

**MINISTERUL EDUCAȚIEI, CERCETĂRII ȘI TINERETULUI
UNIVERSITATEA „1 DECEMBRIE 1918” ALBA IULIA**

SOCIOLOGIA CULTURII

Partea I

CONCEPTE FUNDAMENTALE

Alba Iulia - 2003

CONCEPTUL DE CULTURĂ. SPECIFICUL ABORDĂRII SOCIOLOGICE ȘI RAPORTURILE SOCIOLOGIEI CULTURII CU ALTE DISCIPLINE SOCIO-UMANE

Multitudinea definițiilor conceptului de cultură

Conceptului de cultură i s-au propus de-a lungul timpului numeroase moduri de definire.

Într-o publicată în 1952, Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn semnalează, de pildă, nu mai puțin de 163 definiții. Chiar în cadrul celor șase categorii în care sunt distribuite definițiile (semantice – descriptive, istorice, normative, psihologice, genetice, structurale), conținuturile prezintă asemenea variații, încât, după cum observa sociologul francez B. Valade, s-a putut vorbi de o „junglă conceptuală”.

Înflația de nuanțe s-a adăugat multitudinii de accepții. Astfel, la începutul anilor șaizeci, Edward Shils a realizat o trecere în revistă a acestora, distingând: *high culture* (cultură înaltă), *refined culture* (cultură rafinată), *elaborate culture* (cultură elaborată), *middle culture* (cultură de mijloc), *serious culture* (cultură serioasă), *vulgar culture* (cultură populară), *low culture* (cultură joasă) etc.

Calificată drept *juvenilă*, *muncitorească* sau *de masă*, prin referire la o clasă de vârstă, la un grup social sau la tehnicile moderne de comunicare, în sociologie cultura este analizată și din punctul de vedere al formării și difuzării ei, al uzanțelor și efectelor pe care le provoacă. Delimitată destul de clar, ca și în cazul *culturii civice* și al *culturii politice*, recent constituită în obiect de analiză, sau sesizată aproximativ prin extrema diversitate a manifestărilor sale seculare de către istoricul *culturii medievale*, cultura, înțeleasă dintr-un punct de vedere sociologic, invită la o reflecție preliminară asupra *conținutului* pe care îl poate primi, reflecție a cărei banalitate nu este decât aparentă.

În secolul al XVIII-lea, prin *cultură* se înțelegeau „modalitățile de cultivare a pământului pentru a fi mai fertil & arborilor & plantelor pentru a le face să rodească mai bine”- cu o notă transcrisă cu litere minuscule: „se folosește și la figurat pentru grija acordată artelor & spiritului”. Extinderea, prin metaforă, a sensului din limba rustică, apoi considerarea culturii spiritului ca un apanaj al unei clase privilegiate, remarca B. Valade, tensiunea dintre natură și cultură, precum și raporturile pe care le întrețin formele culturale și cadrele sociale sunt deci de situat într-o perspectivă istorică, ce nu permite analizarea constantă a culturii în termeni de producție, de distribuție și de consum.

Secolul raționalist și pedagogic al Luminilor – și, inspirată de aici, ideologia revoluționară franceză de la 1879, observa Marius Lazăr, vor configura unul din înțelesurile perpetuate până astăzi, acela al umanismului universalist: **dacă rațiunea este ceea ce îl desprinde pe om din animalitate, cultivarea ei presupune ridicarea speciei umane pe o treaptă superioară**. Progresul rațiunii, de aceea, este mijlocul prin care se realizează emanciparea omului însuși, progresul umanității în generalitatea și esențialitatea ei, dincolo de toate barierele și diferențele care separă indivizii sau colectivitățile.

Dincolo de cadrul declarațiilor abstracte și generoase, ideea educației, a culturii care se obține prin instruire, va întemeia ideea meritocrației, - a reușitei sociale ca efect al calității și străduinței personale, opusă prin apartenența la o categorie socială privilegiată, de pildă aceea a aristocrației ”de sânge nobil”. Achiziție a lumii moderne asociată cu democrația, principiul meritocratic reușește la rândul lui să fondeze o *noblețe dobândită*, ceea ce substituie, într-o

măsură apreciabilă, *nobleții moștenite*. Culturii și educației le revine aici un rol esențial, acestora atribuindu-li-se astfel calitatea de a înnobila de a-l plasa pe individ deasupra unei condiții ordinare sau "nedemne", care îl poate însă marca încă de la naștere, conferindu-i o nouă identitate – născându-l, în fond, a doua oară, din punct de vedere social.

În zorii epocii moderne, care întemeiază teoretic și istoric civilizația contemporană, "nedemn" este acela care se plasează în zona inferioară raportului *om / animal* sau *rațional / irațional*. Omul *cult*, ca și cel *nobil*, își va domina impulsurile, își va controla agresivitatea, se va conforma unui tipar al interacțiunii "raționale", va deveni politicos, cizelat, plăcut, "om de lume", opus prin toate însului grobian și necioplit, a cărui condiție îl apropie de cea a sălbaticului în "stare de natură". Așa cum apare el în Franța sfârșitului de secol XVIII și a începutului de secol XIX, sub dubla influență a Filozofilor și a Curții, conceptul luminist de cultură tinde să se confunde cu acela de civilizație.

Nu și în Germania aceleiași perioade, însă, unde *cultură* și *civilizație* sunt concepte și principii diferențiatore. *Cultură* are un sens ce trimite la profunzime, interiorizare și spiritualizare, spre deosebire de *civilizație*, care exprimă latura convențională, exterioară – și, deci, superficială – a conduitei și a raportării la celălalt. Contrapunerea aceasta poate dobândi și o semnificație resentimentară, atunci când identifică trăsăturile "civilizației" cu trăsăturile imprimate prin influența Curții Franceze asupra aristocrației germane, prilej de denunțare a *frivolității*, dar și a *inautenticității* și a *înstrăinării* ei de *spiritul poporului*. (*Volksgeist*). *Romantismul german*, atașat particularismelor naționale, fiorului comunitar și spontaneității naturale – va alcătui de aceea un moment de reevaluare și corecție a viziunii raționalist – clasice, subliniind, prin Johan Grottfried von Herder, modul unic de a fi și de a supraviețui al fiecărei culturi. Odată cu premisele ideologice ale naționalităților, direcția inspirată de romantici va deschide noi căi de abordare a culturilor în conformitate cu un principiu nou, pluralist. Conform acestuia, vom putea vorbi mai curând de o coexistență a *culturilor* decât de o (singură) *cultură*; de *entități culturale autonome*, ireductibile la un concept nivelator și abstract, obținut preponderent pe o cale deductivă.

În Europa, primele tentative de abordare a fenomenului culturii, pornind de la inventarierea și clasarea unui material empiric de observație, vor fi în bună măsură, de îndemnul entuziast de studiere a culturii păturii de jos, *populare*, venit din partea lui Herder.

Folclorul, ca și fascinația exercitată de descoperirea culturilor așa numite "primitive", deschiderile teoretice și promisiunea ce le conțineau acestea de revelare a invariantelor și universalelor culturale – au stat la baza construirii unor noi discipline: **etnografia** (monografiere a unei unități sociale prin descrierea și clasarea tuturor aspectelor comunităților care o formează: mediu, credințe, obiceiuri, instituții, unelte, tehnici, moduri de producție etc.); **etnologia** (sinteză a materialului analitic furnizat de etnografie, degajând o înțelegere de ansamblu a societății); **antropologia culturală** (domeniu ce integrează cultura într-o explicație mai generală și mai cuprinzătoare a omului însuși, cu modul său de a fi esențialmente cultural).

Toate aceste acumulări teoretice, remarcă Marius Lazăr, au venit să furnizeze în cele din urmă perspectivei sociologice o varietate extrem de complexă de definiții ce pot fi grupate în două mari clase, ce indică și două accepții uzuale ale noțiunii de cultură, coexistente adesea:

a) **cultura în sens modern**, vizând producțiile literare, artistice, științifice, împreună cu instanțele care pun în circulație, difuzează și consacră rezultatul unor astfel de activități; este, în fond, cultura ca obiect al însușirii prin instrucție școlară așa cum îi apare ea contemporanului cultivat;

b) **cultura în sens antropologic**, plăsmuită în noul context al „situației coloniale” (Balandier) generate de dominația mondială a civilizațiilor de tip occidental, situație care

include într-o relație specială colonizatul, colonistul și antropologul, laolaltă cu știința de proveniență a ultimului.

Asumându-și pluralismul și principiul particularismului, sociologia contemporană completează tabloul definițiilor cu clasa celor care surprind caracteristicile culturii de masă – creație a timpurilor moderne și mai ales a celei de-a doua jumătăți a acestui secol. *Timpul liber*, exploatat ca *loisir*, devine o realitate tot mai importantă pentru existența omului contemporan, iar *explozia mediatică* – dezvoltarea fără precedent a mijloacelor de comunicare în masă făcând simultane comunicarea și interferențele interculturale în fiecare moment – schimbă cu totul condițiile receptării și participării la cultură. Aceasta tinde să-și modifice profilul, conținutul, să-și piardă caracterul intelectualist și educativ, *cultură a săracului* sau *cultură a celor fără cultură*, cultura de masă devine realitatea dominantă în câmpul practicilor culturale cotidiene de astăzi – domeniu al activității neformalizate și libere, corespunzând mai degrabă nevoii de divertisment și propensiunii hedonistice, componente nu mai puțin semnificative ale modului de viață al omului contemporan.

Accepțiile conferite culturii vor mai depinde însă și de unghiul abordării acesteia. Este vorba, mai întâi de perspectiva operaționalizării conceptuale în funcție de care sunt evidențiate ca esențiale anumite trăsături, corespunzător interesului și obiectivelor de cercetare sau a naturii fenomenului de explicat.

Putem caracteriza, astfel, cultura, distribuind alternativ accente pe:

a) **procesualitatea ei**, cultura putând fi privită ca proces de *producere* de bunuri / valori / norme / simboluri / semnificații – cu variante care nuanțează sensul și natura acestei producții: *reproducere* (care accentuează rolul și funcțiile îndeplinite de tradițiile în perimetrul unei culturi); *multiplicare* (copiere sau producție de serie în urma căreia produsul cultural participă la un circuit asemănător celui economic); *inovare* sau *inventare* (creație de valori ca rezultat a unei înzestrări și proceduri miraculos-charismatice).

Procesualitatea implică însă, ne atrage atenția M. Lazăr, și urmărirea parcursurilor creațiilor culturale, *difuzarea*, *circulația* și *receptarea* acestora, ca și *dinamicile culturale*, transformările la care sunt supuse toate componentele sistemice ale practicilor culturale.

b) **produs**, care refocalizează cercetarea pe care se obține în urma producției culturale (creații sau opere științifice, tehnice, artistice caracterizate ca bunuri – materiale sau simbolice -, norme sau valori). Cultura funcționează ca *patrimoniu*, zestre transmisibilă din generație în generație, sau *tradiție*. Abordările *sincronice* (statice) vor prevala asupra celor *diacronice* (istorice sau dinamice), privilegiind demersurile formale sau hermeneutice, desprinderea semnificațiilor prin intermediul analizelor de conținut ca indici ce trimit la profilul mental și intelectual al producătorilor și receptorilor care participă la circuitul cultural.

c) **comportamentul uman**, practici individuale sau de grup sau acțiuni specifice unui anumit *mod de a face* prescris printr-un *cod* cultural sau un *pattern* (model) – însă și unor *dispoziții* pentru un anumit tip de acțiune sau *competențe* apte a fi cultivate în vederea unor performanțe oarecare. Practicile – individuale sau instituționalizate – precum și modurile de consum social al produselor culturale vor, trimite, de asemenea la individul concret, la *actorul social* angajat într-o viață comunitară cotidiană, fie că apare sau nu și în ipostază de *creator*.

2. Perspective teoretice în abordarea culturii. Specificul perspectivei sociologice

2.1. Perspectiva filosofică asupra conceptului de cultură

Această perspectivă de concepere a noțiunii de cultură, observa A. Bondrea, este cea mai generală. În acest plan de analiză referenții cei mai utilizați sunt *natura* și *societatea*. Centrul de greutate îl reprezintă raportul om-natură, cultură-natură, reliefându-se specificul

culturii umane în raport cu mediul natural. Apoi, în prelungirea acestor analize se abordează de obicei *raporturile culturii cu celelalte componente ale realității sociale*.

Hegel, în a sa *Fenomenologie a Spiritului*, va arăta că forma originară a praxis-ului cultural este munca. Astfel, *starea de cultură* se va identifica cu *facticitatea*, cu ceea ce este artificial, creat non-natural. Starea naturală devine mai mult un principiu ipotetic și nu o fază temporală anterioară societății, respectiv culturii. Pentru modernitate (pe linia filosofică Rousseau – Hegel) se impune cu claritate ideea că *organizarea socială exprimă tocmai funcția culturală originară, funcție care se manifestă simultan cu cea productivă*.

În termenii lui Heidegger, mutația modernă pe calea raționalizării prin apelul sistematic la noțiunea de cultură are ca efect faptul că *starea de cultură* nu va mai fi considerată o funcție a *stării de natură*, ci invers, începe o încorporare totală, la nivel planetar, a naturii în *starea de cultură*.

Un merit al filosofiei moderne constă în aceea că ea evidențiază o dublă funcționalitate a culturii:

1) pe de o parte, *funcția de socializare* prin care se realizează organizarea socială și pe de altă parte,

2) *funcția productivă*, operațională, care exprimă nota specifică umanului – creativitatea. În consecință, ne sugerează A. Bondrea, trebuie să considerăm cultura *ca fenomen de sociabilitate productivă și reproductivă*.

O altă dimensiune specifică perspectivei filosofice cu privire la noțiunea de cultură, remarcă A. Bondrea, se referă la căutarea sistematică a unității culturale dincolo de diversitatea manifestărilor culturale. Un demers filosofic nu-și poate însuși presupunerea că universul cultural ar fi un simplu agregat de fapte și creații detașate unele de altele. O sinteză filosofică înseamnă ceva diferit. Nu căutăm o unitate a efectelor, ci o unitate a acțiunii și o nu o unitate a produselor, ci o unitate a *procesului creator*.

2.2. Perspectiva antropologică asupra conceptului de cultură

Această perspectivă se apropie cel mai mult de perspectiva filosofică după gradul de generalitate la care ambiționează. Cercetătorii antropologi, lărgind la extrem noțiunea de cultură, prin adăugirea la ansamblul de date comune dobândite cum sunt credințele, normele, valorile și reprezentările, a *expresiilor* și *realizărilor* născute din acest sistem mintal de date dobândite. Astfel că noțiunea de cultură – în sens antropologic – va cuprinde limbajul, arta, obiceiurile și moravurile, precum și ansamblul de expresii și realizări obținute pe baza acestora (de la obiectele cotidiene până la instituții sociale).

Această viziune cuprinzătoare a antropologiei asupra noțiunii de cultură, remarcă A. Bondrea, este justificată întrucât, pe această cale, ea încearcă să ocolească contradicțiile ce pot să apară în cazurile în care cultura este privită prea restrictiv, doar pe latura spirituală sau în opoziție tranșantă cu aspectele materiale.

În concepția lui Tylor, ne amintește A. Bondrea, cultura este un întreg ce cuprinde diferitele cunoștințe umane, mentalitățile și credințele religioase, moravurile, artele, dreptul și toate hatitudinile dobândite de om într-un cadru social. Această viziune asupra culturii i-a mulțumit pe antropologi până aproximativ în anul 1930, ulterior formulându-se o serie de critici față de concepția lui Tylor, în acest sens detașându-se observația că această concepție nu este suficient de precisă și nu reprezintă o definiție în sens riguros. Apoi, o serie de întrebări rămâneau fără răspuns: Ce este, în esență, cultura? Care este natura culturii? etc.

Ralph Linton, unul dintre criticii lui Tylor, considera că, în fapt, cultura este suma ideilor, dar și a reacțiilor condiționate și a modelelor de comportament pe care membrii unei societăți le dobândesc prin instruire ori imitare. Pentru a putea determina conținutul unei

culturi, sublinia Linton, *trebuie să-i desprindem elementele pornind de la personalitatea și comportamentul indivizilor care o împărtășesc*.

Dar și față de această interpretare a culturii s-au formulat obiecții. În primul rând, așa după cum am mai amintit, s-a făcut observația că și animalele învață diferite comportamente, iar dacă trebuie să vorbim și de *culturi animale*, atunci se impune să căutăm noi criterii și elemente specifice pentru a defini omul. În al doilea rând, s-a ridicat obiecția potrivit căreia, în condițiile în care cultura este redusă în esență la comportamentul învățat iar comportamentul formează obiectul de studiu al psihologiei, antropologia nebiologică nu mai are obiect.

Depășirea acestei situații s-a făcut îndeosebi prin inițiativa lui Kroeber și Kluchhohn de a dubla comportamentul cu *abstracția comportamentului*. Ei vor susține că, de fapt, cultura nu este comportament și că trebuie făcută distincția între comportamentul în sine care revine psihologilor spre a fi studiat și *abstracția comportamentului* adică o realitate nesubstanțială care va forma obiectul de studiu al antropologiei.

