. ISTORIA TEORIILOR SOCIOLOGICE: RELATIVITATE ȘI CONTEXT SOCIAL	7
2.4. SELECȚIA TEORIILOR.....	9
2.5. RELEVANȚA ACTUALĂ A STUDIERII ISTORIEI TEORIILOR SOCIOLOGICE	9
3. ORIGINILE TEORIILOR SOCIOLOGICE.....	10
3.1. TENSIUNEA DINTRE RAȚIONALISM ȘI ISTORISM	10
3.2. PROVOCAREA PRAGMATISMULUI AMERICAN.....	11
3.3. MOMENTUL 1848 ȘI GENEZA GÂNDIRII TEORETICE ROMÂNEȘTI.	13
4. POZITIVISMUL ȘI TRADIȚIA ANALITICĂ ÎN SOCIOLOGIE.....	17
4.1. POZITIVISMUL SOCIOLOGIC VERSUS ANARHIA SOCIALĂ: AUGUSTE COMTE (1798-1857).....	17
4.2. POZITIVISM, EVOLUȚIONISM ȘI ORGANICISM SOCIOLOGIC: HERBERT SPENCER (1820-1903).	22
4.3. POZITIVAREA SOCIOLOGIEI: ION C. BRĂȚIANU (1821-1891).	25
4.4. TRADIȚIA ANALITICĂ ÎN SOCIOLOGIE.	26
4.5. TEORII ANALITICE DIN DOMENIUL SOCIOLOGIEI INDUSTRIALE ȘI SOCIOLOGIEI ORGANIZAȚIILOR	28
4.5.1. Teoria relațiilor umane	28
4.5.2. Teoria polarizării	28
4.5.3. Teoria analitică formală	29
4.6. TEORII ANALITICE DIN DOMENIUL STRUCTURII ȘI MOBILITĂȚII SOCIALE.	30
4.6.1. Teoria îmburghezirii	30
4.6.2. Teza închiderii.....	30
4.6.3. Teza zonei tampon.....	31
4.6.4. Teza compensației	32
4.6.5. Teoria structurării.....	32
4.7. TEORII ANALITICE PRIVIND CONTINUITATEA ȘI SCHIMBAREA STRUCTURALĂ ÎN SOCIETATE.....	33
4.7.1. Teoria schimbării sociale.....	33
4.7.2. Teoria macrosociologică.....	33
5. EMPIRISMUL SOCIOLOGIC.....	35
5.1. SOCIOLOGIA CA SPECIALITATE METODOLOGICĂ: PAUL LAZARSFELD (1901-1976).	35
5.2. DOMENIILE TEMATICE ABORDATE DE EMPIRIȘTI.	36
5.3. LIMITELE ȘI EȘECUL EMPIRISMULUI.	37
5.4. “SERENDIPITATEA” SAU ROLUL CREATOR AL CERCETĂRII EMPIRICE ÎN VIZIUNEA LUI R.K. MERTON.	37
5.4.1. Elaborarea teoriei.....	38
5.4.2. Reconstruirea teoriei.....	39
5.4.3. Reorientarea interesului teoretic.....	40
5.4.4. Clarificarea conceptelor	40
6. SOCIOLOGISM: EMILE DURKHEIM (1858-1917).....	42
6.1. DEFINIREA FAPTELOR SOCIALE.	42

6.2.	CONȘTIINȚA COLECTIVĂ ȘI LEGĂTURILE DE SOLIDARITATE SOCIALĂ.	47
6.3.	TEORIA ANOMIEI.	54
6.4.	SOCIOLOGIA RELIGIEI.....	60
6.5.	INDIVIDUALISMUL MORAL.	62
7.	SOCIOLOGIA ACȚIUNII: VILFREDO PARETO (1948-1923).....	64
7.1.	TEORIA ACȚIUNII LOGICE ȘI NONLOGICE.	64
7.2.	REZIDUURI ȘI DERIVAȚII.	67
7.3.	TEORIA ELITELOR ȘI A CIRCULAȚIEI ELITELOR.	69
8.	SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ: MAX WEBER (1864-1920).....	72
8.1.	PARADIGMA COMPREHENSIVĂ. TIPOLOGIA ACȚIUNILOR SEMNIFICATIVE.	72
8.2.	COMPREHENSIVĂ ȘI EXPLICAȚIE ÎN ȘTIINȚELE SOCIOUMANE.....	74
8.3.	TIPUL IDEAL AL CAPITALISMULUI.	77
8.4.	GENEZA ȘI FUNCȚIONAREA CAPITALISMULUI.	78
8.5.	SOCIOLOGIA DOMINAȚIEI. TIPURILE DOMINAȚIEI.....	81
8.6.	REFERINȚE.	84

1. Cuvânt înainte

Volumul de față constituie o introducere în teoriile sociologice, având la bază prelegerile susținute de autoare în ultimul deceniu la Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială și Facultatea de Filosofie, precum și la Universitatea Hyperion, Facultatea de Psihologie - Sociologie. Lucrarea nu-și propune o tratare exhaustivă a istoriei, conținutului și relevanței actuale a teoriilor sociologice. Intenția noastră a fost familiarizarea studenților cu problematica teoriilor sociologice, dezvoltarea imaginației sociologice a viitorilor specialiști în științele socio-umane prin: sublinierea contextelor social-istorice și epistemologice în care se produc, se extind și se validează teoriile sociologice; sensibilizarea studenților la mecanismele competiției, revizuirii și înlocuirii teoriilor în sociologie; antrenamentul gândirii independente în evaluarea proceselor de legitimare socială și intelectuală a personalităților și teoriilor sociologice; dezvoltarea simțului problemelor sociale, îndeosebi al celor latente; stimularea autorefecției studenților în direcția așezării societății românești actuale pe o bază modernă mai naturală, corespunzător propriilor sale principii de sociabilitate, umanitate și universalitate.

Sperăm ca lectura acestui volum să constituie, în același timp, un ghid personal al cititorilor, oferindu-le informații, sugestii, întrebări, îndoieli care să îi ajute în luarea unor decizii în cunoștință de cauză (O'Neill 1974), prin: însușirea unui stoc de cunoștințe teoretice fundamentale prețioase pentru orientarea profesională și succesul în carieră; formarea unei imagini adecvate asupra societății, în general, și a celei românești, în particular; sensibilizarea tinerilor la opțiunile și alternativele existente; conștientizarea presiunilor sociale care le limitează deciziile; clarificarea credințelor, valorilor, standardelor studenților, atât din punct de vedere rațional cât și emoțional; sensibilizarea cititorilor la consecințele opțiunilor făcute de ei; formarea deprinderii de a confrunța opțiunile cu rezultatele obținute și de a utiliza informațiile pentru a evalua alegerile viitoare.

2. Introducere

Punctul de vedere adoptat în această lucrare asupra teoriei sociologice este cel weberian și gustian privind coabitarea celor două atitudini sociologice considerate, ani de-a rândul, de majoritatea teoreticienilor, ca fiind “mutual exclusive” și anume explicația cauzală și interpretarea semnificativă.

2.1. Conceptul de teorie sociologică

Prin teorie sociologică desemnăm un ansamblu coerent de concepte care oferă o *interpretare a realității sociale* ce facilitează *înțelegerea* acestora (tradiția hermeneutică) cât și o *explicație* a evenimentelor sociale (cauzală, funcțională, etc.). Cu alte cuvinte, avem în vedere înțelesul larg al termenului teorie, de la metateorii, la modele cauzale, funcționale, etc., teorii de nivel mediu de generalitate, generalizări empirice cât și teoria ca “descriere a semnificației” acțiunilor actorilor sociali sau “proză construită” (Turner 1996: 6-8). Nu limităm sfera conceptului la sensul conferit de tradiția pozitivistă, care supune teoria la restricții privind procesul de testabilitate și falsificabilitate (Popper 1934/1981), ci includem și ceea ce unii autori denumesc “paradigma slabă a teoriei sociale” obținută ca rezultat al dezvoltărilor recente din sociologia interpretativă, antropologia culturală și teoriile sociale postmoderne.

2.2. Importanța teoriei sociologice

Fără o teorie care să ghideze observația sau reflecția asupra vieții sociale ne aflăm în fața unui conglomerat de informații, fapte, evenimente haotice, întâmplătoare care nu ne spune mare lucru despre înlănțuirile cauzale, funcționale, structurale și dinamica fenomenelor sociale.

Ce fac teoriile sociologice? Fiecare teorie sociologică reprezintă o cale specifică de a vedea lumea și ne direcționează atenția spre aspecte diferite ale societății (Hess, Markson, Stein 1988: 10), construind o perspectivă sociologică asupra individului și societății. Câteva sugestii utile asupra modalităților specifice de “lucru” ale teoriei sociologice pot fi găsite în Charles Ragin (1994: 8-24).

- Teoria ghidează cercetătorul spre *fenomene semnificative din punct de vedere social* întrucât au o anumită *generalitate* (exprimată prin ponderi, rate și alți coeficienți statistici); se exprimă aici preocuparea de *totalitatea* vieții sociale, vizând legătura sistematică dintre domeniile și sectoarele societății, dintre problemele sociale și personale, etc.

- Teoria orientează cercetătorul spre *fenomenele semnificative din punct de vedere social* întrucât sunt *rare, neobișnuite, extreme, excepționale* (o organizație economică cu o structură de autoritate colegială, o zonă cu diversitate etnică mare și

fără conflicte etnice, etc.). Cu precizarea că aceste fenomene neuzuale devin interesante prin faptul că ele contestă teoriile încetățenite despre ele și stimulează astfel progresul cunoașterii.

- Teoria indică o alternativă interesantă la cele de mai sus prin călăuzirea studiilor spre analiza *proprietăților formale sau generice ale organizării și interacțiunii umane* (Simmel 1950). După cum bine observase sociologul german Georg Simmel, formele de bază, generice, ale interacțiunii umane (diade, triade, dimensiunea, ierarhia, etc.) au caracteristici speciale indiferent de circumstanțele locale. De exemplu, un parteneriat de afaceri între doi asociați (diadă) are o gamă de atribute comune cu alte diade, ca de exemplu, un cuplu căsătorit: relațiile sunt intense dar și fragile și implică, în mod tipic, o mulțime de obligații și datorii mutuale. De asemenea, dacă avem în vedere o altă proprietate formală – dimensiunea, modelele de interacțiune sunt diferite în grupurile mici față de grupurile mari; ierarhia este o altă trăsătură generică care denotă faptul că grupurile mai ierarhizate diferă sistematic de cele egalitare).

- Teoria ghidează selecția, pentru studiu, a unor fenomene având *semnificație istorică* (de pildă, semnificația perioadei comuniste pentru înțelegerea și explicarea tranziției postcomuniste în țările din Europa centrală și de est).

2.3. Istoria teoriilor sociologice: relativitate și context social

Cercetări recente de istoria sociologiei au infirmat imaginea simplistă a caracterului imobil al istoriei ideilor (Lallement 1997: 7), după care ar exista o acumulare lineară de teorii, concepte, metode sociologice depozitate, odată pentru totdeauna, în tezaurul disciplinei și care pot fi oricând preluate și utilizate de cercetătorii interesați. Nenumărate exemple atestă caracterul relativ al istoriei ideilor. De pildă, contribuțiile “părinților fondatori” ai sociologiei – E. Durkheim, M. Weber, K. Marx, G. Simmel, V. Pareto – nu s-au bucurat de aprecierea contemporanilor lor, ci recunoașterea a fost târzie, datorită “selecției operate în tăcere de generațiile următoare” (Elias 1991: 118; Lallement 1997: 8). O situație asemănătoare întâlnim și cu privire la sociologi clasici români, precum D. Drăghicescu, N. Petrescu, Tr. Brăileanu, unde legitimarea a fost întârziată. Evoluția istoriei sociologiei pare să confirme ideea că fiecare epocă și fiecare generație are “modul său de a citi și cinsti opere și autori, eliminând contribuții pe care alte generații, probabil, le vor redescoperi” (Lallement 1997: 8).

În cele ce urmează susținem ideea caracterului relativ al cunoașterii teoriilor sociologice, înțelegând ca o tensiune fundamentală și permanentă între ideea sociologiei ca “istorie socială a culturii” și ideea sociologiei ca “istorie culturală a societății” (Burke 1999: 146).

Prima idee, a sociologiei ca “istorie socială a culturii”, se referă la *caracterul contextual al sociologiei*, adică la ideea conform căreia crearea teoriilor, conceptelor și ideilor sociologice depinde, în mare parte, de factori sociali, culturali, instituționali, poziție proprie determinismului social asociat cu pozitivismul sociologic, analiza funcțională și marxistă. Corolarul metodologic al perspectivei determinismului social este necesitatea raportării creațiilor științifice la contextul lor socio-instituțional, teoriile, conceptele fiind considerate produse istorice. De pe această poziție nu se poate vorbi de relevanța actuală a unor concepții sociologice formulate în alte epoci istorice. Rezistența în timp a unor idei, teorii sociologice ar putea fi explicată doar prin existența unor interese pure ale cunoașterii (J. Habermas) care generează “pluralismul explicativ”, făcând inteligibile legăturile necunoscute sau puțin vizibile dintre diferitele orientări analitice (Lallement 1998: 8-9).

Cea de a doua idee, a sociologiei ca “istorie culturală a societății” se referă la constructivismul sociologic care-și găsește susținători mai ales în orientările de factură interacționistă și fenomenologică. Atitudinea antideterministă a acestei poziții implică ideea că ordinea colectivă este construită în procesul de interacțiune cu ajutorul intențiilor și experienței indivizilor. Cunoașterea sociologică înregistrează, în această optică, o dublă deschidere teoretică: a) spre lumea vieții cotidiene a indivizilor, ignorată de tradițiile sociologice care s-au centrat pe istoria producțiilor intelectuale și pe probleme epistemologice și, b) spre procesele de construcție socială a grupurilor și ordinii colective, care pun în lumină caracterul *problematic* al realității sociale din punctul de vedere al constituirii sale.

Imaginea tradițională oferită de istoria sociologiei asupra existenței sociale structurate de un sistem de valori și norme, infuzate în rețelele de status-uri și roluri sociale cristalizate în instituții, care se oferă cercetătorului ca un *datum*, ca o realitate non-problematică, ne apare acum limitată și îngustă. Singura problemă a sociologului era integrarea indivizilor prin procesele și instituțiile de socializare. Această cunoaștere se oprește la jumătatea drumului, rămânând de elucidat cealaltă jumătate și anume caracterul problematic al acestui *datum*, adică modul de constituire al obiectivității realității sociale (Stănciulescu 1996: 74, 75). Soluția teoretică a cunoașterii proceselor de construcție a realității sociale, oferită de teoriile interpretative, este identificată în “tehnicile constitutive ale conștiinței” (Husserl) și practicii vieții cotidiene ale indivizilor care interpretează experiențele lor cu ajutorul simbolurilor verbale și non-verbale, al expresiilor retorice: metafore, analogii, ironii, ambiguități, paradoxuri, jocuri de cuvinte, stilul, etcetera. Recursul indivizilor la registrul simbolic îi ajută să perceapă fenomenele, nu izolat și atomizat, ci în interiorul unui orizont familial și organizat; simbolurile reprezintă pentru aceștia atât o resursă care le permite să cunoască viața socială ca o lume apropiată și ordonată, cât și ca o sursă de libertate și de putere în raport cu societatea (Stănciulescu 1996: 81).

2.4. Selecția teoriilor

În selecția teoriilor analizate am avut în vedere o combinație de criterii utilizate de istorici ai disciplinei: etapele gândirii sociologice (R. Aron, J. Alexander), soluția oferită raportului individ – societate (P. Sorokin, A. Giddens, Tr. Herseni), natura determinismului social (E. Speranția, D. Gusti, Tr. Herseni), filiația sau serialitatea teoriilor sociologice (I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, I. Ungureanu, Șt. Costea, V. Constantinescu - Galiceni), criteriul ideologic (G. C. Kinloch, Tr. Herseni), criteriul geografic (H.E. Barnes, G. Gurvitch și W. Moore).

2.5. Relevanța actuală a studierii istoriei teoriilor sociologice

Unul dintre cei mai erudiți sociologi elvețieni, Giovanni Busino, a dedicat un volum întreg examinării “permanenței trecutului”, adică a relației dintre istoria ideilor sociologice și sociologia din prezent. Cunoașterea istoriei disciplinei, susține autorul, poate ajuta sociologii să-și pună vederile în perspectivă și să evite banalitățile (Busino 1986). El identifică trei arii în care trecutul prezintă relevanță specială pentru cercetarea sociologică de astăzi: definirea temelor de studiu și formularea de noi ipoteze; evaluarea metodelor de cercetare în relație cu condițiile sociale ale utilizării lor; dezvoltarea analizei comparative. Aceste considerații sunt valabile și în ceea ce privește impactul istoriei teoriilor sociologice asupra cercetării sociologice de astăzi. Cu cât disciplina reușește să mențină un portofoliu mai larg de idei, concepte, teorii, inclusiv prin aportul istoriei acesteia, cu atât mai mult este facilitată reconstrucția ei conceptuală (Pârvu 1981: 13-14): deoarece diversitatea pozițiilor constituie un antidot la “ortodoxiile recente”, prevenind pericolele unor viitoare osificări a cunoașterii; întrucât istoria teoriilor poate îndeplini un rol euristic important în selectarea și crearea ipotezelor și teoriilor noi “printr-o critică din trecut”, adică “prin absorbirea istoriei științei în știința actuală și folosirea ei pentru îmbunătățirea fiecărei teorii în parte” (Pârvu 1981: 17-18).

O istorie a ideilor și teoriilor sociologice este o parte semnificativă a culturii unui popor, deoarece, așa cum sublinia H.H. Stahl, ele sunt “construcții mintale” ce conțin reflectările critice ale personalităților “care au avut de rezolvat problemele sociale ale vremii lor” (Stahl 2001: 12). O astfel de retrospectivă poate fi privită și ca “parte a unui proces mai larg de regăsire a conștiinței de sine”, constituind un autentic fenomen de “învățare culturală”. (Bădescu 1988). Redescoperirea unor modele din trecut, arăta Ilie Bădescu, este cu atât mai semnificativă în societățile întârziate, unde tradiția deține o adevărată forță revoluționară care poate ajuta efectiv la construcția societăților prezente.

3. Originile teoriilor sociologice

Dacă sociologia ca disciplină științifică este îndeobște recunoscută ca fiind “fiica revoluțiilor” ce au răscolit veacul al XIX-lea (Lallement 1997: 49), putem estima că și teoriile sociologice au beneficiat de aceleași condiții favorabile. Complexul de circumstanțe sociale și culturale generate de revoluțiile burgheze au condus la accelerarea diferențierii indivizilor în societate, și mai ales la creșterea puterii acestora de a regândi ordinea socială. Fără independența indivizilor, care să le ofere acestora șansa de a gândi liber asupra problemelor sociale, nu ar fi fost posibilă nici problematizarea ordinii și schimbării sociale. Ordinea socială și Libertatea (Individualitatea) constituie două valori inestimabile pentru construcția teoretică în sociologie, deoarece ele îi furnizează temeiuri intelectuale (raționale) și morale (Alexander 1987: 12).

3.1. Tensiunea dintre raționalism și istorism

Două curente de idei influente care s-au înfruntat la sfârșitul veacului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea au constituit condiții favorabile pentru apariția unor atitudini teoretice tipice care stau la baza tradițiilor dominante în sociologie: **raționalismul**, înfiripat încă din epoca Renașterii, care a servit apoi “veacuri de-a rândul ca mijloc de a legitima aspirațiile revoluționare ale tinerei clase burgheze” (Zeletin 1992: 57) și **istorismul**, ce a apărut ca o “reacțiune împotriva ideilor revoluționare” (Ibidem: 55).

Cultura raționalistă semnifică “emanciparea de tirania tradiției și bazarea pe judecata proprie, singura ce împrăștie lumină” (Zeletin 1992: 57). Un corolar al acestei poziții raționaliste este “**disprețul istoriei**” și al instituțiilor vechii ordini feudale – bisericii, monarhiei, breslelor, familiei tradiționale - precum și a relațiilor de unitate, coeziune, ierarhie, apartenență, ritual, datorie, angajare morală, continuitate care le caracterizează. La temelia viziunii raționaliste stă concepția “dreptului natural” al indivizilor, liberi de la natură, de a se asocia și de a crea “**societatea rațională**” sau **contractuală** (Bădescu 1994: 52-56). “Țesătură specifică de relații voluntare”, societatea rațională se întemeiază pe omul natural care, așa cum specifica Ilie Bădescu, este faptul primar, omul ca om înainte și independent de orice relație socială: acesta nu este membrul unei confesiuni religioase, nici al unei bresle sau al unei comunități locale, drepturile sale fiind garantate de natura omului și nicidecum condiționate social - istoric (Bădescu 1994: 53).

Noutatea viziunii despre societate adusă de cultura raționalistă, ce a pregătit și întreținut flacăra Revoluției franceze de la 1789, a fost sintetizată de Eugen Lovinescu (1881 – 1943) prin patru note caracteristice (Lovinescu 1972: 90, 138-139, 380, 464):

- societățile nu se dezvoltă numai prin continuitate, ci și prin discontinuitate;
- realitățile juridice nu sunt totdeauna expresia realității sociale;
- societatea este o lume creată pe baze raționale;
- realitățile juridice nu sunt doar expresia unei stări de fapt ci și generatoare de realități sociale.

Societățile pot fi create și modificate prin concepții juridice și reforme de drept. Reprezentanții “luminilor”, J.J. Rousseau, D’Alembert, F.M. Voltaire, D. Diderot, C. S. Montesquieu, M.J.A. Condorcet, împărtășeau credința că societățile umane pot fi modelate și schimbate structural prin legi și instituții. De altfel, Marie Jean Antoine de Condorcet era convins că indiferent de rasă, istorie, tradiții, “o lege bună trebuie să fie bună pentru toți oamenii, după cum o formulă de geometrie e adevărată pentru toți” (Lovinescu 1972: 137).

Tradiția culturii raționaliste conține o serie de angajamente teoretice care au funcționat ca instrument de socializare intelectuală a sociologilor în direcția abordărilor individualiste (liberale), utilitariste, a alegerilor raționale.

Cel de al doilea curent de idei, **istorismul**, a apărut după 1792, ca reacție la coteropirea Germaniei de către armatele revoluției franceze conduse de Napoleon Bonaparte, văzut aici ca un purtător al culturii raționaliste. Lupta împotriva Revoluției franceze dă naștere unei mișcări culturale ample, Romantismul german, care produce o cultură alternativă celei raționaliste și anume **cultura comunității istorice** sau **istorismul**. Istorismul semnifică “**derivarea prezentului din trecut**” (Zeletin 1992: 60) și nu din rațiune. Trecutul, “Evul mediu nu este mort,” cum considerau raționaliștii, ci “trăiește în așezămintele prezentului”:

- instituțiile nu sunt o creație conștientă, a rațiunii, ci ele se dezvoltă treptat, din tradițiile trecutului;
- în societate **nu există creație**, intervenție creatoare a rațiunii, **ci doar devenire**;
- societatea este un **organism**, “ceva viu, un întreg care trăiește, se dezvoltă lent și treptat, în faze succesive” (Zeletin 1992: 60, 61, 62).

Ideile cu privire la evoluția organică, devenirea istorică, societatea ca organism, respectul tradiției vor nutri teorii sociologice caracterizate prin demers integrator, organicism, pozitivism, structuralism, în care structurile sociale controlează și domină indivizii.

3.2.Provocarea pragmatismului american.

Dincolo de ocean întâlnim și o sursă particulară a teoriilor sociologice, anume concepția pragmatismului american. Pragmatismul este o mișcare intelectuală americană, ce a apărut în ultima parte a secolului al XIX - lea și a continuat în prima parte a secolului XX, care a contestat formalismul societății americane și a accentuat rolul experienței: legile, etica, obiceiurile vor fi apreciate doar dacă corespund

experienței (Alexander 1987: 201). Cea mai influentă personalitate fondatoare a acestei orientări, W. James, a construit o filozofie a acțiunii strâns legată de viața activă a indivizilor unei societăți “tinere, fără tradiții și prejudecăți”: “filozofia era simplă și naturală, pentru că decurgea în mod logic din activitatea zilnică a individului în societate. Ceea ce reușește în viață este adevărat. Criteriul adevărului este o chestiune de rezultat practic Adevărul unei idei nu este o “proprietate stagnantă” în sensul metafizic al cuvântului” (Petrescu 1994:427). “Adevărul se *întâmplă (happens)* unei idei prin faptul că e un proces în continuă mișcare, determinat de experiență” (James 1907: 201). Ori, experiența industrializării și urbanizării i-a făcut pe reprezentanții pragmatismului mai sensibili la forțele grupului ce zăgăzuiesc forțele indivizilor. Problemele sociale care au însoțit progresele revoluției industriale și urbane, cum sunt dezordinile economice, incapacitatea fermierilor de a controla piața, instabilitatea generată de valurile succesive de imigranți, nu puteau fi explicate cu ajutorul noțiunilor de oportunități nelimitate sau “mână invizibilă” care reglează în chip spontan piețele, legile, instituțiile. În această atmosferă s-a născut pragmatismul care preconiza o întoarcere de la formalismul instituțiilor la experiență și reconstruirea ordinii sociale ca o *comunitate voluntară*: oamenii sunt de bună credință, iar instituțiile create prin interacțiunea lor au funcția de a menține controlul social; dacă apar dezechilibre, acestea sunt produsul experienței nemijlocite, iar oamenii vor iniția, în chip firesc, reforme. Acest proces de schimbare nu este formal sau ideologic, ci pragmatic, prin încercări și erori (Alexander 1987: 201). Acest nou context socio-economic decurge din nevoile comune ale indivizilor și nu din teorii rigide ale contractului social, formulări juridice mecaniciste, noțiuni abstracte ale drepturilor omului, legi economice sau teze ale ideologiei socialiste; în locul tuturor acestor aspecte formale pragmatismul a pus teorii orientate spre acțiunea fluidă a experienței. Experiența și acțiunea practică a indivizilor vor fi considerate criteriul adevărului.

Sub influența pragmatismului s-a format “conștiința despre societate ca fundamentul tuturor manifestărilor individului în comunitate” idee clară în “în masa poporului american” (Petrescu 1994: 429). Simțul sociologic al americanilor, influențat de pragmatism, i-a făcut să respingă interpretări fizicaliste (A. Comte) sau biologiste (H. Spencer) ale societății și să acrediteze ideea naturii psihice a fenomenelor sociale. Mai ales influența lui W. James a fost puternic resimțită în “concepția psihologică a sociologiei”, o concepție care “acceptă de la început acțiunea ca motivul predominant în viață” (Petrescu 1994: 439). În opoziție cu determinismul biologic elaborat de Ch. Darwin și determinismul social formulat de H. Spencer și E. Durkheim, sociologii americani considerau că “individul este liber în adevăratul înțeles al cuvântului, iar societatea este capabilă de transformare și progres tocmai pentru că omul, ca ființă liberă, e în stare să modifice și să controleze condițiile sociale” (Petrescu 1994: 432). De aceea o caracteristică comună a gândirii sociologice

americane, care se regăsește în toate teoriile sociologice americane, este ideea explorării interacțiunii dintre conștiința individuală și societate și efectul acestei interacțiuni atât asupra individului cât și asupra grupului (Thomas 1905: 445).

3.3.Momentul 1848 și geneza gândirii teoretice românești.

Revoluția de la 1848 a constituit momentul fondator al reflecției teoretice sistematice din sociologia românească, urmat de alte evenimente cruciale care au stimulat problematizarea acestora: Unirea Principatelor, Reforma Rurală de la 1864, Constituția din 1866, Războiul de independență de la 1877. Gândirea teoretică generată de aceste schimbări structurale era o **sinteză** între un discurs întemeiat pe **cultura raționalistă** europeană, caracterizată de “universalismul juridic”, ideologia liberalismului și democrației occidentale și **un discurs de factură istoristă**, fondator de suveranitate națională, întemeiat pe solidarități proprii (Zub 1994: 48, 49). Gânditorii pașoptiști au receptat programul raționalist al Revoluției Franceze și reacția istorist – romantică la cultura raționalistă potrivit cu “orizontul lor de așteptare”, ajustându-le la cerințele sociale, geopolitice, culturale locale de înnoire a vechii societăți românești. Analizele istoricilor David Prodan, Al. Zub au arătat că intelectualii români au construit un model românesc de asimilare a ideilor occidentale, care este o adaptare a moștenirii europene în funcție de mediul local, de categoriile sociale existente aici, de tradițiile și istoria zonei. De pildă, dacă ideea de libertate era înțeleasă, în occident, în plan social, argumentele raționale de critică virulentă a instituțiilor istorice fiind suficient de convingătoare, nu același lucru se poate afirma despre semnificația ideii de libertate în spațiul românesc. În contextul societății românești semnificația conceptului de libertate era, în primul rând, națională și abia, în al doilea rând, era socială. Prioritatea acordată libertății naționale reclama un program teoretic în care argumentele de natură istorică erau de netăgăduit, împletindu-se strâns cu cele sociale. Românii aveau nevoie de temeiuri istorice privind “noblețea originii, vechimea prioritară a elementului românesc din Dacia, continuitatea sa de-a lungul secolelor” ca “garant moral”, ca “reper al onorabilității” revendicărilor lor privind suveranitatea națională (Zub 1994: 63). Dubla finalitate a revoluției de la 1848, națională și socială (emanciparea claselor dezmoștenite), a generat acel “eveniment interdiscursiv” (Zub 1994: 40) în care marile idei moderne de înnoire socială, precum drepturile omului și cetățeanului, ideea de contract social, nu dislocau ci integrau argumentele istoriei.