Această concepție – susținută îndeosebi de Kroeber – despre cultură ca abstracție, având o natură supraorganică, s-a impus în epocă și a devenit concepția predominantă în antropologia americană până în zilele noastre. Urmând această direcție de cercetare, L. A. White va considera că există o serie de lucruri și de evenimente care sunt dependente de simboluri, însă această dependență se poate manifesta în *contexte somatice* sau în *contexte extrasomatice*.

Atunci când diferitele lucruri sau evenimente dependente de simboluri sunt considerate și interpretate în relațiile lor cu organismul uman, deci în context somatic, vorbim de comportament uman, iar știința corespunzătoare este psihologia. Dacă lucrurile și evenimentele dependente de simboluri sunt considerate și interpretate în context extrasomatic, atunci e vorba de cultură, iar știința corespunzătoare este **culturologia**.

De la acest înțeles dat culturii, ca realitate specifică supraorganică sau extrasomatică, dependentă de procesul simbolizării și creatoare de structuri, contexte și caracteristici aparte, observă A. Bondrea, pornesc alte două direcții de interpretare a noțiunii de cultură.

O direcție este aceea a *relativismului cultural*, iar cealaltă este reprezentată de *școala culturalistă*.

În ceea ce privește interpretarea relativistă, ale cărei repere principale le găsim în concepția lui M. J. Herskovits, este de subliniat faptul că, în acest caz, accentul cade pe caracteristicile culturale, pe acele note care dau specificul contextului cultural. Pentru Herskovits, conținutul noțiunii de cultură se poate reduce la reacțiile tip ce caracterizează comportamentul persoanelor. Cu alte cuvinte, *maniera în care se comportă indivizii constituie tocmai cultura lor*.

Tabelul 1. Nivelurile fenomenului natural și științele corespunzătoare (după L. A. White)

Nivelul fenomenului	Tipul de fenomen	Ierarhia științelor
IV. Supraorganic	Cultura	Antropologia, sociologia, psihologia socială, știința politică, economică (istoria)
III. Organic fizic	Animale care au senzații și un sistem nervos înalt dezvoltat	Psihologia și neurologia Antropologia fizică
II. Organic vital	Protozoare, metazoare (plante și animale)	Chimia organică, zoologia, biologia, anatomia, fiziologia Biofizica

I. Anorganic	Substanță planetară și cosmică	Chimia fizică, fizica, geologia, astronomia
--------------	--------------------------------	---

Așadar, cultura nu constă în comportamentul propriu-zis, ci în notele ce caracterizează acest comportament. În acest caz, remarcă L. A. White, invocat de A. Bondrea, ne putem întreba însă ce reprezintă trăsăturile care nu caracterizează un grup, ce sunt acestea. Dacă numai trăsăturile tipice formează cultura, atunci caracteristicile a-tipice unde le încadrăm? Relativismul cultural nu va răspunde la această întrebare. Și nici nu poate să răspundă, pentru că de pe poziția relativismului nu interesează ce este cultura în general, ci ceea ce este o anumită cultură, accentul fiind pus pe notele care diferențiază, care individualizează un grup ori o comunitate umană. La limită se poate vorbi de culturi, dar nu de cultură. Iar conceptul nu se poate forma acolo unde generalizarea este blocată.

Școala culturalistă (R. Benedict, M. Mead, R. Linton, A. Kardiner, G. Bateson ș.a.) pune accentul în mod deosebit pe aspectele integrative ale culturii, pe fenomenele și condițiile culturale unei *personalități culturale* sau de bază.

Astfel, Ruth Benedict respinge în mod răspicat înțelegerea și definirea culturii prin caracteristici, făcând observația că, în genere, *culturile sunt mai mult decât suma trăsăturilor lor*. Noi putem cunoaște la un moment dat toate detaliile despre răspândirea unui trib, despre formele de mariaj ale acestuia, despre dansurile rituale și riturile de inițiere etc., și cu toate acestea, să nu înțelegem nimic din cultura ca întreg a respectivului trib, cultură care a folosit aceste elemente conform cu propria sa finalitate. Și tocmai această finalitate proprie selectează dintre trăsăturile posibile pe acelea care îi sunt utile. Deci, subliniază R. Benedict, cultura *este un pattern consistent pentru gândire și acțiune*.

Această tendință de a stabili un ansamblu de premise care să dea seamă de toate celelalte fenomene culturale și care să funcționeze ca un sistem de postulate normative, observă A. Bondrea, o găsim și mai clar susținută de G. Bateson. În concepția acestui antropolog există un ansamblu de premise care fondează logica de bază a unei culturi. Înaintând în această direcție, remarcă A. Bondrea, școala culturalistă întâlnește *orientarea structuralistă*. Căci, promovând un demers puternic raționalist în a cărui formă a diferitelor expresii, vom întâlni ideea structurii în senul lui Levi-Strauss, adică a unei structuri articulate care impune forme unui conținut.

Procedând în mod similar cu școala culturalistă, *orientarea funcționalistă* din antropologie va respinge și ea maniera de a defini cultura prin caracteristici. A vorbi doar de trăsături și de complexe de trăsături – subliniază Malinowski –, în loc de a vorbi de instituții, de grupuri organizate, de obiecte de folosință, de credințe și de idei (în măsura în care acestea afectează pragmatic conduita umană), înseamnă a ne rezuma la atribuirea de etichete diferitelor fenomene.

Ori, continuă Malinowski, singura metodă științifică pentru a înțelege cultura constă în cercetarea raporturilor și fenomenelor care sunt determinate de forțele culturale ce acționează într-un cadru social.

Plecând de la ipoteza că omul trebuie să-și satisfacă toate nevoile organismului, părintele funcționalismului antropologic face observația că trebuie să distingem, pe de o parte, imperativele instrumentale (născute din activități de natură economică, normativă, pedagogică și politică) și, pe de altă parte, imperativele integrative, cum sunt cunoașterea, religia și magia. În ceea ce privește activitățile artistice și recreative, acestea pot fi raportate nemijlocit la anumite caracteristici fiziologice ale organismului uman și se poate arăta ce relații de influență sau de dependență întrețin ele cu modurile de acțiunea concertată, cum sunt magia, industria și credințele religioase.

Malinowski va defini cultura **ca o totalitate în care intră instrumentele și bunurile de consum, drepturile organice ale diferitelor grupuri sociale, ideile și artele, meșteșugurile, credințele și obiceiurile**. După cum se poate observa, ne atrage atenția A. Bondrea, o asemenea definiție subsumează elemente destul de eterogene, iar sfera noțiunii de cultură tinde în acest caz să se confunde cu sfera socialului.

2.3. Perspectiva istorică asupra conceptului de cultură

În cazul perspectivei istorice, referenții principali pentru noțiunea de cultură sunt **civilizația și societatea**. Deplângând faptul că, din păcate, vocabularul științelor umaniste nu permite în nici un fel definiții categorice, remarcă A. Bondrea, Fernand Braudel, în cunoscuta sa lucrare *Gramatica civilizațiilor*, arată că termenul de *civilizație* – apărut târziu în Franța, în secolul al XVIII-lea și având la început o semnificație restrânsă – s-a format din cuvintele *civilizat* și *a civiliza*, cuvinte uzuale în secolul al XVI-lea.

Așadar, până în secolul al XVIII-lea nu avem substantivul *civilizație*. Până atunci caracteristica de *civil* (și *civilizație*) își epuiza sensul în perimetrul jurisprudenței. În perioada Luminilor însă, termenul de *civilizație* va fi însușit de istorie, context în care va fi opus stării de barbarie și va fi asociat termenului de *cultură*. Astfel, în Anglia, termenul de *civilization* va câștiga teren în fața cuvântului *civility* (politețe), iar Germania *Zivilisation* se va impune în raport cu mai vechiul *Bildung*.

Spre deosebire de termenul de *civilizație* (care intră atât de târziu în circulația oficială a ideilor), termenul de *cultură* era folosit încă din antichitate (Cicero vorbea de *cultura agrorum* și de *cultura animi*). În noul context, cultura va deveni un fel de dublură a civilizației, Hegel, de exemplu, folosind prin 1830 cei doi termeni ca sinonimi. Dar mai târziu, către sfârșitul secolului trecut, se simte nevoia unei distincții între cele două noțiuni. În Franța și în Anglia (apoi în Statele Unite) va rămâne dominant termenul de *civilizație*, iar în Germania și, prin influență, în Europa răsăriteană (Rusia, Polonia, România ș. a.) întâietatea va fi acordată noțiunii de *cultură*.

La aceste complicații se va adăuga una și mai importantă, aceea adusă în scenă de antropologii anglo-saxoni. Anume, începând cu E. B. Tylor (*Primitive culture*), aceștia vor trata așa-zisele *culturi primitive* prin opoziție cu *civilizațiile* societăților evolute. Apoi, istoricii vor mai complica și ei lucrurile atunci când, în jurul anului 1819, vor folosi termenul de *civilizație* (până atunci la singular) și în accepție plurală, de *civilizații* pe scara timpului istoric.

Consecințele acestor complicații se vor manifesta în două direcții:

- a) termenul de *civilizație* va fi utilizat și el în sensuri multiple;
- b) raportul cultură – civilizație va cunoaște mai multe modalități de corelare.

În legătură cu prima direcție, sociologul francez J. Cazeneuve subliniază că sensurile foarte variate și imprecise în care circulă termenul de *civilizație* pot fi grupate în trei categorii:

- 1) în limbaj curent, *civilizația* este asociată cu o judecată de valoare ce califică în mod favorabil societățile evolute în raport cu altele *primitive* sau *barbare*;
- 2) noțiunea de *civilizație* se referă la un anumit aspect al vieții sociale sau la *opere de civilizație*;
- 3) cuvântul *civilizație* se aplică la un ansamblu de popoare sau societăți.

Dacă analizăm cele trei categorii, arată J. Cazeneuve, numai cel de-al treilea sens merită atenție pentru cercetarea socială, întrucât doar acest înțeles face din termenul de *civilizație* un concept operațional în analiza realității sociale.

După ce arată că noțiunea de *civilizație* nu poate fi definită decât în raport cu diferitele științe umane, F. Braudel subliniază că, din perspectiva geografiei, civilizațiile înseamnă

spații, pentru sociologie noțiunea de *civilizație* nu poate fi despărțită de aceea de *societate*, din perspectiva științei economice civilizațiile sunt *economii*, iar pentru psihologia socială civilizațiile reprezintă *mentalități colective*.

Referitor la cea de-a doua direcție, se poate menționa că sensurile, de corelare a termenilor de cultură și civilizație se înscriu într-o paletă care merge de la opoziția strictă a termenilor până la sinonimia lor. Un prim sens de corelare asupra căruia trebuie să ne oprim este, așadar, acela de opoziție, sub forma lui sau/sau: sau cultură sau civilizație. Istoric vorbind, am văzut că cei doi termeni s-au afirmat în perioada Luminilor ca noțiuni asociate. Dar separarea lor s-a impus în curând din necesitatea de a defini natura și esența fiecăruia.

Studiile etnografice și în deosebi cele numite culturologice s-au centrat pe termenul de *cultură*, lăsându-l la o parte pe cel de *civilizație*. Această situație se poate vedea foarte clar și din oscilația lui E. B. Tylor în fața celor doi termeni. Pentru antropologul englez – care va marca prin influența sa destinul antropologiei moderne –, *civilizația* este sinonimă *culturii* atunci când vorbește în general despre aceste noțiuni, dar când se referă la evoluția socială, Tylor va face din *civilizație* un tip elevat e *cultură*. De aici au decurs o serie de confuzii pentru sociologi și antropologi.

Spre deosebire de etnografie și celelalte discipline culturologice, istoria va atrage în sfera sa de interes termenul de *civilizație*. Dar și în acest cadru, din moment ce studiul istoric s-a îndepărtat în mod deosebit către state și națiuni particulare, noțiunea de *civilizație* și-a pierdut importanța metodologică. Iar filosofia istoriei va fi marcată pentru multă vreme în acest secol de concepția lui O. Spengler, în conformitate cu care civilizația este valorizată negativ în raport cu ceea ce reprezintă cultura. Unele cercetări contemporane continuă această linie, susținând ruptura și opoziția cultură-civilizație în temeiul diferențierii nete de esență și natură a celor două noțiuni. Astfel, în timp ce se consideră că cultura provine și se dezvoltă din cultul religios, ca rezultat al diferențierii conținutului acestuia, având deci o natură spirituală, civilizația este privită ca un fenomen ce are o natură total diferită, respectiv una tehnică, materială.

Un al doilea sens de corelare a noțiunilor de cultură și civilizație pune accentul pe unitatea acestora. Unii autori, remarcă A. Bondrea, consideră că noțiunea de *civilizație* circulă de regulă cu două înțelesuri:

1) unul **pragmatic**, care este prin excelență discriminatoriu (pentru că implică ierarhizarea diferitelor societăți), iar celălalt

2) **științific**, care nu face ierarhizări și în conformitate cu care orice grup uman își are civilizația sa. În cel de-al doilea sens, descriptiv-științific, termenul de *civilizație* se află în unitate cu cel de *cultură*.

Al treilea sens de corelare a celor două noțiuni vizează sinonimia termenilor de cultură și civilizație. Într-un fel se revine la situația din perioada Luminilor, când, pentru o vreme, termenul de *civilizație* era socotit doar o dublură a noțiunii de *cultură*. Termenul de *civilizație*, consideră unii autori, a fost util atunci când s-a încercat o ierarhizare a societăților în manieră evoluționistă, vorbindu-se de societăți *primitive*, arhaice și de societăți *civilizate*. Dar în prezent, când se tinde spre o societate *unică*, industrială (sau post industrială), conceptul de *civilizație* relativizează, simțindu-se nevoia de a-l depăși, după cum aprecia și sociologul francez R. Aron.

2.4. Perspectiva informațională asupra conceptului de cultură

Această perspectivă, remarcă A. Bondrea, folosește ca referenți îndeosebi gândirea și cunoașterea umană. În acest sens, A. Moles, de pildă, înțelege *prin cultură suma probabilităților de asocieri de tot felul care există între elemente de cunoaștere*. Deci, cultura

devine **memoria informațională** a lumii sau a diferitelor societăți și grupuri umane, fiind materializată în biblioteci, monumente, repertorii și limbaje.

Perspectiva informațională și comunicațională asupra culturii tinde să confere acestei noțiuni o dimensiune generalizatoare la nivelul comportamentului uman. Astfel se acceptă de obicei că se pot distinge trei aspecte ale comportamentului uman-respectiv,

- a) activitățile biologice;
- b) acțiunile tehnice și
- c) acțiunile expresive (propriu-zis culturale).

Cele trei *aspecte* ale comportamentului nu sunt niciodată complet separabile. Atât actele biologice, cât și acțiunile tehnice **implică și aspectul expresiv, cultural**. Modul în care oamenii fac anumite gesturi (considerate naturale), felul în care își prepară hrana și în care folosesc diferite instrumente, oferă întotdeauna informații despre temeiul, despre suportul cultural al acestor acțiuni. Comunicarea aspectelor expresive se realizează prin intermediul semnalelor, semnelor și simbolurilor, ceea ce face loc afirmării unei perspective înrudite cu cea informațională, și anume *perspectivei semiotice*, conform căreia cultura poate fi privită ca un sistem de semne, de limbaje.

3. Specificul perspectivei sociologice în abordarea conceptului de cultură

În raport cu perspectivele prezente până aici, care au tendința de a concepe noțiunea de cultură într-o manieră generalizatoare, coextensivă umanului sau istoriei, observă A. Bondrea, perspectiva sociologică manifestă mai degrabă **o tendință de specificare**. Această specificare se realizează de obicei în raport cu grupul social. A. Bondrea îl invocă pe Al. Mucchielli care considera la un moment dat că în sociologie termenul de cultură desemnează ***un ansamblu de habitudini comune membrilor unui grup (mai mult sau mai puțin vast, habitudini care servesc de referințe permanente și inconștiente pentru percepția lucrurilor, pentru evaluări și intervin în orientarea conduitelor.***

Desigur, habitudinile pot avea un contur mai riguros sau mai puțin precis, ele referindu-se atât la cunoștințe, la idei și credințe, cât și la norme și atitudini, reprezentări și modele sociale. Ele sunt întotdeauna prezente (conștient sau inconștient) în psihismul membrilor care alcătuiesc respectivul grup social. Așadar, fondul unei culturi îl ***reprezintă habitudinile comune de viață, dar și cele de gândire și raționament ale celor care alcătuiesc un grup, o anumită comunitate umană.***

E drept însă că utilizarea frecventă a grupului social ca referent pentru noțiunea de cultură ține de istoria mai nouă a sociologiei, în special de când s-au dezvoltat o serie de ramuri dintre care sociologia cunoașterii și sociologia devianței. În aceste domenii de cercetare, investigația sociologică întâlnește grupuri bine conturate, cu mentalități și habitudini care diferă foarte mult ce la unele la altele. În special în sociologia devianței se vorbește astăzi de *conflicte subculturale*, adică de conflicte între diferitele grupuri dintr-o societate, punându-se astfel în discuție problematica unei culturi normative coerente.

În plus, de când *societatea industrială* este privită de către sociologi ca o societate cu o cultură fragmentată și diversificată, ca o pluralitate de *lumi*, se ridică problema condițiilor de posibilitate a menținerii consensului și, implicit, a conceperii culturii nu numai prin referire la *grup*, ci și în funcție de referentul *valoare*. Și aceasta pentru că diferitele reprezentări colective împărtășite de membrii unui grup (și, deci, ai unei culturi) sunt ghidate de valori norme.