Pașoptiștii, care au fost și fondatorii teoriilor sociologice din spațiul românesc, vor dezvolta puncte de vedere ce reflectă tensiunea dintre discursul întemeiat pe cultura raționalistă și cel bazat pe cultura comunității istorice. O expresie sintetică a controverselor teoretice asupra semnificației ideilor, principiilor și instituțiilor moderne la impactul cu contextul socio-politic românesc este oferită de disputele în

jurul cunoscutei **teorii a formelor fără fond**, aparținând lui Titu Maiorescu (1840 – 1917).

Serile gândirii teoretice din sociologia românească.

După cercetările lui Traian Herseni (1907 – 1980), generația pașoptistă a stimulat cinci serii de reflecții sociologice de natură politică (Herseni 1940: Cap. IV): sociologia justificativă sau liberală, sociologia critică sau junimistă, sociologia revendicativă sau poporanistă, sociologia utopică sau socialistă și sociologia normativă sau naționalistă. Aceștia li se adaugă, spre sfârșitul sec. al XIX- lea, sociologia de catedră sau sociologia profesioniștilor.

Reflecțiile liberale au fost provocate de “pătrunderea capitalismului și formarea burgheziei române în conflict cu vechile stări de lucruri și cu alte forțe sociale”, având funcția de a justifica avantajele revoluției burgheze și statutul burgheziei triumfătoare în comerț, industrie, bănci (Herseni 1940: 154). Conceptele principale ale sociologiei liberale sunt cele ale culturii raționaliste: bogăție, civilizație, dreptate, educație, egalitate, libertate, perfectibilitate, progres, proprietate, rațiune, sociabilitate, știință, tehnică. Reprezentanții cei mai autorizați ai liberalismului sunt Ion C. Brătianu (1821-1891), Ion Ghica (1873-1915), Ștefan Zeletin (1882-1934).

Orientarea critică sau junimistă (de la societatea literară “Junimea”, înființată în 1863 de Titu Maiorescu, în colaborare cu Th. Rosetti, Vasile Pogor, Iacob Negruzzi, Petre P. Carp) are caracter de negație a înfăptuirilor liberale și de apărare a intereselor boierimii și vechii stări de lucruri. Tr. Herseni a observat că strategia utilizată de aceștia era atacarea metodelor de înnoire capitalistă utilizate de liberali pentru a întârzia dispariția rânduielilor tradiționale, atunci când acestea nu mai pot fi salvate și pentru a încetini instaurarea noilor forme de viață. De aceea, orientarea teoretică critică “nu va ataca progresul, nici cultura, nici chiar instituțiile liberale, dar va critica progresul săvârșit de liberali, în numele progresului adevărat, pseudo – cultura liberală în numele culturii, instituțiile liberale improvizate (imitație, spoială, formă fără fond) în numele adevăratelor instituții liberale (săvârșite de jos în sus, cu forma care exprimă fondul) etc., cu intenția vădită de a încetini dezvoltarea liberalismului” (Herseni 1940: 156). Teoreticienii acestei orientări sunt Titu Maiorescu și Constantin Rădulescu - Motru (1868-1957). Conceptele cheie ale sociologiei critice aparțin viziunii istorist – romantice europene: “transformările reale ale societăților și civilizațiilor nu se fac prin salturi, ci printr-o evoluție lentă, în care apare întâi nevoia, sensul, munca, ideile, sacrificiile și pe urmă formele, ca simple expresii ale celor dintâi, ca haine care le îmbracă. Drumul invers este nu numai ineficace, dar de-a dreptul distrugător de civilizație” (Maiorescu 1897).

Ideile poporaniste și țărăniste nu au nici caracter critic nici justificativ, ci “un caracter de revendicare, de cercetare, explicare și exprimare a nevoilor țărănești și de încercare de a le găsi o dezlegare” (Herseni 1940: 158). După cercetările lui Tr.

Herseni, sociologia poporanistă și țărănistă avea trei funcțiuni principale: să cerceteze și să dea o expresie științifică nevoilor țărănimii, așa cum se vede din monografiile lui Ion Ionescu de la Brad (1818-1891) asupra agriculturii române din județele Dorohoi, Mehedinți și Putna, în urma aplicării legii rurale de la 1864; să explice cauzele răscoalelor țărănești și să formuleze soluții adecvate, după cum se poate vedea din lucrările lui Radu Rosetti (1853-1926), Gheorghe Scraba (1868-1940), Constantin Garoflid (1872-1942); să construiască o alternativă la dezvoltarea capitalistă a societății românești, întemeiată pe ideile structurii majoritar țărănești, specificului activității agricole, evoluției proprii ale țărilor agrare. Calea de dezvoltare poporanistă și țărănistă a fost susținută teoretic de Constantin Stere (1865-1936) și Virgil Madgearu (1887-1940). Zestrea lor teoretică, axată pe organicitate, devenire, tradiție, se regăsește în cultura comunității istorice.

Orientarea naționalistă sau normativă a constituit o reacție la pătrunderea capitalului, civilizației occidentale și a imigrației masive a populațiilor etnice eterogene în societatea românească. Traian Herseni sublinia două funcții ale acestei perspective sociologice: analiza critică a valorilor străine, de “import”, în numele celor tradiționale, autentice, pe fondul respingerii procesului de înstrăinare a culturii românești; prețuirea creației autohtone în lumina idealului național și îndrumarea creației culturale spre păstrarea specificului național. Conceptele folosite sunt inspirate din cultura romantic – istoristă: organicitate, originalitate etnică, devenire, tradiții. Principalii reprezentanți sunt Mihai Eminescu (1850-1889), Aurel Popovici (1863-1917), A.C. Cuza (1857-1947), Nicolae Iorga (1871-1940) și Simion Mehedinți (1869-1962).

Gândirea utopică sau socialistă a apărut ca răspuns teoretic la problemele sociale care însoțeau procesul de industrializare și urbanizare a societății românești. Atributul orientare utopică, folosit de Traian Herseni, semnifică lipsa de temei social a acestei perspective sociologice, întrucât proletariatul era puțin dezvoltat în societatea românească. Cel mai strălucit reprezentant al gândirii socialiste, Constantin Dobrogeanu – Gherea (1855-1920), a fost preocupat, îndeosebi, de analiza teoretică a problemei agrar-țărănești și în subsidiar de studiul situației clasei muncitoare din România.

Sociologia teoretică clasică sau “sociologia de catedră a fost dezvoltată de profesioniști începând cu ultimul deceniu al secolului al XIX – lea și continuând în prima jumătate a secolului al XX – lea. Evoluția sa relevă existența unui sincronism cu gândirea sociologică occidentală, simultan cu prezența unor contribuții originale.

Dacă plecăm de la ipoteza avansată de Tamas Kolosi și Ivan Szelenyi (1993: 141-142) privind dezvoltarea sociologiei ca profesie în Europa centrală în strânsă legătură cu evoluția societății civile (cazul Cehoslovaciei) sau cu existența personalităților excepționale și a dinamicii construcției instituționale (cazul Poloniei și

al Ungariei), constatăm că profesionalizarea sociologiei românești prezintă un model susținut de activitatea unor personalități exemplare care au edificat instituții solide. Sfârșitul veacului al XIX – lea și prima jumătate a secolului următor au însemnat instituționalizarea sociologiei ca disciplină autonomă (în 1896-1897 sociologia fiind introdusă în curricula Universității din București și Iași), proces care a culminat în perioada interbelică prin apariția primei școli sociologice moderne, Școala sociologică de la București, întemeiată de Dimitrie Gusti (1880-1955) și principalii săi colaboratori, H.H. Stahl (1901-1991), Mircea Vulcănescu (1904-1952), Anton Golopenția (1909-1951), Tr. Herseni, etc. și a Institutului Social Român (1921-1948; 2002-). Pe lângă membrii Școlii de la București, sociologia teoretică românească cuprinde creațiile unor sociologi prestigioși cum sunt Dumitru Drăghicescu (1875-1945), Petre Andrei (1891-1940), Nicolae Petrescu (1886-1954), Eugeniu Speranția (1888-1972), Traian Brăileanu (1882-1947), Virgil Iuliu Bărbat (1879-1931), Gheorghe E. Marica (1904-1982).

Imaginea sociologiei clasice românești arată o disciplină caracterizată prin deschidere teoretică și sincronism cu marile tradiții europene, îndeosebi franceze și germane, așa cum va rezulta din prezentarea diferitelor teorii sociologice în lucrarea de față.

4. Pozitivismul și tradiția analitică în sociologie

Tradiția pozitivistă este cea mai veche, cu cel mai mare număr de reprezentanți și cea mai mare producție sociologică. Ea avea, inițial, funcția de a contracara revenirea ideologiei clericaliste în perioada restaurației de după 1815 în Franța. Termenul pozitivism derivă de la pozitiv, având înțelesul de real, sigur, precis, desemnând o perspectivă asupra faptelor, întemeiată pe experiența simțurilor și sistematizată de știință, absolut obiectivă și neutră din punct de vedere axiologic, opusă oricăror speculații asupra unor fenomene abstracte. Cu alte cuvinte, a avea atitudine pozitivistă era echivalent cu a lua în considerare doar faptele constatate prin experiența sigură a simțurilor și legăturile dintre ele. Și cum spiritul timpului devenise predominant pozitivist în sec. al XIX – lea, a studia societatea devenise sinonim cu descoperirea de legi științifice în vederea previziunii fenomenelor sociale și intervenției pentru soluționarea problemelor practice.

4.1. Pozitivismul sociologic versus anarhia socială: Auguste Comte (1798-1857).

“Imaginea directoare” a tradiției sociologice pozitvistice a fost creată de Auguste Comte: “a ști pentru a prevedea și a prevedea pentru a putea” (“savoir pour prévoir, prévoir afin de pouvoir”). Această imagine conținea și criteriile de identificare a “achizițiilor sociologice” în perioada timpurie a tradiției (Becker 1990: 8): explicația cauzală a fenomenelor pentru a fi manipulate; predicția bazată pe legile cauzale; intervenția bazată pe explicația cauzală și pe predicție. De altfel, apariția gândirii sociologice la mijlocul veacului al XIX – lea, Auguste Comte fiind creatorul termenului de sociologie, a fost stimulată de credința că soluționarea problemelor sociale și, în general guvernarea societății, devine posibilă atunci când sunt cunoscute legile naturale, raporturile cauzale dintre fenomenele sociale (Speranția 1939: 136-138).

Convingerea pozitivistă în știință ca panaceu universal pentru înlăturarea crizelor sociale se sprijinea pe eforturile multiseculare ale spiritului omenesc, mai ales ale culturii raționaliste. Era răspândită în epocă credința că cine stăpânește cheia determinismului social, adică cunoașterea raporturilor cauzale dintre evenimente, a legilor acestora, stăpânește și secretul guvernării eficiente a vieții sociale. Soluția părea firească, argumenta Eugeniu Speranția, întrucât socialitatea este în fiecare dintre noi și se oferă observației, iar știința istoriei oferă o colecție abundentă de astfel de observații; “adevărul poate fi descoperit de o minte pătrunzătoare și formulat odată pentru totdeauna”, servind o serie de concluzii practice pentru politicieni. “Goana după formula determinismului social” i-a stăpânit pe A. Comte, Karl Marx, Em. Durkheim,

Herbert Spencer, Dimitrie Gusti, etc., fiecare dintre ei construind o formulă bine structurată a determinismului vieții sociale, așa cum va rezulta din analiza de față.

Determinismul ideologic (psihologic) comtean.

Auguste Comte a formulat o teorie care explică configurația fenomenelor sociale (grupuri, instituții, evenimente) prin acțiunea ideilor, mentalităților predominante într-o societate dată. Un fenomen social se consideră explicat când se poate stabili care mod de a gândi al colectivității este responsabil de existența și producerea lui. Această teorie se încadrează în filozofia sa socială, dezvoltată în *Cursul de filozofie pozitivă*, în șase volume (1830-1842). În prima lecție din acest curs autorul alcătuiește o privire generală asupra mersului progresiv al spiritului omenesc, definind trei metode (filozofii), care se exclud, de a sistematiza ansamblul fenomenelor, caracterizate, fiecare, prin câte o mentalitate care predomină în modul curent de a gândi al oamenilor (Speranția 1939 :138) – cunoscuta *lege a celor trei stări*.

Starea teologică este cea mai veche și exprimă acea fază de evoluție a spiritului în care acesta este preocupat de descoperirea cauzelor prime și finale ale fenomenelor, reprezentându-și fenomenele prin acțiunea directă și continuă a unor factori supranaturali.

Starea metafizică urmează celei teologice și substituie agenții supranaturali prin entități abstracte, care generează ansamblul fenomenelor observate (de exemplu, ideea de natură ce servește ca explicație unitară a fenomenelor concrete).

Starea pozitivă este cea mai tânără și mai complexă fază a spiritului uman, în care acesta conștientizează imposibilitatea descoperirii cauzelor prime (originea) și finale (destinația) ale fenomenelor, mulțumindu-se cu cunoașterea legilor, adică a relațiilor invariabile (ale fenomenelor) de succesiune și de asemănare , prin observație și experiment (Speranția: ibidem). În această etapă, filozofia pozitivă este investită de autor cu funcțiunea coordonării tuturor fenomenelor, cunoscute prin experiența sigură și controlată de știință, cu ansamblul adevărilor cucerite de-a lungul timpului de matematică, astronomie, fizică, chimie, biologie și sociologie. Cu alte cuvinte, sociologia, ultima și cea mai complexă disciplină științifică, are menirea de a aplica metodele și legile pozitive din științele anterioare care au înrâurire asupra fenomenelor sociale. Această viziune atestă caracterul naturalist al concepției sociologice a lui A. Comte.

Aplicând *formula sa pozitivă* la societatea franceză a vremii, A. Comte a ajuns la concluzia necesității și oportunității sociologiei pozitive în vederea anihilării stării de anarhie intelectuală, considerată cauză fundamentală a crizei sociale care străbătea țara (Lecția 1 “Preliminariile sociologiei” din vol. IV, *Curs de filozofie pozitivă*).

Pozitivismul comtean – soluție a anarhiei intelectuale.

Criza societății franceze din perioada de după revoluția franceză de la 1789 prezenta, după diagnoza autorului, toate simptomele unei anarhii intelectuale, atotcuprinzătoare. Ea se manifesta prin recurgerea simultană la cele trei tipuri de filozofie, care se exclud reciproc: teologică, metafizică și pozitivă (Speranția 1939: 136-142). Argumentele invocate de A. Comte sunt consecvente determinismului său ideologic: “mecanismul social se sprijină, în ultimă analiză pe opinii”. Ceea ce înseamnă că organizarea și guvernarea societății se întemeiază pe un set de convingeri structurate și predominante; de exemplu, dacă una dintre mentalitățile culturale, fie ea teologică, metafizică sau pozitivă ar precumpăni, atunci ordinea socială generată de ea ar fi coerentă. Dată fiind situația societății franceze postrevoluționare, când ideile teologice și metafizice, proprii societăților anterioare, au fost discreditate, s-ar fi convenit ca spiritul pozitiv, având la bază știința, să călăuzească conduita oamenilor. În realitate, arăta E. Speranția, A. Comte a observat că “vechiul sistem zdruncinat de revoluție nu a fost înlocuit cu o concepție originală care să garanteze cele două condiții ale vieții sociale: ordinea și progresul. Toate ideile de ordine sunt concepute sub influența vechilor concepții teologice, retrograde, iar cele de progres sunt deduse din concepțiile metafizice, care duc la o adevărată negare a ordinii, ierarhiei, autorității”. A. Comte supune analizei critice, rând pe rând, toate entitățile metafizice care pricinuesc anarhia intelectuală a societății franceze (Speranția 1939: 141-142).

- **Dreptul la “liber examen”,** adică **dogma libertății nemărginite** a omului de a examina singur și de a-și exprima propria părere asupra oricăror fenomene sociale, este considerat cea mai periculoasă “utopie nebună” care periclitează ordinea socială și generează conflicte sociale. În această privință sociologia se confruntă cu o situație paradoxală, neîntâlnită în nici una dintre celelalte științele pozitive. În restul disciplinelor, constată Comte, nu există libertatea de conștiință a indivizilor de a pune sub semnul întrebării adevărurile descoperite de savanți. Dimpotrivă, oamenii de rând acordă încredere deplină contribuțiilor aduse de cei competenți. Cu totul alta este situația în studiile asupra societății, unde răsturnările de principii nu au condus la instaurarea unei atitudini pozitive, asemănătoare celei din științele naturii, ci la o adevărată anarhie intelectuală. Este paradoxal că “tocmai noțiunile cele mai complicate, mai delicate și mai importante, cele care prin superioara lor complicație sunt accesibile unui număr mai mic de inteligențe și presupun o pregătire mai trudnică și mai excepțională, să rămână (tocmai ele) în voia hotărârilor schimbătoare ale mulțimii necompetente. Ordinea socială presupune un corp de noțiuni stabilite de cei cu pregătire, urmând ca ceilalți să le împărtășească prin încrederea acordată. Ordinea este incompatibilă cu libertatea ce s-ar acorda oricui de a repune zilnic în discuție bazele societății” (Speranția 1939:141).

- **Egalitatea politică** este și ea o entitate abstractă care periclitează ordinea socială, provocând dezorganizare și tensiuni sociale prin aplicarea ei nemărginită. În realitate, constată Comte, oamenii sunt diferențiați fizic, moral, intelectual; ei pot asuma egalitatea doar în ceea ce privește “dreptul fundamental al tuturor la o liberă dezvoltare normală a activității personale, cu condiția ca aceasta să fie convenabil dirijată”. A. Comte a intuit aici o idee modernă, definită ulterior ca principiul egalității șanselor.
- **Suveranitatea poporului** este prezentată de Comte ca o dogmă derivată din cea a Libertății absolute de conștiință, care are aceleași efecte devastatoare asupra echilibrului și stabilității unei colectivități umane. Ea face imposibilă existența și menținerea unor instituții stabile, datorită versatilității maselor care spulberă ordinea și progresul social.

Consecințele anarhiei intelectuale provocate de aceste dogme metafizice sunt instaurarea unei stări de dezorganizare socială, având ca expresie: interferența incompetențelor în procesul de luare a deciziilor, formularea de principii politice lipsite de temei, discreditarea teoriilor care se contestă unele pe altele, încurajarea unor atitudini superficiale, stimularea dorințelor de înavuțire necuvenită și de parvenire. Pentru a preveni starea de anarhie socială este nevoie de o teorie științifică asupra societății care să fie împărtășită de membrii acesteia. Auguste Comte și-a asumat sarcina formulării unei astfel de teorii ca soluție salvatoare a crizei sociale.

Teoria organismului social.

Sub influența abordărilor prestigioase ale biologiei și fizicii, Comte utilizează, printre primii, metafora organismului pentru a defini natura societății. Prin analogie cu organismul viu, societatea este concepută de el ca un organism social înzestrat cu forță socială proprie, compusă din trei puteri sociale elementare: puterea materială, puterea morală și puterea intelectuală (Bădescu 1994: 73-78). Pentru a conferi energie și eficacitate organismului social cele trei forțe trebuie să acționeze împreună, adică să se combine, neglijarea uneia dintre ele conducând la disfuncții severe în sistemul social, anarhie, criză socială. Necesitatea logică a combinării puterilor sociale pentru a asigura energia societății a fost formulată de autor ca **legea compoziției** organismului social. La rândul lor fiecare putere este compusă din câte două elemente contrare. Astfel, puterea materială se descompune în **număr** și **bogăție**; puterea morală este divizată în **inimă** și **caracter**, iar puterea intelectuală este compusă din **concepție** și **expresie**. Tendințele de evoluție contradictorie a elementelor componente sunt contracarate de influența benefică a celorlalte forțe. Spre pildă, numărul unei populații poate tinde spre expansiune, în timp ce bogăția are tendințe spre concentrare, rezultând polarizare socială, sărăcirea majorității, neliniști, dezordini. Datorită influenței forței morale și intelectuale se poate reinstaura echilibrul social, “fie în sensul că numărul procură bogăția, fie că el consimte a se supune bogăției” (Bădescu 1994: 74). În mod similar

concepția, care implică producție intelectuală, poate fi separată de expresie, care presupune reînnoirea vechilor doctrine; pentru a se asigura, însă, aportul gândirii creatoare, periclitat de invazia “vorbitorilor, scriitorilor”, intervine, conform legii compoziției forțelor sociale, forța morală susținută de cea materială. Caracterul “este predispus la a comanda și inima la a se supune”. Dacă ele intră în conflict, forța intelectuală și cea materială ajută la restabilirea echilibrului: “Pe măsură ce starea socială se regularizează, inima prevalează asupra caracterului” (citat după Bădescu 1994: 75). Comte observă că există anumite afinități între elementele componente ale forțelor sociale: “societatea pare a fi înconjurată de două cercuri, ca două brâuri, de puteri sociale – a) număr/expresie/inimă și b) bogăție/concepție/ caracter” (Bădescu 1994: 76). Relațiile dintre elementele forțelor sociale sunt ordonate le “legea preponderenței sociale a forței materiale”

Legea preponderenței sociale a forței materiale.

Această lege este o aplicație a legii mai generale a ordinii naturale, conform căreia fenomenele cele mai nobile sunt subordonate celor mai grosolane: ordinea socială este dominată de cea organică, iar cea organică este subordonată celei anorganice (Ungureanu 1990: 73-80). Preponderența **socială** a forței materiale este tratată de Comte într-un dublu sens. Mai întâi forțele materiale sunt preponderente ca bază a forțelor intelectuale și morale; cu alte cuvinte, forțele materiale devin sociale doar dacă conțin în ele forțe intelectuale și morale. În al doilea rând, forțele intelectuale și morale devin forțe sociale în măsura în care ele sunt părți constitutive celor materiale. De exemplu (Ungureanu 1990: 76), creșterea populației (numărul) duce la intensificarea raporturilor dintre indivizi în vederea satisfacerii nevoilor vitale, prin transformarea mediului înconjurător. Dar transformarea mediului înconjurător presupune cunoașterea acestuia (forța intelectuală); la rândul său, cunoașterea ordinii naturale presupune o formă de validare socială, un “asentiment al opiniilor”, conform prescripțiilor științei (puterea morală). Preponderența este concepută de autor ca o determinare a părților organismului social de către întreg; în sine, cele trei forțe și structurile sociale fundamentale (proprietatea, familia, limbajul, religia) sunt activități umane fără a fi sociale (de exemplu, forța fizică, tehnologia în sine). Ele devin sociale doar în măsura în care sunt ghidate de consensul social, de asentimentul opiniilor și de prescripțiile științei. Raporturile dintre forțele și structurile societății nu sunt de determinare cauzală, în sensul că unele sunt cauze iar altele efecte. Preponderența implică o supradeterminare ce trebuie căutată în afara lor, în sistemul social. Această lege a preponderenței sociale a forței materiale a influențat decisiv gândirea sociologică, în direcția unei înțelegeri mai complexe și mai fine a determinismului social în societatea modernă. Mari sociologi, precum E. Durkheim, V. Pareto, M. Weber, D. Gusti, au încorporat în propriile elaborate teoretice intuiții și idei comtine privind legea preponderenței sistemului social.

Opțiunile pozitivismului sociologic au dus la constituirea unor practici metodologice (obținute prin convertirea ideilor teoretice în postulate ale practicii de cercetare) “obiective” (Vlăsceanu 1982: 37, 44), având următoarele caracteristici: “desfilozofarea” aserțiunilor sociologice, utilizarea de “generalizări empirice” în locul unor propoziții abstracte, afirmarea principiului neutralității axiologice, utilizarea de modele statistico-matematice ale fenomenelor sociale considerate ca obiecte discrete și manipulabile.

4.2. Pozitivism, evoluționism și organicism sociologic: Herbert Spencer (1820-1903).

Varianta britanică a pozitivismului sociologic a fost formulată de un cunoscut filozof și sociolog, autor al teoriei evoluției, Herbert Spencer (Principiile Sociologiei, 4 volume, 1876-1896). Influențat de A. Comte, Spencer consideră că fenomenele sociale trebuie să fie tratate cu rigurozitate, pe calea observației și experimentului, pentru a ajunge la explicația cauzală a acestora.

Deși Spencer a împărtășit atitudinea pozitivistă a lui Comte față de cunoașterea societății, el i-a obiectat filozofului francez determinismul ideologic: “Ideile, spune Spencer, nu guvernează, nici nu răscolesc lumea; lumea este guvernată sau răscolită de sentimente, cărora ideile le servesc de călăuze. Starea socială e, în orice epocă, rezultanta tuturor ambițiilor, tuturor intereselor personale, tuturor temerilor, venerațiilor, indignărilor, simpatiilor etc. Ideile care au o oarecare trecere în această stare socială trebuie în chip imperios să fie conforme, în mijlociu, sentimentelor cetățenilor, deci și stării sociale pe care aceste sentimente o produc. Ideile total străine acestei stări sociale nu se pot dezvolta aici. În practică, nu ideile curente determină starea socială și caracterul popular, ci acesta și starea socială hotărăsc ce idei vor avea curs” (apud Speranția 1939: 170). O replică strălucită la ideile spenceriene o aduce filozoful pozitivist, logician și economist englez John. Stuart Mill (1803-1873). Acesta remarcă că sentimentele, aceleași la toți oamenii, n-ar putea duce la variația nesfârșită a evenimentelor istoriei, ci acestea din urmă se datoresc resurselor schimbătoare ale procesului intelectual; nu se poate tăgădui că “forța socială a sentimentelor, arăta St. Mill, se datorește direcțiunii pe care le-o dau convingerile intelectuale” (Speranția 1939: 170).

Atitudinea pozitivistă adoptată de Spencer a fost integrată în **concepția sa evoluționistă** asupra lumii și societății. Prin evoluție autorul înțelege un proces legic de trecere treptată de la omogen la eterogen, de la starea de risipire a materiei la starea de concentrare sau integrare, care implică consum de forță. Odată atins punctul maxim de diferențiere, ciclul se inversează, producându-se o revenire la omogen, la starea haotică, informă, conjugată cu risipire de energie, pentru ca apoi ciclul evoluției să se reia.

De la **societăți de tip militar** la **societăți de tip industrial**.

Aplicată la societate, schema evoluționistă spenceriană ia forma trecerii de la societățile de tip militar la cele industriale și invers. Autorul argumentează că la baza evoluției se află indivizii izolați, în stare de război continuu; nevoia de apărare generează cerința funcțională a unei autorități coercitive, centralizate și despotice, caracteristice **societăților de tip militar**. În aceste societăți voința individuală este înăbușită de voința șefilor militari. Condițiile de război determină colaborarea obligatorie a indivizilor, întemeiată pe **constrângere** și pe **subordonare**. În societățile de factură militară **individul servește statul**: “viața individului nu îi aparține, ci stă la dispoziția societății al cărei membru este...Pe scurt, într-un regim militar individul este proprietatea statului. Dacă conservarea societății este scopul principal, conservarea fiecărui individ este scopul secundar, scop secundar ce trebuie asigurat în interesul celui principal” (Spencer, *Principii de sociologie*, apud Lallement 1997: 114). Putem identifica aici o concepție modernă despre trecut conform căreia “drepturile personale se comprimă doar grație unei organizații coercitive” (Bădescu 1994: 255).

Sub presiunea unor factori perturbatori, precum cuceririle care amestecă grupurile sociale, generând o serie de diferențieri sociale, creșterea populației, a densității acesteia, progresul diviziunii muncii sociale, echilibrul societăților de tip militar este treptat dizolvat și se instaurează **tipul de societate industrială**. Regimul industrial presupune colaborarea voluntară a indivizilor, specializarea activităților și schimbul liber al produselor lor. “Omul nu se mai vede pus în situația de a fi chemat să-și lase treburile pentru a se supune ordinelor unui ofițer; nimic nu-l mai obligă să renunțe în interesul public la partea de bunuri pe care o reclamă acest interes. În regimul industrial individualitatea cetățeanului, în loc să fie sacrificată de societate, trebuie să fie ocrotită de societate” (Lallement 1997: 114). În societatea industrială statul servește individul, autoritatea fiind descentralizată, difuză și protectoare a membrilor societății. Dar societatea industrială este incapabilă de apărare contra inamicului extern; se creează treptat condiții care pregătesc trecerea spre tipul de societate centralizată, militară, după care ciclul se reia.

Erudiția istorică și etnologică a autorului l-a condus la ideea evoluției concepută ca o linie cu două capete: la un capăt se situau societățile omogene, centralizate și despotice, iar la celălalt capăt erau societățile bazate pe diviziunea muncii și libertățile indivizilor. Spencer a admis că cele două tipuri de societăți au valoare teoretică, în realitate avem de a face cu un amestec de trăsături militare și industriale, iar “evoluția nu este nici lineară, nici nu poate fi parcursă în același ritm de toate țările” (Lallement 1997: 115). În societățile industrializate și democratice, de pildă, puterea unei administrații în creștere, care consideră că e de datoria statului să vindece toate relele și să asigure toate beneficiile, este însoțită de “puterea descrescândă a restului societății de a rezista la încălcarea și controlul ei continuu” (Spencer 1924: 45).

Legitimând statutul **individului împotriva statului**, Spencer observă, cu finețe, că raționalizarea societății moderne, industriale, având ca expresie înmulțirea carierelor din birocratie “ispitește pe cei incluși în ea să-i favorizeze întinderea cu locuri sigure și respectabile pentru rudele lor”; se creează astfel o “nevoie crescândă de constrângere administrativă și de restrângeri care se nasc din relele neprevăzute și din lacunele care urmează firesc silniciilor și restrângerilor precedente”, ajungându-se la înrobirea individului de către stat (Spencer 1924: 45). În apărarea autonomiei indivizilor Spencer recurge la argumente de natură darwinistă, cum este teza supraviețuirii celui mai puternic. Astfel el pledează pentru un spațiu mai larg de inițiativă și spontaneitate a indivizilor, asigurat prin restrângerea activității legislative și a constrângerilor administrative, spontaneitatea naturală a omului fiind mai presus de regulile statului.