Orice cultură, subliniază A. Bondrea, se elaborează în mod concret și istoric de către un grup uman în condițiile în care respectivul grup se conformează anumitor valori pentru o perioadă de timp.

Sociologul român Petre Andrei ne atrăgea la un moment atenția asupra faptului că, în fond, cultura nu se poate concepe și nu poate fi explicată însă fără *ideea de valoare*, care este

ceva esențial pentru ea, *cultura fiind un proces de creație, de transformare a realității sub impulsivitatea unei valori superioare, în care colaborează individul cu societatea.*

Sociologia, subliniază și A. Bondrea, trebuie să țină seama de faptul că **valorile sunt elemente constitutive ale culturii**, și de aspectul implicit în conformitate cu care valorile nu se reduc la cultură, ci acoperă o zonă mai largă (respectiv și de aceea a socialului), astfel încât transcend aria culturii și îndeplinesc, pe lângă funcția constitutivă, și o funcție regulativă.

Datorită acestei ambivalențe a valorilor, precum și caracterul lor abstract (ca idei, concepte), demersul sociologic întâmpină greutăți în cercetarea directă a valorilor, mai la îndemână fiind studiul normelor sociale. În acest sens, A. Bondrea îl invocă pe sociologul român A. Mihailescu care sublinia la un moment dat că **valorile unei societăți trebuie să fie deduse din normele ei, astfel încât analiza valorilor sociale se bazează într-o mare măsură pe interpretările oferite de cei ce observă realitatea socială.** Acest lucru este posibil deoarece normele diferitelor societăți sunt de fapt expresii ale valorilor ei. Și, în timp ce existența și funcționarea normelor pot fi observate cu destulă ușurință în comportamentul zilnic al oamenilor, valorile sunt adesea mult mai dificil de identificat, necesitând eforturi adâncite de analiză.

Definirea sociologică a culturii, remarcă A. Bondrea, se bazează pe studiul și concluziile rezultate din : □ istoricitatea culturii; □ caracterul structural al culturilor; □ caracterul profund național al culturilor; □ caracterul socio-dinamic al culturilor; □ raportul dintre cultură și totalitatea instituțiilor statale (momentul funcțional al culturii) etc.

Toate acestea constituie dimensiunile de bază care ne conduc la înțelegerea conținutului conceptului de cultură din punct de vedere sociologic.

Cultura, deci, poate fi definită ca totalitate de valori materiale și spirituale ale omenirii ajunse pe un anumit prag al dezvoltării, produse ale cunoașterii și practicii umane (create, transmise și asimilate în procesul social-istoric).

Cultura, ca ansamblu unitar al valorilor materiale și spirituale create, transmise și asimilate în procesul dezvoltării social-istorice, chintesență a acțiunii social-umane conștiente, reprezintă una din categoriile de bază ale sociologiei culturii.

O categorie sociologică fundamentală la care se raportează direct cultura este aceea de **viață socială**, cu cele două laturi ale sale: *materială* și *spirituală*. Sociologia culturii studiază sistematic, în cadrul vieții materiale și spirituale, faptele de cultură, fenomenele și procesele culturale, ca forme ale realității sociale complexe, ansamblul dinamic al acțiunilor a căror rezultantă este constituirea de valori culturale realizate în procesul transformator al practicii în social istorice.

Orice domeniu al realității poate deveni obiect al sociologiei culturii dacă poartă un mesaj uman cu semnificație axiologică, dacă acest mesaj îl situează în constelația de valuri a dezvoltării și progresului umanității.

Determinațiile și categoriile culturii raporturile dintre formele culturii, particularitățile dezvoltării culturii, examinarea influenței culturii asupra vieții sociale, ariile geografice, istorice și sociale ale culturilor, precum și procesele creației materiale și spirituale, consideră A. Bondrea, **nu pot fi descrise, explicate și înțelese decât în societate - prin mijlocirea socialului - și nu pot fi desprinse de semnificațiile lor sociale.**

1.4. Locul și rolul sociologiei culturii în sistemul științelor

Analiză a raporturilor dintre sociologia culturii și alte științe sociale, ne atrage atenția A. Bondrea, este cu atât mai necesară cu cât cultura, ca fenomen social, nu poate fi obiectul unei singure științe.

Dar sociologia culturii are parametri și sisteme de referință specifice, concepte și categorii proprii. Modul de abordare sociologică permite nu numai studierea universului cultural real al unei societăți în sens exploratoriu, dar, mai ales, intervenții asupra acestui câmp de cercetare și dezvoltare, amplificând sensurile normative ale cercetării prin funcția sa practic-explicativă.

Utilizarea metodelor și *tehnicilor* de cercetare sociologică, prin echipe interdisciplinare (filosofi, sociologi, psihologi, etnologi, antropologi, esteticieni) și intradisciplinare (sociologi specializați în opinie publică, mass-media, sociodemografie, sociologia muncii și a organizațiilor sau etnografi, folcloriști, esteticieni-cercetători, specializași pe diverse domenii ale ariei, critici de artă etc.), face posibilă o cercetare științifică și cât mai complexă a fenomenelor și proceselor culturale. Sistemul de referință al sociologiei culturii **este reprezentat de realitatea socială în ansamblul ei, de componentele vieții sociale care, alături de cultură asupra procesului istoric al dezvoltării, prin raportarea la nevoile sociale relevante obiectiv de practica culturală a unei societăți.**

Metodologia sociologiei culturii se constituie în cadrul general teoretico-metodologic al tuturor științelor sociale și particulare, în constituirea acestei metodologii, sociologia culturii are în vedere contribuțiile valabile ale teoriei contemporane a științei, verificate din punct de vedere practic prin mijlocirea științelor particulare; capitalul de idei transmis prin istoria culturii, concluziile valabile ale cercetărilor contemporane asupra culturii, rezultatele pozitive ale tuturor disciplinelor culturii și cele ale disciplinelor subramurilor ei. Principiile, normele și regulile generale îngăduie înțelegerea, explicarea și dirijarea conștientă a fenomenului cultural ca unitate în diversitate, lăsând, totodată, deschisă posibilitatea îmbunătățirii și diversificării metodologiei de cercetare, analiză, prelucrare și interpretare a datelor fiecărui domeniu al culturii.

Spre deosebire de filosofia culturii, care urmărește descoperirea celor mai generale legi care guvernează în mod determinist dinamica culturii, sociologia culturii, plecând de la cultură - ca domeniu al unor fapte, fenomene și procese sociale - se ocupă de socio-dinamica ei, de determinismul său social, de corelațiile dintre cultură și celelalte domenii ale realității sociale, în vederea elaborării unor concluzii practice cu aplicabilitate imediată sau de perspectivă.

Ca știință a celor mai generale legi, și în calitate de concepție de ansamblu despre lume, filosofia are ca obiect de studiu și cultura, obiect pe care îl dezbate cu mijloacele și la gradul de generalitate specifice. În acest sens, cultura este examinată sub raportul unității și contradicțiilor sale (general și particular în cultură, continuitate și discontinuitate în cultură, național și universal în cultură etc.), al determinismului general, al aspectului său gnoseologic, axiologic, metodologic etc.

Filosofia culturii analizează legile generale ale culturii ca totalitate a creațiilor omenești, categoriile culturii, *procesul de cunoaștere a culturii*, în unitatea laturilor și determinărilor sale ca proces unitar de umanizare a lumii lucrurilor și a lumii omului, realitatea culturală în toată plenitudinea ei, locul și rolul culturii în sistemul științelor.

Sociologia culturii studiază *procesul de recunoaștere a culturii* în cadrul sistemului social global, problema raporturilor dintre cultură și societate esență rolul social al culturii pe diferite trepte ale dezvoltării istorice și sociale, locul culturii în ansamblul vieții sociale,

determinismul social al culturii, căile și mijloacele de difuzare a formelor culturii, raportul dintre cultură, ca totalitate, și formele culturii, ca părți componente ale acestei totalități.

O analiză a diferitelor tipuri de cultură relevă caracteristici diferite în raport **cu diferitele perioade istorice de dezvoltare**: cultura de tip religios, cultura de tip laic, cultura determinant laică, cultura laico-religioasă, alte combinații posibile, amintite și analizate de numeroși cercetători.

Caracterul istoric al culturii reprezintă o dimensiune esențială care, alături de raportarea globală a culturii la *formațiunea social-istorică*, explică schimburile permanente care au loc între domeniul culturii și cel economic, intercondiționarea lor reciprocă, legitate a dezvoltării sociale, tip specific de raport socio-dialectic.

Transmiterea și asimilarea creațiilor culturale, întregul proces de „deservire” a culturii, mutațiile care au loc în cadrul lui, solicită analize sociologice complexe, iar consemnarea celor mai semnificative momente parcurse în evoluția culturii, înfăptuite în istoria ei, servește sociologiei culturii ca tezaur necesar.

Prin metodele ei de cercetare, sociologia culturii, urmărind, între altele, trăsăturile specifice ale culturii ca subsistem al sistemului social total, profilul material și spiritual al unei formațiuni social-istorice, legile și categoriile culturii și formelor ei pe diferite stadii de dezvoltare social-istorică și în diferite locuri, instituțiile culturale și modalitățile lor de organizare și funcționare, folosește atât categorii ale psihologiei, cum ar fi, de pildă, percepția, motivația, voința, sugestia, dispoziția, sentimentul, comportamentul, convingerea, conștiința etc. cât și concluzii ale psihologiei sociale, în vederea întemeierii sistemului său teoretic și aplicativ.

Cercetările sociologice nu pot face abstracție **de valorile etice**, valori culturale de tip specific, reflectate în comportament, înțeles ca esență a valorilor individuale și sociale realizate pe o anumită treaptă de evoluție a societății.

În acest sens, **etica are rolul de a oferi sociologiei culturii informații obținute în urma unor cercetări efectuate din perspectiva sa proprie**. Studiul valorilor etice se impune, de asemenea, dată fiind legătura indisolubilă dintre sfera faptelor morale și fenomenele sociologice.

Nivelul la care omul se proiectează pe sine în viitor depinde de nivelul științei, tehnicii și culturii, efectiv folosite. Această proiecție reprezintă un tip specific de acțiune social-umană, a cărei eficiență depinde strict de criterii socio-culturale determinate.

Etica, prin valorile pe care le promovează și pe care le impune în relațiile dintre oameni, prin sistemul ei de sancțiuni (recompense și pedepse), prin recunoașterea unor sisteme de valori și prin nerecunoașterea altora, prin forța ei de convingere și prin primatul ei asupra altor forme ale conștiinței sociale, sau, încă, prin atitudinile și comportamentele pe care le propune, contribuie, în mod esențial, la punerea și la rezolvarea problemelor sociologiei culturii.

Domeniul sociologiei culturii este mai larg decât cel al **sociologiei artei**, pentru că arta este doar un fragment al culturii. Sociologia artei analizează rezultatul creației artistice, privită sub raportul condiționării ei sociale și al naturii sale (caracterizată prin reflectarea societății), activitatea creatoare a oamenilor de artă, care, ca poziție și rol, este socialmente determinată, sistemul de fenomene sociale, sistemul de relații dintre grupuri umane, în contextul căruia sunt analizate locul creației artistice, al rezultatelor și difuzării ei în societate.

Dimensiunea sociologică a fenomenelor culturale estetice, a căror complexitate pune în evidență raporturile dintre ele și societate, se *valorifică* atât în domeniul esteticii

generale, cât și în cel al esteticilor de ramură.

Disciplinele sociologice ale artei și literaturii - ca parte integrantă a sociologiei culturii - plecând de la premisa că artele și literatura sunt produse, prin excelență, social-istorice, analizează, în esență:

- a) principiile, metodele și tehnicile științelor artei și literaturii,
- b) difuziunea artelor și literaturii în zone geografice determinate și în cadre social-istorice anumite,
- c) receptarea operelor de artă și literatură,
- d) raporturile dintre creator-artă-public,
- e) statutul și rolul social al creatorului de artă și literatură,
- f) valoarea și valabilitatea socială a operelor de artă și literatură,
- g) caracteristicile sociologice ale formelor artei și literaturii și notele diferențiate ale genurilor lor,
- h) opiniile, atitudinile și comportamentele personajelor operelor de artă și literatură față de realitatea economico-socială și culturală dată,
- i) unitatea și diversitatea stilurilor artelor și literaturii,
- j) reacțiile atitudinale ale diferitelor categorii de public față de creațiile de artă și literatură,
- k) mijloacele de comunicare în masă,
- l) sancțiunile premiale - pozitive și negative - ale publicului,
- m) critica artelor și literaturii.

Relațiile dintre sociologie și celelalte discipline convergente, remarcă A. Bondrea, dezvăluie faptul că sociologia constituie **centrul de intersecție al tuturor disciplinelor care se ocupă de diverse domenii ale realității sociale**. Aceste relații permit desprinderea notelor definitorii ale culturii, justifică necesitatea modului de abordare sociologic, care permite dezvoltări generalizatoare asupra caracterului social al fenomenului cultural. Cultura nu poate fi înțeleasă decât ca element al ansamblului vieții sociale. Ea reprezintă o rezultantă a schimbului realizat între procesele vieții sociale, în intercondiționarea lor reciprocă (de acumulare, cunoaștere, reflectare, creație și valorizare). Obiectul sociologiei culturii îl formează totalitatea fenomenelor și proceselor culturale, analiza cauzelor ce determină schimbări în cultură, în dinamica proceselor și tipologiei lor, a posibilităților de adaptare, a anumitor procese economice și sociale. Pentru ca sociologia culturii să se dezvolte ca disciplină relativ autonomă și, în același timp, ca ramură a sociologiei, a fost nevoie să se sintetizeze și să se generalizeze rezultate ale tuturor științelor și, pe baza lor, să se dezvolte științele ca atare. Sociologia culturii se subdivide, la rândul său, în componente care își au contribuția lor specifică la cunoașterea realităților sociale și, implicit, la efortul de sinteză și gene realizare al sociologiei ca știință. Astfel, sociologia artelor, sociologia învățământului, sociologia științei, sociologia literaturii, sociologia timpului liber, sociologia comunicațiilor de masă etc. sunt ramuri ale sociologiei culturii.

Legăturile strânse dintre disciplinele care se ocupă de cultură reflectă gradul de integrare a acestora în ansamblul realității sociale, dovedind că în sistemul contemporan al științelor culturii sociologia culturii își are rostul său specific.

ADDENDA

„Cuvântul *cultură* sau *civilizație*, în sensul său etnografic cel mai răspândit, desemnează acel tot complex ce cuprinde științele, credințele, artele, morala, legile, obiceiurile și celelalte aptitudini și

deprinderi dobândite de om, ca membru al societății”. Aceasta este definiția dată de Tylor la începutul lucrării sale tradusă în franceză cu titlul *Civilizația primitivă* (1871).

International Encyclopedia of the Social Sciences (*Enciclopedia internațională a Științelor sociale*), sub pana lui Milton Singer, o consideră punctul de plecare al antropologiei culturale. Ea poate fi regăsită la fel de bine și la Klemm, unde cultura include deja „obiceiurile, informația, meșteșugurile, faptele vieții private și publice pe timp de pace și de război, religia, știința și arta”. Însă concepția sa asupra culturii ca moștenire a generațiilor trecute transmisă generațiilor actuale - ceea ce face din individ depozitarul unei moșteniri sociale – a fost mai puțin reținută, comparativ cu concepția sa privind împărțirea umanității în rase active și rase pasive, distincția a trei stadii de evoluție – sălbăciea, supunerea, libertatea – și împărțirea popoarelor în vânători, crescători de animale, agricultori.

Propunându-și în mod explicit să „compare cultura popoarelor inferioare cu aceea a națiunilor cele mai avansate” și să studieze raporturile pe care le întrețin „civilizația primitivă și civilizația modernă”, Tylor a pregătit cadrul în interiorul căruia opera sa a fost, de atunci încolo, delimitată și interpretată: evoluționismul. Teoria sa asupra culturii, ce trebuie raportată la teoria sa asupra animismului, este totuși departe de a se înscrie în întregime în evoluționism. Analiza sa referitoare la opiniile umanității asupra sufletelor, spiritelor și fantomelor permite să se înțeleagă modul în care este introdus un sistem de raporturi codificate, adică o ordine simbolică, ce îmbină limbajul, religia, morala și legislația, și așa mai departe.

Cultura este ordonată aici după cei decedați (cap. XII-XIV). Transmiterea substanțelor materiale și a substanțelor spirituale (cap. XVIII) se face din lumea celor dispăruți, care guvernează schimburile, spre lumea celor vii, care tind constant să își stabilizeze, regleze, reglementeze problemele lor prin reguli stricte. Vom menționa doar evoluțiile bogate pe care le-au primit – mai ales la Marcel Mauss (1968-1969) în *Eseu despre dar*, ca și în cercetările ulterioare referitoare la combinatoriile înrudirii – aceste descrieri ale proceselor de comunicare și ale procedurilor sociale celor mai diverse, toate integrate într-un sistem simbolic coerent. Vom nota totuși că, în această lumină, specificația culturală va rezulta în mod necesar în societățile elementare dintr-o împărăție precisă între împărăția morților și lumea celor vii.

Unul din aspectele interesante ale demersului lui Tylor este de a fi pus accentul pe originea și pe caracterul, în parte inconștiente, ale culturii, interpretând faptele religioase pe baza unor revelații onirice. Această constatare se regăsește puțin atenuată în majoritatea studiilor antropologice asupra culturii, unde se arată efectiv că obiceiurile sunt în general practicate fără a fi finalizate și că limba maternă este vorbită fără ca asupra conștiinței să intervină regularitățile repetitive care o alcătuiesc. Pe de altă parte, Tylor tratează și fenomenele de supraviețuire. Examinarea detaliată a dictoanelor, proverbelor, cântecelor de leagăn, practicilor și contrapracicilor specifice științelor oculte arată „cât de directă și intimă este legătura dintre civilizația modernă și starea de sălbăciea cea mai primitivă”.

Expresie a unei stări a societății și a vieții sociale, cultura astfel analizată nu constituie un ideal; ea nu prezintă nici un aspect normativ. Ea constituie o totalitate. Toate definițiile care au fost date de atunci încolo au privilegiat o dimensiune a acesteia din urmă. Astfel, pentru Ralph Linton (1936), ea este „suma cunoștințelor, atitudinilor și modelelor obișnuite de comportamente pe care le au în comun și pe care le transmit membrii unei societăți anume”. Noțiunea de moștenire socială este totuși utilizată într-un sens dublu: „În sensul său general, cultura desemnează moștenirea socială a întregii specii umane. În sensul său specific, cultura desemnează un tip particular de moștenire socială. Astfel, cultura în ansamblul său se compune dintr-un mare număr de culturi, fiecare fiind caracteristică unui anumit grup de indivizi” (1936 [1968], p. 99).

Nici una din aceste definiții nu evită cu adevărat dificultățile ridicate de raportul dintre cultură și societate și de relația dintre individ și grup. Aparent rezolvate în cadrul funcționalismului sau al culturalismului, ele au reapărut mereu. Dar tentativele de a le reduce oferă o schemă comodă de expunere: mai ales aceea din articolul consacrat conceptului de cultură în *Enciclopedia Internațională a Științelor sociale*. [B. Valade, „Cultura”, în R. Boudon, *Tratat de sociologie*, Editura Humanitas, 1998]

SUPORTURI PENTRU AUTOVERIFICARE (Temele 1-3)

1. Care sunt cele șase categorii în care sunt distribuite definițiile semnalate de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn?

2. Ce se înțelegea în secolul XVIII prin cultură?
3. Care erau conținuturile noțiunii de cultură în secolele XVIII și XIX, spațiul francez și în cel german?
4. De ce anume sunt legate în Europa primele tentative de abordare a fenomenului culturii, pornind de la inventarierea și clasarea unui material empiric de observație?
5. La baza căror noi discipline au stat studiul folclorului și al culturii primitive?
6. Care sunt clasele de definiții date culturii în concepția lui Marius Lazăr?
6. Enumerați câteva dintre temele mai noi ale sociologiei culturii, teme care dau un conținut îmbogățit preocupărilor și definirii ei.
7. Care sunt punctele de vedere din care cultura poate fi caracterizată prin distribuirea unor accente specifice?
8. Care sunt, după A. Bondrea, referenții utilizați în abordarea culturii din perspectivă filosofică?
9. În ce constă dubla funcționalitate a culturii pusă în evidență de filosofia modernă?
10. Ce cuprinde noțiunea de cultură în sens antropologic?
11. De unde trebuie pornit, în concepția lui R. Linton, pentru a determina conținutul unei culturi?
12. Care este noțiunea cheie în concepția despre cultură a lui Kroeber și Kluchhohn?
14. Menționați câțiva reprezentanți ai școlii culturaliste și precizați pe ce pun accentul aceștia în analizele lor?
15. Care este, după Malinowski, singura metodă științifică pentru a înțelege cultura?
16. Prezentați modul de definire propus de Malinowski noțiunii de cultură.
17. Care sunt referenții principali pentru noțiunea de cultură în cazul perspectivei istorice?
18. În ce perioadă termenul de *civilizație* va fi însușit de istorie, context în care va fi opus stării de *barbarie* și va fi asociat termenului de *cultură*?
19. Care sunt categoriile în care, după J. Cazeneuve pot fi grupate sensurile foarte variate și imprecise în care circulă termenul de *civilizație*?
20. Care este diferența între înțelesul *pragmatic* și cel *științific* al noțiunii de cultură?
21. Care sunt cele trei aspecte ale comportamentului uman de la distingerea cărora pleacă perspectiva informațională asupra conceptului de cultură?
22. Cum definește Al. Mucchielli conceptul de cultură?
23. Care este, în concepția lui P. Andrei, ideea fără de care cultura nu se poate concepe și nu poate fi explicată?
24. Care este raportul dintre valori și norme în concepția lui A. Mișu?
25. Pe ce se bazează, după A. Bondrea, definirea sociologică a culturii?
26. Care este definiția pe care A. Bondrea o propune culturii?
27. Care este, după A. Bondrea, o categorie sociologică fundamentală la care se raportează direct cultura?
28. Care este, după A. Bondrea, condiția ca un domeniu al realității să devină obiect al sociologiei culturii?
29. De ce este reprezentat, după A. Bondrea, sistemul de referință al sociologiei culturii?
30. Care este deosebirea dintre sociologia culturii și filosofia culturii?
31. Care sunt raporturile dintre sociologia culturii și etică?
31. Care sunt aspectele analizate de disciplinele sociologiei artei și literaturii?
33. Care sunt, după A. Bondrea, principalele ramuri ale sociologiei culturii?

Tema 4

PARADIGME ÎN SOCIOLOGIA CULTURII

1. Unele direcții ale sociologiei clasice cu privire la sfera și obiectul sociologiei culturii.

Concepția lui Pitirim Sorokin

Concepția sociologică integralistă a lui P. Sorokin privind sistemele socio-culturale, remarcă A. Bondrea, încearcă să prezinte o nouă teorie sociologică a culturii, opusă, *pe de o parte, teoriilor pur cauzale ale culturii* și, pe de altă parte, *teoriilor pur semnificative ale culturii*.

Pentru teoriile pur cauzale categoria de bază în explicarea culturii este cea de *interdependentă cauzală sau funcțională*, datorată *proprietăților fiziologice sau biologice ale întregului și părților*. Orice variație a unei părți duce la o variație a altor părți.

Pentru teoriile pur semnificative, arăta Sorokin, categoria analitică de bază este *nu cea de interdependentă cauzală*, ci aceea de *identitate a principiilor fundamentale și a valorilor*, care permite consensul în realizarea acestor principii și valori prin sistem ca întreg și prin părțile sale.

Pornind de la această concepție, Sorokin își elaborează propriile sale concepte. Astfel, orice fenomene socio-culturale se prezintă sub două aspecte: unul intern, al sensului și valorii (aspectul imaterial) și altul extern sau material, externalizând pe cel intern.

Același sens, valoare sau aspect intern al culturii poate fi materializat sau externalizat în *vehicule* (purători) materiale(i) diferite. De exemplu, o poezie poate fi *externalizată* în forma cititului sau pusă pe note și astfel poate fi cântată, într-un caz avem cititorul, în alt caz avem cântărețul. O piesă de teatru poate fi citită sau jucată: într-un caz avem lectura, respectiv cartea, în alt caz avem spectacolul, respectiv teatrul etc.

Sensul fenomenului socio-cultural este *super-impus* celui al vehiculului (purătorului) ca obiect sau eveniment, în felul acesta, fenomene care în natura lor sunt deosebite, neidentice, devin adesea similare sau identice în natura culturală. Deci ele pot fi puse în aceeași clasă, pot forma un sistem datorită identității sensului sau valorilor cu care se articulează.

Pictura vizualistă, creșterea rapidă a descoperirilor științifice, eticile utilitariste, prevalarea tipurilor comune sau patologice în literatură, individualismul etc. sunt diferite în trăsăturile lor inerente, dar aparțin aceleiași clase de fenomene culturale - *în principal tipului senzualist-empiric de cultură*.

Legătura care unește toate aceste vehicule nu este nici identitatea calității lor inerente, nici adiacenta spațială, nici legătura cauzală, ci, fie identitatea sensului cu care se articulează, fie sistemul de valori și sensuri pe care le încarnază. De exemplu, Universitatea este, în caracterele sale externe, o colecție de obiecte eterogene, de persoane și acțiuni, fenomene etc., care constituie, totuși, un sistem datorită unității lor semnificative. Concluzia lui Sorokin este că *fără o teorie a semnificațiilor, o sociologie științifică a culturii nu este posibilă, fiind incompletă*.

Dacă sistemul de sensuri controlează *vehiculele* (purătorii materiali) modificând uneori chiar relațiile naturale ale acestora, la rândul lor, aceste vehicule impun limitări și modificări asupra sistemului pur de sensuri din clipa în care s-au însoțit în lumea socio-culturală empirică. De exemplu, inadecvarea vehiculului lingvistic (oral, scris etc.). Multe sisteme de sensuri nu se pot exprima și, ca rezultat, „devin marcate de contradicții, imperfecții, neînțelegeri etc.

Toate aceste caracteristici îi permit lui Sorokin să conchidă că sistemele socio-culturale se bazează pe o cauzalitate diferită de cea a fenomenelor naturale. Cauzalitatea socio-culturală este mixtă: *interdependentă semnificativă plus interdependentă cauzală*. Ca atare, sistemele socio-culturale sunt considerate sisteme socio-culturale empirice alcătuite din semnificații, vehicule

sau purtătorii acestora și agenții umani, cei care manipulează, folosesc sensurile externalizate în și prin vehicule.

Sistemele pur cauzale nu caracterizează fenomenele culturale. Sistemele socio-culturale sunt mixte, totodată semnificative și cauzale. Sisteme pur semnificative pot exista doar în mintea indivizilor, afirmă Sorokin. De îndată ce devin sociale, ele sunt externalizate în vehicule și devin, astfel, sisteme mixte: cauzale și semnificative, întrucât sunt externalizate, ele au și o a treia caracteristică, aceea de a fi empirice. De gradul de integrare a sensurilor depinde gradul de integrare a sistemelor socio-culturale empirice. Putem avea astfel agregate socio-culturale. Autorul dezvoltă și teza după care orice sistem socio-cultural are o lege a emergentei, conform căreia sistemul, în nașterea sa, trece prin trei faze: *concepție* (integrarea mentală a două sau mai multe sensuri, neintegrate înainte, într-un nou sistem); *obiectivare empirică în vehicule* (purtători), prin care pot fi percepute și transmise la alții; *socializare* (generalizarea lor la alți indivizi, grupuri, popoare etc.).

Pe de altă parte, sistemele socio-culturale **pot muri sau intra în declin când:**

- a) sistemele de sensuri se dezintegrează într-o asemenea măsură încât își pierd identitatea;
- b) își pierd toate vehiculele (de exemplu, o școală fără mijloace);
- c) își pierd toți agenții (dispariția unor grupuri antrenează și declinul culturii acestora).

Dar aceste sisteme pot, de asemenea, renaște când își recapătă agenți și vehicule, cum a fost cazul Renașterii sistemelor greco-romane.

În activitatea teoretică prin care Sorokin aduce o contribuție de seamă la cercetarea sociologiei culturii ca știință se manifestă și unele limite. Una dintre acestea constă în modul de a concepe cultura **ca fiind externă societății și nu integrată acesteia**. Se ajunge astfel la conceptul de sistem socio-cultural în care societatea este ansamblul agenților, iar cultura este ansamblul sensurilor și al suporturilor acestora (vehicule).

O altă limită a concepției sale este **considerarea unui sistem social cultural global, neistoric**. Toate societățile istorice concrete cunosc, după P. Sorokin, aceleași moduri de integrare (după aceleași legi) a componentelor culturale în sistemul socio-cultural, aceleași tipologii culturale posibile (ideaționale și senzualiste). Totuși, culturile sunt puternic marcate, determinate de societățile istorice în care s-au dezvoltat și funcționează. Mai mult, culturile au un caracter național, ceea ce reflectă relația directă dintre o cultură, dintre legile culturii (structurii și genezei sale) și experiența istorică a unui popor prin intermediul claselor sale, grupurilor și epocilor istorice date.

2. Paradigme explicative în abordarea culturii

Două sunt marile paradigme cu care se operează în abordarea culturii:

- 1) paradigma culturalistă și
- 2) paradigma structuro-funcționalistă.

Culturaliștii vor interpreta cultura în termeni de *pattern* al comportamentului uman, iar structuro-funcționaliștii o vor înțelege în termeni de *structură*.

Kroeber și Kluckhohn dădeau această definiție conceptului de cultură: *Cultura constă în modele (patterns), explicite și implicite, de și în vederea comportării, dobândite și transmise prin simboluri constituind achiziția distinctivă a grupurilor umane, inclusiv întruparea lor în artefacte; miezul esențial al culturii constă în idei tradiționale (i. e. derivate și selectate istoric) și mai ales în valorile care le sunt atașate; sistemele de cultură pot fi, pe de-o parte, considerate caproducte ale acțiunii, pe de altă parte, ca elemente ce condiționează acțiuni ulterioare.*

Antropologia culturalistă, remarca Marius Lazăr într-un studiu din 1996, va avea tendința să substituie complet conceptul de *cultură* celui de *societate*, transformând în același timp în obiect de analiză *modelele* comportamentului, nu comportamentul însuși. O anumită idealizare, ca și supraevaluarea unității caracteristicilor culturale, în dauna diversității acestora, vor face ca acest curent să propună adesea mai degrabă o ficțiune teoretică despre un model ideal de cultură decât o construcție aptă să-i descrie mecanismele și funcționarea.

O mai clară formulare a sensului diferit pe care trebuie să-l primească noțiunile de *cultură* și *societate* în limbajul și practicile științifice specifice celor două curente – și care vor configura mai târziu perspectivele diferite, dar totodată complementare ale antropologiei și sociologiei – aflăm la Raymond W. Firth într-o lucrare a sa din 1951: *Dacă ...societatea e considerată a fi un set organizat de indivizi ca un mod de viață dat, cultura reprezintă acel mod de viață dat. Dacă este luată ca un agregat de relații sociale, atunci cultura este conținutul acestor relații. Societatea evidențiază componenta umană, agregatul de oameni și relațiile dintre ei. Cultura evidențiază componenta resurselor acumulate, imateriale la fel precum pe cele materiale, pe care oamenii le moștenesc, le întrebuințează, le transformă, le adaugă și le transmit.*

Cele două teorii, remarca M. Lazăr, sunt ambele *holiste* (aplicând principiul explicației părții prin întreg, afirmând unitatea structurală a acestuia) și *universaliste* (ținând să aplice același cadru conceptual pentru orice fel de societate și cultură).

ADDENDA

[Critica concepției culturaliste]. Această critică se bazează mai întâi pe abaterea realității sociale de la „modelul” construit de antropologi. *Întregul coerent* pe care ei îl scot în evidență presupune o interiorizare fidelă a valorilor, o socializare ce exclude intenționalitatea, reducându-se la o condiționare pură și simplă. Or, sistemele reale sunt presărate cu incoerențe; noțiunea însăși de valoare, în ciuda unor specificații date – „de bază”, „focale”, „dominante” – pune o serie întreagă de probleme, mai ales la nivelul reprezentării diferite a valorilor numite comune, pe care și-o formează grupurile unei aceleiași societăți.

[...]

Această critică are o dublă importanță – metodologică și teoretică. În primul plan, diversitatea extremă a descrierilor empirice pune problema posibilităților unei sinteze conceptuale. Cercetarea unor universale în materie de cultură a fost în mod sigur angajată de către culturaliști, și nu numai de Linton și Kardiner; astfel, R. Benedict a opus două tipuri culturale: *apolinic* și *dionisiac*. Primul este caracterizat prin moderație, respectul celui alt, conformism; cel de-al doilea, prin afirmare de sine, pasiune și violență. Dar învățătura susceptibilă a fi trasă dintr-o astfel de „clasificare culturală” este la fel de ne semnificativă ca și interesul prezentat de caracterizarea societăților anglo-saxone, datorată lui T. Parsons, drept societăți ce mai degrabă valorifică împlinirea modelelor culturale, decât menținerea lor. În toate cazurile, se neglijează logica situațiilor, condițiile concrete și istorice. Se reunesc sumar trăsături culturale și se ajunge să se confunde implicarea cu explicația și explicația cu descrierea.

Un reproș identic a fost făcut de Roger Bastide studiilor generale asupra aculturației: ele neglijează adesea să ia în considerare cadrele sociale ale fenomenului în discuție. În acest caz, cultura este privită ca o realitate *sui generis*, o entitate supraorganică. După cum notează Georges Balandier, „o asemenea orientare duce la idealizarea societăților analizate, neținându-se suficient seama de reticențele individului și de antagonismele sau conflictele de interese”.

Dezbaterea, în esența sa, se referă la cele din urmă, la conținutul dat culturii. El este alcătuit, trebuie să repetăm aceasta, de antropologii care au asociat cultura și personalitatea cu suma globală a atitudinilor, ideilor și comportamentelor împărtășite de membrii societății, o dată cu rezultatele materiale ale acestor comportamente, obiectele fabricate. Dar în *Dicționarul critic al sociologiei* (sub redacția lui R. Boudon, n.n.) se poate citi că „se preferă rezervarea calificativului de cultură ansamblului de artefacte și mentefacte, adică produsele artei și spiritului (...). Pseudoevidența culturalistă trebuie să își ocupe locul cuvenit, conform căruia, în societăți totul ar fi «cultură». În afara culturii mai există și

ceea ce trebuie numit realitate socială”. Aici se face referință la o tradiție franceză destul de complexă, în care cultura a continuat să existe împreună cu sensul ei restrictiv.