Paradoxul lui Spencer (Bădescu 1994: 259-260). Concepția sociologică spenceriană asupra societății industriale, centrată pe autonomia indivizilor specializați, aflați în raporturi de schimb și de liberă concurență, ridică o problemă insolubilă în cadrele gândirii sale, un adevărat paradox. “Esența paradoxului spencerian este, deci, acesta: a) schimbul liber implică indivizi liberi de orice constrângeri (pentru a participa în mod liber la contract); b) afirmarea libertății individuale propune însă ca fiecare individ să “jocă rolul omului de stat”, adică să aibă o “conștiință identică cu a celorlalți”, ceea ce este expresia ființei colective din individ, deci non-individualism”. Cu alte cuvinte, după Spencer, cooperarea voluntară dintre indivizi în procesul schimbului, se bazează pe acordurile spontane ale intereselor individuale sau contractele particulare dintre ei, fără o acțiune reglatoare socială aflată în spatele indivizilor, în conștiința lor colectivă, omogenă. Ori, așa cum va arăta E. Durkheim, “interesele aproprie oamenii doar pentru câteva momente”, neputând asigura stabilitatea și coeziunea durabilă a societății moderne, divizată de jocul intereselor rivale.

Ideea de organism social. Spencer este cunoscut și ca teoreticianul organismului social sau părintele **organicismului sociologic**. Pentru el, ca și pentru înaintașul său A. Comte, societatea este o formă superioară de organism biologic. Deosebirea dintre cei doi survine în identificarea elementului ultim al organismului social. La A. Comte familia și nu individul constituia elementul primar al societății. Spencer vede întrucâtva altfel lucrurile: la fel cum celula vie este elementul ultim al organismului biologic, tot așa individul, familia, hoarda sunt elemente celulare care prin juxtapunerea lor dau naștere societății. El stabilește 5 analogii între organismul viu și organismul social (Speranția 1939: 179): 1) ambele cresc de la o masă redusă la mari dimensiuni; 2) ambele evoluează complicându-și structura (diferențierea inteligențelor, caracterelor, gusturilor); 3) ambele se diferențiază prin evoluție (aparitia specializărilor se face treptat); 4) ansamblul social și al organismului au o viață mai

îndelungată decât a elementelor componente; 5) în ambele există o anumită corelație a părților între ele și a părților față de tot.

Metafora organismului a influențat gândirea sociologică ulterioară, îndeosebi teoriile funcționaliste, suscitând și critici aspre ale viziunii organiciste. O analiză critică cuprinzătoare a organicismului lui Spencer a fost înfăptuită de sociologul român Petre Andrei (1891-1940). **Analogia morfologică** dintre societate și organism este **îndoielnică**, după opinia lui P. Andrei, din mai multe cauze (Andrei 1936/1970: 280-281): într-un organism celulele organice sunt înglobate în țesuturi, organe; o celulă nu face parte deodată din mai multe organisme, pe când individul e mobil, face parte din diferite grupuri sociale; organismul este un întreg continuu, în vreme ce societatea este discretă, nesubstanțială spațial; organisme au un singur organ comun, creierul, care coordonează ansamblul corpului, pe când societatea este lipsită de un organ comun al conștiinței sociale, aceasta din urmă fiind difuzată în toți indivizii care compun societatea. În locul analogiei morfologice P. Andrei propune **analogia funcțională** dintre societate și organism, care implică ideea că societatea este tratată ca totalitate a funcțiilor și structurilor sale. Este vorba de punctul de vedere după care natura societății este determinată prin structura sa întreagă și totalitatea funcțiilor sale. Concluzia lui Petre Andrei este categorică: **societatea ca atare nu este un organism, cum cred organicistii, ci o organizare**, ceea ce este cu totul altceva decât organismul. “Reprezentanții concepției organiciste au confundat aceste două noțiuni: organism și organizare și nu le-a fost greu să le confunde, pentru că organizarea presupune două elemente sau două fenomene care există nu numai în viața socială, ci și în cea organică. Organizarea presupune diviziunea muncii și coordonarea activităților, fapte care se observă și în modul de funcționare a vieții organice. Dar aceste fenomene se petrec în societate în mod conștient, în vederea realizării unui scop unitar, pe când într-un corp organic ele se îndeplinesc involuntar și inconștient” (Andrei 1970: 282).

4.3. **Pozitivarea sociologiei: Ion C. Brătianu (1821-1891).**

Pașoptist de seamă, I. C. Brătianu a fost cel mai apropiat de ideile lui A. Comte. El a fost primul care a introdus termenul de sociologie în cultura românească, în cunoscutul studiu “Naționalitatea”, apărut în 1853 în revista “Republica Română”, apărută, în exil, la Bruxelles (Brătianu 1903), la doar 14 ani de la inventarea noțiunii de către A. Comte. Ca și întemeietorul pozitivismului, Brătianu manifestă o încredere nelimitată în cunoașterea legilor sociale ca suport al reformelor sociale. El reflectă cu fidelitate spiritul pozitivist comtean (Herseni 1940: 24): încrederea în știință și educație, credința în perfectibilitatea umană, prețuirea valorilor umanitare susținute de știință, aprecierea valorilor economice capitaliste – industrie, comerț, tehnică. Cheia determinismului ideologic este considerată salvatoare și de discipolul român al dascălului francez: “Dezvoltarea într-o societate se face prin progresul științelor, al

artelor, prin îmbunătățirea moravurilor, prin introducerea dreptății, pătrunzând din ce în ce mai mult în relațiile politice, civile și economice, și chiar prin modificarea însuși idealului, de care orice societate are neapărată trebuință” (Brătianu 1903: 43). Viziunea sociologică este aceea care “ne descopere din ce în ce mai mult minunata armonie în nesfârșitul varietăților; ea legitimează tot ce este firesc în societate și lasă în domeniul istoriei tot ce este factice, arbitrar sau de învoială”(Ibidem: 49). Legile sociologiei sunt văzute, ca și la Comte, drept instrumente indispensabile pentru a călăuzi rațional viața socială a indivizilor. Ele înlesnesc “unitatea de acțiune a societății și libertatea indivizilor” făcând din sociolog un “medic social”, care cunoaște principiile ce guvernează umanitatea, stăpânește istoria unui popor, reușind astfel să recomande un împrumut cultural util pentru dezvoltarea acestuia. Orientarea pozitivistă a reflecției sociologice este, pentru I.C. Brătianu, un instrument cu o funcție socială dublă (Ungureanu 1988: 95): pe de o parte, ea contribuie la raționalizarea societății prin componenta sa cognitivă de “spiritualizare a omenirii”; pe de altă parte, opțiunile lui pozitiviste legitimează principiile teoretice ale liberalismului reflectate de “armonia tuturor intereselor individuale”.

Cu timpul, preocuparea pentru descoperirea legilor sociale, după modelul fizicii, nu a mai constituit interesul major al reprezentanților pozitivismului. Aceștia și-au schimbat atât cadrul de referință pentru formularea legilor cât și identitatea: de la modelul fizicii au evoluat spre cel al biologiei, de la pozitiviști au devenit sociologi empirico-analitici, iar din 1970 încoace ei preferă să se autointituleze sociologi analitici (Becker 1990: 8).

4.4. Tradiția analitică în sociologie.

Imaginea distinctivă a orientării analitice poate fi sintetizată în patru întrebări tipice pentru această tradiție și în răspunsurile corespunzătoare (Becker 1990: 9-13). Primele două întrebări atestă caracterul pozitivist al acestei perspective.

Prima întrebare: pot fi formulate rezultatele finale ale unei cercetări sociologice sub formă de generalizări de tipul legilor, asemănătoare cu acelea stabilite de naturaliști? Răspunsurile au evoluat în timp, de la modelul legilor sociale inspirat din fizică, care atesta caracterul universal al generalizărilor cu privire la un domeniu de evenimente (de exemplu legea celor trei stări formulată de A. Comte), la modelul legilor sociale inspirat din biologie, care introducea în discursul sociologic noțiunile de dezordine, de situații “deschise” ce puteau conduce la mai multe perspective teoretice. După 1970 s-a ajuns la concluzia că legile și teoriile *stricto sensu*, adică acelea care pot fi testate și falsificate, conform cerințelor formulate de Popper, sunt rare în sociologie; le putem întâlni în situații suficient de “închise”, adică parțiale și locale, cum sunt teoriile sociologice privind schimbarea socială. Cele mai multe teorii și legi sociologice sunt considerate enunțuri formale, care oferă “un cadru formal ce trebuie

precizat dacă dorim să-l utilizăm pentru a interpreta situații reale” (Boudon, 1990: 358). Aceste teorii formale conțin “enunțuri de posibilitate” ai căror termeni trebuie însă specificați prin referințe socio-istorice, statistice, etc. O excelentă analiză a logicii și statutului enunțurilor teoretice în sociologie a fost făcută de Cătălin Zamfir (1999: 19-89).

A doua întrebare: cât de tehnică sau instrumentală trebuie să devină cunoașterea sociologică pentru a genera o politică pozitivă? Așa cum am văzut mai sus, cu excepția unor teorii locale și parțiale, teorii stricto sensu nu se pot aștepta în sociologie. Aceasta înseamnă că nu se poate aștepta producerea unei politici pozitive, întrucât guvernării trebuie să acționeze, de regulă, în situații relativ deschise. Chiar dacă sociologii nu pot furniza oamenilor ce iau decizii predicții sigure și universale, ei le pot oferi “cadre de referință”, care trebuie specificate în funcție de contextul socio-istoric particular.

A treia întrebare: cum se produce continuitatea și schimbarea în știință și cum se exprimă progresul cunoașterii disciplinare? După 1960 discuțiile privind progresul în știință au fost influențate de ideile lui Kuhn (1962) privind revoluțiile științifice: după o perioadă normală, dominată de o paradigmă larg împărtășită de comunitatea științifică, urmează o perioadă revoluționară ghidată de o nouă paradigmă, cu o “exemplaritate” distinctă, total diferită de cea anterioară. Unii sociologi au luat în discuție și alte aspecte, ignorate de Kuhn, dar nu mai puțin relevante pentru un răspuns credibil la întrebarea formulată. Este vorba de statutul științelor aplicative față de obiectul studiat. S-a constituit o “metaparadigmă” bazată pe credința că științele socio-umane aplicate au datoria morală și practică să contribuie la ameliorarea sau lichidarea suferinței umane sau ineficienței sociale (foamete, injustiție, sărăcie, irosirea resurselor, etc.). Această metaparadigmă servește la formularea criteriilor progresului în disciplinele respective, fiind suficient de puternică pentru a afecta relațiile dintre științe, fiind responsabilă de procesul de integrare tot mai largă între științele aplicate, atât în sensul micșorării barierelor dintre tradițiile aceleși discipline, cât și în sensul cooperării dintre discipline. Aici considerațiile lui Kuhn despre paradigma absolută nu se aplică.

Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce privește partea “pură” a disciplinelor socio-umane, care nu este supusă acestei metaparadigme. Obiectivitatea este o cerință obligatorie a științei pure. Sociologia pură manifestă mai puțină înclinație spre integrare, ideile lui Kuhn despre unicitatea paradigmelor găsindu-și spațiu de aplicare.

A patra întrebare: cum pot fi identificate realizările în științele sociale? De pildă studiile empirice care produc generalizări despre realitatea socială sunt atât descriptive cât și explicative. Pentru a explica relațiile dintre fenomenele analizate, enunțurile formulate sunt supuse testelor de fidelitate, validitate și relevanță (Mărginean 2000: 82-89). Analiza fidelității are în vedere consistența internă din cadrul evidenței

empirice, consistența fiind testată, de regulă, prin predicții. Validitatea necesită consistența dintre enunțurile empirice, pe de o parte, și conceptele și teoriile utilizate, pe de altă parte. Relevanța reclamă utilitate, punerea în lumină a unor aspecte practice, satisfacerea curiozității intelectuale, sublinierea unor noi dimensiuni ale fenomenului neglijate sau ignorate de investigațiile anterioare.

Vom prezenta, în continuare, câteva teorii caracteristice pentru tradiția analitică, utilizând analizele lui Septimiu Chelcea (1982: 113-124), Henk A. Becker (1990: 13-21), John H. Goldthorpe (1980: 38-57), Anthony Giddens (1973; 2000: 283-285; 290-296).

4.5. Teorii analitice din domeniul sociologiei industriale și sociologiei organizațiilor

Cele mai cunoscute teorii analitice sunt teoria relațiilor umane și o serie de dezvoltări teoretice din domeniul sociologiei industriale și al organizațiilor.

4.5.1. Teoria relațiilor umane

“Teoria relațiilor umane” în organizațiile industriale, elaborată de Elton Mayo (1880-1950) și echipa sa de la Universitatea Harvard, S.U.A, în cadrul proiectelor experimentale la Filatura din Philadelphia (1923-1925) și Compania Western Electric, Hawthorne, lângă Chicago, (1924-1930), pe tema contextului socio-organizațional și tehnologic al productivității muncii. Rezultatele experimentelor (Chelcea 1982: 118-119) au pus în lumină structura informală din întreprinderile industriale care însoțește structura formală a acestora. Teoria relațiilor umane atestă “universalitatea și importanța organizării informale subiacente structurilor formale” (Ibidem: 124): dezvoltarea unor raporturi intime, față în față, de simpatie și coeziune, producerea de norme de comportament caracteristice grupurilor informale, bazate pe solidaritate și afecțiune.

4.5.2. Teoria polarizării

“Teoria polarizării noii forțe de muncă apărute ca rezultat al schimbării tehnologice”, formulate de sociologii germani Horst Kern și Michael Schumann, confirmată și îmbogățită ulterior de H.P. Blossfeld (Becker 1990: 14). Conform acestei teorii opiniile răspândite privind noile forțe de muncă rezultate în urma progresului tehnic, caracterizate prin venituri ridicate, instruire avansată, abilități profesionale în mărirea echipamentelor electronice, sunt adevărate mituri. În realitate, teoria elaborată pe marginea cercetărilor desfășurate în anul 1970 și reluate în 1984, arată că noua forță de muncă, generată de revoluția electronică, se divide în două părți , prăpastia dintre acestea lărgindu-se continuu în ceea ce privește inegalitățile de venit, educație și abilități profesionale. Configurația acestei categorii sociale arată că avem

de a face cu câștigători și învinși, primii fiind încorporați treptat în clasa de mijloc, în vreme ce perdanții îngroașe rândurile șomerilor, sau sunt angajați în condiții defavorabile. Cercetările autorilor germani au reputat un succes deosebit în rândul comunității științifice și al managerilor industriali, fiind un exemplu de utilizare publică a rezultatelor unor cercetări științifice. Doi ani mai târziu, în 1986, H.P. Blossfeld a specificat că polarizarea forței de muncă implicate în progresul tehnologic este condiționată de o combinație de doi factori: vârsta și educația.

4.5.3. Teoria analitică formală

Teoria formală privind relațiile dintre dimensiunea organizațională, gradul de complexitate și cerințele de rol ale grupului managerial a fost elaborată de P. Blau și P.A. Schoenherr, în 1971, pe baza cercetărilor desfășurate în 33 de agenții de securitate a muncii, cu cele 387 de departamente de conducere și 1201 filiale locale ale acestora (Becker 1990: 14-16). Rezultatele empirice au servit ca punct de plecare pentru construcția unei teorii formale asupra structurii organizațiilor, alcătuită din două generalizări fundamentale și un număr de propoziții derivate.

Generalizarea fundamentală 1: creșterea dimensiunii generează diferențiere structurală în dimensiunile variate ale organizațiilor în ritm descrescător.

Propoziții derivate: cu cât crește dimensiunea organizației, cu atât descrește influența ei marginală asupra diferențierii; cu cât este mai largă o organizație, cu atât mai mare este dimensiunea medie a componentelor sale structurale de toate felurile; mărimea proporțională a componentei structurale medii, distinctă de mărimea ei absolută, descrește pe măsura creșterii dimensiunii organizației; anvergura măsurii de supraveghere și control este cu atât mai mare cu cât este mai largă organizația; organizațiile manifestă, gradual, o economie de management la etajul superior; economia, manifestată gradual, în sferele administrative superioare descrește odată cu creșterea dimensiunii organizaționale.

Generalizarea fundamentală 2: diferențierea structurală în organizații generează cerințe pentru mâna de lucru managerială.

Propoziții derivate: dimensiunea mare a unei organizații naște indirect cerințe pentru clasa managerială prin diferențierea structurală pe care o generează; efectul direct al dimensiunii organizaționale mari, și anume producerea de economii în forța de muncă managerială, depășește efectul său indirect, adică creșterea managerială la etajul superior în funcție de complexitatea structurală; diferențierea organizațiilor mari în segmente suspendă declinul gradual al economiei de forță de muncă managerială generat de creșterea dimensiunii.

Pe scurt, teoria formală elaborată de Blau și Schoenherr spune că organizațiile la scară mare vor genera economii serioase manageriale la nivelul superior, dar aceste economii sunt reduse mult de complexitatea structurală a marilor organizații. În mod

corespunzător, cu toate acestea, economiile depășesc costurile complexității, astfel încât, în ciuda complexității lor structurale mai mari, organizațiile largi necesită, proporțional, mai puțină forță de muncă managerială decât cele mici. Verificarea ulterioară a teoriei, înfăptuită de autori, în cercetarea a 416 agenții financiare importante din S.U.A. a confirmat ipotezele derivate din teorie, replicând regularitățile empirice observate în cercetarea anterioară. De altfel, teoria a fost aplicată și la organizații politice, furnizând ipoteze asupra relației “dimensiune și democrație” (Becker 1990: 16).

4.6. Teorii analitice din domeniul structurii și mobilității sociale.

O teorie analitică cunoscută privind structura și mobilitatea socială aparține sociologului britanic John Goldthorpe.

4.6.1. Teoria îmburghezirii

Contestarea “teoriei îmburghezirii clasei muncitoare” înfăptuită, în anii 60, de John Goldthorpe și echipa sa, în lucrarea *Affluent Worker* (1968-1969), pe baza investigațiilor empirice comparate asupra unui eșantion de muncitori manuali din industria de mașini și chimică și a unui lot martor de lucrători de tip gulere albe (Giddens 2000: 284). Teoria îmburghezirii clasei muncitoare arată că, pe măsura declinului industriei manufacturiere, al progresului tehnologic și al influenței societății de consum, o parte a lucrătorilor manuali, adică de tip gulere albastre, reușesc să obțină slujbe bine plătite, chiar peste venitul majorității lucrătorilor calificați, tip gulere albe. Rezultatele studiului echipei conduse de Goldthorpe infirmă teoria îmburghezirii muncitorilor manuali, întrucât acești muncitori, în ciuda îmbogățirii lor, nu au dobândit caracteristicile tipice clasei de mijloc: ei manifestau o atitudine instrumentală față de munca lor, considerând-o un mijloc de a avea salarii mai mari; munca prestată continua să fie neinteresantă; lucrătorii nu se implicau în ceea ce făceau; ei nu aveau aspirații de a urca în ierarhia socio-profesională; de asemenea, ei nu interacționau, în afara orelor de muncă, cu lucrătorii tip gulere albe; veniturile obținute erau investite în bunuri de consum (Giddens, Ibidem).

4.6.2. Teza închiderii

“Teza închiderii” (the “closure thesis”) mobilității sociale, formulată de John Goldthorpe și colaboratorii săi în 1980, pe baza investigațiilor asupra unui eșantion de 10309 bărbați între 20 și 64 de ani, desfășurate în 1972 și reluate în 1974 (Goldthorpe, Llewellyn și Paine 1980: 38-46). Ipoteza de la care au plecat autorii privea credința larg împărtășită în caracterul esențial deschis al mobilității sociale în societățile democratice. Rezultatele interviurilor i-au condus pe autori la formularea unui tipar al mobilității ocupaționale în societățile industriale moderne, denumit “teza închiderii”,

care invalidează mitul egalității oportunităților în aceste societăți. “Teza închiderii” este constituită din trei enunțuri interdependente: a) mobilitatea are loc cu cea mai mare productivitate între grupuri situate la nivel similar în ierarhia ocupațională, în măsura în care ea este concepută ca fiind dezirabilă, prestigioasă sau conferind status socio-economic; b) mobilitatea va tinde să fie cea mai ridicată la nivelele intermediare ale ierarhiei, atât în sus cât și în jos, și cel mai redusă la extremele sale; c) cea mai mică mobilitate se va găsi la vârful ierarhiei, deoarece se poate presupune ca cei ce dețin poziții superioare să le mențină pentru ei și copiii lor și, mai mult, ei au și resursele care-i abilitază să facă acest lucru. “Teza închiderii” asumă existența unor obstacole în calea deschiderii nelimitate a șanselor în societățile dezvoltate, plasând discuția în termenii unei mobilități relative a șanselor. Conform acestei teorii există o consecvență ridicată, cel puțin la nivelele înalte, între ierarhia ocupațională și structura de clasă, în sensul unui grad semnificativ de închidere; altfel spus, în compoziția grupurilor constituite la aceste niveluri înalte autorecrutarea și inter-recrutarea generațională joacă un rol major. În cadrul recrutării “din afară”, conform aserțiunilor a și b, avem de-a face cu o recrutare de “distanță scurtă”: elitele nu vor conține decât o proporție neglijabilă de indivizi proveniți din clasa muncitoare, având tendința de a-și conserva diferențele culturale; recrutarea indivizilor pentru pozițiile de vârf ale ierarhiei stratificării se face preponderent din rândul fiilor oamenilor care au, ei înșiși, status ridicat, în vreme ce șansele de acces al fiilor de muncitori manuali, semi-calificați sau necalificați erau neglijabile.

4.6.3. Teza zonei tampon

Teza “zonei tampon” (the “buffer zone thesis”) a fost formulată de aceiași autori, în urma prelucrării datelor empirice referitoare la tipurile de mobilitate în funcție de criteriul diviziunii între ocupaționale manuale și nonmanuale (Ibidem: 46-54). Această teorie stipulează următoarele: în timp ce fiii indivizilor situați la nivel mai ridicat, să zicem muncitori manuali calificați, vor dispune de șanse semnificativ mai mari de a obține ocupații nonmanuale decât fiii muncitorilor necalificați, astfel de ocupații la care ei au acces vor fi în cea mai mare parte la baza ierarhiei nonmanuale; în vreme ce fiii muncitorilor nonmanuali situați la nivelul de jos, de exemplu vânzători, chelneri, mici antreprenori, se vor găsi, mult mai probabil în situația de a obține o muncă manuală decât fiii indivizilor plasați mai înalt în scara ocupațiilor nonmanuale, astfel de mișcări vor fi în principal orientate mai degrabă către niveluri manuale calificate decât spre slujbe semi-calificate sau necalificate. Zona tampon se constituie în acest caz la marginea de sus a clasei inferioare (manuali) și marginea de jos a clasei de nonmanuali. Ca și în cazul tezei închiderii, autorii au simțit nevoia să atenueze consecințele empirice ale teoriei zonei tampon, atrăgând atenția asupra caracterului ideal-tipic al modelului și al probabilității existenței unor fenomene care

pot contrabalansa efectele tezei, ca de pildă aspectele, descoperite în cercetări ulterioare, privind o mobilitate ridicată a vieții active a indivizilor petrecută într-o fază ulterioară începuturilor în ocupațiile manuale, sau cazurile semnificative de indivizi care se întorc la clasa de origine. Atenția pe care autorii au început să o acorde tot mai mult factorilor complicați privind mobilitatea de-a lungul vieții active sau fenomenelor care contrabalansează efectele mobilității exprimate prin cele două teze i-au condus la formularea celei de a treia teze.

4.6.4. Teza compensației

“Teza compensației” (the “counterbalance thesis”) susține că există forțe puternice care operează deja împotriva continuității mobilității (Goldthorpe și colab.: 54-57). În mod concret această teză exprimă ideea că împrejurarea în care se produce o ascensiune în decursul vieții active a indivizilor devine, cu siguranță, cel mai puțin probabilă, fie că este vorba de avansarea “indirectă” a unor indivizi cu origini joase, sau în cazurile de mobilitate inversă a unor indivizi cu origini superioare.

Cele trei teze prezentate, observa Goldthorpe și colab., prezintă dificultăți serioase întrucât conduc spre o subestimare a mobilității sociale. Propriile cercetări făcute de ei în 1972 au indicat o mobilitate mai ridicată, îndeosebi o mobilitate ascendentă, decât cea asumată de cele trei teze, care trebuie privite, din această pricină, cu anumite rezerve. Este posibil, sugerează autorii, ca însăși valoarea analizei clasiale să fie îndoielnică, întrucât din pricina nivelului de mobilitate care predomină, formarea clasei este probabil să rămână la un nivel scăzut și astfel poziția de clasă ar trebui să aibă o importanță diminuată ca bază a acțiunii socio-politice. În consecință, se impune reexaminarea legăturii simple asumate între mobilitate și formarea structurii de clasă și considerarea ei ca o relație complexă, necesitând o tratare conceptuală mai fină și o investigație empirică mai cuprinzătoare.

4.6.5. Teoria structurării

Teoria “structurării de clasă” (the class “structuration”), propusă de Anthony Giddens (1973), cu intenția explicită de a schimba substanțial orientarea analizei structurii sociale. Nu este vorba doar de noutatea unor date empirice, ci de o schimbare de optică în conceptualizarea structurii sociale. Teoria structurării renunță la definirea structurii sociale în termeni “poziționali”, demers de origine marxistă care separă, în linii mari, mobilitatea de structura de clasă și se concentrează pe încorporarea mobilității în procesul de formare a claselor sociale. Giddens respinge conceptualizarea pozițională a structurii de clasă și vede clasele ca segmente de indivizi ce vor fi, mai mult sau mai puțin, identificabili după gradul de “structurare” care există în chip empiric. După el, procesul de structurare cel mai generalizat din societățile avansate, cel puțin, rezultă, în fapt, din distribuția șanselor mobilității care

au loc în cadrul unei societăți date. Mai precis, “structurarea claselor este facilitată de gradul în care se produce închiderea mobilității în legătură cu orice formă specificată a capacității de piață” (Giddens 1973: 107). Argumentul invocat de Giddens se referă la faptul că efectul închiderii în termenii mișcării intergeneraționale este de “a genera reproducția experienței comune cotidiene de-a lungul generațiilor și această omogenizare a experienței este întărită în măsura în care mișcarea indivizilor înăuntrul pieței muncii este limitată de ocupațiile ce generează o ordine similară de rezultate” (Ibidem).

4.7. Teorii analitice privind continuitatea și schimbarea structurală în societate

4.7.1. Teoria schimbării sociale

Teoria schimbării sociale ca redefinire de roluri a fost elaborată de I. Gadourek în 1982, pe baza unei anchete și interviuri, desfășurate în 1975, asupra unui eșantion reprezentativ de populație olandeză, cercetări reluate în 1977 asupra aceleiași populații, cu completări din analiza rezultatelor electorale (Becker 1990: 19-20). Datele cercetării au arătat o slăbire continuă a normelor care defineau rolurile legate de autoritate, viața sexuală, viața religioasă, având ca expresie Revoluția Culturală de la începutul anilor 70, ce a paralizat Olanda și cele mai multe țări vestice. A urmat, în partea doua a deceniului (după 1974) o ușoară anulare a acestei tendințe, îndeosebi în ceea ce privește normele ce prescriu cerințele pozițiilor de putere. Inversarea trendului nu este universală, deoarece, de pildă schimbările în rolurile sexuale au continuat și după 1975. Aceste schimbări din urmă sunt cele mai evidente dacă observăm comportamentul membrilor activi ai bisericilor din țară. Dacă la începutul decadei nu s-ar fi acceptat ca un cuplu necăsătorit să trăiască împreună și să frecventeze activitățile religioase, la sfârșitul deceniului cuplurile consensuale și stilul de viață respectiv au fost acceptate pe scară largă. Gadourek, precizează Henk Becker, analizează schimbarea dintr-o perspectivă anti-voluntaristă, focalizându-se pe factori care apar mai degrabă spontan ca efecte ale schimbărilor în spiritul timpului: secularizarea în creștere, îmbunătățirea standardelor educației formale și diminuarea dimensiunii medii a familiei au modificat normele de rol, așteptările de rol și comportamentele de rol.

4.7.2. Teoria macrosociologică

Teoria macrosociologică a relațiilor inter-grup a fost elaborată de Peter Blau și Joseph Schwartz în 1984 (Becker 1990: 20-21). Ca punct de plecare ei au luat conceptul lui G. Simmel privind intersectarea cercurilor sociale (sau rețeaua afilierilor de grup) și l-au testat empiric. Conceptul simmelian spune că un individ în societate

este situat la intersecția unei multitudini de categorii sau cercuri sociale. De exemplu, individul A poate fi tânăr, necăsătorit, protestant, rezident într-un oraș mic, etc. Individul B poate fi o tânără, necăsătorită, catolică, trăind la țară. Ce șanse sunt ca cei doi să se cunoască, sau să se căsătorească? Doar în societățile cu segregare socială puternică este mic numărul cercurilor sociale care se intersectează. Plecând de la aceste premise autorii au construit o teorie alcătuită din aserțiuni principale și mai multe teoreme. Prima aserțiune atestă că “asociațiile sociale sunt mai probabile între persoane aflate în poziții apropiate decât în poziții sociale îndepărtate”. Câteva teoreme asociate acestei propoziții: pe măsură ce dimensiunea grupului crește, rata probabilă a relațiilor din afara grupului descrește; eterogenitatea (rasială, industrială și ocupațională) generează relații intergrup; cu cât este mai mare inegalitatea, cu atât mai mare este probabilitatea unor relații sociale de status distante. Rezultatele investigațiilor au avut atât o finalitate teoretică cât și semnificație aplicativă, servind la soluționarea unor aspecte practice ale vieții sociale.

Orientarea analitică este cea mai reprezentativă și mai răspândită (ca număr de autori, număr de volume publicate) dezvoltare a pozitivismului sociologic, dar nu este singura; alte curente care își au originea în pozitivismul sociologic sunt empirismul sociologic și sociologismul.

5. Empirismul sociologic

Etimologic, empirismul derivă de la empiric, care semnifică cunoaștere întemeiată pe experiență și observație. Empirismul este o orientare sociologică care are la bază convingerea că întreaga cunoaștere derivă din experiență. Această credință constituie rădăcina comună a pozitivismului și empirismului, a căror evoluție ulterioară a fost diferită.

Empirismul sociologic a apărut ca o orientare științifică în prima jumătate a sec. XX, în Statele Unite și s-a răspândit cu repeziciune în restul lumii. Unele circumstanțe particulare au pregătit terenul favorabil dezvoltării acestui curent. Mai întâi, este vorba de șocul primului război mondial resimțit de sociologii care credeau în raționalitatea socială, în capacitatea societății de a acționa rațional asupra ei înșiși (Lallement 1998: 15). O anume neîncredere în teoriile și legile sociologice a început să-și facă loc în comunitățile de cercetători ai vieții sociale. În al doilea rând, este vorba de cerințele socio-economice, politice și epistemologice care au însoțit dezvoltarea societății de masă, ca efect al industrializării și urbanizării rapide, o societate tot mai atomizată și fărâmițată care pune în fața sociologilor sarcini specifice de monitorizare și previziune a comportamentului indivizilor, în vederea conservării instituțiilor și structurilor sociale. În al treilea rând, menționăm impactul crizei societății europene, frământată de ascensiunea totalitarismului și conflicte militare. Beneficiind de un “aflux nesperat de cercetători de primă mână care evadează dintr-o Europă devastată de războaie și parțial cucerită de totalitarism” (Lallement 1998: 13), sociologii americani reiau și dezvoltă tradiția cercetărilor de evaluare și intervenție în vederea soluționării problemelor sociale, a fundamentării politicilor sociale.

5.1. Sociologia ca specialitate metodologică: Paul Lazarsfeld (1901-1976).

Proaspăt emigrat în S.U.A. (1934) din Austria invadată de nazism, Paul Lazarsfeld creează Școala empiristă, alături de colaboratori ca Bernard Berelson, Hazel Gaudet și, mai târziu, Raymond Boudon, care ia avânt odată cu deceniul al cinci-lea. Școala empiristă propune un nou model al disciplinei și al sociologului: sociologia este concepută ca o specialitate metodologică pentru toate celelalte științe sociale, iar sociologul deține poziția de metodolog al armatei de specialiști în științele sociale, un veritabil “science-maker” care asigură legătura între filozoful social, observatorul individual, comentatorul individual și echipa organizată de investigatori și analiști empirici. Acest “science-maker” convertește filozofia socială, descrierile observatorilor și comentatorilor individuali în știință empirică.

Tranziția observațiilor și datelor celorlalte discipline în știință empirică necesită, după opinia lui Lazarsfeld (Lazarsfeld 1970; Mills, 1975: 104; Vlăsceanu 1982: 51-52) patru operații.

- “Deplasarea accentului de la istoria instituțiilor și ideilor la comportamentul concret al oamenilor”, ceea ce înseamnă, de fapt, după Mills, tendința spre psihologism și evitarea programatică a problemelor de structură socială.
- “Tendința de a studia nu un sector izolat uman, ci de a-l pune în legătură cu alte sectoare”; Mills precizează că această legătură are un sens special, limitat la legătura statistică, nefiind vorba de legături cauzale care implică referințe teoretice.
- “Studierea situațiilor și problemelor sociale care se repetă (și trebuie restudiate de fiecare dată) mai mult decât a celor unice”; de pildă, alegerile ce implică mulți oameni angajați într-o activitate similară care se repetă și se restudiază de fiecare dată, fără a fi ancorate în structuri stabile care ar favoriza abordări teoretice.
- “Accentul pus pe evenimente contemporane mai degrabă decât pe cele istorice”, ceea ce semnifică pierderea dimensiunii istorice a cercetării, adică “retragerea sociologilor în prezent”

Aplicarea operațiilor de mai sus a condus la un stil de lucru caracterizat prin specializare înaltă bazată pe utilizarea metodelor de analiză sociologică, reflecție metodologică avansată asupra datelor empirice și nu pe elaborarea de teorii sociologice. Sursa de bază a datelor utilizate de empiriști sunt seturile de interviuri, observații, experimente asupra indivizilor selecționați prin proceduri de eșantionare; răspunsurile subiecților sunt prelucrate statistic (analiză multivariată, tehnici panel, indici); rezultatele sunt formulate mai ales sub forma unor aserțiuni statistice: procente, clasificări, scale. Accesibilitatea metodelor de eșantionare, de anchetă și a tehnicilor de prelucrare statistică pentru cercetarea atitudinilor, sentimentelor, valorilor, informațiilor și a acțiunilor legate de ele, considera Mills, a influențat enorm atracția de care s-a bucurat această școală în rândul sociologilor.

5.2.Domeniile tematice abordate de empiriști.

Principalele domenii analizate de sociologia empiristă sunt o reflectare a fenomenelor și proceselor din perioada postbelică a societății americane: ascensiunea claselor mijlocii, birocratizarea, apariția și dezvoltarea noilor mijloace de comunicare și impactul acestora asupra comportamentului politic (Lallement 1998: 21) Temele abordate cel mai frecvent sunt: opinia publică, comunicarea de masă, comportamentul electoral, stratificare socială, schimbare și mobilitate socială.

Tematica “publicului” va constitui o preocupare predilectă. Ea a apărut, după opinia lui Michel Lallement, în societățile vestice, ca rezultat al transformării

consensului tradițional și convențional al societății premoderne în societăți de masă, democratice, cu omul de masă. P. Lazarsfeld și colaboratorii săi au consacrat o mare parte din cercetările lor studiului comunicării de masă și comportamentului electoral. Cadrul de referință al acestor studii a fost definit în următoarea schemă: cine, ce spune, cui spune, cu ce mijloace și cu ce rezultate. Ei au făcut măsurări meticuloase ale expunerii indivizilor la mass media ce pot fi utile pentru reclamă sau pentru predicția comportamentului electoral. Aceste studii, remarcă Mills, nu furnizau o bază adecvată pentru dezvoltarea teoriei semnificației sociale a mass-media, sau a cauzalității comportamentului electoral; pentru aceasta datele empirice ar fi trebuit integrate în enunțuri privind structura socio-instituțională, adică “conectate” la referințe teoretice privind structurile sociale, politice.

5.3.Limitele și eșecul empirismului.

Amploarea și popularitatea empirismului au făcut tot mai transparente limitele și, în final, decăderea acestuia. Nume cu rezonanță în sociologie, precum Pitirim Sorokin, C. W. Mills, Georges Gurvitch, Pierre Bourdieu, Henri H. Stahl, au pus în lumină o serie de limite ale empirismului : centrarea pe zone înguste ale realității sociale, înclinațiile psihologice, evitarea sistematică a problemelor și concepțiilor care se referă la structurile sociale, la evoluția istorică. C. W. Mills analizează două rațiuni inerente eșecului empirismului: a) teoria este redusă la variabilele utile în cercetare, la limbajul sociologic și la măsurători; b) datele empirice sunt restricționate la variabile ce pot fi determinate statistic. Etichetele cele mai cunoscute aplicate empirismului sociologic sunt anchetomania și quantofrenia (mania măsurătorilor cantitative) simultan cu neglijarea eforturilor teoretice.

În apărarea orientării empiriste Paul Lazarsfeld și adepții săi au formulat următoarele răspunsuri la criticile aduse (Mills 1975). Banii: cercetările sunt scumpe și ele se fac la comandă; investigațiile sunt, din această pricină, adaptate la interesele celor care le plătesc. Nu au existat condiții favorabile pentru preocupări mai teoretice. Timpul: este nevoie de timp pentru acumularea unor serii lungi de date pe baza cărora să se facă inferențe teoretice. Un “balon de oxigen” neașteptat, dar nu mai puțin prestigios, a primit empirismul din partea unor sociologi de marcă, cum sunt Robert King Merton (1910-2003) și Raymond Boudon (1934-).

5.4.“Serendipitatea” sau rolul creator al cercetării empirice în viziunea lui R.K. Merton.

Criticii empirismului exagerează rolul creator al teoriei, susține Merton, și diminuează nepermis de mult rolul cercetării empirice doar la testarea și verificarea ipotezelor. Modelul tradițional al cercetării empirice, întemeiat pe presupuziții pozitivistice și, ulterior, analitice, este unul logic, care simplifică experiența, uneori până

la deformarea acesteia, nereușind “să descrie întocmai ce se petrece în decursul unei investigații fructuoase” (Merton 1968/1972: 285). Teza lui Merton este următoarea: cercetarea empirică nu se limitează la rolul pasiv de a verifica și testa teoria. Ea îndeplinește patru funcții majore ce ajută la dezvoltarea teoriei (Merton 1968/1972: 285-305).

5.4.1. *Elaborarea teoriei.*

O cercetare empirică fructuoasă îndeplinește atât rolul de a verifica ipoteze deduse teoretic cât și rolul de a genera noi ipoteze. Este vorba de fapte **neașteptate**, **aberante** și de **importantă capitală** ce trezesc curiozitatea cercetătorilor și îi conduce la o ipoteză nouă, exercitând presiune asupra elaborării teoriei. Merton a denumit această funcție teoretică a cercetării empirice **serendipitate**. Termenul derivă din cuvântul Serendip, un nume vechi al Insulei Ceylon. Termenul a fost creat de scriitorul Horace Walpole în 1754 după titlul unei povestiri despre zâne, “Cele trei prințese din Serendip”, ai căror eroi descoperă, la întâmplare și din perspicacitate, tot felul de lucruri pe care nu le căutau. Serendipitatea semnifică descoperirea unor rezultate valide, ce nu erau urmărite, datorită șansei și perspicacității. Pentru a se produce serendipitatea este necesar ca faptele observate să fie: **neașteptate**, adică să țină de o altă teorie decât cea de la începutul cercetării; **aberante** adică surprinzătoare, care apar drept inconsistente fie cu teoria dominantă fie cu alte fapte cunoscute, stimulând cercetătorul să dea sens datelor observate, să-le integreze într-un cadru de referință mai larg, ce poate fi o nouă teorie sau o extindere a unei teorii cunoscute; **capitală**, cu alte cuvinte să conducă la consecințe care influențează teoria generală.

Merton și echipa sa au testat această funcție a cercetării empirice în investigația cu tema “Sociologia și psihosociologia habitat-ului”, desfășurată în comunitatea suburbană muncitorească recent apărută, Crafttown, de cca 700 de familii. O mare parte a locuitorilor erau afiliați la un număr mare de organizații civice, politice, într-o măsură semnificativ mai mare decât în locurile lor de reședință anterioare. În chip neașteptat, surprinzător și capital, cercetătorii au constatat că această afiliere la asociații voluntare creștea și la familiile cu copii. Observația era contrară bunului simț și teoriilor cunoscute: categoriile cu statut inferior cu copii sunt acaparate de sarcinile creșterii acestora, ceea ce-i împiedică să se implice în viața comunității din afara căminului. Explicațiile oferite de părinții din Crafttown păreau suficiente: “e ușor să găsești prin vecini adolescenți care să aibă grijă de copii”, sau “se găsesc mai mulți adolescenți pe aici decât acolo unde am locuit înainte” Motivele invocate păreau lămuritoare dacă nu ar fi fost descoperit un fapt uimitor: ca și majoritatea comunităților rezidențiale noi, Crafttown dispunea realmente de o proporție de adolescenți foarte mică, ponderea cea mai mare deținând-o copii de sub 10 ani. Cercetătorii se confruntau cu un fapt aberant, neprevăzut și de semnificație capitală:

creința iluzorie în abundența adolescenților care se ocupă cu supravegherea copiilor. Trecută prin filtrul mai multor teorii sociologice cunoscute (teoria reprezentărilor colective elaborată de Emile Durkheim, postulatul existenței sociale formulat de Karl Marx, schema utilitaristă, etc.), iluzia respectivă s-a dovedit recalcitrantă integrării într-un cadru explicativ. După un șir de interviuri în profunzime, cercetătorii au reușit să dezlege enigma prin formularea unei noi teorii sociologice: rădăcinile sociologice ale iluziei sunt identificate în structura relațiilor comunitare, iluzia fiind reflexul inconștient al coeziunii comunității și nu al măsurătorilor statistice. Merton a precizat că nu erau mai mulți adolescenți la Craftown ci mai mulți *cunoscuți intimi*, care existau *socialmente* pentru părinții ce căutau sprijin pentru supravegherea copiilor. Iluzia exprima *atmosfera de intimitate*, concepția oamenilor, pentru care adolescenții existau ca *resurse potențiale* pentru supravegherea copiilor, *numai dacă erau bine cunoscuți* și meritau, prin aceasta, *încredere*. **Percepția era o funcție a încrederii, iar încrederea era o funcție a coeziunii sociale** (Merton 1968/1972: 291). Cercetarea a confirmat și a lărgit o teorie mai veche, elaborată în 1936 de Muzafer Sherif, privind psihosociologia normelor sociale, care descria modul cum oamenii asimilează norme, standarde, judecăți de la alți membrii ai comunității.

5.4.2. *Reconstruirea teoriei*

Dacă în cazul serendipității era vorba de o contradicție între faptele observate și teoriile cunoscute care se soluționa prin elaborarea unei noi teorii, reconstruirea teoriei se bazează pe observații relevante, neglijate mai înainte, care necesită lărgirea schemei explicative. Un exemplu de presiune a faptului empiric în direcția reconstruirii unei teorii îl oferă tot o cercetare condusă de Merton asupra unui “caz unic și dramatic de persuasiune de masă”. Era vorba de surprinderea unui instantaneu al reputației de sinceritate a unei vedete de radio ce a reușit să vândă un număr record de bonuri (subscripții) de război, în decursul unei zile, prin apelul făcut la radio, la intervale regulate, timp de 18 ore. Teoria persuasiunii de masă s-a dovedit prea îngustă pentru a explica succesul crainice de radio. Analiza comparată a implicațiilor a două fapte ce rezultă din cercetare nu a adus lămuriri satisfăcătoare. Prima constatare privește dezgustul subiecților anchetați față de reclamă, programe publicitare și față de propagandă întrucât aceștia se percepeau ca fiind manipulați; a doua constatare este opusă celei de mai sus. Forța de convingere a vedetei se întemeia pe creința lor fermă în integritatea și sinceritatea acesteia. Sublinierea sincerității ca dimensiune a reputației apărea stranie, observa Merton, deoarece vedeta respectivă apărea în șase programe publicitare la radio pe săptămână. Cercetătorii se confruntau cu un fapt paradoxal: cum se explică convingerea răspândită privind patriotismul dezinteresat, sinceritatea, loialitatea, situarea vedetei deasupra lăcomiei, ambiției, orgoliului celorlalți crainici din partea unor oameni atât de puțin încrezători? Un fapt neglijat la

început a constituit cheia problemei. Maratonul ca proces de persuasiune a intensificat încrederea audienței. Important, cu adevărat, era “nu atât ce spunea, cât ce făcea ea îi atestau sinceritatea, acțiunea și nu cuvintele au fost dovada sincerității”. Maratonul a fost perceput ca sacrificiu ritual: ca proces de persuasiune a transformat “sentimentele inițiale de scepticism și neîncredere în afirmație (reticentă, inițial), apoi categorică a integrității crainicei”. Insistența vedetei, timp de 18 ore a fost percepută ca “hotărâre fermă de a reuși, depășind toate obstacolele, ca semne ale unei perseverențe îndârjite ce implicau oboseală, încordare, efort dur la care se supunea crainica”. Teoria persuasiunii de masă a fost reconstruită prin includerea ideii că propaganda prin fapte, cuvintele acoperite de “aurul conduitei” sunt mai eficiente în cazul persoanelor neîncrezătoare în propaganda prin vorbe.

5.4.3. Reorientarea interesului teoretic

Metodele noi de cercetare empirică pot duce la direcții teoretice noi. Astfel, analiza de conținut, tehnica panelului, interviul focalizat, inventate în anii 70, au favorizat acumularea de date empirice relevante care au stimulat interesul pentru teoria propagandei ca instrument de control social. Un aport l-au adus și dezvoltarea mass-media, cercetările aplicative înfăptuite de guverne și companii private, precum și conflictele dintre ideologii (Merton 1968/1972: 303).

5.4.4. Clarificarea conceptelor

Cercetarea empirică are nevoie de concepte clare; clarificarea acestora se realizează prin identificarea de indicatori ai variabilelor studiate. O cercetare bine întocmită silește cercetătorii să clarifice conceptele definite defectuos, confuze. Spre pildă, conceptul rolurilor sociale multiple jucate de indivizi se bazează pe supoziția conform căreia cu cât societatea este mai puțin integrată cu atât mai des sunt indivizii supuși stresului unor roluri incompatibile. Tema comparării rolurilor divergente a fost destul de confuză în cercetarea sociologică. Interpretările existente lăsau neacoperite probleme importante, cum sunt: “pe ce bază se poate prezice comportamentul persoanelor solicitate de două roluri divergente? atunci când trebuie luată o hotărâre, care rol (sau solidaritate de grup) are prioritate? în ce condiții iese învingător un rol sau altul?”. Cercetarea empirică a dus la clarificarea conceptelor de bază implicate de această problemă. S-au elaborat indicatori pentru studiul presiunilor ce caracterizează situațiile conflictuale. A rezultat că într-o situație de decizie, de pildă, alegerile electorale, “indivizii supuși unor presiuni contradictorii reacționează prin amânarea deciziei, iar în anumite condiții (ce trebuie precizate) ei caută să reducă conflictul ieșind din câmpul său de acțiune (pierd interesul pentru campania electorală). În cazul unor presiuni contradictorii asupra alegătorului, hotărâtoare este poziția sa socio-economică” (Merton 1968/1972: 304-305).

Cu tot sprijinul prestigios oferit de considerațiile mertoniene empirismul nu a reușit să se salveze ca orientare sociologică viabilă. Limitele sale s-au dovedit mai puternice decât avantajele aduse. Neajunsurile cele mai semnificative ale empirismului sociologic au fost sistematizate de Lazăr Vlăsceanu (1982: 56-57): “a) tipizarea proiectelor de cercetare și inhibarea imaginației creatoare; b) subordonarea problematicii investigate față de tehnicile statistice de prelucrare a datelor, care în realitate nu au decât un rol strict instrumental, de auxiliar al cercetării; c) fragmentarea ipotetică exagerată, care a condus nu numai la segmentarea realității investigate, dar și la greutăți în cumulara rezultatelor teoretice disparate; d) ignorarea perspectivelor teoretice mai cuprinzătoare”.

6. Sociologism: Emile Durkheim (1858-1917).

O variantă a pozitivismului, de origine franceză, a constituit-o sociologismul. Întemeietorul sociologismului este Emile Durkheim, mentorul Școlii sociologice franceze (cuprinzând discipoli ca Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Paul Fauconnet, Francois Simiand, Georges Davy). Sociologismul este o perspectivă sociologică care asumă un **determinism immanent social**, adică necesitatea raportării oricărui fenomen social la ansamblul social din care face parte acesta. Adevărata explicare sociologică, susține Durkheim, presupune identificarea raporturilor interioare dintre faptele sociale și nicidecum recursul la legile naturale ale altor științe, cum a procedat A. Comte, adică **socialul determină socialul**. Pentru ca aplicarea acestui determinism immanent să nu ducă la confuzii și situații aberante este necesară definirea faptelor sociale. Într-adevăr, nu toate fenomenele care se produc în societate, arată Durkheim, sunt fapte sociale; omul mănâncă, bea, doarme, dar aceste fapte nu sunt sociale, ci exprimă nevoi fiziologice (deși sociale sunt modalitățile de a mânca, de a-și pregăti și consuma hrana, etc.). Concepția sa asupra faptelor sociale este prezentată în lucrarea clasică *Regulile metodei sociologice* (1895).

6.1. Definirea faptelor sociale.

Sociologia este concepută de Durkheim ca o știință pozitivă a faptelor sociale înțelese ca **fenomene de sinteză sui generis**, deosebite de cele ce se petrec în conștiințele indivizilor. “Totdeauna când anumite elemente combinându-se, degaje, prin însuși faptul combinării lor, fenomene noi, trebuie să admitem că aceste fenomene sunt situate nu în elemente, ci în întregul format prin unirea lor” (Durkheim 1895/1974: 45). Analogia făcută de autor cu celula vie este lămuritoare: caracteristicile distinctive ale vieții derivă din sinteza particulelor minerale care compun celula vie (hidrogen, oxigen, carbon, azot), “căci, cum ar putea mișcările vitale să se producă în sânul unor elemente lipsite de viață?”. În chip similar, faptul social este produsul asocierii indivizilor care depășește suma acestora. Prin asociere indivizii înzestrați cu conștiință dau naștere unei realități noi, “opera totului”, existență de sinteză, în care fiecare conștiință particulară conține o parte din tot, dar societatea nu se reduce la suma indivizilor nici la trăsăturile lor psihologice (Durkheim 1895/1974: 45).

Faptele sociale reprezintă “o ordine de fapte care înfățișează caractere foarte speciale: ele constau în feluri de a lucra, de a gândi și de a simți **exterioare** individului și care sunt înzestrate cu o putere de **constrângere** în virtutea căreia se impun lui” (p. 67-68). Ele sunt “cristalizări de conștiință colectivă”, semnificând moduri de cooperare în spațiu și timp, “sinteze îndelung elaborate” de grupuri, confesiuni religioase, școli politice, corporații profesionale, “rezumări ale experienței generale” resimțite de

indivizi ca o obligație. Faptele sociale ghidează viața indivizilor, comportamentele acestora. De pildă, datoria de frate, soț, cetățean, salariat, preciza Durkheim, este definită în afara noastră, în drept, moravuri, educație. Este lucru, preciza Durkheim, tot ce e dat, tot ce se impune observației și nu poate fi modificat printr-un decret al voinței noastre, deoarece el, faptul social opune rezistență: “Departe de a fi un produs al voinței noastre, el este determinat din afară”. **Exterioritatea** și **constrângerea** sunt considerate de Durkheim drept semne distinctive de recunoaștere a faptelor sociale.

Tipologia faptelor sociale.

Faptele sociale sunt de două tipuri: *cristalizate* și *necristalizate*. Faptele sociale cristalizate sunt sinteze ale conștiințelor individuale mai rezistente și mai durabile: norme juridice și morale, dogme și rituri religioase, obiceiuri, limbajul, sistemele economice, de educație, politice, moneda, regulile de etichetă, metode și procedee de lucru. Faptele sociale necristalizate sunt mai fluide: explozii trecătoare de entuziasm, indignare ale unor mulțimi, curente de opinii religioase, literare, politice, etc. Sentimentele, credințele, comportamentele indivizilor aflați într-o mulțime diferă de cele încercate de unul singur, putând fi “contrare naturii noastre și să ni se impună” (p. 68).

Semnificația faptelor sociale pentru pozitivarea sociologiei.

Sintagma “faptele sociale trebuie înțelese ca lucruri” i-a servit lui Durkheim pentru a da o întemeiere pozitivă, științifică, riguroasă științei generale a societății, similar modelului celorlalte științe ale naturii și, în același timp pentru a evalua critic concepțiile speculative, abstracte, subiective care prevalau în sociologie și în celelalte științe socioumane. A privi faptele sociale ca lucruri, scria Durkheim în cap. 2 din *Regulile metodei sociologice*, înseamnă să ne debarasăm de preconcepții și prejudecăți ce ne obturează observarea din exterior a fenomenelor, asemănător practicii metodologice în științele fizice. Se impunea, în viziunea lui Durkheim, o delimitare critică de demersul greșit al științelor sociale, îndeosebi al sociologiei și economiei politice, întemeiat pe prenoțiuni capabile de a se substitui fenomenelor de cercetat. Omul trăind în mijlocul lucrurilor își formează concepte rudimentare (reflecția), anterioare științei, care îi ghidează conduita. Ele sunt utile pentru viața practică, dar în același timp sunt “un vâl “ între lucruri și oameni. Din păcate, aceste noțiuni sunt confundate cu fenomenele obiective chiar și de oamenii de știință: “Întrucât aceste noțiuni sunt mai aproape de noi și mai la îndemâna noastră decât realitățile cărora le corespund, noi căutăm, firește, să le substituim acestora din urmă și să le facem obiectul speculațiilor noastre. În loc de a observa lucrurile, de a le descrie, de a le compara, noi ne mulțumim a ne da seama de ideile noastre, analizându-le și combinându-le; în locul științei realității noi facem o analiză ideologică”, plecând de la idei la lucruri și nu de la lucruri la idei, cum ar trebui să procedeze știința. Mai ales în sociologie, observa Durkheim în continuare, prenoțiunile sunt capabile a se substitui

lucrurilor, întrucât aici fenomenele sociale sunt produse ale activității umane și se înfăptuiesc prin oameni: “Ele nu par a fi altceva decât punerea în practică a ideilor”; de exemplu, familia, statul, limba, contractul, democrația, represiunea, socialismul, comunismul apar ca întrupări ale ideilor noastre despre ele. Așa au procedat sociologii A. Comte și H. Spencer, precum și economiștii clasici. Deși A. Comte fixase programul pozitivist după care fenomenele sociale trebuie tratate ca fenomene naturale, el a analizat evoluția unei reprezentări subiective- progresul omenirii în cele trei stadii de dezvoltare. La rândul său, H. Spencer și-a concentrat analiza pe niște “fantasme”, cum sunt evoluțiile ciclice de la societățile de tip militar, bazate pe cooperarea spontană a indivizilor, la societățile de tip industrial, susținute de cooperare conștient construită. Nici economiști de talia lui John Stuart Mill și discipolii săi nu au putut evita capcana subiectivismului și a metodei abstracte a economiei clasice. El identifică obiectul preocupărilor sale nu în realități date, ce se oferă observației omului de știință, ci în simple presupuneri, reprezentări ale minții. În loc de a porni de la observarea condițiilor necesare producției, desfacerii, consumului, a agenților economici, prezentând experiențele corespunzătoare, el debutează cu ideea de producție și cu implicațiile sale logice: ideile de resurse naturale, de muncă, unelte, capital. La fel stau lucrurile și cu teoria valorii economice. După Durkheim, toate aceste demersuri pornesc de la concepția greșită conform căreia noi înțelegem fenomenele sociale în termenii sensului pe care îl atașăm spontan acestora, în timp ce adevărata semnificație a acestor fenomene poate fi descoperită doar prin explorare obiectivă și științifică (Aron 1970: 70). O astfel de explorare științifică urmează regulile metodei sociologice: “A nu lua niciodată ca obiect de cercetare decât un grup de fenomene definite mai înainte prin anumite caractere exterioare care le sunt comune și a cuprinde în aceeași cercetare pe toate cele care răspund la această definiție” (Durkheim 1895/1974: 87). De exemplu, crima se poate recunoaște după anumite semne exterioare: ea provoacă reacția societății, pedeapsa, care indică faptul că reprezentările colective au fost ofensate de actul criminal: numim crimă “orice act care, într-un grad oarecare, determină împotriva autorului această reacție caracteristică pe care o numim pedeapsă” (Durkheim 1893/2001: 87); apoi se inventariază toate comportamentele care au această însușire externă de a fi rănit conștiința colectivă, manifestată prin pedeapsă.

Unii istorici ai sociologiei, cum sunt Raymond Aron, Roger Lacombe, Eugeniu Speranția, Ilie Bădescu, au sesizat anumite ambiguități privind sensul termenilor de exterioritate și constrângere ce rezultă din concepția lui Durkheim.

Ambiguitatea atributului **exterioritatea** (faptului social): a) un sens al acestui atribut, privește cerința metodologică că orice fenomen social poate și trebuie să fie observat din afară, obiectiv, natura sa nefiind imediat cognoscibilă. În această accepțiune, după R. Aron, Durkheim era îndreptățit să considere faptele sociale ca

lucruri; b) dacă, însă, Durkheim înțelege exterioritatea ca evitarea sistematică a oricărei interpretări a semnificației pe care oamenii o atribuie fenomenelor sociale, atunci “el greșește”, contravenind propriei practici, deoarece în toate lucrările sale el a făcut eforturi de a înțelege semnificația pe care indivizii și grupurile o atașează riturilor, instituțiilor, acțiunilor sociale.

Ambiguitatea termenului de **constrângere** rezultă mai ales din suprapunerea sensului acestei noțiuni din limbajul comun peste cel științific. În limbajul cotidian termenul constrângere are o conotație mai restrictivă decât cea atribuită de Durkheim, mai aproape de coerciția naturii fizice. Pentru Durkheim, constrângerea socială, spre deosebire de necesitatea proprie naturii, este mai mult morală, datorită prestigiului cu care sunt investite instituțiile sociale, curente de opinie, reprezentările sociale. O expresie a constrângerii sociale o constituie și normele, convingerile interiorizate prin procesul de socializare, care ghidează acțiunea indivizilor, convingeri care nu sunt percepute de aceștia ca o coerciție.

Normal și patologic.