Pentru a desemna un tip de viață socială, un ansamblu de bunuri intelectuale și morale produse de activitatea colectivă, sociologii francezi au preferat mult timp „civilizația” „culturii”. Astfel, Marcel Mauss evocă „ceea ce numim «cultură» și care ar trebui numit mai bine «civilizație»”. Referitor la această asimilare, H. I. Marrou nu se înscrie pe aceeași linie într-un important articol publicat în 1938, el scrie: „Prin imitarea cuvântului german, se ajunge ca și cuvântul să capete un sens foarte general; pierzând din vedere aspectul individual avut inițial, cultura definește în final un inventar al stadiului științelor, literelor și artelor într-un anumit mediu, într-o anumită epocă a istoriei (...). O singură nuanță împiedică luarea în considerare a acestei folosire a *culturii* ca riguros sinonimă cu *civilizația*: cultura rămâne mai puțin comprehensivă și se limitează la domeniul intelectual, spiritual; ea lasă în afara ei (în timp ce civilizația o înglobează) viața economică, materială, tehnica” [B. Valade, „Cultura”, în R. Boudon, coord., *Tratat de sociologie*, Editura Humanitas, 1998].

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Tema 4)

1. Care sunt cele două teorii față de care vrea să se delimiteze concepția sociologică a lui P. Sorokin?
2. Care sunt categoriile de bază pentru cele două teorii față de care Sorokin se delimitează?
3. Care este soluția teoretică propusă de Sorokin?
4. Când consideră Sorokin că pot muri sau intra în declin sistemele culturale?
5. Care sunt limitele pe care A. Bondrea le semnalează la nivelul teorii lui Sorokin?
6. Care sunt cele două paradigme identificabile în abordarea culturii?
7. Care sunt noțiunile cheie ale fiecăreia dintre paradigme?
8. Care este, după Marius Lazăr, una din caracteristicile comune ale celor două paradigme?

Tema 5

CULTURA, NATURA ȘI REALITATEA SOCIO-UMANĂ. FUNCȚIILE CULTURII

1. Cultură și natură

Original, remarcă M. Lazăr, conceptul de cultură se constituie prin delimitare față de cel de *natură* – și, în mod expres, atunci când sensul figurat dat de paradigma *agrară* este abandonat. Imaginea caricaturală a omului încoronat ca *stăpân* peste viețuitoare – patriarhalul *antropocentrism* al fabulelor esopice, transmis nouă din generație în generație – subzistă, în fond, și în maniera de a considera inteligența și cultura drept diferențe specificatoare în raport cu întreg regnul animal. Ori, observă M. Lazăr, fără o raportare la determinările biologice, funcțiile specifice ale culturii însăși nu pot fi înțelese.

Ca specie, omul împărtășește cu *mamiferele* – iar apoi cu *primatele*, din clasa cărora face parte – o serie de trăsături și comportamente aparținând în primul rând, unor *complexe adaptative* care fac posibilă cultura. *Competiția masculină* pentru femele sau pentru *poziția în ierarhia de grup*, comportamentele legate de *marcarea* și *apărarea* teritoriului și a familiei (sau comunității), experiențele *socializării* și ale *vieții de grup*, *învățarea* – ce presupune aptitudini inteligente -, toate acestea mai curând apropiate decât depart omul de o condiție general zoologică. Procesele adaptative vor pune în joc atât o *informație ereditară*, transmisă prin programul genetic al speciei și care conține instrucțiunile de comportament manifestate prin *instincte* cât și o *informație dobândită*, acumulată de individ pe parcursul vieții prin intermediul socializării și a proceselor de învățare caracteristice speciei. Adaptarea presupune, deci, o interacțiune între *moștenit* pe cale genetică și *învățat*, între *dispoziția nativă* și *achiziția culturală* pe care omul o angajează cu proeminență.

Ființa umană se definește astfel de la bun început biocultural, cei doi termeni ai binomului *natură / cultură* neavând separat valoare explicativă. Aceasta înseamnă că antropogeneza însăși presupune nu numai procese biologice evolutive, ci și componente culturale: anumite condiționări – precum, de pildă, regulile de căsătorie, imaginea culturală partenerului etc. – intervin, ca reguli restrictive sau permissive, în mecanismele de conservare a trăsăturilor *native* sau, dimpotrivă, de metisare inter-rasială prin care apar indivizi cu caracteristici naturale noi. M. Lazăr îl invocă pe antropologul Clifford Geertz care preciza la un moment dat: „...O natură umană independentă de cultură, un lucru ca acesta nu există (...) Fără om nu există cultură, desigur; dar la fel – și mai semnificativ, fără cultură nu există om.

Suntem, cu toții, animale nedeșăvârșite și incomplete care ne completăm și ne desăvârșim pe noi înșine prin cultură – și nu prin cultură în general, cât prin forme extrem de particulare ale acesteia. Dobuan și javanez, hopi sau italian, din clasa de sus sau din clasa de jos, universitar sau comerciant. Marea capacitate de a învăța a omului, plasticitatea acestuia au fost adesea remarcate, dar și mai critică este extrema dependență față de un anume fel de învățare: reținerea conceptelor, însușirea și aplicarea unor sisteme de semnificații simbolice specifice. Castorii construiesc stăvilare, păsările clădesc cuiburi, albinele localizează hrana, babuinii se organizează în grupuri sociale, iar șoarecii se împerechează pe baza unor forme de învățare ce se sprijină mai ales pe instrucțiunile codificate în gene și evocate de pattern-uri ale stimulilor externi: chei fizice introduse în broaște organice. Dar oamenii construiesc stăvilare sau adăposturi, localizează hrana, se organizează în grupuri sociale sau își găsesc parteneri

sexuali sub ghidajul instrucțiunilor codificate în scheme tehnologice și proiecte, cunoștințe, sisteme morale și judecăți estetice: structuri ce modelează aptitudini neformate”.

2. Relațiile dintre cultură și diferite componente ale realității sociale

Criteriul de baza în analiza structurii sociale a culturii, ne atrage atenția A. Bondrea, este modul în care elementele culturale se structurează în funcție de agenții sociali la care se raportează (indivizi, grupuri, clase, popoare etc.) și de acțiunile acestora, de relațiile sociale dintre ei.

Astfel, în raport cu organizarea teritorială a colectivităților umane avem „culturi sătești” și „culturi urbane”. Cele sătești sunt îndeosebi culturi orale, în special bazate pe rudenie și obiceiuri, pe instituții orale, precum și dreptul obișnuielnic, pe vecinătate etc., în timp ce culturile urbane sunt bazate pe legături funcționale, pe o puternică diviziune socială și specializare a activităților, pe instituții reglementate prin coduri scrise etc. În raport cu relațiile sat-oras, în societatea modernă se vorbește despre *culturile ele tranziție*, bazate pe amestec de elemente culturale sătești și urbane, pe manifestarea unor forme culturale noi, precum subculturile, culturile marginale etc.

Prin urmare, lămurirea conceptului de *structură externă a culturii* (sistemul relațiilor sale cu alte componente) *impune raportările culturii la realitate în diversitatea aspectelor ei, precum cel al naturii, cel al societății, cel al personalității, cel al valorilor, cel al civilizației etc.* Acestea capătă semnificația de „sisteme de referință” pentru înțelegerea conceptului de cultură, dar numai de sisteme de referință, fiindcă unghiul de vedere sociologic implică cercetarea culturii în cadrul relațiilor sale cu structura socială, ca fiind un criteriu necesar pentru înțelegerea dinamicii culturale. Celelalte componente corelative, precum relația cultură-natură, au semnificații în cadrul unor științe particulare ale culturii ca, de exemplu, antropologia fizică sau geografică, tehnologia etc. La fel, de exemplu, relația ideologie-cultură are relevanță în cadrul unei teorii a valorilor (axiologia) sau politologiei etc.

Ansamblul fenomenelor culturale, continuă A. Bondrea, poate fi analizat în toată complexitatea sa în raport cu factorii de referință ca: natură, societate, personalitate, valoare, civilizație etc. Numai într-un atare context putem înțelege procesul diversificării culturale. De aceea, consideră sociologul român, raportarea culturii la componente ca acelea indicate, ne va permite să înțelegem o altă dimensiune a ei, și anume aceea a **diversității** sale. A raporta cultura la aceste componente înseamnă a o așeza sub semnul unui alt principiu de înțelegere a structurii culturale, și anume *principiul diversificării culturilor față de atare componente*. Așa cum un atare mod de abordare ne permite să înțelegem problema diversificării culturilor, perspectiva abordării culturii ca acțiune ne va ajuta să înțelegem problema unității sale. La nivelul acțiunii se instituie unitatea cauzal-semnificativă a faptelor culturale. Alături de raporturile cu formele de comunitate umană, asemenea tipuri de raporturi ale culturii cu natura, societatea, personalitatea permit explicarea deplină a complexității culturilor, aceasta dând expresie principiilor contradicției, diversității și unității culturale. *Relația natura-societate-cultură reprezintă una din problemele hotărâtoare în analiza culturii; ea relevă multiple sensuri, interrelațiile dintre aceste elemente și formele prin care se realizează împletirea unor domenii.*

Problema esențială în studierea raportului natură-cultură-societate, din unghiul sociologiei culturii, este următoarea: *cultura este, prin excelență, un fenomen social, apare și se dezvoltă odată cu apariția societății, fiind puternic ancorată în realitate prin*

forțele sale productive; ea acționează asupra naturii și o schimbă, transformându-se pe sine ca produs calitativ deosebit de restul lumii materiale.

Prin natură înțelegându-se lumea materială, universul nemărginit în timp și spațiu, în continuă mișcare și dezvoltare, care cuprinde întreaga realitate obiectivă, rezultă că sensul raportului dintre natură și viața socială nu este de juxtapunere, ci de integrare organică.

Antonio Gramsci, ne atrage atenția A. Bondrea, concepând omul ca entitate bine definită, ca individualitate plasată într-un mediu pe care însuși l-a creat, deci, încadrat acestuia în mod organic, activ și conștient (ca „serie de raporturi active” sau ca „proces al actelor sale”), subliniază: *„El nu intră de-a dreptul în raport cu natura, deoarece el însuși este natură, ci activ prin muncă și tehnică”*. Omul „se schimbă el însuși, în măsura în care schimbă și modifică întregul complex de raporturi al cărui centru relațional este”.

Cultura, subliniază A. Bondrea, nu poate fi analizată decât într-o strânsă corelație cu forma de comunitate de care este indisolubil legată. Reflectând specificul fiecărei epoci, cultura îmbracă, în procesul său istoric de dezvoltare, forme specifice, corespunzătoare tipurilor de comunitate umană.

Fiecărui tip de comunitate umană îi este propriu un anumit tip de cultură. Astfel, studiul aspectelor sociologice și istorice ale culturii din orânduirea primitivă nu poate fi realizat decât în raport cu forma de comunitate gentilico-tribală, cu structurile și relațiile sale specifice. Acest specific se reflectă în tipul de cultură, în optica și în criteriile de valorificare a creației umane din acel timp.

Tot așa, istoria culturii din orice fel de orânduire nu poate face abstracție de tipul de comunitate umană specifică ei.

Cultura reflectă, în ultimă instanță, caracteristicile comunității umane în care se constituie și pe care o reproduce. Evoluția culturii este determinată atât de gradul de dezvoltare a comunităților umane, cât și de conținutul lor calitativ deosebit în diferite etape de dezvoltare.

Cultura națională apare odată cu nașterea și reprezintă ansamblul valorilor materiale și spirituale ajunse la un sistem unitar de apreciere, care îndeplinește funcțiile sociale generale ale unei națiuni.

Specificul național al culturii pune sociologiei culturii probleme deosebit de complexe, începând cu determinările concrete ale culturii până la relația sa cu alte culturi, legată de asimilarea și transmiterea valorilor.

Specificul național al unei culturi exprimă efortul unei națiuni în direcția dezvoltării mediului cultural specific ei, posibilitățile ei creatoare, ansamblul caracteristicilor proprii structurii economico-sociale și ale modului ei de expresie. Prin specificul ei național, cultura unui popor participă la cultura lumii.

Sinteza culturilor naționale face posibilă existența culturii universale, care cuprinde valorile valabile general-umane. Unitatea culturii universale se exprimă prin diversitatea culturilor naționale.

Asimilarea culturilor naționale, cu specificul lor, în cultura universală, duce la realizarea unui tablou variat al culturii lumii în care ies în relief individualitatea națiunilor și, deopotrivă, trăsăturile generale ale culturii ca întreg.

Cultura universală exprimă un sistem complex de elemente, format dintr-o diversitate de fapte de cultură națională, care s-au universalizat prin originalitate și prin noutate.

Procesul de universalizare a unor valori naționale se produce în momentul în care ele răspund unor trebuințe general-umane și sunt transmise de la o națiune la alta printr-un sistem mutual de difuzare. El se realizează printr-un program de cooperare și colaborare culturală internațională.

Acest proces de universalizare a valorilor naționale, prin selecția critică, își are temelia în procesul continuității-discontinuității culturale și se realizează prin criteriile de recunoaștere socială a sistemelor culturii și valorilor. Procesul de selecție critică a

valorilor culturale presupune înțelegerea unui alt raport, și anume acela dintre cultură și personalitate.

Dacă relația dintre cultură și natură vizează și evoluția istorică a culturii, observă A. Bondrea, **raportul dintre cultură și personalitate pune în lumină structuri socio-culturale legate de comportamentul și personalitatea umană.**

A. Bondrea ne amintește faptul că, analizând impactul culturii asupra personalității, R. B. Cattell stabilește trei tipuri de influențe posibile ale culturii asupra personalității:

a) *influența directă*, prin comunicarea mai mult sau mai puțin voluntară a culturii sau a unei zone a culturii;

b) *efectele de situație*, ca urmare a poziției deținute de subiect în sfera culturii;

c) *aparitia unor structuri secundare*, în conformitate cu anumite legități psihologice care vizează trebuințe ale personalității rezultate din exigențe ale culturii, care acționează asupra personalității. Efectul modelator al culturii asupra personalității umane se poate realiza numai în măsura în care cultura își află izvorul în realitățile sociale concrete.

Eficiența socială a culturii este evidențiată, în cadrul acestui raport, în modul de comportare al indivizilor și în personalitatea acestora.

Influența mediului cultural în care se formează, acționează indivizii unei anume societăți, mediu suficient de specific pentru a justifica specificității le normelor de bază ale personalității societății respective. Tot în aceeași termeni trebuie explicat și faptul că membrii fiecărei societăți prezintă întotdeauna variații individuale considerabile în ceea ce privește personalitatea, întrucât diferențele individuale și diferențele de mediu sunt atât de numeroase încât combinarea și permutarea lor duce la un număr practic nelimitat de situații din care indivizi diferiți vor acumula experiențe diferite. Iar în ceea ce privește coincidența aproape a acelorași forme de variații și aproape a acelorași tipuri de personalitate în toate societățile, explicația se găsește în faptul că indivizii umani, în esență asemănători, sunt puși, în societăți diferite, în situații de mediu cultural-familial, de exemplu, similare, ceea ce duce la asemănări evidente în structurile profunde ale personalității lor.

Trebuie deci, subliniază A. Bondrea, să admitem *că la baza formării și manifestării personalității stă mediul cultural, în interiorul căruia rolul principal în procesul educării îl joacă oamenii și lucrurile cu care individul în formare intră în contact.*

Or, atât comportamentul primilor, cât și caracteristicile celor din urmă pot fi, ca urmare a unei anume stereotipizări impuse de o anume societate, descrise ca modele culturale.

Oricare ar fi comportamentele-model, convingerile, valorile cu transmiterea cărora este însărcinată educația de familie, școala, instituțiile etc., influența culturii asupra personalității operează la două niveluri:

1) cel al începutului vieții, prin influența comportamentului, modelat cultural, al altora față de copil, și

2) cel al vârstei adulte, prin influența însușirii și practicării de către individ a normelor și valorilor caracteristice societății sale.

În ceea ce privește primul nivel, este îndeobște acceptat că primii câțiva ani ai vieții au o importanță hotărâtoare pentru formarea personalității, lucru pus în evidență de condiționarea deseori a unor personalități atipice de către experiențe atipice, suferite de indivizi în copilărie.

În ceea ce privește cel de-al doilea nivel, este de remarcat că de-a lungul întregii vieți a individului cultura servește drept ghid. Ea îi furnizează acestuia nu numai modele pentru rolurile pe care și le schimbă, ci și certitudinea că aceste roluri vor fi în linii mari compatibile cu sistemele de valoare-atitudine adânc fixate în el, cu normele personalității de bază a societății căreia îi aparține.

Evidențiind uriașa personalitate formativ-educativă a culturalului, rolul său covârșitor în formarea și manifestarea personalității umane, nu trebuie însă uitat faptul că omul nu se raportează pasiv la cultură.

Față de cultură, individul se manifestă activ și această atitudine este plenar prezentă în actul de creație culturală. Este adevărat că individul acumulează cultură, că se formează într-un spațiu cultural determinat, dar la fel de adevărat este că el are capacitatea să utilizeze achizițiile culturale într-un mod creator, să creeze el însuși cultură. Prin participarea la cultură, prin actul de creație culturală, personalitatea umană se obiectivează, contribuie la îmbogățirea și transformarea mediului cultural care a modelat-o. Cu alte cuvinte, ea acționează ca un veritabil agent cultural.

Relația activă pe care omul o întreține cu cultura este pusă în evidență și de aceea că el alege din totalul culturii existente, în mod reactiv sau din proprie inițiativă, anumite elemente, care sunt apoi incluse în propriul său buget cultural. Mai mult, elementele de cultură preluate suferă uneori anumite modificări, pentru a putea fi asimilate structurii culturale personale.

3. Funcții ale culturii

M. Lazăr, în studiul prezentat pe larg în mai multe paragrafe și capitole anterioare, are în vedere următoarele funcții ale culturii:

1) **Funcție adaptativă**, menită să asigure supraviețuirea și ajustarea întregului program genetic conform solicitărilor condițiilor de mediu. Corelat, ea contribuie la *diferențierea în termeni de specie biologică* și, totodată, la *autodefinirea* omului prin raportare la natura sa proprie și la cea exterioară, prin *subfuncția de autoreglare*, care o completează pe prima;

2) **Funcția de achiziție** a informației socialmente utile, care constă în preluarea și producerea de cunoștințe tehnice sau științifice, economice, morale, juridice sau religioase, de obținerea de informație adaptativă non – ereditară, necesară oricărei societăți și care fac posibilă

3) **Funcția de reproducere** a comunității ca atare. Existența unei *tradiții* – cu *subfuncțiile* ei specifice de *memorizare, stocare și transmitere a informației dobândite* (informație care, adesea, ea singură apare definită ca o *cultură specificată*) – devine indispensabilă pentru orice grup care își revendică o anumită stabilitate, coeziune și continuitate;

4) **Funcția de coeziune socială**, menită a solidariza membrii colectivității, a-i aduna în jurul unor obiective comune, dar și a unor simboluri și imagini pe care le împărtășesc;

5) **Funcția identitară** îi face astfel pe indivizi să-și recunoască co-apartenența dar și să se recomande ca membrii stabili ai grupului lor, să stabilească convenții și coduri sociale prin care să poată lua contact unii cu alții, să se identifice unii pe alții sau să se poată diferenția.

6) **Funcția de socializare** a culturii, strâns legată de precedentele, care presupune transformarea fiecărui individ născut sau adoptat de colectivitate într-un membru al acesteia, prin însușirea și interiorizarea normelor, convențiilor, codurilor și simbolurilor, a sistemelor ei de valori specifice.

7) **Funcția de distincție socială**, prin care se realizează diferențierea indivizilor care aparțin unor medii. Grupuri sau clase care afișează o solidaritate de ”corp”, la fel precum membrilor diferitelor etnii, minorități sau comunități culturale;

8) **Funcția de comunicare**, prin intermediul căreia se instituie relațiile interumane însele și convențiile, se exprimă acordul sau dezacordul și se împărtășesc aceleași semnificații, și valori – iar prin ele experiențe, acte de cunoaștere, trăiri. *Comprehensibilitatea*, care întemeiază atâtea tipuri de interacțiune, devine prin aceasta o componentă ce fondează întreg

eșafodajul de norme și instituții ale vieții sociale, devine *substanța* însăși a fenomenelor culturale, liantul care transformă *faptul social* (un „lucru”, în sens durkheimian) în *fapt uman*.

ADDENDA

Cultura este definită de unii cercetători prin opoziție cu natura, prin capacitatea sa de detașare de natură, ca expresie a desprinderii umanului de biologic.

Pentru Andre Malraux, cultura definește acel moment în care umanul se desprinde de biologic, iar Claude Levi-Strauss consideră că este extrem de dificil a spune unde se sfârșește natura și unde începe cultura, ceea ce e, în adevăr, o problemă nerezolvată, încă, satisfăcător.

Opoziția dintre cultură și natură este relativă, deoarece în desprinderea omului de natură, în trecerea de la biologic la social, cu greu se poate stabili o linie de demarcație între domeniul natural-biologic și cel social-cultural al umanității.

Apărând odată cu omul și cu capacitatea lui de a modela natura, conform intereselor sale (cultura este uneori definită ca umanizare a naturii), asemănător cu celelalte forme elaborate printr-o acțiune umană conștientă, cultura este o prelungire a naturii și o dimensiune nouă a universului, cum spunea Lucian Blaga.

Dificultatea de a stabili trecerile de la natură la cultură a determinat o serie de poziții extremiste în sociologia culturii și antropologia culturală.

Scoală germană de antropologie culturală susține existența culturii și la niveluri subumane, folosind ca argument comportamentul unor animale cu instincte dezvoltate: digurile de castori, cuiburile de păsări, pânzele de păianjen, modul de folosire a mâinii la maimuță, un anumit tip de imitație la anumite animale etc. Aceste manifestări nu sunt ale umanului (ale socialului), ele nu sunt manifestări de cultură pentru că sunt lipsite de resortul conștient, de activitatea premeditată a scopului definit pe bază de interese. Creația culturală este o activitate conștientă a omului în conformitate cu scopurile pe care și le propune.

Există și autori situați pe o poziție extremistă, care consideră că ar exista o perioadă a umanității, a omului social, lipsită de prezenta fenomenului cultural, a valorilor culturale, deci aculturală. După ei, cultura ar fi o achiziție târzie a umanității, ea ar fi apărut relativ recent în dezvoltarea societății omenești. Printre aceștia se numără și etnologul german Albert Vierkandt, care împarte comunitățile umane în comunități *primitive* („*Naturvölker*”) și comunități *civilizate* („*Kulturvölker*”). Legătura dintre ele "este realizată de o formă mixtă („*Halbkulturvölker*”).

Oswald Spengler susține un punct de vedere similar în „*Der Untergang des Abendlandes*”. Acceptând ca singure realități istorice doar civilizațiile, el consideră că marile culturi nu sunt o regulă, ci o excepție și că popoarele aflate în marginea marilor civilizații sunt neistorice și lipsite de cultură.

Jose Ortega y Gasset împărtășește opinia existenței unor forme de comunitate lipsite de cultură (*La rebelion de las masas*, 1937).

O serie întreagă de cercetări etnologice au oferit elemente probatorii ale ideii de istorie culturală a umanității, ale ideii de continuitate a fenomenului cultural.[A. Bondrea, *Sociologia culturii*, București, Editura Fundației „România de mâine”, 1993].

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Tema 5)

1. Care este locul noțiunii de cultură în definirea procesului de adaptare a ființei umane la mediul natural?
2. Care este, după A. Bondrea, criteriul de baza în analiza structurii sociale a culturii?
3. Ce presupune, după A. Bondrea, lămurirea conceptului de *structură externă a culturii*?
4. Care este, după A. Bondrea, problema esențială în studierea raportului natură-cultură-societate?
5. Când apare și ce reprezintă cultura națională?
6. Care sunt, după R. B. Cattell, tipurile de influențe posibile ale culturii asupra personalității?
7. Care sunt nivelurile la care operează influența culturii asupra personalității?
8. Care sunt, după M. Lazăr, funcțiile culturii și cum pot fi ele descrise?

Temele 6-8

VALOARI, NORME ȘI SIMBOLURI

1. Natura și statutul valorilor

Natura și statutul valorilor, remarca I. Biriș, au ridicat mereu probleme deosebit de delicate atât pentru filosofi cât și pentru cercetătorii din științele socio-umane. S-a ajuns chiar să se susțină că valorile ar fi un fel de *existențe stranie*. Biriș îl citează pe J. L. Mackie, care spunea la un moment dat: „Dacă ar exista valori obiective - notează J. L. Mackie -, atunci ar exista entități sau calități sau relații de un gen extrem de straniu cu totul diferit de orice altceva din univers”.

La polul opus și dintr-o perspectivă cognitivă se poate semna, consideră I. Biriș, teza lui R. Boudon din lucrarea *Le juste et le vrai*, conform căreia **nu avem motive să ne îndoim de caracterul obiectiv al valorilor**. Valorile, subliniază sociologul francez sunt în general publice și fondate pe anumite motive sau rațiuni. Dacă ne întrebăm de ce o anumită idee, o instituție ori un anumit comportament sunt apreciate ca *bune* sau *rele*, răspunsul de tip cognitiv care se apropie - în opinia lui R. Boudon - cel mai mult de o teorie generală a explicației valorilor se poate formula pe scurt astfel: **ele sunt apreciate într-un fel sau altul deoarece au un anumit sens pentru indivizii care aparțin diferitelor grupuri sociale**. Chiar dacă noțiunea de *sens* nu e destul de clară, observă I. Biriș, ea desemnează aici ceva obiectiv.

Un câștig dintre cele mai importante ale sociologiei, în opinia lui Boudon, cel puțin pentru tradiția sociologiei acțiunii, constă în faptul de a fi arătat că o anumită afirmație despre lume, oricât ar părea de absurdă pentru observator, **trebuie analizată ca și cum ar avea un sens pentru actor**.

Ce sunt valorile? În ce constă conținutul acestora?

Într-un foarte cunoscut și recent volum de sociologie, remarcă I. Biriș, autorii acestuia - Richard T. Schaefer și Robert P. Lamm - definesc valorile ca fiind „concepții colective despre ceea ce este considerat bun, dezirabil și corect - sau rău, indezirabil și incorect - într-o cultură”. Ei ilustrează apoi această definiție făcând apel la setul de valori caracteristic pentru societatea americană, așa cum a fost el stabilit în 1970 de sociologul Robin Williams. Lista valorilor de bază pentru societatea americană ar fi următoarea: *realizarea, eficiența, confortul material, naționalismul, egalitatea, supremația științei și a rațiunii*.

Maurice Duverger face considerații asemănătoare când spune că noțiunea de valoare implică **o luare de poziție din partea grupurilor sociale sau a indivizilor în raport cu categoriile de bine și de rău, de just și injust, de frumos și urât, de agreabil și dezagreabil, de util și dăunător etc.** Desigur, subliniază Duverger, există și fenomene sociale neutre, adică fenomene în legătură cu care grupurile sociale și indivizii nu iau atitudine din perspectiva valorilor, dar majoritatea fenomenelor culturale și sociale sunt valorizate într-un fel sau altul, gradele de valorizare și formele acesteia putând fi extrem de variate.

În legătură cu noțiunea de valoare Traian Rotariu și P. Iluț consideră că se impun următoarele precizări:

1) **valorile funcționează la nivel societal**, la nivel de grup și la nivel individual dar ele devin operante numai dacă sunt internalizate de către indivizi. Aceasta nu trebuie să conducă în plan metodologic la o absolutizare a individualismului pentru că valorile există și la nivel supraindividual, unde sunt promovate de diferite structuri și instituții (școală, familie, biserică, mass-media etc.), în acest caz fiind mai degrabă vorba de o cauzalitate circulară;

2) **valorile au statut de motive acționale;**

3) **valorile nu trebuie considerate doar ca date universale, ci în funcție de context.** Există o raționalitate axiologică, dar nu una general valabilă;

4) constanța comportamentală a indivizilor și grupurilor nu se poate explica fără aportul valorilor, dar **o viziune a valorilor veșnice nu este productivă**, pentru că și valorile sunt supuse presiunilor situaționale, interpretărilor și schimbărilor;

5) **valorile trebuie asociate cu normele**, deoarece ele reprezintă baza pentru acceptarea sau respingerea unor norme specifice.

La fiecare nivel (societal, grupal, sau la nivel de individ) există o ierarhie a valorilor, o ordonare a valorilor în sisteme sau scări de valori. De exemplu, există civilizații și societăți în cadrul cărora binele și răul, justul și injustul sunt considerate valori ierarhic superioare în raport cu valorile de util și dăunător, de agreabil și dezagreabil. Ierarhia valorilor diferă adesea de la grup social la grup social și de la individ la individ. Moraliștii, de pildă, arată M. Duverger, care plasează în vârful scărilor de valori cuplul *bine - rău*, reproșează materialistilor faptul că pun pe cel mai înalt plan cuplul *util — dăunător*, iar hedoniștilor le reproșează că valorizează în cel mai înalt grad cuplul *agreabil - dezagreabil* etc. A alcătui scările de valori pentru diversele grupuri sociale și pentru diferite *perioade istorice* sau pentru *civilizații* constituie un câmp de studiu - apreciază Duverger - dintre cele mai importante pentru științele sociale. De astfel de scări de valori am ținut seama în capitolul anterior în încercarea de a tipologiza civilizațiile în funcție de modul în care sunt valorizate tradiția și inovația culturală.

Intr-o tratare mai amănunțită a sistemelor de valori va trebui să ținem seamă, subliniază I. Biriș, și de nivelurile diferite la care se structurează acestea. Urmărind acest aspect, Petre Iluț, în lucrarea *Structurile axiologice*, stabilește următoarele niveluri pentru universul axiologic:

- a) valori general umane;
- b) valori ale unui sistem socio-politic;
- c) valori ce țin de o anumită cultură și etnicitate;
- d) valori ale grupurilor sociale mari și medii (clase sociale, profesii etc.);
- e) valori ale microgrupurilor (familia, organizații, grupuri restrânse etc.);
- f) valori individuale.

Desigur, observă Biriș, aceste niveluri nu trebuie privite neapărat în relație de supraordonare pentru că relațiile dintre unele paliere (cum sunt *b*, *c* și *d*) sunt mai degrabă secante. De la valorile generale până la cele mai individuale există numeroase medieri, așa încât mecanismele prin care diferiții indivizi își însușesc marile valori ale culturilor și civilizațiilor din care provin sau chiar ale grupurilor mai extinse sunt foarte puțin cunoscute în prezent. Intră aici în joc diferite procese de învățare (condiționări, recompense, pedepse, fenomene de imitație și de identificare), dar există și o puternică rezistență din partea indivizilor și grupurilor la a opera cu propriile valori.

În ceea ce privește **clasificarea valorilor**, I. Biriș ne trimite, între alții, și la Petre Andrei, sociologul român care va cerceta o vreme în acest domeniu și va încerca o sistematizare a multiplelor taxonomii în funcție de criteriile utilizate. Astfel, va stabili șapte criterii:

- 1) *valabilitatea* (după acest criteriu putem avea valori absolute și relative, obiective și subiective);
- 2) *calitatea* (valori pozitive și negative, valori-scop și valori-efect);
- 3) *subiectul valorilor* (valori proprii și valori străine etc.);
- 4) *motivul aderării la valori* (accidentale, tranzitorii și valori propriu-zise ale persoanei);
- 5) *obiectul valorilor* (economice, etice, juridice, politice etc.);
- 6) *facultățile psihice vizate* (valori sensibile, sentimentale, cognitive);
- 7) *sfera de întindere a valorilor* (individuale, sociale, cosmice).

Mulți autori, Ne atrage atenția I. Biriș, încearcă însă alcătuirea unor tipologii cât mai simple pentru a spori claritatea și eficiența analizelor. Ținând seamă de funcționalitatea valorilor în societate, sociologul american P. Blau (în lucrarea *Exchange and Power in Social*

Life) apreciază că nu avem mai mult de patru tipuri de valori, și anume:

- a) valori aflate în serviciul integrării și al solidarității;
- b) valori cu funcția de etalon (pentru a aprecia anumite bunuri care circulă după modelul schimbului indirect);
- c) valori cu funcția de legitimare, de justificare (îndeosebi a autorității) și
- d) valori care favorizează dorința de schimbare în raport cu ordinea stabilită;

La rândul lor, T. Parsons și E. A. Shils discută de trei tipuri standard ale orientărilor valorice, respectiv de:

- 1) orientarea cognitivă,
- 2) de cea apreciativă și
- 3) de cea morală.

2. Valorile și normele

Dacă un sistem de valori trebuie să fie congruent, pe de o parte, cu diferitele mituri și credințe, cu ideologiile și morala comunităților și grupurilor sociale, el va trebui să fie, pe de altă parte, congruent cu **organizarea și funcționarea practică a vieții sociale din aceste comunități sau grupuri**.

Inserând această observație, I. Biriș ne atrage atenția asupra faptului că în studiul lor despre norme și valori, Judith Blake și Kingsley Davis, după ce arată că noțiunea de *normă* nu este ferită de ambiguități în utilizarea sa cotidiană, subliniază că, totuși, în general, normele indică un standard acceptat sau un model. **Sub aspect sociologic, valorile sunt irelevante dacă nu sunt conexe normelor.** De exemplu, arată J. Blake și K. Davis, alegerea oamenilor politici este o regulă (= normă) în sistemele democratice. Această normă este explicată, este justificată ca fiind necesară acolo unde există democrație. Altfel spus, valoarea de *democrație* este parte a raționamentului normativ. Ea se poate afirma ca atare numai întrucât se exprimă în anumite norme, dintre care regula alegerii este una esențială.