Distincția dintre normal și patologic era importantă pentru proiectele lui Durkheim de reformare morală a societății: “Dacă un fenomen este normal, comenta R. Aron semnificația acestui cuplu de concepte la Durkheim, nu avem temei să-l eliminăm, chiar dacă el ne șochează din punct de vedere moral; dacă e patologic, avem un argument științific pentru a justifica proiectele de reformă” (Aron 1970: 76).

Un fenomen este normal când este răspândit în mod general într-o societate de un anumit tip, la o anumită fază a evoluției sale, precizează Durkheim în *Regulile metodei sociologice*. Prin urmare, **generalitatea** unui fenomen este semnul **normalității** sale. Dar el adaugă imediat că un fapt social nu e normal sau morbid în sine, în chip abstract, ci doar “raportat la o specie determinată de fenomene, aflate într-o anumită fază a dezvoltării, în condiții determinate de timp și de spațiu”. Căci ceea ce este normal pentru un șarpe nu este normal pentru un om, și ceea ce este normal pentru un copil nu este normal pentru un adult sau bătrân. Autorul avertizează că trebuie să renunțăm la obiceiul răspândit de a evalua o instituție, o practică, o maximă morală în ele însele și prin ele indiferent de timp sau de loc. Distincția dintre normal și patologic poate fi sesizată operațional dacă construim un tip mediu al fenomenului cercetat, o “ființă schematică obținută prin reunirea într-un tot, într-o individualitate abstractă a caracterelor celor mai frecvente în specie, cu formele lor cele mai frecvente”, echivalentă cu tipul normal; orice abatere de la acest tip mediu sau statistic constituie fenomene patologice sau morbide.

Normalitatea crimei și patologia criminalului.

O anumită rată a criminalității este un fenomen normal, deși regretabil, întrucât este întâlnită în toate tipurile de societăți, din toate timpurile. Sensul propriu al termenului normal, în cazul crimei, ar fi, după Durkheim, următorul: crima este un

fenomen normal când se află răspândită în chip general într-o societate de un anumit tip, într-o anumită fază a evoluției sale. Normalitatea crimei nu înseamnă că individul care a săvârșit crima este o persoană normală din punct de vedere psihologic sau biologic. Dacă, însă, criminalitatea crește exagerat ea poate avea forme anormale sau patologice. Fiind un fenomen normal, criminalitatea este, în același timp, un factor al sănătății publice a societății, deoarece o ajută să-și traseze hotarele sale morale.

Aici se impune o precizare. Durkheim a observat că definirea naturii crimei ca ofensă adusă sentimentelor colective nu este suficient de lămuritoare. Există, observa autorul *Diviziunii muncii sociale*, sentimente colective ce pot fi ofensate fără să fie crime; de exemplu incestul, lipsa onoarei sexuale la femeile căsătorite care sunt definite ca acte imorale. Pentru a genera crime, în primul rând, **sentimentele colective ofensate trebuie să fie puternice**. “Sentimentele colective cărora le corespunde crima trebuie deci să se singularizeze de celelalte printr-o proprietate distinctivă: trebuie să aibă o anumită intensitate medie. Ele nu numai că sunt gravate în toate conștiințele, dar sunt puternic întipărite acolo. Nu sunt deloc veleități ezitante și superficiale, ci emoții și tendințe puternic înrădăcinate în noi. Proba acestui lucru este extrema lentoare cu care dreptul penal evoluează”, în timp ce în dreptul civil, dreptul comercial, dreptul administrativ și constituțional au fost introduse o mulțime de inovații (Durkheim 1893/2001: 94, 95). În al doilea rând, pentru a da naștere la crime **sentimentele colective trebuie să fie și precise**. “Într-adevăr, fiecare dintre ele ține de o practică foarte clară... Este vorba de a face sau de a nu face ceva sau altceva, de a nu ucide, de a nu răni, de a pronunța cutare formulă, de a îndeplini cutare rit etc. Din contră, sentimentele cum ar fi dragostea filială sau caritatea sunt aspirații vagi către obiecte foarte generale. De aceea, regulile penale sunt remarcabile prin claritatea și precizia lor, în timp ce regulile pur morale au, în general, ceva instabil... Putem să spunem, de o manieră foarte generală, că trebuie să muncim, că trebuie să ne fie milă de altul etc., însă nu putem stabili în ce fel, nici în ce măsură” (p. 96).

Pentru a demonstra normalitatea crimei Durkheim folosește procedeul reducerii la absurd. El ne propune să ne imaginăm cum ar arăta o societate fără crime, adică fără acțiuni care jignesc sentimentele colective “înzestrate cu energie și limpezime particulară”, cum sunt respectul proprietății, groaza de sânge, omuciderea, etc. Imaginea rezultată este halucinantă: pentru ca într-o societate dată, aflată într-o anumită fază a evoluției sale, actele criminale să înceteze, ar trebui ca sentimentele pe care ele le ofensează să se regăsească în toate conștiințele individuale, fără excepție și cu intensitate maximă. Absența crimei semnifică faptul că sentimentele colective au ajuns la un grad de intensitate și de extindere, fără asemănare în istoria umanității, echivalând cu încremenirea socială și cu excluderea oricărei originalități. Concluzia este limpede: “pentru ca originalitatea idealistului ce visează la schimbarea veacului să se poată manifesta, e nevoie ca manifestarea criminalului ce e mai prejos de timpul lui

să fie cu putință”. Socrate fiind considerat de Durkheim un caz clasic de coincidență a criminalului cu idealistul. Criminalul este, în viziunea lui Durkheim, un agent reglator al vieții sociale, la fel ca și pedeapsa. Orice schimbare semnificativa a ratei criminalității ducând la tulburare și dezechilibru social.

Crima ca fapt social și prestigiul justiției: interpretarea lui R. Aron.

Definiția sociologică a crimei ca un act prohibit de conștiința colectivă și a criminalului ca omul dintr-o anumită societate care a refuzat să se supună legilor cetății nu implică vinovăție față de Dumnezeu sau față de concepția proprie de justiție. Sensul pedepsei, în viziunea lui Durkheim, nu privește prevenirea repetării actului criminal, ci satisfacerea conștiinței colective ofensate, care reclamă reparația oferită sentimentelor generale. Chiar dacă din punct de vedere sociologic, apreciază R. Aron, Durkheim are dreptate într-o mare măsură, ideea că pedeapsa este, înainte de toate, o răzbunare a conștiinței colective împotriva indivizilor neconformiști nu aduce nici un suport pentru prestigiul justiției și autoritatea pedepselor.

6.2. Conștiința colectivă și legăturile de solidaritate socială.

Ansamblul sentimentelor și credințelor comune majorității membrilor unei societăți asigură, în viziunea lui Durkheim, o legătură de solidaritate indispensabilă vieții sociale.

Conștiința colectivă (comună) și solidaritatea prin asemănare sau mecanică.

Conștiința colectivă sau comună constituie un concept central în arhitectura gândirii lui Durkheim. Ea constă în ansamblul credințelor, sentimentelor și reprezentărilor împărtășite de majoritatea membrilor unei aceleiași societăți, care are viața sa proprie. Principalele sale caracteristici sunt (Durkheim 1893/2001: 97): a) ea nu are ca substrat un organ unic, ci este, prin definiție, difuză în toată întinderea societății; b) ea este independentă de condițiile particulare în care trăiesc indivizii, ei trec, ea rămâne, sudând generațiile succesive între ele; c) deși nu se realizează decât în indivizi, ea este cu totul altceva decât conștiințele particulare. Ea este **tipul psihic** al societății, cu proprietățile sale, condițiile sale de existență, modul său de dezvoltare; d) conștiința colectivă nu acopere întreaga conștiință socială: Funcțiile specializate, având ca expresie sistemele de reprezentări și acțiune, cum sunt cele judiciare, guvernamentale, științifice, industriale nu intră în sfera conștiinței comune.

Conștiința colectivă este “o sursă de viață, este un factor esențial al vitalității noastre generale” (p. 114). Orice mijloc de slăbire a ei produce deprimare, “rezultând o impresie de tulburare și de indispoziție analogă celei pe care o resimțim când o funcție importantă este suspendată sau încetinită. Este deci inevitabil să reacționăm energic împotriva cauzei care ne amenință cu un atare pericol, să ne străduim s-o îndepărtăm, cu scopul de a ne menține integritatea conștiinței” (Ibidem). Natura socială a

sentimentelor ofensate, ele regăsindu-se în toate conștiințele, determină caracterul social al reacției societății, sub forma pedepsei. Prin urmare, conchide Durkheim, “natura sentimentelor colective dă seama de pedeapsă și, în consecință, de crimă” (p. 122).

Conformitatea tuturor conștiințelor particulare cu tipul psihic al societății determină a) o atracție reciprocă a indivizilor, fiindcă ei se aseamănă și b) un atașament al acestora față de “ceea ce este condiția existențială a tipului colectiv, adică societatea pe care o formează prin reunirea lor. Nu numai că cetățenii aceleași țări se iubesc și se caută între ei, preferându-se străinilor, dar își iubesc și patria” (p. 123). Aceste asemănări produc o solidaritate *sui generis* care leagă în mod direct individul de societate, denumită **solidaritate mecanică sau prin asemănare**; ea constă dintr-un “atașament general și nedeterminat al individului la grup”, în care “voințele se mișcă spontan și împreună în același sens”, având ca expresie dreptul represiv sau penal. Forța conținută în dreptul represiv este un produs al celor mai importante similitudini sociale care asigură coeziunea socială rezultată din aceste asemănări. Atributul **mecanică** nu semnifică faptul că această solidaritate ar fi produsă prin mijloace mecanice sau artificiale. Durkheim a folosit această denumire prin analogie cu coeziunea care unește între ele moleculele corpurilor fizice, care nu au mișcări proprii, putându-se mișca toate împreună, spre deosebire de unitatea corpurilor vii.

Solidaritatea mecanică sau prin asemănare este maximă atunci când tipul psihic colectiv acopere în întregime conștiința indivizilor, individualitatea acestora fiind nulă. Individualitatea poate lua naștere pe măsură ce conștiința colectivă ocupă mai puțin loc în noi. Există în fiecare dintre conștiințele noastre două conștiințe: una comună cu a grupului din care facem parte și care reprezintă societatea care trăiește și acționează în noi; și alta care reprezintă ceea ce avem personal și distinct. Există, susține autorul, “o sferă a vieții psihice care, oricât de dezvoltat ar fi tipul colectiv, variază de la un om la altul și aparține fiecăruia în parte: este cea formată din reprezentări, sentimente și tendințe care se referă la organism și la stările acestuia; este lumea senzațiilor interne și externe și a proceselor legate direct de acestea. Această primă fază a oricărei individualități este inalienabilă și nu depinde de starea socială” (p. 217). Cele două conștiințe reprezintă două forțe contrare, una centripetă, alta centrifugă ce nu pot crește simultan. Dacă suntem înclinați de a gândi și acționa prin noi înșine, nu putem fi înclinați puternic spre a gândi și acționa ca ceilalți (p. 146, 147).

Tipul ideal al unei societăți a cărei coeziune se întemeiază exclusiv pe asemănări a fost denumit de Durkheim **societăți segmentare**. Acestea conțin o masă omogenă de indivizi, lipsită de orice formă definită și de orice organizare, fiind formate din repetarea agregatelor asemănătoare între ele, prin analogie cu inelele animalelor din clasa inelatelor. Un exemplu tipic este clanul, unificat de afinități generate de comunitatea de sânge. Familiile trăiesc aici unele lângă altele într-o mare

interdependență, fără nici o organizare internă, ca urmare a circumstanțelor exterioare și obișnuinței vieții comune (p.195-198).

Între tipul de societate segmentară și tipul de solidaritate mecanică nu există o suprapunere perfectă. Tipul de societate segmentară se poate modifica, incluzând elemente de diviziune a muncii, fără ca natura solidarității sociale să se schimbe. De pildă, relațiile despotului barbar cu supușii săi, ale stăpânului cu sclavii, ale părintelui familiei romane cu descendenții săi nu au nimic din acea reciprocitate pe care o produce diviziunea muncii; solidaritatea este mecanică, cu diferența că individul nu este legat direct de grup, ci de cel care este imaginea grupului, unitatea întregului fiind independentă de individualitățile părților. “Acolo unde indivizii sunt dependenți de tipul colectiv, ei devin în mod natural dependenți de autoritatea centrală care încarnează acest tip” (p. 200)

Critica punctului de vedere formulat de H. Spencer asupra locului individului în societățile militare.

La fel ca și Durkheim, H. Spencer susținea ideea creșterii rolului individului în societate odată cu civilizația. Modul de argumentare și concluziile la care ajung cei doi se deosebesc radical. După Spencer, absorbția indivizilor în grup era rezultatul unei constrângeri și al unei organizări despotice impuse de starea de război în care se găsesc permanent societățile inferioare (vezi cap. 4). Ori E. Durkheim arătase contrariul, și anume că această ștergere a individualității are ca origine un tip de societate caracterizată prin absența centralizării, produs al stării de omogenitate în care conștiința individuală nu este distinctă de conștiința colectivă. Conform opiniei critice a sociologului francez, Spencer și discipolii săi au interpretat aceste fapte conform unor idei foarte moderne. Forța cu care acționează astăzi individualismul și libertățile indivizilor i-au făcut pe aceștia să creadă că “omul nu ar fi putut să-și abandoneze individualitatea din proprie inițiativă” ci el a fost silit la aceasta de o autoritate despotică care ar anihila indivizii. În realitate, susține Durkheim, în societățile inferioare personalitatea are un spațiu foarte redus “nu pentru că ar fi comprimată sau reprimată artificial, ci pur și simplu pentru că în acel moment al istoriei *ea nu exista*” (p. 213).

Diviziunea muncii și solidaritatea organică sau prin diferențiere.

Odată cu diviziunea muncii sociale, cu specializarea funcțiilor sociale ia naștere un nou tip de solidaritate, denumită de Durkheim **solidaritate organică sau prin diferențiere**. Aici Durkheim utilizează analogia cu organismul viu: “individualitatea întregului crește simultan cu cea a părților...Fiecare organ, într-adevăr, are fizionomia sa specială, autonomia sa, și cu toate acestea unitatea organismului este cu atât mai mare, cu cât această individualitate a părților este mai marcată. În virtutea acestei analogii, propunem să numim organică solidaritatea datorată diviziunii muncii” (p. 148). Dacă solidaritatea mecanică era posibilă în măsura în care conștiința individuală

era absorbită în conștiința colectivă, solidaritatea organică devine posibilă prin retragerea conștiinței colective astfel încât să rămână descoperită o parte a conștiinței individuale, unde se stabilesc acele funcții speciale pe care conștiința colectivă nu le poate reglementa, fiecare individ având o sferă de acțiune proprie, personalitatea sa. Cu cât activitatea individului este mai specializată, mai personală, cu atât mai mult el depinde de societate.

O expresie a acestei solidarități organice este dreptul restitativ ce cuprinde dreptul familiei, dreptul comercial, dreptul contractual, dreptul de procedură, dreptul administrativ și dreptul constituțional. Aceste reguli ale dreptului restitativ fixează maniera în care trebuie să conlucreze diferitele funcții în diferite circumstanțe. Ele nu corespund unor stări de spirit foarte intense, iar obiectele la care se raportează nu sunt mereu prezente în conștiințe: “nu avem mereu de administrat o tutelă, o curatelă, nici de exersat drepturile de creditor sau cumpărător etc., nici, mai ales a le exersa în anumite condiții speciale. Or stările de conștiință nu sunt puternice decât în măsura în care sunt permanente” (p. 145).

Tipul ideal al societăților în care predomină solidaritatea organică este denumit **societăți organizate**. Acestea nu mai sunt constituite prin repetarea unor segmente similare și omogene, “ci printr-un sistem de organe diferite, fiecare cu rolul său special, organe formate ele însele din părți diferite...coordonate și subordonate unele altora în jurul aceluiași organ central, care exercită asupra restului organismului o acțiune moderatoare” (p. 201). Acest organ nu mai are același caracter ca în cazul stăpânului de sclavi, căci deși celelalte organe depind de el, și el depinde de celelalte, între ele fiind doar o diferență de grad și nu de natură (acesta nu are nimic atemporal, religios sau supraomnesc).

Tipul societății organizate nu exclude supraviețuirea unor forme de societăți segmentare, deoarece “distribuirea societății în compartimente similare corespunde unor necesități care persistă, chiar în societățile noi, dar efectele apar sub o altă formă. Masa populației nu se mai împarte după raporturi de consanguinitate, reale sau fictive, ci după diviziunea teritoriului. Segmentele nu mai sunt agregate familiale, ci circumscripții teritoriale” (p. 205).

Rigiditatea versus rezistența legăturilor sociale. Durkheim a sesizat că uniformitatea credințelor și practicilor sociale care asigură solidaritatea mecanică creează legături sociale rigide: individul poartă cu sine întreaga viață socială, el nu se poate mișca decât în grup, chiar și pentru a se separa de comunitatea la care aparține. Aceasta din urmă poate să-și piardă o parte din membrii săi fără ca ea să sufere întrucât economia sa este puțin divizată. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul societății cu diviziunea muncii dezvoltate, în care funcțiile specializate se completează reciproc: orice perturbare a solidarității organice prin apariția unor elemente noi alterează armonia generală provocând rezistența organismului social la intruziuni (p. 169, 170).

Legea regresiei credințelor și sentimentelor colective și a preponderenței progresive a solidarității organice.

Încă de la începutul evoluției sociale, condițiile fundamentale ale dezvoltării societăților au generat o scădere progresivă a intensității și ariei de manifestare a conștiinței comune, observabilă în diminuarea numărului de proverbe, maxime, dictoane care nu sunt altceva decât expresia condensată a unui sentiment colectiv. Conștiința comună devine tot mai slabă și nedeterminată pe măsură ce societățile se dezvoltă. Individualismul, libertatea de gândire, scria Durkheim; se dezvoltă continuu în întreaga istorie, cu intensități variate în diferite epoci și momente istorice. Dar, precizează autorul, aceasta nu înseamnă că “respectiva conștiință comună ar fi amenințată cu dispariția totală” (p. 192).

Critica punctului de vedere spencerian asupra naturii solidarității industriale.

E. Durkheim observă că H. Spencer, deși a identificat corect cauza principală a solidarității sociale în societățile superioare (diviziunea muncii), s-a înșelat asupra naturii solidarității industriale. Sociologul britanic considera că solidaritatea socială în societățile industriale nu ar fi altceva decât acordul spontan al intereselor individuale, a cărui expresie sunt contractele: în societățile organizate armonia socială rezultă dintr-o “cooperare care se produce automat, doar prin aceea că fiecare individ își urmărește interesele sale. E suficient ca fiecare individ să se consacre unei funcții speciale pentru a fi, prin forța lucrurilor, solidar cu ceilalți” (p. 219). La baza coeziunii societății moderne stau legăturile dintre indivizii care schimbă produsele muncii lor, adică interesele de schimb, fără ca vreo reglementare socială să regleze acest schimb. Dar interesul, obiectează Durkheim, este de scurtă durată, el nu poate da naștere decât unei “apropieri trecătoare și asociații temporare” (p. 223). Experiența arată că relațiile contractuale dau naștere unor obligații care nu au fost contractate, cum sunt clauzele care vin din obișnuință, deși nu sunt stipulate ca atare în contract. “Fiind un rezumat al experiențelor numeroase și variate, în contract sunt prevederi pe care noi nu putem să le cunoaștem ca indivizi; ceea ce noi nu am putea regla este deja reglementat, iar această reglementare ni se impune, chiar dacă ea nu este opera noastră, ci a societății și a tradiției” (p. 233). “Pe scurt deci, contractul nu-și este suficient sieși și nu este posibil decât grație unei reglementări a lui, care este de origine socială” (p. 234). Cu alte cuvinte **există întotdeauna o parte noncontractuală care stă în spatele contractului și validează clauzele acestuia**; societatea, conștiința colectivă este cea care îi conferă o forță mare contractelor prin obligațiile morale care, chiar dacă nu sunt sancționate direct în nici un cod, nu sunt mai puțin imperative.

Cauza procesului diviziunii muncii sociale: creșterea volumului populației și a densității materiale și morale.

Consecvent concepției sale, E. Durkheim a explicat un fenomen social cum este diviziunea muncii sociale tot printr-un fenomen social. El a identificat cauza acestui

proces într-o combinație de factori: volumul populației, densitatea materială și densitatea morală (Aron 1970: 23). **Volumul** demografic reprezintă numărul de indivizi ce aparțin unei societăți. În sine, creșterea volumului unei populații nu conduce la apariția diviziunii muncii, el singur nu răspunde de diferențierea socială; măturie sunt societăți cu un mare număr de membrii, de tip segmentar (uniuni de triburi), ce sunt răspândite pe suprafețe vaste. Pentru ca sporirea volumului demografic să genereze diferențiere socială trebuie să se cumuleze cu **densitatea materială** (numărul de indivizi pe o anumită suprafață dată) și cu **densitatea dinamică sau morală** (intensitatea comunicației între indivizi, a interschimburilor dintre aceștia). Cu cât indivizii lucrează mai mult împreună, fac mai mult negoț, intră mai mult în competiție cu atât mai mult pereții alveolelor societăților segmentare devin mai permeabili și prin spărturile lor se produce “o fuziune care eliberează materia socială pentru a putea intra în noi combinații” dând naștere la germenii solidarității bazate pe diferențiere. La diminuarea organizării segmentare, în concepția durkheimiană, au contribuit “circulația artizanilor și a mărfurilor în evul mediu”, dispariția religiilor locale și a organizării familiale, supraviețuirea unor cutume locale, apariția limbii naționale, pierderea autonomiei administrației regionale (Bădescu 1994: 249).

Pentru a explica mecanismul prin care volumul populației la care se asociază densitatea materială și morală produc diferențiere socială E. Durkheim aduce în sprijin cunoscuta teză a luptei pentru existență formulată de Ch. Darwin. Acesta “a observat foarte just că între două organisme concurența este cu atât mai puternică cu cât acestea sunt mai asemănătoare. Având aceleași nevoi și urmărind aceleași obiective, ele se află mereu în rivalitate” (Durkheim 1893/2001: 282). Atunci când numărul lor crește astfel încât nevoile lor nu mai pot fi satisfăcute suficient începe războiul pentru supraviețuire. “Lucrurile stau cu totul altfel dacă indivizii care coexistă sunt din specii sau din varietăți diferite” (p. 283). “Profesiile diferite pot coexista fără a fi obligate să-și facă rău reciproc, căci urmăresc scopuri diferite” (p. 283). Si Durkheim conchide: “Diviziunea muncii este deci un rezultat al luptei pentru existență: dar este un deznodământ îndulcit al acesteia. Grație ei, într-adevăr, rivalii nu sunt obligați să se elimine reciproc, ci pot exista unii alături de ceilalți. De aceea, pe măsură ce se dezvoltă, ea furnizează mijloace de supraviețuire unui număr mai mare de indivizi, care în societățile mai omogene erau condamnați la dispariție” (p. 287).

Diviziunea muncii nu se poate produce decât în sânul unei societăți constituite. Critica concepției utilitariste a lui H. Spencer.

Experiența istorică i-a furnizat lui Durkheim o evidență convingătoare pentru a susține că lupta de concurență între indivizi izolați și străini unii față de alții îi separă și mai mult; chiar dacă ei se diferențiază, relațiile de ostilitate îi fac și mai independenți unii de alții. Deoarece concurența nu a putut genera, singură, apropierea dintre oameni, cu siguranță ea (apropierea) a fost preexistentă, semnificând “afinitate de sânge,

apartenența la același teritoriu, cultul strămoșilor, comunitatea de tradiție”. Numai când grupul, societatea sunt unificate pe aceste uniformități se poate înfăptui cooperarea: “trebuie ca indivizii între care se angajează lupta să fie deja solidari și să simtă aceasta, adică să aparțină aceleiași societăți. De aceea, acolo unde sentimentul de solidaritate este prea slab pentru a rezista influenței disolutive a concurenței, aceasta din urmă naște cu totul alte efecte decât diviziunea muncii”, ca de pildă emigrarea, condamnarea la extincție sau la o existență precară, colonizarea, sinuciderea, etc. (p. 292, 294, 303). Autorul deosebește aici două fapte distincte: **asocierea** (pe baza sentimentelor și practicilor comune) și **cooperarea** care rezultă din diviziunea muncii care reacționează asupra asocierii și o transformă (p. 295). Durkheim susține că acest adevăr fundamental nu a fost cunoscut de către H. Spencer și utilitariști, care au o concepție eronată asupra genezei societății ca o creație *ex nihilo*. Ei asumă că societatea s-a constituit din indivizi izolați și independenți care intră în relație pentru a coopera, trecând de la “starea de independență perfectă în cea de dependență reciprocă” (p. 295, 296). Criticând acest punct de vedere, Durkheim argumentează că “munca nu se împarte între indivizi independenți și deja diferențiați care se reunesc și se asociază pentru a pune în comun diferitele lor aptitudini. Căci ar fi un miracol ca diferențele născute din hazardul circumstanțelor să poată să se acomodeze atât de exact pentru a forma un tot coerent. Departe de a preceda viața colectivă, ele derivă din ea. Aceste diferențe nu se pot produce decât în sânul unei societăți și sub presiunea sentimentelor și nevoilor sociale; de aceea ele sunt în mod obligatoriu în armonie. Există deci o viață socială în afara oricărei diviziuni a muncii, pe care o presupune” (p. 294).

Analizele durkheimiene au pus în lumină interdependența și contradicția dintre conștiința comună și diviziunea muncii. Am văzut, pe de o parte, că diviziunea muncii presupune comunitatea de sentimente, reprezentări și practici comune, iar, pe de altă parte, progresul diviziunii muncii va fi cu atât mai dificil și mai lent cu cât conștiința comună este mai intensă și mai determinată. “Influența neutralizantă a conștiinței comune asupra diviziunii muncii” se explică prin nevoia de independență mai mare a indivizilor în raport cu grupul, de o mai mare autonomie a acestora pentru a se produce diviziunea muncii, autonomie aflată în opoziție cu o stare puternică și bine definită a conștiinței colective (p. 301). Am văzut, de asemenea că factori precum creșterea volumului societăților simultan cu condensarea lor mai mare (densitatea materială și dinamică) contribuie la slăbirea și nedeterminarea progresivă a conștiinței comune; devenind tot mai generală, conștiința comună lasă loc variațiilor individuale. Regulile, practicile și formulele ce odinioară erau fixe, având natura reflexelor, devin tot mai abstracte și pot fi aplicate liber în moduri foarte diferite (p. 307).

Consecințele diviziunii muncii, prezentate de Durkheim, se refereau la aspectele normale ale acestui proces social, cum sunt apariția solidarității organice și a

tipului societății organizate, care semnifică diferențierea și variabilitatea indivizilor, declinul autorității conștiinței colective și a puterii tradiției, civilizație, bunăstare, libertăți ale omului. El intuise că odată cu diviziunea muncii sociale crește libertatea indivizilor de a încheia diverse acorduri, dar avertiza că activitățile indivizilor autonomi sunt subordonate structurii societății integratoare, adică structurii juridice și morale care autorizează contractele și libera inițiativă ale indivizilor. Am văzut deja că, în opinia lui Durkheim, în spatele contractelor stă o parte noncontractuală (fixată în conștiința colectivă a grupului) care autorizează validitatea acestora. În partea finală a lucrării sale *Diviziunea muncii sociale* autorul se ocupă cu aspectele patologice ale procesului diviziunii muncii.

6.3. Teoria anomiei.

Durkheim a constatat că pe lângă consecințele normale, benefice pentru dezvoltarea individualității, diviziunea muncii sociale este însoțită și de o serie de fenomene patologice cum sunt crizele industriale sau comerciale, falimentele, antagonismul dintre muncă și capital, violența revendicărilor indivizilor împotriva colectivității, creșterea numărului sinuciderilor, care nu sunt altceva decât “rupturi parțiale ale solidarității organice”, dovezi ale lipsei de coordonare a funcțiilor sociale unele cu altele, sau mărturii ale patologiei organizării contemporane ale vieții comunitare (p. 370). El a conceptualizat această stare patologică a diviziunii muncii sociale prin conceptul de **anomie**. Termenul provine din limba greacă (*a nomos*: fără lege) și semnifică lipsa, prăbușirea, conflictul sau dezintegrarea normelor sociale, deficit de socialitate, regres al omului mediu din noi, regres al fericirii medii, desocializare.

Instalarea anomiei semnifică o stare de alterare a relației indivizilor cu grupul în **perioada de tranziție** de la societățile bazate pe solidaritatea mecanică la cele întemeiate pe solidaritatea organică, când normele vechi și-au pierdut din forța reglatoare iar noile reguli nu au avut răgazul de a fi instituite și împărtășite de majoritatea populației. “Într-adevăr, o schimbare în existență, fie ea bruscă sau lentă, constituie întotdeauna o criză dureroasă, căci violentează instinctele dobândite, care se opun. Întreg trecutul ne ține legați, chiar și atunci când cele mai frumoase perspective ne atrag înainte. Operația dezrădăcinării obișnuințelor pe care timpul le-a fixat și organizat în noi este întotdeauna foarte dificilă...O generație nu este suficientă pentru a schimba opera generațiilor anterioare, pentru a înlocui omul vechi cu cel nou” (p. 257). Anomia este imposibilă în societățile în care practicile la care toată lumea se conformează se bucură de respect și prestigiu și unde autoritatea conștiinței colective este susținută de asentimentul strămoșilor (autoritatea tradiției). Dacă, schimbările generate de specializarea și diferențierea funcțiilor sociale nu reușesc să țină pasul cu reglementările profesionale și morale care susțin solidaritatea organică atunci se

produce o diviziune a muncii patologică sau anomică. Durkheim era conștient că diferențierea socială este condiția fundamentală a progresului social prin efectele sale asupra autonomiei indivizilor de sub jugul forței impersonale a conștiinței colective. În același timp, el atrage atenția asupra faptului că progresele societăților care au la bază dezvoltarea libertăților individuale sunt întovărășite de pericole care apar atunci când nu se menține acel minimum de conștiință colectivă fără de care solidaritatea organică generează rupturi și dezorganizare socială.