Ceea ce diferențiază normele (regulile) de opinii este implicarea sancțiunii în cazul normelor, într-un grup, atunci când există o anumită normă. Membrii grupului sunt gata să intervină și să sancționeze în cazul în care norma este încălcată. E drept, diferența dintre norme și opinii nu este întotdeauna foarte rigidă. Pot exista cazuri în care, prin degradarea treptată a normei, elementul sancțiunii să nu mai intervină, norma convertindu-se în simplă opinie. Procesul poate avea loc și invers. Atunci când o opinie devine din ce în ce mai puternică iar membrii grupului sunt de acord că trebuie făcut ceva ca această opinie să fie respectată, opinia se poate converti în normă.

Deși regulile de comportament, respectiv normele sunt acelea care fac posibilă organizarea și funcționarea societății, remarcă I. Biriș, cercetătorii s-au interesat mai mult de variația comportamentelor de la un individ la altul, decât de comportamentele comune, *ritualizate*, ceea ce ar explica slaba dezvoltare a sociologiei normelor, a sociologiei moravurilor. Însă sociologia contemporană nu mai poate ocoli această problemă, indiferent că se ocupă predilect de aspectele integrative din societate sau de cele conflictuale. I. Biriș îl citează în acest pe sociologul român Achim Mișu, care scria: „Fără un minim de norme, împărțit de majoritatea membrilor societății - subliniază A. Mișu viața socială ar fi aproape în întregime impredictibilă”.

Viața socială organizată, structurată presupune existența normelor, dar și a sancțiunilor, a supunerii față de norme. Aceste norme înseamnă interacțiuni, relații stabile care au drept fundal anumite valori, tradiții, legi. Ansamblul de norme dintr-o societate, dintr-o comunitate sau grup trebuie să aibă o anumită consistență. Această consistență depinde, în mod firesc, **de consistența valorilor**.

Raportul valori - norme implică, așadar, pe de o parte, faptul că trebuie luată în discuție, pe

lângă dimensiunea integrării, și dimensiunea conflictuală, iar pe de altă parte, faptul că valorile fundamentale nu pot fi întemeiate doar în plan rațional, așa după cum observă V. Pareto, ci se ajunge, vrând-nevrând, la registrul rezidual, **la sfera sentimentelor colective și individuale.**

3. Valorile și simbolurile

Societatea, pentru a putea funcționa optim, observă I. Biriș, este nevoită să mobilizeze mereu o serie de resurse. Aceste resurse pot fi

- 1) infrastructurale,
- 2) organizaționale și
- 3) simbolice.

Considerată în sens larg, după cum spune Habermas, societatea poate fi înțeleasă drept o lume simbolic structurată (128, p. 97). Adevărul e că viața socială nu se reglează numai prin valori și prin norme, ci deopotrivă, prin ritualuri și prin simboluri. Dacă în societățile tradiționale riturile se pot defini ca secvențe formalizate și stereotipe de acte care se realizează în contexte religioase sau magice, ele nu lipsesc nici în societățile moderne, unde le putem găsi sub forma protocolului, a ceremonialului și chiar a regulilor de politețe.

Prestigiul, puterea, rangul (și însemnele lor simbolice), reține I. Biriș, sunt tot atâtea criterii după care se ierarhizează viața socială.

Când analizăm o societate din perspectiva ritualurilor și a simbolurilor, constată I. Biriș, ea poate fi asemănată, așa după cum sugerează destul de plastic Arnold Van Gennep, cu o casă divizată în camere și coridoare, trecerile dintr-o cameră în alta constituind probleme destul de complexe. Fiecare *cameră* reprezintă de fapt o anumită structură, o organizare sau un grup. Trecerile dintr-un grup în altul nu se pot face nici simplu și nici la întâmplare, ci cu ajutorul riturilor și simbolurilor. Indiferent dacă e vorba de culturi arhaice sau de culturi moderne, riturile și simbolistica *treceților* au rolul de a media între natură și cultură, între biologic și social, între individ și grup. Toate aceste rituri cunosc trei etape:

- a) separarea;
- b) **liminalitatea** (*granița, poarta, pragul*) și
- c) agregarea.

Agregarea exprimă prin excelență funcția integratoare a riturilor și simbolurilor. Funcționarea societății nu poate avea loc în lipsa capitalului simbolic, cum ar spune Bourdieu. Luptele dintre indivizii și grupurile din cadrul societății pentru dobândirea de capital simbolic (onoare, reputație, prestigiu etc.) conduc la convertirea relațiilor de forță din societate în relații de semnificație. Societatea poate fi analizată atunci în termeni de *câmp cultural* și *câmp simbolic*. Un câmp cultural sau simbolic trebuie gândit ca un *câmp de forțe*, ca un *câmp de luptă* în cadrul căruia înfruntările pentru recunoaștere reprezintă aspecte esențiale ale realității sociale.

În concepția lui Bourdieu, după cum reține și I. Biriș, câmpul cultural este locul „energiei sociale acumulate la a cărei reproducere contribuie agenții și instituțiile prin luptele prin care încearcă să și-l însușească și în care angajează ceea ce au dobândit prin luptele anterioare”.

De fapt, remarcă I. Biriș, începând cu unii dintre clasicii sociologiei (Max Weber, dar într-o anumită măsură și E. Durkheim și M. Mauss) s-a format o tradiție în cadrul căreia explicarea constituirii grupurilor sociale și a legitimării relațiilor de dominație nu se poate face fără apelul la dimensiunea simbolică. P. Bourdieu, ca de altfel și Max Weber, își ia precauția de a nu spune că structurile simbolice le determină pe cele sociale, dar atrage atenția că în mod sigur, între anumite limite, **aceste structuri simbolice au o forță extraordinară de constituire.**

Așa cum există o anumită violență a aparatelor represive și de dominație care aparțin statului (poliție, armată, guvern, instanțele judecătorești, administrația etc.), există - spune Bourdieu - și o *violență simbolică*, strâns conexată cu raporturile de dominație (influența simbolică fiind exercitată prin diversele instituții cum sunt școala, biserica, familia, instituțiile politice, juridice,

sindicale etc.).

În locul expresiei de *violență simbolică* (utilizată de Bourdieu), I. Biriș va prefera la un moment dat să folosească noțiunea de *eficacitate simbolică*. Cum se realizează această eficacitate, prin ce mijloace reușesc structurile simbolice să influențeze în direcția integrărilor sociale? O investigare a diferitelor culturi și civilizații atestă ideea că eficacitatea simbolică se realizează îndeosebi prin intermediul *tehnicilor de actualizare*. Prin actualizare sunt re-create, re-edite întâmplări ori texte care trebuie să fie prezente mereu în memoria colectivă. Ilustrând plastic această operație, P. Bourdieu vorbește de raportul *istorie reificată - istorie incorporată* în termenii „celui mort care-l cuprinde pe cel viu”. Așa cum litera rămâne literă moartă dacă nu este mereu lecturată, la fel istoria trecută rămâne istorie moartă dacă nu este actualizată de agenți predispuși să și-o asume.

Unul dintre cei mai renumiți istorici contemporani, e vorba de Jacques le Goff, ne atrage atenția I. Biriș, descrie un moment de actualizare în termenii următori, referindu-se la universul simbolic creștin - european din secolele al XI-lea și al XII-lea: „Mai ales la nivelul mentalității colective o confuzie temporală fundamentală amestecă trecutul, viitorul imediat și viitorul indefinit... Toți oamenii din lume sunt răspunzători solidar de greșala lui Adam și a Evei, toți musulmanii contemporani sunt răspunzători solidar de erezia lui Mahomed. Așa cum s-a observat, cruciații de la sfârșitul secolului al XI-lea nu credeau că merg să pedepsească pe urmașii călăilor lui Hristos, ci chiar pe acei călăi înșiși. Și astfel în artă, la teatru, anacronismul costumelor... vădește nu numai amestecul epocilor, dar mai ales sentimentul, credința oamenilor din evul mediu, că tot ce este fundamental pentru omenire este contemporan”.

În structura fenomenelor culturale, ține să precizeze la un moment dat I. Biriș, nu intră doar *nucleul* - valorile, normele și simbolurile care conferă omogenitate și coeziune culturală, ci și acele realități culturale care nu concordă neapărat cu sensurile și semnificațiile impuse de nucleu. Aceste realități culturale (altele decât nucleul) formează ceea ce îndeobște este *zona fluidă* a fenomenelor culturale.

Mai ales în cadrul societăților moderne și complexe găsim, pe lângă un nucleu fundamental (nucleul valorilor de bază) și o serie de mentalități, de atitudini și opinii situate în afara nucleului. Dacă în interiorul nucleului cultural elementele componente exprimă omogenitate și coeziune, precum și un înalt grad de stabilitate, în afara acestuia, în zona fluidă găsim atitudini și opinii cu un caracter mult mai fluctuant.

Pentru R. Linton, de pildă, după cum remarcă I. Biriș, în zona fluidă a fenomenelor culturale intră acele elemente care sunt comune doar anumitor membrii ai colectivităților sau ai societăților, adică elementele culturale care pot fi numite opțiuni sau alternative în raport cu orientările generale instituite de nucleu. În zona fluidă pot intra valori, norme, simboluri, idei și obiceiuri de o mare varietate (în contrast evident cu omogenitatea din nucleu), în întregime atipice pentru o cultură sau pentru un anumit fenomen cultural. Aici găsim de exemplu diferitele inovații culturale, noile școli de pictură sau de sculptură, noile școli literare, noile ideologi etc. care au în comun faptul că reprezintă reacții alternative la elementele cuprinse în nucleu.

De regulă, în societățile culturale arhaice zona fluidă este destul de *săracă* pentru că nu există decât un număr redus de alternative și opțiuni atipice, sau uneori nu există deloc astfel de elemente. Așa se explică puternica integrare sau coeziune culturală și socială în astfel de cazuri. Cu totul astfel stau lucrurile în culturile și societățile moderne, unde inovațiile și alternativele sunt foarte numeroase, existând o puternică presiune dinspre zona fluidă spre nucleul cultural. De multe ori echilibrul dintre nucleu și zona fluidă este greu de păstrat în societățile moderne întrucât orice alternativă care apare în zona fluidă poate perturba echilibrul ansamblului. La început, o astfel de alternativă (care este o inovație culturală) se află în concurență cu alte opinii și alternative, apoi se poate ajunge la un proces de adaptare

reciprocă, pentru ca, în final, alternativa respectivă să ajungă un element constitutiv al nucleului cultural.

Raportul *nucleu-zona fluidă* își are, în anumite limite, un corespondent și într-un registru care funcționează mai mult spațial, în expresia *centru cultural – periferie culturală*. În acest sens, de exemplu, P. Bourdieu analizează cultura franceză ca un *câmp cultural* ce are drept *nucleu*, drept centru *capitala, tout Paris*, care domină cultural prin prezenta marilor instituții de prestigiu (ca Ecole Normale Supérieure) și în raport cu care poate fi analizată *periferia*, restul câmpului care de obicei se manifestă printr-o relație de dependență și imitație față de centru, dar care poate avea adesea și inițiative care să conducă la diferențieri.

ADDENDA

O analiză a fenomenului cultural, ca fenomen total și ca parte a sistemului social-global, presupune utilizarea conceptului de valoare.

În dezvoltarea teoriei valorilor, contribuții importante au adus teoreticienii școlii neokantiene de la Baden (H. Rickert, E. Cassirer, N. Cohen, W. Windelband ș.a.), filosofia existențialistă, subiectivismul-psihologist, alți autori.

Contribuții românești la dezvoltarea teoriei valorilor au adus, de exemplu, Petre Andrei, A. D. Xenopol, Vasile Pârvan, Tudor Vianu, Mircea Florian, Mihai Ralea, Eugen Lovinescu, Lucian Blaga.

Diferitele interpretări date conceptului de valoare au fost sistematizate în trei mari direcții principale:

I. Direcția subiectivă, care reduce valoarea la o simplă proprietate, o l simplă funcție a psihicului. În raportul dintre obiect și subiect, elementul determinant în definirea valorii îl constituie cel de ordin subiectiv. Determinarea obiectivă a valorii este ignorată.

O critică a tendinței subiectiviste se află, în axiologia românească, la l Petre Andrei și Tudor Vianu. Înțelegând prin cultură exclusiv ansamblul valorilor spirituale, subiectiviștii nu pun problema genezei istorice concrete a culturii. Petre Andrei, criticând acest punct de vedere, subliniază existența unei culturi materiale, în cadrul căreia valoarea cuprinde atât elementele subiective cât și obiective. Ea se formează la nivelul relației obiect-subiect.

II. O a doua direcție de interpretare a valorii o reprezintă obiectivismul axiologic, care identifică valoarea cu obiectul și neagă rolul subiectului în constituirea valorii. Pentru reprezentanții acestei orientări, valoarea este identică cu obiectul, este obiectul ca atare. Ea există dincolo de orice apreciere subiectivă.

III. Acestor două tendințe li se alătură o a treia direcție, autonomistă, care concepe valoarea independentă de realitate, ca o esență autonomă, ce nu poate fi discutată decât dincolo de orice relație subiect-obiect. Valoarea reprezintă, deci, un principiu absolut etern imuabil. Acest punct de vedere este caracteristic axiologiei neokantiene.

La întemeierea și abordarea științifică a sociologiei valorii o contribuție de seamă a avut sociologul român Petre Andrei. Din întreaga concepție a acestuia reiese că o sociologie nu se poate constitui decât ca o știință a manifestărilor sociale creatoare de valori.

Societatea ca agent de creație a valorilor este „personalitate socială”. Prin urmare, numai în raport cu participarea indivizilor la creația „valorilor social-culturale” societatea se „personalizează”, capătă caracteristicile unei totalități active.

Procese fundamentale ale existenței și activității omului sunt cel de *cunoaștere* și cel de *recunoaștere* a valorii. Amândouă aceste procese implică valori. Procesul de recunoaștere a valorilor se întemeiază pe cel de cunoaștere a valorilor. Căci omul, pentru a putea realiza o valoare, trebuie să o conceapă sub semnificație acțională, adică în calitate de scop sau mijloc al unei acțiuni. Acesta este însă un act de cunoaștere a valorilor. Prin urmare, este clar că actul ontologic uman primordial implică unitatea dintre cunoașterea valorii și realizarea ei.

Într-o atare perspectivă putem înțelege și diversitatea de expresie a manifestărilor umane, care își are o dublă origine:

- în diversitatea condițiilor externe;
- în diversitatea soluțiilor privind determinarea și realizarea unui tip dat de valori.

În raport cu această diversitate „empirică”, P. Andrei se străduiește să realizeze analitic unitatea ireductibilă a ființei umane, ca unitate real-practică. Criteriul acestei unități este calitatea omului de a realiza valori, în sensul acesta, omul în toate formele sale, în toate ipostazele sale, este un creator de valori, în ipostaza de subiect cunoscător el realizează valori, valoarea de adevăr, de esențial, în ipostaza de om al acțiunii el realizează valorile practice sociale.

Referindu-se la geneza valorii, P. Andrei se delimitează de concepțiile psihologice asupra acesteia. Valoarea nu este un „produs al dorințelor omenești”, „o reacțiune subiectivă la senzația sau reprezentarea unui lucru”, nici „o însușire a lucrurilor” de a satisface o trebuință, așa cum afirmă concepțiile personaliste sau substanțialiste. Nu putem defini valoarea nici ca o „dispoziție de valoare” a indivizilor, într-o primă accepțiune, autorul menționat consideră că valoarea ca fenomen nu e altceva decât o relație funcțională a unui subiect și a unui obiect. Spre deosebire de M. Scheler, noi afirmăm o predispoziție pentru alcătuirea valorilor, dar calitatea, felul specific, însușirile valorilor depind de factorul obiectiv care actualizează, realizează această dispoziție. Și mai departe: „... Valoarea se naște dintr-o reciprocitate funcțională activă a subiectului cu obiectul”. „... Valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci o relație funcțională a *amândurora*. Prin urmare, în fenomenul valorii avem două elemente constitutive: subiectul și obiectul. Subiectul valorii este *persoana*, iar obiectul e *lucrul*” [P. Andrei, *Filosofia valorii*, în „*Opere sociologice*”, vol. I., Editura Academiei R.S.R., București, 1973]

Cu această concepție asupra valorii, P. Andrei reușește să depășească atât concepțiile psihologice, cât și pe cele substanțialiste. „Prin sociologia valorii - arată el - se înțelege studiul înfățișării valorii în societate sau mai clar: legătura dintre valoare și realitatea socială”, întrucât sociologia valorii se ocupă cu cercetarea „elementelor sociale din valoare”, ea va urmări cadrul social complex în care se manifestă diferitele „spețe” de valori. Ca atare, în conformitate cu schema gustiană a realității sociale, trebuie distins între valori care aparțin sistemului manifestărilor sociale (valori economice, valori estetice, valori politice, valori juridice) și valori care aparțin cadrului social (valori istorice, valori religioase). Valorile sociale sunt elemente active ale „vieții sociale”, spre deosebire de cele „hiperpersonale” care sunt „elemente intelectuale ale cunoștinței” sau teoretico-explicative. Ocupându-se de valorile practice, sociologia valorii nu se suprapune „practicii valorii”, căci „ea cuprinde numai ca un capitol studiul realizării practice a valorii. Obiectul sociologiei valorii este arătarea elementului social al valorii” atât în ceea ce privește structura valorii (conținutul și relațiile sale) cât și în ceea ce privește exercițiul valorii, procesele practice de realizare a valorii. Prin urmare, prima sarcină a sociologiei valorii este de a arăta mecanismele generale implicate în „procesul de realizare a valorilor”.