Unitatea societății organizate: “spiritul de ansamblu și sentimentul solidarității comune”.

Diviziunea muncii pune față în față funcțiile sociale, adică moduri definite de acțiune, care se repetă în circumstanțe date, generând obișnuințe; obișnuințele, la rândul lor, pe măsură ce capătă forță, se transformă în reguli de conduită. “Altfel spus, există un anumit debut al drepturilor și îndatoririlor pe care obișnuința îl fixează și care sfârșește prin a deveni obligatoriu” (p. 382). Diviziunea normală a muncii implică acest “lent efort de consolidare, această rețea de legături care se țese de la sine puțin câte puțin și care face din solidaritatea organică un fenomen permanent” (p. 382).

Diviziunea muncii provoacă o diversitate utilă și necesară a funcțiilor sociale atunci când influența sa dizolvantă (de fragmentare) nu distruge consensul spontan al părților, acel sentiment al stării de dependență și solidaritate internă a părților. “Pentru ca sentimentul stării de dependență în care ne aflăm să fie eficace, ar trebui ca el însuși să fie continuu, și nu poate fi astfel decât dacă este legat de activitatea fiecărei funcții speciale... Dar această uniformitate nu poate fi menținută cu forța și în pofida naturii lucrurilor. Diversitatea funcțională antrenează o diversitate morală pe care nimic nu o poate preveni și este inevitabil ca una să crească în același timp cu cealaltă” (p. 377). Pentru ca această diversitate morală să nu genereze efecte patologice se impune ca orice funcție specială să nu închidă individul cu totul în cadrul ei, “ci să fie mereu în contact cu funcțiile vecine, să știe care sunt nevoile lor, schimbările care intervin în cadrul acestora etc. Diviziunea muncii presupune ca muncitorul, departe de a rămâne închis în sarcina sa, să nu-i piardă din vedere pe colaboratorii săi, să acționeze asupra lor și să primească acțiunea lor” (p. 388). Doar în felul acesta diviziunea muncii este nu doar o sursă de sporire a randamentului forțelor sociale, ci și o sursă de solidaritate.

Subutilizarea indivizilor dintr-o organizație este un semn al diviziunii patologice a muncii, adică a anomiei, constând în apariția risipei, a lipsei de coordonare a funcțiilor, a caracterului haotic al operațiilor, cu alte cuvinte solidaritatea funcțională se diminuează, apar dezordinea și incoerența. Pentru a înlătura starea de anomie se impune suprimarea operațiilor inutile, ocuparea suficientă a indivizilor, adică sporirea activității funcționale a fiecărui individ. Dacă fiecare individ are o sarcină bine definită și o îndeplinește, el va avea, cu siguranță nevoie să colaboreze cu alții. Nu contează dacă sarcina este mai mare sau mai mică sau nivelul de specializare.

Întă importantă este solidaritatea creată care depinde “foarte strâns de activitatea funcțională a părților specializate” (p. 405). Durkheim explică faptul că ceea ce face ca orice sporire de activitate funcțională să determine și o creștere a solidarității este **continuitatea** funcțiilor specializate. O singură funcție, oricât de activă ar fi, este neputincioasă fără concursul celorlalte funcții; dacă toate funcțiile devin simultan mai active, “continuitatea fiecăreia dintre ele va fi mai mare” (p. 407), părțile se antrenează reciproc și nu apar întreruperi.

O altă formă de anomie este cauzată de **supraspecializarea funcțională** a indivizilor având ca rezultat diminuarea spiritului de ansamblu, pierderea solidarității interne a părților organismului social. O exagerare a specializării funcțiilor unei organizații provoacă relaxarea sentimentului stării de dependență continuă a fiecărei funcții speciale de către celelalte funcții. Ceea ce lipsește atât în cazul fenomenelor de subutilizare cât și de supraspecializare funcțională este reglementarea internă care permite armonizarea funcțiilor. De obicei armonia se stabilește spontan prin intervenția mecanismelor pieții (creșterea sau scăderea prețurilor stimulează sau încetinesc producția), după o serie de rupturi de echilibru și tulburări, care sunt “cu atât mai frecvente cu cât funcțiile sunt mai specializate” și au nevoie de reglementări mai ample.

O altă formă de manifestare a anomiei o constituie sinuciderea, determinată de o alterare a funcției integratoare a grupurilor din care fac parte indivizii. El a tratat, pe larg, această formă de anomie în lucrarea *Despre sinucidere* (1897/1993).

Sinuciderea: deteriorarea mecanismelor de reglementare socială a conduitei indivizilor.

Contribuția decisivă a autorului francez la cercetarea sinuciderii constă în perspectiva sociologică asupra fenomenului, ca o problemă distinctă a relațiilor individului cu colectivitatea. El pune față în față aspectul individual, particular al actului suicidogen (sinuciderea unui anumit individ în circumstanțe particulare) și fenomenul social (rata sinuciderii), pe care le explorează cu minuțiozitate. Astfel, autorul examinează variațiile ratei sinuciderilor la diferite populații pentru a determina corelațiile posibile dintre diferite stări psihopatologice, caracteristici precum rasa, ereditatea, factorii cosmici, imitația și rata sinuciderilor. Vom prezenta câteva din concluziile sale.

Studiul statisticilor sinuciderilor întocmit de E. Durkheim a arătat că frecvența sinuciderilor într-o populație dată, aflată într-o anumită fază a dezvoltării sale, este constantă, ceea ce semnifică faptul că o anumită rată a sinuciderii este normală, definind nivelul de sănătate morală a unei societăți, în vreme ce creșterea ratei sinuciderilor este patologică.

Studiul variațiilor ratei sinuciderilor la diferite grupuri etnice și religioase a arătat că nu există nici o corelație între frecvența stărilor psihopatologice și frecvența

sinuciderilor; dimpotrivă, el a observat că ponderea indivizilor labili mintal la evrei este ridicată în timp ce frecvența sinuciderilor este foarte redusă (Durkheim 1897/1993: 36-37). *“În consecință, în acest caz, sinuciderea variază invers proporțional cu stările psihopatice și nu este, nici pe departe, prelungirea acestora”* (p. 37). De asemenea nu se semnalează corelații semnificative între rata sinuciderilor și factori precum rasa, clima, ereditatea, spiritul de imitație. Mai importante sunt corelațiile dintre rata sinuciderii și contextele sociale integratoare, cum sunt familia, căsătoria cu și fără copii, religia. Spre pildă, rata sinuciderii variază cu: religia, fiind mai ridicată la protestanți; vârsta, crescând cu aceasta; cu genul, fiind mai mare la bărbați; există o conservare a bărbaților și a femeilor prin familie, căsătorie, și îndeosebi familiei cu copii. Ponderea mai mare a sinucigașilor protestanți este explicată prin contextul integrator mai slab oferit de această religie, care s-a abandonat mai mult judecății individuale, pierzând din coeziune și vitalitate, comparativ cu religia catolică ce-și află resursele în *credo* colectiv larg împărtășit. La rândul lor, femeile se sinucid mai puțin decât bărbații, întrucât ele sunt mai puțin instruite, mai tradiționaliste, conformându-se în mai mare măsură normelor credinței și ale grupului. Viața de familie și căsătoria, cu precădere cea cu copii, oferă imunitate față de actul sinucigaș, “societatea domestică, la fel ca societatea religioasă, este un scut puternic împotriva sinuciderii” (p. 153), cu precizarea că “familia protejează cu atât mai bine cu cât este mai puternic încheată” (p. 158).

O altă constatare interesantă făcută de Durkheim se referă la diminuarea ratei sinuciderilor în timpul unor catastrofe sociale, naturale, politice, cum sunt războaiele, revoluțiile. Reacția la astfel de șocuri sociale este resuscitarea sentimentelor colective, a patriotismului, solidarității naționale care generează o integrare sporită a societății; datorită luptelor care au determinat criza individul se gândește mai puțin la sine și mai mult la scopul comun.

Pe marginea analizelor statistice autorul a stabilit trei generalizări (p. 163):

“Sinuciderea variază invers proporțional cu gradul de integrare al societății religioase.

Sinuciderea variază invers proporțional cu gradul de integrare al societății domestice.

Sinuciderea variază invers proporțional cu gradul de integrare al societății politice”.

Toate cele trei societăți diferite au o influență moderatoare asupra sinuciderii, având în comun o proprietate generală și anume ele sunt “grupări sociale puternic integrate”. Concluzia generală la care ajunge Durkheim este următoarea: **“sinuciderea variază invers proporțional cu gradul de integrare a grupărilor sociale din care face parte individul”** (p. 164). El explică fenomenul în felul următor. Când societatea este puternic integrată, forța colectivă ține indivizii dependenți de ea, împiedicându-i

să se sustragă prin sinucidere de la datoria pe care o are individul față de societate; aparținând unui grup pe care îl respectă și îl iubesc, oamenii doresc să trăiască pentru a sluji interesele comune aflate deasupra celor personale. Într-un grup integrat există un schimb continuu de idei, sentimente, reprezentări, “un soi de asistență morală mutuală, care îl face pe individ, în loc să fie redus la propriile forțe, să participe la energia colectivă, care o întărește și pe a lui atunci când e nevoie” (p. 165). Odată cu sporirea excesivă a individualismului, indivizii nu mai acceptă această subordonare iar societatea nu mai are autoritatea de a-i reține, și de a-i motiva să suporte cu răbdare problemele existenței. Dubla natură a omului, ca individ fizic și ca om social, îl face pe acesta să “aibă nevoie de o societate pe care să o exprime și s-o servească. Dacă această societate se dezintegrează, dacă nu o mai simțim vie și activă în jurul și deasupra noastră, atunci tot ce este social în noi se trezește lipsit de un fundament obiectiv”, dezmoștenind individul de scopul care conferea sensul acțiunilor sale (p167). Lăsați în voia lor indivizii manifestă dorințe infinite care nu mai pot fi moderate de forța exterioară de natură morală a societății, singura care îi ajută să-și găsească pacea și echilibrul. Acest lucru se explică prin faptul că “pasiunile umane nu se opresc decât în fața unei **puteri morale** pe care o respectă”, iar această putere aparține grupului din care face parte individul. “Or, acest atașament pentru ceva ce depășește individul, această subordonare a intereselor individuale interesului general este chiar sursa oricărei activități morale” (Durkheim 1893/2001: 31).

Tipurile de sinucidere.

Sinuciderea egoistă se produce atunci când omul nu mai găsește motive pentru a trăi și are loc când oamenii sunt **prea detașați de grupul din care fac parte**. Nefiind integrați în grup, ei manifestă dorințe și aspirații infinite care nu mai pot fi temperate de obligațiile impuse de grup. “Chiar în momentul în care se eliberează prea mult de mediul social, omul continuă să-i resimtă influența. Oricât de individualizat ar fi, rămâne în el ceva colectiv: depresia și melancolia rezultate din această individualizare exagerată. Simțim tristețe când nu mai avem nimic altceva de pus în comun cu alții, fiind expuși la a experimenta lipsa unei rațiuni de a trăi. Dacă o individualizare excesivă conduce la sinucidere, observa Durkheim, și o integrare prea puternică în societate, adică o individualizare insuficientă are același efect suicidogen.

Sinuciderea altruistă provine dintr-o **prea slabă individualizare**, din faptul că indivizii nu sunt suficient de detașați de grup, adică societatea îi ține prea strâns legați și dependenți de ea; indivizii nu au posibilitatea să-și dezvolte o personalitate proprie; eul nu-și aparține deloc sie însuși, confundându-se cu grupul din care face parte; în acest caz motivele pentru a trăi “par rupte de viața însăși” (p. 209). Exemple de sinucidere altruistă: sinuciderea femeilor la moartea soțului, sinuciderea căpitanului de vas odată cu scufundarea corabiei, moartea soldatului sau a medicului, toți care se expun conștient morții pentru a-și face datoria sau din rațiuni de onoare. “Omul se

consideră deci ca lipsit de existență proprie. Impersonalitatea atinge aici cota maximă” (Durkheim 1897/1993: 178).

Dar societatea, arată Durkheim, nu este doar o realitate care atrage, cu putere inegală, sentimentele și acțiunile individului, ci și o forță care le reglează. El a observat o legătură strânsă între modalitatea de exersare a acțiunii reglatoare a societății și frecvența sinuciderilor.

Sinuciderea anomică este caracteristică societății moderne, însoțind crizele industriale, financiare, dar și valurile de prosperitate. Sinuciderile anomice se datorează **dereglării activității indivizilor** cauzate de perturbările ordinii colective, de zdruncinarea echilibrului social, fie în direcția creșterii belșugului și vitalității generale, fie în direcția sărăcirii, a falimentului. În aceste condiții de criză socială ar trebui ca dorințele și pasiunile umane să se armonizeze cu posibilitățile existente. Dar cum nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, sensibilitatea umană fiind o “prăpastie fără fund” de dorințe, pe care nimic nu o poate umple, se impune ca o putere reglatoare din afară să pună stavilă dorințelor infinite, definind ce este posibil și ce nu este, ce este drept și nedrept, care sunt speranțele legitime și cele nepermise (p. 204, 205). Societățile normale dispun, în fiecare moment al istoriei, de o reglementare, de un sentiment public despre valoarea fiecărui serviciu social, profesii, despre nivelul maxim și minim de bunăstare al fiecărei clase sociale la care acestea pot să aspire în chip legitim. Limitarea relativă și moderarea care decurge din autoritatea colectivă îi ajută pe indivizi să dorească ceea ce este legitim să ceară în lumina eforturilor depuse, echilibrul și fericirea lor instalându-se stabil. În situațiile de criză socială regulile tradiționale își pierd autoritatea, pasiunile sunt mai puțin disciplinate exact în momentul când este mai mare nevoie de disciplină (p. 205). Când condițiile de viață se schimbă se modifică și scara de valori a societății care permitea coordonarea resurselor sociale cu distribuția lor la fiecare categorie socială; ambițiile și dorințele umane sunt surescitate, competiția devine mai aprigă și lipsită de reguli, sporind decalajul dintre aspirații și satisfacerea lor. Fie că pierd avantaje sociale, în cazul dezastrelor economice, fie că beneficiază de o creștere bruscă a puterii și averii, cu alte cuvinte când societatea este tulburată prin acțiuni bruște, influența moderatoare a societății încetează temporar; “societatea nu-i poate obișnui instantaneu cu surplusul de tensiune la care sunt supuși”, de aici provenind creșterile ratei sinuciderilor anomice, adică a acelor sinucideri datorate dereglării activității indivizilor (p. 204).

Corporatismul modern – antidot la anomia societății contemporane.

În finalul analizei simptoamelor patologice ale societății moderne, având ca expresie deficitul de integrare a indivizilor în societate cauzat de crizele sociale, autorul francez a fost preocupat de modalitățile de reintegrare a indivizilor în colectivitate adecvate societății diferențiate contemporane. În acest sens, el supune examenului critic principalele instituții integratoare care au cimentat raporturile sociale

de-a-lungul istoriei: familia, religia, statul și corporația (Bădescu 1994:150-165). El va constata că formele tradiționale de integrare socială, cum sunt familia, comunitatea religioasă, statul, nu mai pot susține ordinea socială în condițiile specializării funcționale și profesionale (p. 151).

Familia, în ciuda intimității pe care o asigură indivizilor în societatea modernă, puternic diferențiată funcțional, nu le mai poate oferi acestora securitatea și protecția față de impulsul suicidogen, întrucât, pe de o parte, rolul său economic s-a diminuat, iar pe de altă parte ea este prea generală, scăpându-i detaliul profesional; mai mult, ea este compusă din generații, pierzând din forța de disciplinare (Bădescu 1994: 157).

Religia în societatea modernă nu mai este o școală de disciplină la fel de puternică ca în societățile premoderne, datorită procesului de secularizare asociat modernității.

Statul este prea îndepărtat de individ, prea abstract și autoritar pentru a-i asigura acestuia un context adecvat de integrare în societatea înalt diferențiată contemporană.

Ținând cont că “existența grupului social trebuie să fie garantată de forțele celui mai puternic proces social al respectivei epoci istorice”, acest proces fiind în epoca modernă diviziunea muncii sociale (Bădescu 1994: 160), Durkheim se apleacă asupra grupului profesional, care devine principala forță morală capabilă să susțină solidaritatea organică

Corporația medievală modernizată conform cerințelor pieții naționale și internaționale dispune de capacitatea de a utiliza sistemul specializării socio-profesionale ca mijloc de integrare socială, devenind principala putere morală din prezent. Corporațiile, ca profesii organizate, sunt văzute de Durkheim ca instituții profesionale ce integrează salariați și patronat și care sunt suficient de apropiate de indivizi pentru a constitui școli de disciplină și destul de îndepărtate de aceștia pentru a se bucura de prestigiu și autoritate (Aron 1970: 41).

6.4.Sociologia religiei

O direcție semnificativă a activității științifice a lui E. Durkheim o constituie interpretarea sociologică a religiei, înfăptuită în lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase*, apărută în 1912. Aici el formulează o teorie generală a religiei pe baza evidenței empirice oferite de instituțiile religioase cele mai simple, caracteristice societăților primitive. E. Durkheim nutrește convingerea că este legitim să clădești fundamentele analitice ale esenței unui fenomen social, cum este religia, pornind de la examinarea formelor sale cele mai primitive. În acest sens, el a fost încredințat că totemismul exprimă esența religiei.

Definirea fenomenului religios.

De la Durkheim încoace esența religiei este definită în termenii operării unei diviziuni între două categorii de fenomene: **sacre și profane**. Vechile determinări ale

esenței religiei, cum sunt credința într-un zeu transcendent, sau apelul la mister sau supranatural, nu se pot susține, deoarece există și religii fără zei, cum este budismul, iar noțiunea de supranatural este de dată recentă, fiind corelativul naturalului, care implică practica metodologică pozitivă (Aron 1970: 48).

Sacrul rezidă într-un ansamblu de lucruri, convingeri, rituri, practici privind lucruri care sunt interzise, oprite de la consum, plasate în afara vieții cotidiene. **Profanul** cuprinde ansamblul activităților cotidiene, al cărui prototip sunt activitățile economice.

Pentru a explica **sacrul** Durkheim recurge la noțiunile de clan și totem. Clanul reprezintă un grup de înrudire care își definește identitatea prin asocierea lui cu lucruri sacre: obiecte, bucăți de lemn, pietre strălucitoare, plante, animale, entități imateriale și supranaturale (mana, la melanezieni) având calități sacre, denumite totem. În societățile moderne un echivalent al obiectelor care poartă reprezentarea totemului este steagul național.

Sociologia religiei în viziunea lui Durkheim poate fi sintetizată în două teze fundamentale (Aron 1970: 60): a) în totemism omul venerează propria societate fără să știe; b) societatea este înclinată să creeze zei sau religii când se află în stare de exaltare, care se produce atunci când viața socială este puternic intensificată, de pildă, în timpul dansurilor și ceremoniilor din societățile primitive. În societățile moderne oamenii experimentează crize sociale pentru a avea echivalentul dansurilor din societățile arhaice.

Totemismul, preciza Durkheim, nu este religia unor animale, plante, obiecte ce poartă pecetea totemului, ci a unei forțe anonime, difuze și impersonale care se află în lucrurile sacre, unificând indivizii și generațiile succesive. Adorarea totemului semnifică venerarea acelei forțe anonime și impersonale conținute în fiecare din lucrurile sacre, identificată cu forța societății. Participanți activi la o ceremonie de grup, membrii clanurilor percep instinctiv o forță socială difuză, anterioară lor, care le supraviețuiește și este, în același timp foarte aproape de ei și pe care o adoră. La întrebarea de ce devine societatea obiect de venerație Durkheim răspunde că societatea are ea însăși ceva sacru (Aron 1970: 57-58). Societatea influențează indivizii menținând în ei sentimentul divin al unei perpetue dependențe prin sacrificiile, suferințele pe care le impune, prin scopurile pe care le realizează prin indivizi. Cerând indivizilor să coopereze, societatea este suficient de aproape de aceștia, impunându-le respect, devoțiune, adorare.

Mecanismul prin care societatea generează nașterea credințelor ține de capacitatea indivizilor care trăiesc împreună, fiind uniți prin practici și credințe comune, de a experimenta **starea de exaltare de maximă intensitate** în timpul ceremoniilor colective. Procesul psihosocial al exaltării le dă participanților la dansurile și ritualurile colective sentimentul că sunt purtați de o putere exterioară

intensă care îi invadează și-i face să participe, dincolo de ei înșiși, dincolo de viața de zi cu zi, la forța grupului. Starea de exaltare are în sine ceva extraordinar, care este simultan imanent și transcendent, alcătuind forța colectivă. Pentru ca o societate să creeze religii, susține Durkheim, se impune ca indivizii să evadeze împreună din viața de zi cu zi, să experimenteze acea stare de exaltare și fervoare a vieții colective (p.59, 60). Un alt exemplu îl constituie exaltarea colectivă din timpul revoluției franceze, când participanții au fost contagiați de un entuziasm sacru: entități abstracte, precum națiune, libertate, egalitate, fraternitate, revoluție au fost invadate de spirit sacru. Totuși, admite Durkheim, exaltarea ocazionată de revoluție nu a atins nivelul maxim de intensitate pentru a da naștere unei noi religii.

Concepțiile durkheimiene asupra obiectului și metodelor sociologiei, anomiei, religiei, au fost interpretate de unii istorici prestigioși ai disciplinei ca exemple relevante ale mitului originii conservatoare a sociologiei, ca o ofensivă împotriva individualismului, liberalismului și raționalismului în gândirea socială.

6.5. Individualismul moral

O caracteristică fundamentală a gândirii sociologice a autorului *Diviziunii muncii sociale* este preocuparea sa constantă de a reînstitui consensul social, autoritatea normelor sociale slăbite în urma ofensivei diviziunii muncii sociale, a individualismului, liberalismului și raționalismului caracteristice lumii moderne. Deși el era conștient că afirmarea individului și a culturii raționaliste corespunde progresului social, în același timp atrage atenția că această atitudine este vulnerabilă, putând conduce la dezintegrare socială, adică la anomie, dacă normele colective indispensabile oricărui consens nu sunt reîntărite. Dar, norma socială a cărei autoritate trebuia consolidată este, în concepția lui Durkheim, una care autorizează individul să-și afirme autonomia, să se împlinească, utilizându-și propria judecată (Giddens 1977: 208-234). Idealul lui Durkheim era o sociologie care să susțină individualismul raționalist sprijinit pe respectul pentru normele sociale (coduri morale, valori, convingeri și practici sociale precise și puternic definite ce sudează indivizii de unitatea socială, situate în spatele sau deasupra contractelor sociale), întrucât societatea pe care dorea el să o stabilizeze avea cel mai înalt principiu respectul pentru persoana umană.

Din accentul pus de Durkheim pe nevoia de autoritate a normelor sociale, pe primatul societății asupra individului, Robert Nisbet, Talcott Parsons au dedus că acesta a fost ostil individualismului în general. Eroarea acestor autori, observă A. Giddens, constă în faptul că nu au făcut distincție între două feluri de individualism pe care le-a avut în vedere Durkheim. Sociologul francez a criticat **individualismul** în sens **utilitarist**, susținut de Herbert Spencer, după care societatea e asumată a fi rezultatul raporturilor contractuale, adică este produsă de egoismul individului izolat

sau presocial al teoriei utilitariste. Dar Durkheim a susținut cu tărie **individualismul moral** pe care îl consideră fundamentul necesar al organizării societății moderne. Criticând utilitarismul spencerian, Durkheim argumenta că emergența solidarității organice în societățile diferențiate presupune existența unor coduri morale precise și bine definite, individualismul moral, care penetrează instituțiile, obiceiurile și întreaga viață modernă. Individualismul moral este o creație a societății, rezultat al unui proces îndelungat de dezvoltare socială (Giddens 1977: 216). Această formă de individualism își derivă forța sa din autoritatea societății. Între autoritate, disciplină, pe de o parte și libertate, pe de alta, nu există opoziție, deoarece acceptarea formelor de autoritate este condiția emancipării indivizilor. Libertatea, susține Durkheim, este fiica autorității înțeleasă cum trebuie.

7. Sociologia acțiunii: Vilfredo Pareto (1848-1923).

O alternativă teoretică la sociologismul durkheimian este constituită din teoriile acțiunii sociale dezvoltate în spațiul cultural european și american. Centrul preocupărilor sociologilor acțiunii sociale se deplasează de la ideea fundamentală a priorității istorice și logice a societății asupra individului, cum era cazul la Durkheim, la ideea centralității acțiunii sociale a indivizilor, definite ca ansamblul comportamentelor indivizilor motivate de scopuri și mijloace de realizare a finalităților. O contribuție clasică la sociologia acțiunii umane a adus-o Vilfredo Pareto. Sociolog italian de formație enciclopedică (filosofie, fizică, economie politică, științe politice, afaceri), Vilfredo Pareto este cunoscut prin lucrările sale de economie politică și prin *Tratatul de sociologie generală*, editat în 1916 la Florența. În *Tratatul de sociologie generală* autorul formulează o concepție sistematică asupra acțiunii sociale, pe baza reflecțiilor sale din perioada cât a funcționat ca manager, inginer de căi ferate și economist.

7.1. Teoria acțiunii logice și nonlogice.

Meditând asupra condiției umane în lumina ideologiilor dreptului natural, contractualismului, liberalismului, individualismului, pe de o parte și ale doctrinelor morale, religioase, estetice, pe de alta, Vilfredo Pareto a sintetizat două categorii de nevoi ale individului: cerințele sensibilității, unde intră nevoile fizice, căutarea fericirii și evitarea durerii, nevoia de sociabilitate și nevoi ale intelectului, semnificând necesitatea de a raționa, de a trăi logic, nu absurd. Cu toate că toți indivizii normali își utilizează facultățile intelectului, reflecta Pareto, o minoritate dintre aceștia face raționamente logice, se comportă logic, cea mai mare parte a indivizilor au comportamente nonlogice.

Omul **logic** sau **rațional** recurge la exigențele raționamentului, punând temei logic experienței sale, în conformitate cu structurile logice ale cunoașterii. Există, în concepția lui Pareto, o interdependență mutuală între concepția acțiunii logice și concepția științifică logico-experimentală (Aron 1970: 131; Bădescu 1994: 352-356).

Omul **nonlogic** sau **pseudologic** pune sentimentul la baza experienței sale; el nu este irațional întrucât folosește facultățile intelectului pentru a **raționaliza** sau **logiciza existența**, acoperind cu structuri logice “profundizimile întunecoase și bine protejate ale unei stări psihice de natură afectivă”, “tăinuind” realul (Bădescu 1994: 367). De cele mai multe ori indivizii au tendința de a-și raționaliza comportamentul, adică de a-l face să apară drept rezultatul logic al schemelor lor mentale cu toate că în realitate acțiunea lor este cauzată de stări de spirit, sentimente sau instincte. De pildă, oamenii au repulsie instinctivă față de sânge și se feresc să comită crime. Însă ei își

justifică comportamentul cu diferite teorii, credințe privind faptul că “Dumnezeu îi pedepsește pe criminali” și își imaginează că această credință îi înfrânează de la a comite crime.

Acțiunea logică este definită de o **triplă corespondență a relației dintre scop și mijloace**: a) în proiect, sau în **plan subiectiv**; b) în realitate, sau în **plan obiectiv**; c) între cele două planuri, **subiectiv și obiectiv**.

Acțiunile nonlogice (nu ilogice) sunt definite rezidual ca ansamblul acțiunilor care **nu prezintă caracteristica triplei corespondențe a legăturii logice dintre scop și mijloace în plan subiectiv, obiectiv, și între cele două planuri**.

Exemple de acțiuni logice. Un inginer care construiește un pod de cale ferată alcătuiește un proiect având ca obiectiv podul, folosind ca mijloace toate achizițiile științifico-experimentale disponibile. El realizează corelația dintre scopul propus și cunoștințele de rezistența materialelor, etc, în plan subiectiv. Odată începută construcția, prinde contur relația logică dintre pod (scopul) și materialele de construcție, tehnologii, (mijloacele) în plan obiectiv. În final, după terminarea construcției, între podul conceput în proiect cu mijloacele de știință adecvate și podul din realitate cu mijloacele corespunzătoare ale științei și tehnicii există o corespondență. Acțiunea inginerului este logică. Tot logice sunt și comportamentele unor oameni din alte arii de activitate – economie, politică, militară, artă – determinate nu atât de uniformitățile experimentale de natură științifică cât de raționamentul inspirației științifice ce combină logic scopuri cu mijloace (Aron 1970: 131). De pildă, un om de afaceri care își propune să cumpere acțiuni petroliere pentru a-și spori capitalul (scopul subiectiv) anticipând un profit dezirabil, în urma studiilor de piață asupra unor condiții investiționale favorabile, adică prin cumpărarea de acțiuni la prețuri reduse (mijloacele subiective). Trecând la fapte, dacă totul merge conform planului, tranzacția va reproduce în realitate secvența scop-mijloc imaginată. În final, avem și o corespondență între raporturile scop-mijloc dintre cele două planuri, concepute și realizate. Pe scurt, comportamentele logice sunt motivate de raționamentul logico-experimental sau al inspirației științifice. Marea majoritate a comportamentelor umane nu corespund cerințelor privind legătura logică dintre mijloace și scopuri în mintea indivizilor și în realitatea obiectivă, sau între cele două planuri. Sunt frecvente cazurile în care scopurile subiective diferă de cele obiective, dar acest lucru nu-i împiedică pe indivizi să-și imagineze că situația obiectivă este o expresie a intențiilor lor subiective. Altfel spus, comportamentele nonlogice sunt motivate de sentimente sau stări de spirit diferite de raționamentul logic bazat pe uniformitățile logico-experimentale. Sociologia își propune, în principal, analiza acțiunilor nonlogice.

Tipologia acțiunilor nonlogice

Există patru tipuri de acțiuni nonlogice, adică comportamente care nu respectă cerința triplei corespondențe logice dintre scopuri și mijloace (în plan subiectiv, obiectiv și între cele două planuri) (Aron 1970. 121):

Obiectiv:	Nu	Nu	Da	Da
Subiectiv:	Nu	Da	Nu	Da

Categoria “Nu - Nu” semnifică faptul că mijloacele nu sunt conectate cu scopurile nici în mintea omului nici în realitate. Această categorie de acțiuni nonlogice este doar ipotetică, reținută de Pareto doar de dragul completitudinii tabelului. Omul este o ființă care nu trăiește absurd, astfel că oricât de aberante pot fi unele comportamente ele sunt justificate cu argumente pseudologice, adică li se atribuie o rațiune.

Categoria a doua, “Nu – Da”, de comportamente nonlogice este foarte răspândită; aici nu există o conexiune logică între mijloacele folosite și scopurile atinse. Indivizii își imaginează că scopurile urmărite și mijloacele folosite sunt corespunzătoare țelului dorit. În această categorie Pareto include totalitatea acțiunilor simbolice, rituale, unde se manifestă un decalaj între finalitatea și mijloacele imaginate de indivizi, pe de o parte și rezultatele obiective ale actelor lor. De pildă, comportamentul indivizilor care recurg la practici magice, la rugăciuni, fiind convinși că aceste mijloace vor fi eficiente în asigurarea unei călătorii sigure pe mare, sau le va aduce ploaia dorită pentru un rod bogat. Aici există o relație logică între scop și mijloace în plan subiectiv, dar nu și în plan obiectiv, ritualul neavând urmări pentru navigație sau pentru producerea ploii.

Categoria a treia, “Da – NU”, deși numeroasă nu este interesantă pentru sociologie, cuprinzând ansamblul actelor reflexe, unde lipsește secvența relației logice dintre scop și mijloace la nivel subiectiv. Închidem ochii când un obstacol îi amenință, fără să fi planificat mental această acțiune.

Cea de a patra categorie, “Da – Da” este de mare interes sociologic, ca și a doua grupă de comportamente nonlogice. Aici avem relații logice între scop și mijloace în proiect, dar și în planul realității obiective. Ceea ce lipsește este corespondența dintre cele două planuri, obiectiv și subiectiv, a relațiilor dintre scopurile și mijloacele imaginate și realizate. Aici Pareto include comportamentele majorității umaniștilor, utopiștilor, idealiştilor, binefăcătorilor omenirii, pacifiștilor, revoluționarilor, dar și iluziile și erorile științei. De exemplu, revoluționarii bolșevici, sau de tip bolșevic, au construit utopia unei societăți democratice, a belșugului pentru toți cei năpăstuiți, înfăptuită cu mijloacele revoluției violente. Punând proiectul în practică, prin recursul la mijloace violente s-a ajuns, prin forța lucrurilor, la o un regim totalitar. După cum se

poate observa, există în acest caz o relație logică între scopul propus (utopia unei societăți libere, fără clase) și actele revoluționare proiectate. Dar ceea ce se realizează în plan obiectiv este departe de finalitatea inițială; în locul societății libere s-a instaurat o societate de tip autoritar, întrucât mijloacele folosite conduceau inexorabil la alte rezultate. Discrepanța dintre visurile, speranțele, iluziile revoluționarilor, idealiştilor și consecințele acțiunilor lor este evidentă, cu toate că, luate separat, la nivelul subiectivității și al realității, scopurile sunt legate logic de mijloace.

Vilfredo Pareto a fost preocupat de analiza științifică, sociologică a comportamentelor nonlogice, în chip inductiv, plecând de la datele experienței. Astfel, dacă notăm cu A stările de spirit care sunt sursele de bază ale acțiunilor nonlogice, cu B teoriile cu care sunt justificate acțiunile nonlogice și cu C comportamentele ca atare, ne dăm seama că, deși A, B, și C sunt interdependente mutual, A le influențează independent pe B și C în mult mai mare măsură decât B îl influențează pe C (Coser 1971: 388-390). În timp ce B și C, respectiv, teoriile și comportamentele, sunt observabile în mod direct, stările de spirit care stau în spatele lor nu sunt observabile, putând fi doar inferate. De altminteri, Pareto a lăsat aceste sentimente de bază în seama psihologilor și a psihologiei. Sociologii le vor prelua ca atare fără să intre în analiza lor. În schimb, Pareto și-a concentrat atenția pe comportamentele nonlogice și îndeosebi pe teoriile și sistemele de credințe cu care indivizii își justifică, adică raționalizează acțiunea nonlogică. El a supus analizei critice sistemele metafizice, religioase, morale arătând că acestea nu au nimic în comun cu teoriile științifice. Noțiuni precum “libertate”, “egalitate”, “progres”, “socialism”, “Voința poporului” sunt la fel de puțin verificabile sau științifice ca și miturile sau incantațiile magice ale popoarelor primitive cu care acestea își justifică acțiunile. Toate sunt ficțiuni menite să ascundă adevăratele stări de spirit și să le confere o mască de respectabilitate (Coser 1971: 390). Pareto consideră că sarcina sociologului constă în demascarea comportamentelor nonlogice ale oamenilor care se lasă purtați de emoții și sentimente și care dau apoi justificări pseudologice acestor acțiuni. Efortul de a demasca teoriile neștiințifice și sistemele de convingeri religioase, morale cu care oamenii își maschează stările de spirit care stau la baza comportamentelor lor, dându-le o aparență de respectabilitate, l-au condus pe Pareto la distincția dintre reziduuri și derivații.

7.2.Reziduuri și Derivații.

Reziduurile sunt un concept analitic care exprimă rădăcinile comune ale unui număr mare de comportamente și teorii, având funcția de a explica funcționarea vieții sociale. Reziduurile nu sunt realități concrete, adică sentimente, emoții, instincte care sunt studiate de psihologie. Ele sunt concepte analitice cu funcții explicative ale mecanismelor funcționării vieții sociale. **Reziduurile corespund stărilor de spirit, instinctelor acoperite de raționalizări.** Există și instincte care nu sunt acoperite de

raționalizări și care nu corespund reziduurilor. De exemplu, apetitul, gusturile, dispozițiile, interesele sociale nu sunt acoperite cu justificări și prin urmare nu sunt reziduuri. Deci, reziduurile nu sunt sentimente, stări de spirit ci intermediari între sentimente pe care nu le cunoaștem direct și justificări, teorii, expresii, crezuri observabile direct și care pot fi analizate.

Derivațiile sunt teorii, vise, speranțe, sisteme intelectuale de justificare a acțiunilor lor cu care indivizii își camuflează pasiunile, conferindu-le o aparență de raționalitate.

Tipologia reziduurilor.

Pareto identifică șase clase de reziduuri: I. Instinctul combinațiilor; II. Persistența agregatelor; III. Nevoia de exteriorizare a sentimentelor; IV. Reziduurile socialității; V. Reziduuul integrității indivizilor și apartenențelor acestora; VI. Reziduuul sexual. Pareto va trata pe larg în *Tratatul de sociologie generală* primele două categorii de reziduuri și doar tangențial pe celelalte.

Instinctul combinațiilor este tendința de a stabili relații între idei, lucruri, locuri, zile, de a stabili sisteme de idei și de a manipula diferite elemente din experiență. Această clasă de reziduuri împinge omul spre practici magice pentru a controla vremea, starea de boală, dragostea, dar și spre o diversitate de manipulări comerciale, industriale, financiare soldate cu fuziuni, preluări, combinații de organizații, desfaceri de firme; în plan politic acest instinct al combinațiilor stă la baza coalițiilor, fragmentărilor forțelor politice, construcției imperiilor politice. Acest reziduu este responsabil de avansul cunoașterii și civilizației, al progresului uman, al cultivării materialismului, individualismului, scepticismului, îndoielii, inteligenței omenești. Oamenii dotați din abundență cu acest reziduu sunt “**vulpile**” lui Machiavelli, capabile de inovații, experiment, îndoială, disimulare, înzestrate cu inteligență corozivă și lipsite de fidelitate față de principiile care asigură stabilitatea societății.

Persistența agregatelor constituie tendința umană, opusă primei clase, de a menține combinațiile create datorită instinctului combinațiilor și de a respinge schimbarea. Persistența agregatelor constituie forțele conservatoare ale “inertiei sociale”, ansamblul sentimentelor religioase, patriotice, naționale care țin unită societatea și împing oamenii să creadă fără dovezi, să venereze miturile. Oamenii înzestrați cu precădere cu acest reziduu manifestă sentimente puternice de loialitate față de familie, comunitate, națiune, de solidaritate de clasă, patriotism, zel religios. Ei sunt asimilați cu **leii** lui Machiavelli, oamenii certitudinilor, care nu ezită să folosească forța pentru a instaura stabilitatea, credința, onoarea națională atunci când acestea sunt percepute ca fiind amenințate de acțiunile egoiste, materialiste, lipsite de loialitate ale elitei în care predomină vulpile. O tratare detaliată a celor șase clase de reziduuri se află în Ilie Bădescu (1994: 375-405).

7.3. Teoria elitelor și a circulației elitelor.

Teoria paretiană a reziduurilor și derivațiilor a stat la baza concepției sale asupra structurii și schimbării sociale, a elitelor sociale. El formulează axioma eterogenității societății conform căreia oamenii sunt inegali din punct de vedere fizic, psihic, intelectual, moral. Una dintre sursele fundamentale ale acestor inegalități o constituie distribuția eterogenă a reziduurilor în compoziția psihologică și socială a comportamentelor individuale și sociale. Unii indivizi sunt mai individualiști, mai inovatori, mai combinatori, alții mai conservatori, mai loiali grupurilor de apartenență; unii sunt înclinați spre personalizare, alții spre uniformitate cu colectivitatea. La fel stau lucrurile și cu grupurile sociale. Aceste constatări l-au condus pe Pareto la formularea **legii polarizării societății în mase și elite**. Istoria societății umane prezintă caracteristica esențială a opoziției între masa de indivizi guvernați și o minoritate aflată la conducere.

Elita este definită drept o minoritate de indivizi care au avut succes în sfera lor de activitate, obținând cei mai înalți indici în sfera lor de competență. Identificarea elitei poate fi făcută simplu, susține Pareto, utilizând sistemul de notare din școală. Cel mai performant avocat, de exemplu, va fi notat cu 10, în timp ce acela care nu are clienți va primi nota 1; omul de afaceri care a făcut milioane, onest sau fraudulos, va primi nota 10, cel ce a câștigat câteva mii va fi notat cu șase, în vreme ce individul care abia supraviețuiește la marginea subsistenței va primi nota 1; excrocul deștept care știe să manipuleze oamenii și să stea departe de penitenciar va primi nota 8, 9 sau 10 în funcție de numărul de excrocherii făcute. După cum se poate vedea, elita nu are conotații morale în gândirea lui Pareto. Ea semnifică, pur și simplu, clasa de oameni cu cei mai înalți indici în sfera lor de activitate, indiferent de mijloacele oneste sau neoneste folosite. Elitele dețin poziții, funcții sau titluri în societate în funcție de competența corespunzătoare. De regulă, există o **corespondență între titluri și abilitățile persoanelor care le dețin**. Dar se constată și situații în care unii deținători de poziții sociale nu dețin și calitățile de competență, merit cerute de funcție. Printre cauzele enumerate ale discrepanței dintre titluri și meritele celor cărora le sunt atribuite pozițiile înalte se numără bogăția, suportul familiei, relațiile sociale care susțin atribuirea de titluri unor indivizi care nu dețin calitățile personale de merit cerute de titlu.

Elita se divide în două clase: elita guvernantă, adică elita aflată la putere și elitele în sens larg care exercită funcții de conducere în diferite domenii de activitate. În istoria societăților cel mai important lucru este viața și moartea elitelor guvernante, a aristocrațiilor: “istoria este un cimitir al aristocrațiilor” Elitele guvernante decad din mai multe pricini: sunt decimate în războaie; după o perioadă îndelungată de guvernare ele își pierd vigoarea, capacitatea de a se impune prin forță, în condițiile în care o anumită doză de violență este indispensabilă oricărei guvernări; imposibilitatea

existenței unei armonii durabile între capacitățile și talentele indivizilor și pozițiile sociale ocupate, mai ales după o guvernare îndelungată, ceea ce face să apară fii, nepoți, prieteni care nu merită să dețină titluri, pe de o parte și indivizi capabili, calificați pentru guvernare în rândul masei însă excluși de la funcții, pe de alta. Toți acești factori indică un anumit grad de instabilitate în societate care are ca expresie circulația elitelor.

Elitele în general ca și elitele guvernante sunt înzestrate preponderent cu primele două clase de reziduuri. Elitele dotate precumpănitor cu instinctul combinațiilor sunt de tipul vulpilor, manifestând înclinații spre menținerea puterii prin combinații politico-financiare, prin preferința spre propagandă, persuasiune, viclenie; în plan economic identificăm figura tipică a speculatorului la bursă, plin de inițiativă, inovator; în plan cultural avem avocați lipsiți de scrupule, sofști intelectuali, manipulatori de opinie. Elitele înzestrate din abundență cu persistența agregatelor sunt de tip lei și se caracterizează prin certitudini, credință patriotism, onoare națională, înclinații spre forță și brutalitate; rentierul este tipul care reprezintă clasa leilor, fiind simbolul elementelor puternice ale stabilității sociale.

În societatea europeană a epocii sale, mai ales în Italia și Franța, Pareto a diagnosticat o ascendență a elitelor vulpi. Scena politică era dominată de oameni de afaceri întreprinzători, materialști, speculatori, de specialiști în propagandă și în manipularea oamenilor, avocați fără scrupule. Pentru a-și menține puterea elita se preocupă de combinații economice, politice, intelectuale, artistice, devenind tot mai materialistă, egoistă și mai puțin capabilă de solidaritate și de acțiuni de forță cerute de menținerea ordinii sociale. Cu alte cuvinte, după o perioadă mai lungă de guvernare elita suferă de un **exces de reziduuri** din prima clasă, devenind prea tolerantă, prea moderată și lipsită de propensiunea de a folosi forța pentru păstrarea ordinii sociale. În aceste condiții în masă se afirmă membrii violenți, înzestrați cu reziduul persistenței agregatelor, care mobilizează masele contra elitei viclene ce și-a pierdut simțul datoriei, înlăturând-o de la putere. Se instaurează, astfel, un regim politic în care predomină elitele conservatoare de tip lei bazat pe supunere, credință și violență, pe mișcări de credințe colective. După o perioadă de timp de acumulează în exces reziduuri din cea de a doua clasă care se traduce prin instabilitate socială. Nici o societate nu poate dura la nesfârșit fără aportul abilităților mentale, a expertizei și priceperii indivizilor dotați cu prima clasă de reziduuri. Astfel, treptat indivizi de tipul vulpi se vor infiltra în pozițiile de la guvernare și vor submina certitudinile și credințele puternice ale leilor cu inteligența lor iscoditoare și cu abilitățile persuasive. Urmează o nouă epocă de materialism, egoism și manipulare a maselor. Evoluția socială va relua ciclul guvernării de către majoritatea de tip vulpi, ce va fi apoi din nou înlocuit de elita de forță. Această schimbare socială provocată de înlocuirea reciprocă

a elitelor guvernante a fost conceptualizată de Pareto în termenii **cicluri ale dependenței mutuale**.

O consecință nemijlocită a concepției lui Pareto asupra ciclurilor dependenței mutuale este invalidarea tuturor doctrinelor privind progresul social și evoluția sistemelor politice. Pentru el a vorbi de un progres al sistemelor de guvernare este un nonsens. Aceasta întrucât societatea umană este condamnată să repete la nesfârșit aceleași cicluri, trecând de la guvernarea vulpilor la guvernarea leilor și înapoi din nou, ciclul reluându-se la infinit. “Nu se întâmplă nimic nou în istorie; este doar un rezultat al nebuniei umane. Utopia nu există, literalmente, nicăieri” (Coser 1971: 396).

Clasa ideală de guvernare conține, după Pareto, o mixtură judicioasă de vulpi și lei, adică de indivizi imaginativi, inovativi, fără scrupule și indivizi capabili de forță și certitudini. Unii sunt responsabili cu schimbarea, cu progresul economic și social, ceilalți cu stabilitatea socială.

Moștenirea paretiană a dat naștere la controverse teoretice (Dungaciu 1993: 497-513): unii teoreticieni, ca de exemplu Talcott Parsons (1902-1979) și R. Aron în ultima parte a carierei sale, l-au situat pe V. Pareto printre clasicii sociologiei, alături de E. Durkheim și M. Weber; alții l-au etichetat cu felurite atribute, precum sunt acelea de sociolog iraționalist (G. Lukacs), exemplu ce trebuie evitat (G. Gurvitch), ideolog al fascismului (P. Sorokin și inițial R. Aron). O evaluare obiectivă a concepției lui Pareto asupra acțiunii sociale nu poate subestima contribuția teoriei sale asupra reziduurilor și derivațiilor la studiul motivației comportamentelor umane și la demistificarea doctrinelor politice, religioase, a miturilor (Dungaciu 1993). De altfel interpretarea contribuției sale teoretice ca o legitimare a regimului fascist s-a făcut după criterii ideologice și nu științifice; din punct de vedere științific regimul fascist apare, în lumina teoriei lui Pareto, ca o fază din ciclul dependenței mutuale, semnificând “o replică violentă la o dezordine provocată prin declinul unei elite viclene” (Dungaciu 1993).

8. Sociologia comprehensiva: Max Weber (1864-1920).

O variantă germană a teoriei acțiunii o constituie sociologia comprehensivă elaborată de Max Weber. Personalitate de cultură enciclopedică, Max Weber este autorul unor lucrări fundamentale de sociologie a acțiunii: *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1904, 1905/ 1993), *Economie și societate* (1922), *Eseuri asupra semnificației neutralității axiologice în științele sociologice și economice* (1918), *Sociologia religiei* (1915-1917/1998). Spre deosebire de Durkheim și mai aproape de Pareto, Max Weber a construit o știință a acțiunii semnificative și nu a societății. El consideră că unitatea de bază a sociologiei o constituie comportamentul individual cu motivațiile sale, fundamentând o **sociologie comprehensivă a acțiunii sociale**. **Comprehensiunea** reprezintă **înțelegerea semnificației pe care oamenii o dau acțiunilor umane**, adică perceperea motivelor comportamentului indivizilor. Spre deosebire de naturalist care are ca obiect de studiu obiecte ce se supun unor regularități constante, sociologul se preocupă de comportamente **semnificative** care depind întotdeauna de circumstanțe variate. Weber atrage atenția că nu orice comportament uman este semnificativ: de exemplu, coliziunea a doi bicicliști, sau deschiderea simultană a umbrelor de către o mulțime de actori sociali atunci când începe să plouă, întrucât în ambele cazuri indivizii nu se orientează semnificativ unii spre alții. Timp de aproape jumătate de secol Max Weber a reflectat asupra comprehensiunii, a analizat, argumentat și rafinat tipurile de acțiune semnificativă construind cea mai puternică paradigmă sociologică asupra acțiunii semnificative a actorilor sociali.

8.1.Paradigma comprehensiunii. Tipologia acțiunilor semnificative.

Paradigma comprehensiunii acțiunii sociale descrie cele patru tipuri de interpretare pe care actorii sociali o conferă comportamentelor lor; este vorba de decodificarea conceptului de semnificație a acțiunii indivizilor prin raportarea comportamentului lor la patru tipuri de circumstanțe care le face inteligibile (comprehensibile): circumstanțele motivaționale sau justificările actorilor, circumstanțele axiologice, circumstanțele afective sau emoționale și circumstanțele instituționale. De la Weber încoace a fi semnificativ (comprehensiv) este echivalent cu a raporta comportamentele indivizilor la unul dintre cele patru tipuri de circumstanțe.

Tipurile de acțiuni semnificative.

- I. Acțiunea rațională de finalitate.
- II. Acțiunea rațională de valoare sau axiologică.
- III. Acțiunea afectivă sau emoțională.
- IV. Acțiunea tradițională.

Aceste tipuri ale acțiunii sunt interpretări care pun în lumină motivația indivizilor. Primele două tipuri sunt raționale, următoarele două nu prezintă atributul raționalității.

Primul tip, **acțiunea rațională de finalitate**, este o interpretare care evidențiază faptul că actorul social își stabilește priorități (scopuri) care să îi justifice activitatea, alege mijloacele considerate potrivite pentru îndeplinirea scopurilor. Weber atrage atenția asupra unei triple evaluări raționale a actorului social (Ungureanu, Costea 1985:51-52): între mijloace și scop, între scop și rezultate și între scopurile fixate și urmărite. Exemple de comportamente raționale de finalitate (Aron 1970: 220-221): acțiunea inginerului care proiectează și construiește un pod, a jucătorului la bursa de schimb, a generalului care are de îndeplinit o misiune militară. După cum precizează R. Aron, M. Weber definește raționalitatea în termenii cunoașterii actorului mai degrabă decât a observatorului (a regularităților logico experimentale) cum face V. Pareto (p. 221).

Al doilea tip, **acțiunea rațională de valoare**, descrie comportamentul actorilor sociali care acționează deliberat, asumându-și toate riscurile, pentru a rămâne fidel unei valori importante, independent de costuri și de rezultate. Acțiunea căpitanului de vas care preferă să piară odată cu vasul său este rațională, explicitează R. Aron (p. 221), nu pentru că el urmărește să atingă un scop definit și exterior ci pentru că dorește să rămână fidel ideii sale de onoare. Indivizii pot alege scopuri nu doar pentru că dispun de mijloace adecvate de îndeplinire a lor ci și pentru că aceste finalități corespund unor valori puternic interiorizate, indiferent de costurile pe care trebuie să le plătească.

Al treilea tip, **acțiunea afectivă**, este determinată în chip nemijlocit de starea de spirit sau emoțională a indivizilor în anumite circumstanțe date. De exemplu, mama care își pălmuește copilul obraznic, agresarea unui arbitru de către un jucător care și-a pierdut controlul sunt acțiuni inteligibile chiar dacă ele nu sunt raționale. Aici nu avem în vedere nici scopuri de urmărit cu mijloace adecvate, nici sisteme de valori adânc interiorizate care să motiveze comportamentul, ci doar reacții emoționale ale unor actori plasați într-un set dat de circumstanțe (Aron 1970: 221).

Al patrulea tip, **acțiunea tradițională**, oferă o interpretare acțiunilor indivizilor motivate de contextul de instituții, tradiții, legi, cutume, obiceiuri, credințe. Circumstanțele instituționale devin o a doua natură a omului, asemănător reflexelor condiționate, întărite de experiența generațiilor succesive. Aici, explicitează R. Aron, Weber introduce toate acele comportamente motivate de afilierea automată la tradiții, fără să fie nevoie de imaginarea unor scopuri care să le justifice acțiunea, sau să fie conștienți de o valoare importantă, sau împinși de o emoție imediată; de pildă nu poți înțelege comportamentul femeii în cultura islamică sau în democrațiile occidentale fără referințe la tradițiile culturale corespunzătoare.

Weber a reluat, argumentat și specificat această tipologie a acțiunii semnificative în întreaga sa activitate științifică ulterioară: concepția sa asupra comprehensiunii și explicației în științele istorice, în sociologie, analiza procesului de raționalizare, tipologia dominației în societate, geneza și funcționarea capitalismului.

8.2.Comprehensiune și explicație în științele socioumane.

Cel mai adesea M. Weber este perceput ca autorul care a fundamentat principiul neutralității axiologice în cunoașterea științifică, cu alte cuvinte este subliniată aici preocuparea savanților pentru cunoașterea obiectivă, liberă de valori, de implicarea subiectivă a acestora. O analiză atentă a epistemologiei weberiene arată că, într-adevăr, Weber a fost preocupat de rigoarea și obiectivitatea cunoașterii științifice în domeniile socioumane. Dar această exigență metodologică conține doar o jumătate de adevăr. Cealaltă jumătate este exprimată de efortul autorului de a întemeia principiul înțelegerii (comprehensiunii) fenomenelor socioumane prin implicarea subiectivă a oamenilor de știință în domeniul lor de studiu. Tema a fost tratată de Weber în termenii **judecății de valoare versus judecata de referință**.

Judecata de valoare și judecata de referință (Aron 1970: 230-238).

Întrebarea pe care a formulat-o Weber era următoarea: cum poate știința, care cuprinde enunțuri valide universal (judecăți de fapte), să analizeze producțiile umane care sunt definite cu referință la valori? Răspunsul oferit constă în distincția dintre judecata de valoare și judecata de fapte.

Judecata de valoare este subiectivă și personală. De exemplu enunțul “cetățeanul crede că libertatea este o valoare esențială” exprimă personalitatea individului care face această judecată. Alt individ poate să nege importanța libertății și să o considere o valoare subordonată sau sacrificată altor considerații. Oamenii de știință nu se pot dezinteresa de semnificațiile subiective pe care indivizii le atașează acțiunilor lor întrucât orice lucrare de istorie sau de sociologie își datorează importanța și captează interesul comunității științifice doar dacă pleacă de la întrebări (ipoteze) interesante. Este cunoscut faptul că se poate scrie o carte fără greșeli de fapte, dar pe care nu o citește nimeni, fiind plictisitoare. Weber era convins că științele sociale primesc forță și direcție prin întrebările pe care savanții le ridică în fața realității, iar interesul răspunsurilor depinde de cât de interesante au fost întrebările puse. Dar, pentru a putea formula întrebări interesante omul de știință trebuie să fie pasionat de obiectul său de studiu, să aibă un sentiment al importanței experienței subiecților cercetați pentru a-i înțelege punându-se în locul lor (în imaginație). Un cercetător al sociologiei religiei care consideră religia drept un ansamblu de superstiții nu va fi în stare să scrie o lucrare interesantă, plină de înțelegere pentru viața religioasă a oamenilor (Aron 1970: 232). Concluzia lui Weber este categorică: la începutul

cercetării **întrebările (ipotezele) formulate sunt direcționate legitim de valorile împărtășite de oamenii de știință.**

În faza a doua a cercetării se concretizează cunoscutul principiu metodologic weberian al neutralității axiologice, adică omul de știință se va distanța de propriile sale valori “pentru a descoperi **un răspuns universal valid** la o problemă care l-a inspirat printr-un interes pasionat”(p. 232). El va folosi valorile ca un punct de referință pentru organizarea proiectului de cercetare. Judecățile de valoare își schimbă registrul funcțional devenind **referințe de valoare**. De pildă, el va privi acum libertatea ca un mijloc de organizare a proiectului de cercetare a vieții politice într-o anumită perioadă și spațiu social, având în vedere semnificația acestui concept ca centru de controverse și conflicte între oameni, partide, comunități. În această fază sociologul sau istoricul nu mai este nevoit să creadă în libertate, dar el are nevoie de acest concept ca instrument de organizare și de selecție a faptelor sociale pentru studiu, ca metodă de investigație prin care el asumă că libertatea este o valoare pentru oamenii care au experimentat-o și de aceea o valoare pentru sociolog în organizarea temei de studiu (p. 230).

Judecățile de valoare și referințele de valoare permit științelor socioumane să interpreteze (comprehensiv) și să explice cauzal fenomenele studiate. Analiza cauzalității aduce lumină asupra condițiilor de validitate universală a rezultatelor cercetării în științele socioumane.

Cauzalitate istorică și cauzalitate sociologică. Tipul ideal (Aron 1970: 235-247)

Cauzalitatea istorică presupune determinarea circumstanțelor unice care au generat un eveniment. Cauzalitatea sociologică exprimă stabilirea de relații regulate între fenomene, de tipul A este mai mult sau mai puțin favorabil lui B (de exemplu, regimul liberal favorizează libertatea tranzacțiilor pe piața economică).

După R. Aron, metodologia weberiană a cauzalității istorice poate fi descrisă de succesiunea a patru proceduri: a) **definirea cu acuratețe a caracteristicilor entității istorice** ce urmează a fi explicată. De pildă, dacă tema de studiu este primul război mondial, istoricul trebuie să ajungă la formularea întrebării de ce acest război s-a declanșat în august? Cu alte cuvinte cauzele acestui fenomen nu trebuie să fie identificate cu cauzele războaielor în general, sau a războaielor europene; b) analiza **fenomenului istoric în elementele lui**, întrucât o relație cauzală este întotdeauna o relație parțială între anumite elemente ale fenomenului de explicat și anumite elemente antecedente; c) **construcția tipului ideal**, printr-un experiment mental în care autorul își imaginează că unul dintre elementele antecedente s-a produs diferit sau nu s-a produs deloc. Adică istoricul procedează la o serie de alterări imaginare a unuia sau altuia dintre elementele antecedente fenomenului istoric străduindu-se să evalueze ce s-ar fi întâmplat dacă cutare element nu ar fi fost prezent sau ar fi avut o formă diferită.

De exemplu, dacă avem în vedere primul război mondial, istoricul va construi o imagine a cursului ipotetic al războiului prin întrebări de felul: ce s-ar fi întâmplat în acest război dacă Raymond Poincare nu ar fi fost președinte al Republicii Franceze? sau dacă Țarul Rusiei nu ar fi semnat ordinul de mobilizare cu câteva ore înainte de a fi fost decretat ordinul de mobilizare al Austro-Ungariei? sau dacă Serbia ar fi acceptat ultimatum-ul austriac? e) În final, această evoluție ipotetică construită prin alterarea imaginărilor a unora din antecedente se suprapune peste evoluția reală a fenomenului și se compară cele două evoluții. Din analiza comparativă rezultă care elemente modificate ipotetic au fost cauza sau cauzele fenomenului cercetat.

Istoricii profesioniști au evaluat critic poziția weberiană, atrăgând atenția asupra unui probleme evidente, comentate pe larg de R. Aron: cum poate ști cineva ce s-ar fi întâmplat în circumstanțe modificate? Răspunsul lui Weber, descris în detaliu de Aron, a fost cu totul ingenios și de necontestat. Pentru a avea o analiză istorică interesantă și nu o istorisire goală, istoricul trebuie să sugereze că fără o anumită acțiune cursul evenimentelor ar fi fost diferit.

Deosebit de interesant ni se pare și comentariul liber făcut de R. Aron asupra cauzalității istorice la Weber și la istoricii vremii. Istoricii, și nu numai ei, consideră că trecutul este determinat în vreme ce viitorul este nedeterminat. În concepția lui Weber cele două propoziții sunt contradictorii întrucât timpul nu este eterogen: ceea ce este trecut pentru noi a fost viitor pentru alții. Posibilitatea explicației cauzale este aceeași pentru trecut ca și pentru viitor: nu putem cunoaște viitorul cu certitudine din aceleași cauze pentru care nu putem ajunge la explicații necesare pentru trecut. Rațiunea weberiană, invocată de Aron, este evidentă: evenimentul complex a fost totdeauna rezultatul simultan al unui număr mare de circumstanțe. În momentele decisive ale istoriei, continuă Aron raționamentul lui Weber, oamenii au luat decizii, la fel și se întâmplă azi și în viitor; dar aceste decizii, influențate de circumstanțe, implică o margine de indeterminare, deoarece alți oameni în aceeași poziție ar fi putut lua decizii diferite. La fiecare moment istoric dat există tendințe fundamentale, cum sunt influențele unor fenomene macrosociale masive de natură economică sau demografică, dar acestea lasă o margine de libertate pentru oameni și accidente istorice. Pentru Weber era limpede că direcția evoluției umane și sociale nu este fixată dinainte deoarece indivizii și accidentele au și ele un rol semnificativ în istorie. Cu atât mai interesantă este sarcina istoricilor și a sociologilor de a descoperi “responsabilitățile oamenilor mari”, a “balanței norocului” care a înclinat orientarea cursului istoriei într-o direcție sau alta. Weber a fost fascinat să descopere sensul “nobilității omului de acțiune” care are capacitatea să modeleze cursul evenimentelor. Pentru a exemplifica dimensiunea weberiană a incertitudinii sau probabilității ce caracterizează cauzalitatea în științele socioumane R. Aron recurge la studiul de caz, înfăptuit de Weber, al semnificației războaielor perșilor contra atenienilor, din sec. V î.e.n., de la Salamina și

de la Marathon. Întrebarea interesantă formulată de Weber era dacă evoluția Greciei ar fi fost diferită substanțial dacă ar fi învins perșii. Este posibil a recrea această evoluție imaginară prin observarea situației din regiunile cucerite de Imperiul persan și prin cercetarea germenilor culturii persane care se răspândiseră în cetățile grecești din acele timpuri. În zonele aflate sub influență persană se dezvoltase cultura religioasă orientală de tip Dionisiac. Este foarte probabil că o cucerire persană a cetăților grecești ar fi înăbușit “progresul raționalismului, care este principala moștenire grecească la cultura universală”. Iată cum două bătălii, ce au semnificația a două accidente istorice, au garantat independența statelor-cetate grecești, influențând cursul dezvoltării istorice în direcția raționalismului. Weber a restituit, astfel, evenimentelor din trecut dimensiunea incertitudinii și a probabilității fără a nega determinismul general al faptelor masive, de factură economică sau demografică.

În concepția lui Weber există, după aprecierile lui R. Aron, o legătură strânsă între cauzalitatea istorică și cea sociologică, ambele fiind exprimate în termeni de incertitudine, probabilitate, șansă. Un exemplu de cauzalitate sociologică ar putea fi exprimat astfel: dată fiind situația generală a societății franceze la 1848, revoluția era probabilă, deoarece oricare dintre accidentele posibile putea declanșa conflictul. **Cauzalitatea sociologică** apare astfel ca o **relație dintre o situație și un eveniment atunci “când simțim că situația a făcut evenimentul, dacă nu inevitabil, cel puțin probabil”** (p. 241).

8.3. Tipul ideal al capitalismului.

Tipul ideal nu este o fotografie a realității, așa cum am văzut, ci un experiment mental, o construcție imaginară a realității așa cum ar fi dacă ar corespunde unor tendințe potențiale. Un tip ideal nu se referă la trăsăturile comune tuturor indivizilor, și nici la trăsăturile medii ale acestora, ci este o reconstrucție stilizată a realității studiate pe baza trăsăturilor ei tipice.

Tipul ideal al capitalismului constituie o definiție a regimului economic capitalist bazată pe anumite trăsături tipice; nu există, preciza Weber, un lucru precum capitalismul, ci există doar capitalismuri, adică societăți particulare capitaliste, cu caracteristici specifice de la un caz la altul, în care coexistă trăsături capitaliste alături de supraviețuiri precapitaliste. Conform definiției weberiene tipul ideal al capitalismului exprimă **asocierea a două trăsături tipice sau stilizate: dorința de profit maxim sau acumularea nelimitată a profitului și organizarea rațională a muncii libere (raționalitatea birocratică)**. O întreprindere capitalistă va fi definită prin scopul său de a obține profit maxim prin organizarea rațională a producției, cu ajutorul științei și disciplinei. Spre deosebire de alți actori sociali dornici de înavuțire din societățile premoderne (seniorii feudali, aventurierii din diferite epoci istorice),

capitaliștii nu-și limitează dorul de câștig în conformitate cu tradiția sau obiceiul locului.

Organizarea rațională a muncii libere sau **birocrăția** constituie o trăsătură ideal tipică, asociată procesului de raționalizare a lumii moderne. Semnificația birocrăției la Weber cuprinde câteva note distincte: totalitatea activităților se desprind de autoritatea tradiției, a sacrului pentru a se defini în funcție de logica științei, a calculului și eficacității; autonomizarea și specializarea funcțiilor sociale eliberate de constrângerile religioase; separarea activităților profesionale de activitatea familiei; universalizarea și depersonalizarea sau impersonalitatea relațiilor sociale prin separarea persoanelor de pozițiile deținute; norme și drept universal în locul obiceiurilor locale; structură ierarhică și centralizarea autorității la vârf; recrutarea și promovarea personalului după criterii obiective de merit sau de performanță. Prin definiție birocrăția este opusă democrației și raporturilor colegiale pe care aceasta din urmă le presupune.

Spre deosebire de tipul ideal al birocrăției moderne definit de Weber, birocrățiile vechi, precapitaliste erau de natură patrimonială; în aceste birocrății funcționarii nu se bucurau de garanții statutare care să le asigure autonomia funcțională și impersonalitatea relațiilor.

8.4. Geneza și funcționarea capitalismului.

Performanța lui Weber se dezvăluie și prin abilitatea sa extraordinară de a compara societăți în care capitalismul a eșuat, deși au beneficiat de premise dintre cele mai favorabile, și societăți în care capitalismul a luat naștere și s-a consolidat. Alți autori, precum K. Marx, W. Sombart, economiștii Școlii istorice au studiat geneza capitalismului doar în societățile din Vestul Europei. Reconstituind secvențele cercetării weberiene asupra genezei capitalismului, R. Aron dezvăluie câteva etape fundamentale, pe care le prezentăm în cele ce urmează (Aron 1970: 259-70).

La debutul studiilor sale Weber, ca și E. Durkheim în lucrarea *Despre sinucidere*, a fost intrigat de regularitatea unor statistici sociale. Statisticile dezvăluiau un fapt tulburător și anume că, în zonele cu populație mixtă din punct de vedere confesional din Germania, protestanții dețineau un procent disproporționat de bogăție și de poziții economice importante comparativ cu catolicii. Pe marginea acestor date empirice Weber a formulat o întrebare (ipoteză) interesantă: **dacă nu cumva există o afinitate intelectuală sau spirituală între spiritul eticii protestante și spiritul capitalismului**. R. Aron observă că avem aici un exemplu de corelație comprehensivă între o concepție religioasă asupra lumii și un mod de conduită economică.

Următorul pas al cercetării weberiene a fost elaborarea unei sinteze succinte asupra doctrinei protestante, care prezintă relevanță pentru scopul propus și anume descoperirea unei afinități spirituale între o viziune asupra lumii și un stil de activitate

economică. R. Aron rezumă concepția protestantă în cinci teme semnificative pentru finalitatea analizei lui Weber: a) transcendența (există un Dumnezeu absolut care a creat lumea, dar care este inaccesibil și incomprehensibil minților finite ale oamenilor); b) predestinarea (acest Dumnezeu atotputernic a predestinat oamenii la salvare sau damnare încă înainte de nașterea lor); c) Dumnezeu a creat lumea pentru propria sa glorie; d) oamenii sunt obligați să lucreze pentru gloria lui Dumnezeu pe pământ; e) lucrurile pământești, natura umană aparțin ordinii păcatului și morții iar salvarea este apanajul grației divine. După cum observă R. Aron, Weber a intuit că unele elemente dispartate din această etică există și în celelalte religii dar combinarea lor este o caracteristică unică a eticii protestante. O consecință importantă a acestei configurații particulare ale eticii protestante este excluderea idolatriei, misticismului și ritualismului care dispune spiritul să recunoască și să exploreze ordinea naturală, să se dedice științei și cunoașterii. Cea mai interesantă interpretare a eticii protestante se referă la analiza weberiană a condiției psihologice a credincioșilor: pentru a depăși anxietatea ce rezultă inevitabil din incertitudinea cu privire la destinul lui etern, individul caută semne ale alegerii sale de grația divină, muncind regulat, constant conform comandamentelor divine. Credincioșii anticipează voința divină prin succesul în munca pentru gloria lui Dumnezeu, prin cultul pentru sgârcenie și abstenența ascetică față de consum, întrucât plăcerile vieții sunt sortite păcatului și morții. Valorizarea bogăției obținute prin muncă rațională și spirit de prevedere, nu pentru a satisface plăcerile trupului ci pentru satisfacția de a produce mai mult, a fost considerată un semn al alegerii făcute de Dumnezeu. Această interpretare a spiritului protestant prezintă afinități spirituale cu trăsăturile ideal-tipice ale capitalismului. “Schimbul și producția de mărfuri devin un soi de loc intermediar între voințele individuale, total neputincioase, și voința lui Dumnezeu, absolută și universală, loc în care se realizează transmiterea de semnale între planul divin al predestinării și planul acțiunilor individuale” (Patapievici 1995: 293-298). În acest spațiu intermediar, prin intermediul costurilor și prețurilor, succesul în afaceri apare ca un posibil semn al alegerii divine (Ibidem).

Pentru a-și testa ipoteza Weber și-a dat seama că avea nevoie de studii comparative din care să rezulte ideea directoare că regimul capitalist nu s-a dezvoltat în absența spiritului de agonisire al Protestantismului, chiar dacă factorii materiali importanți pentru dezvoltarea capitalismului erau prezenți în realitate. Cu erudiția sa cunoscută, Weber a cercetat comparativ societățile din antichitate din China, India, Egipt, antichitatea mediteraneană, Evul mediu și Epoca modernă și a descoperit că toate aveau dezvoltate premise materiale favorabile dezvoltării capitalismului. În toate aceste societăți s-au dezvoltat comerțul, operații bancare și de credit pentru expediții maritime, militare, piraterie, construcții, plantatori care foloseau munca forțată, afaceri

și asociații, arendări ale unor domenii, funcții, impozite. Și cu toate acestea capitalismul s-a dezvoltat doar în Vestul Europei, în zona de influență protestantă.

Pasul următor făcut de Weber a fost analiza religiilor împărtășite de populațiile din societățile investigate din punctul de vedere al consecințelor acestora asupra conduitei tipice a capitalismului. El a reușit să construiască o **sociologie generală a raporturilor dintre tipurile fundamentale de concepții religioase și comportamentele economice** (Aron 1970: 269).

Caracteristica imaginii chineze asupra lumii este dată de canoanele etice ale confucianismului și anume raționalitatea materială asociată cu ordinea cosmică dată care circumscriu un stil de viață tradițional. Finalitatea urmărită de adepții confucianismului este de a munci atât cât este necesar pentru a atinge modul de trai prescris, fix ce nu trebuie schimbat. Un mod asemănător de raționalizare tradițională a lumii au identificat și H.H. Stahl la comunitățile țărănești și pastorale din societatea precapitalistă românească, iar sociologul polonez Witold Kula la straturile senioriale poloneze din Evul Mediu. Raționalizarea vieții și a muncii în contextul ordinii cosmice tradiționale nu necesită nici ascetismul lumesec al protestanților de a produce cât mai mult și a consuma cât mai puțin, nici tendința de a reinvesti profitul la infinit, “care, într-un fel sunt epitomul nerațiunii” (Aron 1970: 269-270). Comentând interpretarea weberiană asupra confucianismului, Stanislaw Andreski (sociolog britanic contemporan de origine poloneză) consideră că Weber a exagerat rolul de frână al acestei religii asupra genezei capitalismului: adevăratul obstacol împotriva capitalismului în această țară a fost statul birocratic chinez omnipotent care a pus cătușe fiscale asupra activităților economice, împiedicând acumularea profitului. Ca dovadă că acest factor și nu etica confucianistă a împiedicat nașterea capitalismului în China sunt comportamentele chinezilor emigranți în coloniile britanice și olandeze care au desfășurat activități capitaliste de succes deși au continuat să practice religia lor (Andreski 1969: 198-199).

În cazul Indiei Weber a cercetat raționalizarea cuprinsă în cadrul Hinduismului, oprindu-se asupra metafizicii transmigrării sau reîncarnării sufletelor în contextul societății de castă. “Stabilizarea într-o societate de castă ar fi fost de neconceput fără metafizica reîncarnării, care a redus destinul alocat fiecărei persoane în viața sa, la un destin între multe altele, deoarece fiecare poate avea compensație în altă viață pentru in Justiția aparentă din lotul său prezent” (Aron 1970: 270). Hinduismul sprijinit de sistemul de castă a stimulat ritualismul și parazitismul social constituind un obstacol major în calea capitalismului. Numeroasele prohibiții de utilizare a resurselor, piedicile puse în fața colaborării în viața economică, transformarea maselor în mulțimi “tăcute și servile” au făcut din hinduism o frână deosebit de redutabilă în calea capitalismului.

Analiza weberiană a impactului Iudaismului asupra conduitei economice capitaliste pune în lumină o serie de condiții istorice privind existența precară a

evreilor în antichitate datorită oprimării de către imperiile din jur. În aceste condiții evreii “găseau consolare în contemplarea religioasă, modelarea economiei nefiind în mâinile lor” (Andreski 1969: 195-196). Nici mai târziu, datorită restricțiilor rezidențiale și economice, evreii nu erau în poziția de a participa la crearea capitalismului. Pentru Weber “etica dublă” a evreilor care făcea tranzacțiile lor comerciale insuficient de predictibile era explicabilă în contextul istoric al persecuțiilor suferite. După opinia lui Andreski, Weber exagerează rolul eticii iudaice în incapacitarea evreilor de a deveni promotori ai capitalismului; după autorul britanic această etică a fost extrem de favorabilă capitalismului, învățăturile protestantismului constând din precepte ale vechiului iudaism. Însă influența sa a fost limitată de caracterul non-prozelitic al iudaismului (iudaismul era religia unei minorități de străini care nu au dorit și nu au avut șansa de a converti la credința lor majoritatea creștină). În consecință, precizează Andreski, evreii au putut utiliza aptitudinile lor antreprenoriale când circumstanțele arau propice dar erau lipsiți de puterea de a le crea (Andreski 1969:197).

Odată capitalismul constituit, susține Weber, el funcționează în virtutea logicii sale interne, a legilor capitalismului. **Pentru funcționarea capitalismului nu mai prezintă relevanță orientarea religioasă a indivizilor.** O firmă capitalistă funcționează cu oameni competenți indiferent de apartenența lor religioasă. Cu toate acestea, o serie de cercetări sociologice au pus în lumină faptul că indivizii și grupurile care împărtășesc principiile eticii protestante sunt mai receptive la virtuțile capitalismului decât celelalte.

Studiul sociologic al religiilor efectuat de Max Weber aduce lumină și asupra procesului general de secularizare a lumii moderne: de la lumea veche, populată de sacru, la lumea noastră caracterizată de procesul de dezvrăjire a existenței. Termenul folosit de Weber pentru a desemna sacrul este cel de **carismă**. Ca și sacrul la Durkheim, carisma este definită de Weber drept calitatea a ceea ce este în afara lucrului comun, de zi cu zi, și care se atașează la ființe umane, animale, plante, lucruri (Aron 1970: 271), având semnificație pentru identitatea indivizilor.

8.5.Sociologia dominației. Tipurile dominației.

Cele mai interesante idei weberiene din sfera sociologiei politice se referă la aplicarea tipurilor generale ale acțiunii semnificative la tema dominației. Weber circumscrie politica ca ansamblul acțiunilor umane care vizează dominația majorității de către o minoritate. El se va apleca asupra raporturilor de dominație dintre stăpân și supuși și va analiza tipurile de dominație utilizând criteriul motivației obedienței.

Tipurile dominației (Aron 1970: 284-291).

Având în vedere criteriul motivației care determină motivația supunerii, Weber deosebește trei tipuri ideale de dominație: dominație rațională sau legală, dominație tradițională și dominație carismatică.

Dominația rațională sau legală se bazează pe convingerea indivizilor asupra legalității ordinelor și titlurilor celor ce dețin autoritatea. Ne supunem cererilor funcționarilor publici care colectează impozitele deoarece suntem convinși de legalitatea ordonanțelor emise de aceștia.

Dominația tradițională se bazează pe credința în legitimitatea tradițiilor îndelungate și a pozițiilor celor ce dețin autoritatea. În acest caz obediența indivizilor este motivată de autoritatea tradiției, a obișnuinței.

Dominația carismatică re la bază o “devoțiune extraordinară față de o putere eroică, de o calitate sacră sau de caracterul exemplar al unei persoane și a ordinii create de ea” (Aron 1970: 284).

În viața de zi cu zi motivația supunerii nu coincide totdeauna cu tipul ideal de dominație. Astfel, sunt frecvente cazurile în care obișnuința și nu rațiunea să guverneze obediența în cazul dominației legale (p. 287); de pildă, achităm taxele din forța obișnuinței și nu datorită conștiinței legalității sistemului.

Dominația carismatică ridică în fața comunităților problema fundamentală a **erodării carismei sau a întoarcerii puterii carismatice la viața de zi cu zi**. Rațiunea este cu totul simplă: o dominație carismatică, adică “bazată pe calitățile excepționale ale unui om ridică imediat problema supraviețuirii după dispariția omului” (p. 289). Comunitățile umane au experimentat mai multe soluții se rezolvare a situației succesiunii (p. 290): utilizarea oracolelor (instituționalizarea carismei); alegerea succesorului de către liderul carismatic sau de personalul acestuia; transformarea carismei în calitate ereditară și transmiterea grației în familie prin mijloace magice sau religioase (încoronarea regilor).

Câteva comentarii asupra conceptului weberian de carismă.

Unii teoreticieni atrag atenția asupra faptului că dimensiunea carismatică nu este un atribut obiectiv al unui individ, ci o calitate care trebuie să-i fie “atribuită”, adică recunoscută socialmente. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie să fie recunoscute nu sunt calitățile individuale ci “validitatea pretențiilor de adevăr” ale persoanei carismatice.

Carismă-popularitate. Cel mai adesea, observă sociologul american contemporan Ken Jowitt, conceptul de carismă se confundă cu cel de popularitate. În realitate cele două concepte sunt în opoziție (Pavel 1992: 8): “un lider popular te face să te simți bine în legătură cu identitatea ta existentă, te face să te simți bine cu ceea ce ești, cu cine ești”; “un lider carismatic îți cere să-ți sacrifici identitatea în favoarea identității lui, despre care ți se spune că este superioară”. Carisma este revoluționară, este “tulburătoare, carisma este violentă, carisma este potențial periculoasă pentru că

liderul carismatic crede că el deține singurul adevăr”. Mai ales în situațiile de criză profundă a societății, când comunitatea își simte amenințată identitatea, apariția unor lideri carismatici poate fi o binecuvântare dar și un dezastru (în cazul unor dictatori și tirani). Cea mai bună soluție, susține K. Jowitt, este carisma unor instituții (pe care oamenii le pot critica și amenda) asociată cu un “simț cultural prin care oamenii sunt dispuși să facă sacrificii pentru ei înșiși, nu pentru altcineva”.

Cazul Germaniei. Necesitatea dominației carismatice.

Situația politică a Germaniei în timpul primului război mondial era bine reprezentată în ceea ce privește tipul dominației tradiționale, simbolizată de Împăratul Wilhelm al II-lea și de tipul dominației raționale sau birocratice exprimată de administrația imperială. Lipsea dominația carismatică. Funcțiile oamenilor politici de acțiune erau îndeplinite de administratori de la vârful ierarhiei, selectați de Împărat. Această situație a condus la ceea ce Weber numește “mediocritatea diplomației celui de al II-lea Reich”. Dominația birocratică pregătește funcționari care se ghidează după regulamente, după precedente și nicidecum oameni politici de acțiune; funcționarul “este format pentru disciplină nu pentru inițiative și conflict, el este, de regulă, un ministru prost” (Aron 1970: 292) Liderii de partid, miniștrii sunt persoane carismatice care au abilitățile necesare unei conduceri dinamice, adaptate la situații neprevăzute, inițiative și conflict: știu să inspire încredere și să-și asigure loialitatea adeptilor; au curajul de a decide și de a inova (p. 193). Pepiniera de formare și recrutare a liderilor carismatici este existența și funcționarea unei vieți parlamentare democratice. În consecință Weber a propus un plan de reformă a instituțiilor politice germane centrat pe “parlamentizarea guvernării”

Un alt studiu de caz interesant se referă la sectele protestante și spiritul capitalismului în Statele Unite la începutul sec XX. Autorul și-a propus să înțeleagă și să explice influența și vitalitatea sectelor protestante din America ca efect al unei mulțimi de comportamente individuale, motivate să interpreteze apartenența religioasă ca simboluri de stratificare socială, ca semne de respectabilitate (Boudon-coord. 1997: 35-38).

“Lecția” weberiană constituie o moștenire imensă și deosebit de valoroasă pentru sociologia universală. Tema centrală a sociologiei sale – procesul de raționalizare prin știință, capitalism, birocrăție – este un exemplu de abordare comprehensivă a lumii moderne: oricât de necesară și de avansată este raționalitatea birocratică a unei societăți ea nu poate înlocui “marginea competiției care lasă spațiu pentru jocul liber al calităților personale”, pentru drepturile umane ce ne dau posibilitatea unei vieți reale dincolo de specializarea funcțională a societăților moderne.

8.6.Referințe.

Alexander, Jeffrey C. (1987). *Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

Andrei, Petre. (1936/1970). *Sociologie generală*. București: Editura Academiei.

Andreski, Stanislav. (1969). *The Uses of Comparative Sociology*. Berkeley: University of California Press.

Aron, Raymond. (1970). *Main Currents in Sociological Thought*. II. New York: Anchor Books. Doubleday&Company, Inc.

Bădescu, Ilie, Dungaciu, Dan și Baltasiu, Radu. (1996). *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*. București: Editura Eminescu.

Bădescu, Ilie. (1988). *Timp și cultură*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Bădescu, Ilie. (1994). *Istoria sociologiei*. Galați: Editura Porto-Franco.

Becker, Henk A. (1990). Achievement in the Analytical Tradition in Sociology. In Christopher, G. A. Bryant și Henk, A. Becker. *What Has Sociology Achieved?*. London: Macmillan.

Boudon, Raymond. (1990). *Texte sociologice alese*. București: Editura Humanitas.

Boudon, Raymond. (1997). *Tratat de sociologie*. București: Editura Humanitas.

Brătianu, Ion, C. (1903). *Din scrierile și cuvântările lui i. c. Brătianu*. București: Imprimeriile Independența.

Burke, Peter. (1992/1999). *Istorie și teorie socială*. București: Editura Humanitas.

Busino, Giovanni. (1986). *La permanence du passe: Questions d'histoire de la sociologie et d'epistemologie sociologique*. Geneva.

Chelcea, Septimiu. (1982). *Experimentul în psihosociologie*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Coser, Lewis A. (1971). *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harkourt Brace Jovanovich, Inc.

Dungaciu, Dan. (1993). Teoria elitelor. Încercare de analiză comparată: M. Eminescu-V. Pareto-Tr. Brăileanu. În *Sociologie Românească*, 5, p. 497-513.

Durkheim, Emile. (1893/2001). *Diviziunea muncii sociale*. București: Editura Albatros.

Durkheim, Emile. (1895/1974). *Regulile metodei sociologice*. București: Editura științifică.

Durkheim, Emile. (1897/1993). *Despre sinucidere*. Iași: Institutul European.

Elias, Norbert. (1991) *Norbert Elias par lui-meme*. Paris: Fayard.

Giddens, Anthony. (1973). *The Class Structure of the Advanced Societies*. London: Hutchinson

- Giddens, Anthony. (1977). *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony. (2000). *Sociologie*. București: Editura All.
- Goldthorpe, John H., Llewellyn, Catriona. și Paine Clive. (1980). *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*. Oxford: Clarendon Press.
- Herseni, Traian. (1940). *Sociologia românească. Încercare istorică*. București: I:S:S:R:
- Hess, Beth B., Markson, Elizabeth W. și Stein Peter J. (1988). *Sociology*. New York: Macmillan Publ. Comp.
- James, William. (1907). *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York.
- Kolosi, Tamas și Szelenyi, Ivan. (1993). Social Change and Research on Social Structure in Hungary. In Birgitta Nedelmann și Piotr Sztompka. *Sociology in Europe. In Search of Identity*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kuhn, Thomas S. (1962/1976). *Structura revoluțiilor științifice*. București: Editura științifică și enciclopedică.
- Lallement, Michel. (1997; 1998). *Istoria ideilor sociologice*. Vol. I și II. București: Editura Antet.
- Lazarsfeld, Paul. (1970). *Main Trends in Sociology*. London.
- Lovinescu, Eugen. (1924/1972). *Istoria civilizației române moderne*. București: Editura științifică.
- Maiorescu, Titu. (1897). *Discursuri parlamentare cu priviri asupra dezvoltării politice a României sub domnia lui Carol I*. București: Socec.
- Mărginean, Ioan. (2000). *Proiectarea cercetării sociologice*. București: Editura Polirom.
- Merton, Robert, K. (1968/1972). Influența cercetării empirice asupra teoriei sociologice. În Sergiu Tamaș și Haralambie Culea (coord.). *Cunoașterea faptului social*. București: Editura politică.
- Mills, Wright C. (1959/1975). *Imaginația sociologică*. București: Editura politică.
- O'Neill, Nena și O'Neill, George. (1974). *Shifting Gears: Finding Security in a Changing World*. New York: Avon.
- Pârvu, Ilie. (1981). *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*. București: Editura științifică și enciclopedică.
- Patapievici, Horia, Roman. (1995). *Cerul văzut prin lentilă*. București: Editura Nemira.
- Pavel, Dan. (1992). România are nevoie de individualism, nu de carismă. În *Revista 22*. An III, nr. 27, p. 8.

Petrescu, Nicolae. (1924/1994). *Sociologie comparată*. București: Editura științifică.

Poper, Karl R. (1934/1981). *Logica cercetării*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Ragin, Charles C. (1994). *Constructing Social Research. The Unity and Diversity of Method*. London: Pine Forge Press.

Simmel, Georg. (1950). "Dyads and Triads", *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Illinois: Free Press.

Spencer, Herbert. (1884/1924). *Individul împotriva statului*. București: Cultura națională.

Speranția, Eugeniu. (1939). *Introducere în sociologie*. Cluj: Casa Școalelor.

Stahl, Henri H. (2001). *Gânditori și curente de istorie socială românească*. București: Editura Universității din București.

Stănciulescu, Elisabeta. (1996) *Teorii sociologice ale educației. Producerea eului și construcția sociologiei*. Iași: Editura Polirom.

Thomas W. J. (1905). The Province of Social Psychology, *The American Journal of Sociology*, vol. X, p. 445.

Turner, Jonathan H. (1974). *The Structure of Sociological Theory*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press.

Ungureanu, Ion și Costea, Ștefan. (1985). *Introducere în sociologia contemporană*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Ungureanu, Ion. (1988). *Idealuri sociale și realități naționale*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Ungureanu, Ion. (1990). *Paradigme ale cunoașterii societății*. București: Editura Humanitas.

Vlăsceanu, Lazăr. (1982). *Metodologia cercetării sociologice*. București: Editura științifică și enciclopedică.

Weber, Max. (1993). *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. București: Humanitas.

Zamfir, Cătălin. (1999). *Spre o paradigmă a gândirii sociologice*. Iași: Editura Cantes.

Zeletin, Ștefan. (1927/1992). *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei și politicii burgheziei române*. București: Editura Scripta.

Zub, Alexandru. (1994). *La sfârșit de ciclu. Despre impactul revoluției franceze*. Iași: Institutul European.