Întrucât acesta este un proces pe care îl vom regăsi în cadrul fiecărei grupe de valori sociale, sociologia valorii cuprinde două niveluri analitice:

- determinarea valorii și a clasei valorice din care aceasta face parte, a caracteristicilor sale structurale;
- cunoașterea mecanismelor de realizare practică a valorii.

La acest al doilea nivel, sociologia valorii intră într-un complex de cercetare-acțiune din care mai fac parte eficace se ocupă cu *aprecierea valorilor*) și *politica* (ce se ocupă cu *condițiile de realizare a valorilor*). Procesul de realizare a valorilor are o natură contradictorie și chiar conflictuală. Între diferitele valori care trebuie realizate, se dezvoltă o „adevărată luptă”. „Hotărârea în această luptă o dă societatea în urma unui proces de apreciere, de valorificare a valorilor”.

„Valorificarea valorilor” are drept criteriu un „ideal”, o „valoare a cărei realizare se impune”. Acest ideal este „valoarea totală culturală”. Totodată, realizarea valorilor se face după anumite reguli, după „anumite norme de acțiune”.

Repetarea valorificării unei valori de către un subiect, repetare prin care subiectul reia o legătură între o „valoare-scop” și o „valoare-mijloc”, generează reguli de acțiune numite „maxime”. „Maximele sunt norme create de indivizi pentru realizarea valorilor”.

Normele de acțiune sunt determinate de societate sub forma obiceiului și a legii. „Obiceiul nu este altceva decât norma comună de acțiune”. Caracteristicile obiceiului sunt „repetiția” și constrângerea în raport cu individul. Aceste elemente redau, în esență, mecanismele procesului de valorificare, de realizare a valorilor.

Aceste mecanisme capătă însă particularități în raport cu grupul de valori sociale. De aceea, datoria sociologiei valorii este să analizeze, să determine particularitatea diferitelor „spete” de valori: *economice, juridice, politice, etice, estetice, istorice, religioase*. Toate aceste clase de valori au în comun faptul că se referă la o „valoare supremă” care se „impune” tuturor - „valoarea culturală”. Aceasta este una din trăsăturile care dezvăluie, dincolo de particularitatea lor, identitatea valorilor practice, care constă tocmai în socialitatea lor.

„Valorile sociale sunt totalitatea valorilor parțiale: istorice, etice, juridice etc. Ele au la baza lor o finalitate socială și rezultă din voința socială, voința indivizilor de a fi împreună, de a se supune aceluiași legi”.

Valorile sociale nu sunt o colecție de valori individuale. „După cum personalitatea individuală este făuritorul și purtătorul valorilor personale, tot așa valorile sociale trebuie să aibă o expresie oarecare a personalității ca substrat al lor”. Purtătorul valorilor sociale este „personalitatea socială, personalitatea totală”.

Personalitatea socială dă expresie, în plan acționai, subordonării, scopurilor parțiale față de un scop unic” și se înfățișează ca un mijloc pentru înfăptuirea unui „ideal cultural” care este „societatea culturală”. Expresia real istorică a societății culturale este *națiunea, care este purtător al „idealului cultural suprem” și, totodată, agent al înfăptuirii „valorii totale culturale”*.

Viata indivizilor dobândește astfel valoare numai „punându-se în serviciul culturii”. La rândul lor, „valorile sociale sunt culturale, întrucât se reglementează după acest ideal total cultural” și, deci, doar în măsura în care participă la realizarea totalității culturii fără a se substitui acesteia. Prin urmare, *criteriul absolut de valorificare a valorilor este valoarea totală culturală, cultura ca întreg al valorilor sociale*.

Sociologia valorii, exprimând o relație între subiect și obiect, consideră că valoarea se constituie prin și sub influența nemijlocită a activității umane, în cadrul interdependentei obiect-subiect, produsele pe care omul le făurește se îmbină cu trebuințele, dorințele, aspirațiile și idealurile lui.

În practica social-istorică oamenii acordă prețuire anumitor obiecte, lucruri, acțiuni, le conferă valoare sau realizează obiecte și acțiuni conform nevoilor, dorințelor și aspirațiilor lor. Valoarea este implicată într-o diversitate de forme ale realității sociale, de la tendințe și *interese* până la proiecte și realizarea lor, de la aspirații și idealuri până la creații particulare ale omului.

Valoarea reprezintă, în esență, un raport social. Ea este, prin excelență, un fenomen social, a cărui existență este legată nemijlocit de prezența subiectului valorizator și a obiectului valorizat.

Valoarea nu se identifică cu proprietățile constitutive ale lucrurilor, cu însușirile lor; ea exprimă doar calități pe care elementele realității le capătă pentru om, în funcție de atitudinea apreciativă a grupurilor sociale. Atât atitudinea apreciativă, cât și valorile pe care le raportează sunt condiționate de tipul și gradul de dezvoltare a ansamblului de activități ale omului.

Valoarea exprimă, deci, o atitudine de prețuire față de anumite însușiri ale unor elemente ale realității obiective. Ea are o determinare obiectivă. Ea nu există în afara subiectului care apreciază. Neputând exista în afara conștiinței omului, valoarea este determinată de existența socială a omului, validată de practica social-istorică și recunoscută ca atare de către grupuri sociale, în anumite împrejurări.[A. Bondrea, sociologia culturii, Editura Fundației „România de Măine”, București, 1993].

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Temele 6-8)

1. Care sunt cele două poziții fundamentale în abordarea naturii valorilor?
2. Prin ce este definită obiectivitatea valorilor la R. Boudon?

3. Ce conține setul de valori caracteristic pentru societatea americană, așa cum a fost el stabilit în 1970 de sociologul Robin Williams?
4. Care sunt precizările pe care le fac în legătură cu noțiunea de valoare sociologii români T. Rotariu și P. Iluț?
5. Care sunt, după P. Iluț, nivelele la care se structurează sistemele de valori?
6. Care sunt criteriile după care sociologul român Petre Andrei propune clasificarea valorilor?
7. Care sunt tipurile de valori identificate de sociologul american P. Blau?
8. Care sunt tipurile standard pe care le discută T. Parsons și E. A. Shils?
9. Care este relevanța normelor în abordarea valorilor în concepția sociologilor J. Blake și K. Davis?
10. Care este diferența dintre norme și opinii?
11. Care sunt termenii în care poate fi analizată societatea în concepția lui Bourdieu?
12. Cui aparține și ce vrea să desemneze noțiunea de *violență simbolică*?
13. În ce constă diferența dintre *nucleul* fenomenelor culturale și zona lor *fluidă* ?

CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE

1. Aspecte epistemico-metodologice

Cercetarea contemporană a socialului, remarcă I. Biriș, a făcut tot mai evident faptul că problemele complexe ale organizării în diferitele comunități umane nu pot fi înțelese fără a face apel la problematica integrării culturale. În această direcție, după cum observa și J. Habermas, n-au lipsit eforturile de a face din sociologie **o știință specializată în problemele de integrare**, sociologia fiind, după părerea sa, **singura disciplină din științele sociale care a menținut raportul cu problemele societății globale**. Schematic, legăturile dintre principalele științe sociale și subsistemele societății pot fi redate, consideră I. Biriș, în maniera lui Parsons, astfel:

A			O
Știința economică	Economia	Politica	Știința politică
Antropologia culturală	Cultura	Comunitate a socială	Sociologia
M			I

A: adaptare

I: integrare

M: menținerea modelelor

O: atingerea obiectivelor

Trebuie să reținem însă, remarcă I. Biriș, observația să sociologia, ca și antropologia culturală, nu are de-a face cu tipuri de acțiune bine circumscrise, ci de regulă se confruntă **cu întreg spectrul manifestărilor acțiunii sociale**. Adică este nevoie să surprindă acțiunea socială în contextul *lumii trăite*, în contextul orientării acțiunii de către simboluri.

De unde rezultă că, pe de o parte, faptul că societatea și cultura pot fi conceptualizate în mod distinct în folosul unor studii și analize strict specializate, în timp ce, pe de altă parte, trebuie avut în vedere faptul că societatea și cultura nu pot fi postulate ca variabile complet independente. Aceasta face ca noțiunile, diferitele concepte ale sociologiei să fie ori prea teoretice – cum subliniază J. Claude Passeron – ori prea puțin univoce, ca de exemplu termenii de **structură, sistem, funcție, conflict, clasă, anomie, integrare etc.**, iar cele prea puțin teoretice sunt stenografice, antrenând o multiplicare neîncetată de termeni ad-hoc prin identificarea unor configurații singulare (ex. **loisir, adolescență, bătrânețe etc.**).

Astfel, se poate spune că raționamentul sociologic se află sub semnul mixturii, adică reprezintă *un du-te vino argumentativ între raționamentul statistic și contextualizarea istorică*. Se construiește, astfel, un raționament aflat mereu între doi poli, cel al povestirii istorice și, respectiv, cel al raționamentului experimental, situație redată de Passeron prin următoarea schemă:

Datorită faptului că demersul sociologic presupune mereu, pe lângă polul experimental, și polul contextualizării istorice, iar contextul istoric poate fi, de regulă, doar desemnat, dar nu epuizat *printr-o analiză finită a variabilelor care îl constituie*, remarcă I. Biriș, conceptele sociologiei (ca și acelea ale istoriei, de altfel) trebuie să fie considerate prin excelență de natură *tipologică*. Cu alte cuvinte, conceptele sociologiei au un statut specific, care se află de mai multă vreme în atenția reflecției epistemologice, statut în conformitate cu care aceste concepte împing adesea în prim plan funcțiile euristice și lasă într-un plan secund funcțiile reflectorii, reprezentând mai degrabă indexării mobile pe serii de cazuri singulare.

Deși noțiunea de *tip* (ca și alte noțiuni, precum cele de *structură*, *sistem*, *funcție* etc.) nu este nici ea ferită de anumite ambiguități, apreciază Biriș, totuși, cel puțin de la Durkheim încoace, procedeul stabilirii de *tipuri* ori de *specii sociale* s-a dovedit suficient de productiv pentru analiza organizării sociale.

În opinia lui Durkheim, noțiunea de *tip* sau de *specie socială*, absolut necesară preocupărilor de morfologie socială, are marele avantaj de a pune la îndemână un termen mediu între cele două concepții contrare ale vieții colective care, multă vreme, au separat spiritele; este vorba de nominalismul istoricilor și de realismul extrem al filosofilor.

Orice tipologizare se confruntă cu o problemă dificilă, aceea a criteriilor după care urmează să se realizeze clasificarea fenomenelor studiate. În acest sens, Durkheim subliniază că trebuie să fie alese întotdeauna caracterele esențiale ale fenomenelor supuse analizei. Aplicând acest principiu, sociologul francez va stabili o tipologie genetică a societăților și, mai elaborat, o clasificare etiologică a sinuciderilor (egoistă, altruistă și anomică).

2. Raportul dintre cultură și civilizație

Probleme raportului dintre cultură și civilizație, remarcă A. Bondrea, este una dintre problemele cele mai disputate și cele mai controversate în cadrul teoriei contemporane a culturii, în epoca modernă, ea devenind o problemă fundamentală a gândirii antropologice, psihologice, filosofice, istorice și sociologice, fapt care a determinat, pe lângă apariția unor opinii diferite, în funcție de accepțiunea foarte diferită a conceptului de civilizație, constituirea unor teorii celebre.

Unele dintre ele, observă A. Bondrea, merg în direcția identificării culturii cu civilizația, prin considerarea acestor două concepte ca termeni sinonimi, în Franța, de exemplu, există tendința considerării celor doi termeni ca sinonimi, dar, cu toate acestea, termenul de civilizație are o sferă mai largă, înglobând, totodată, tehnica și toate manifestările spirituale („*civilisation*”), traducând în franceză atât termenul „*Kultur*”, cât și termenul „*Zivilisation*”, în timp ce cultura nu privește decât spiritul, în plus, în timp ce civilizația este o chestiune socială sau colectivă, cultura este una mai personală, și ea nu poate fi dobândită fără o muncă personală (*Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 95). Adepți ai unei asemenea discuții, Jean Laioup și Jean Nelis afirmă: „Cu alte cuvinte, ori de câte ori omul își exercită efortul său asupra lui însuși, se vorbește de cultură, ori de câte ori modifică lumea, se vorbește de civilizație”.

În Germania, de pildă, există tendința de a opune civilizația („*Zivilisation*”) - identificată cu progresul material și tehnic - culturii („*Kultur*”) - înțeleasă ca expresie a spiritului profund al comunității.

Alte opinii consideră că mult disputata relație dintre cultură și civilizație nu este decât o simplă problemă de terminologie, o polemică în jurul unor termeni, o pseudoproblemă care nu necesită un efort teoretic considerabil sau o atenție deosebită.

În realitate, raportul dintre cultură și civilizație nu este o simplă dispută terminologică. El necesită analize și aprecieri de fond, cu implicații asupra înțelegerii

culturii în general și a formelor concrete de manifestare existente în cadrul culturii.

Dacă noțiunea acestui raport dă expresie sintetică unor relații particulare între componentele culturii considerate în calitatea lor specifică (domenii de abordare pentru științele particulare ale culturii: axiologia, etica, estetica, antropologia culturală, etnografia, științele juridice, politologia etc.), fără a pune în evidență acțiunile sociale în și prin care aceste componente sunt puse în relație, atunci cercetarea sa internă în domeniul de abordare a filosofiei culturii dă expresie înțelegerii conținutului conceptului de civilizație. Dacă însă, conceptul acestui raport sintetizează acțiunile sociale în și prin care sunt structurate, integrate în sistem, componentele culturii și civilizației, atunci el face parte din teoria sociologică a culturii, care pune în evidență legile de structură socială prin care cultura și civilizația sunt integrate în orânduri social-economice cu caracter istoric. De aceea, multe din teoriile acestui raport, cultură-civilizație, **nu au o relevanță sociologică, ci doar una filosofică, ce explică și concluziile unora dintre teoreticienii raportului.** Dar să reamintim succint pe câțiva dintre aceștia.

Principalii reprezentanți ai teoriei opoziției dintre cultură și civilizație, apreciază A. Bondrea, sunt Oswald Spengler și Arnold Toynbee.

Înțelegând prin cultură ansamblul valorilor spirituale ale societății, iar prin civilizație cultura materială, adepții ei pornesc de la o falsă premisă, menită nu atât să acrediteze superioritatea fenomenului cultural, cât să deprecieze rolul civilizației în dezvoltarea socială. Acești autori ajung la concluzia că **civilizația reprezintă o formulă de decădere a culturii.**

O critică a civilizației în starea ei de naștere a fost efectuată de J. J. Rousseau. Reîntoarcerea la natură, pe care o preconiza, avea un caracter politic revoluționar în epoca în care a trăit el.

Prin *contractul social*, omenirea trece de la starea naturală, în care indivizii sunt liberi și egali, la starea civilă, bazată pe proprietate privată și pe inegalitate. Or, pierderea unor valori fundamentale, ca libertatea naturală și egalitatea naturală, înseamnă dezumanizare și dependență. Soluția liberală este pe care o preconiza Rousseau avea în vedere progresul culturii, dezvoltarea pozitivă a bazei materiale a societății și a raporturilor burgheze de libertate și egalitate.

Opuși gândirii lui O. Spengler, autori precum L. M. Morgan, J. H. Picher și alții susțin că progresul culturii este marcat de apariția civilizației, ca formă evoluată de cultură. Civilizația înseamnă, în această interpretare, desprindere și depășire a barbariei.

Alt exponent al teoriei civilizației, Arnold Toynbee, cercetător remarcabil al filosofiei istoriei și al teoriei culturii, abordează într-o viziune specială problema civilizațiilor, plecând însă de la ideea pluralității civilizațiilor și a mișcării lor ciclice. O. Spengler consideră că cercetarea culturii este implicată cercetării civilizației, în cercetările sale el se ocupă doar de problema civilizațiilor, de mișcarea și dinamica lor. Astfel, în logica sa, civilizațiile apar ca sisteme închise, independente unele de altele și fără nici un fel de continuitate. Fiecare civilizație parcurge, într-un fel specific irepetabil, aceleași etape: *geneză, dezvoltare, declin și prăbușire*. Savantul menționat crede că istoria societății nu reprezintă decât istoria unui conglomerat de civilizații izolate, în care fiecare are caracteristici proprii.

L. Mumford, în lucrarea *Tehnică și civilizație*, consideră că avântul tehnicii contemporane strică numeroase valori, opinie formulată și de alți cercetători dinaintea sa și susținută și de unii cercetători contemporani ai culturii. El arată că una dintre problemele pe care societatea trebuie să le rezolve este conservarea valorilor artistice. Concluzia la care ajung ei relevă viziunea lor unilaterală, care exclude integralismul ca principiu metodologic de analiză complexă, explicare și înțelegere a fenomenului cultural și a determinismului social care presupune critica fenomenului cultural în câmpul relațiilor ce îl determină în cadrul sistemului social global.

Problema raportului dintre cultură și civilizație, remarcă A. Bondrea, a ocupat un loc

important în istoria gândirii din România.

C. Rădulescu-Motru analizează, printre primii la noi, relația dintre cultură și civilizație, stabilind note diferențiale între cei doi termeni și diferențe specifice între cele două domenii sociale.

Fără a postula o opoziție radicală între cultură și civilizație, Eugen Lovinescu operează o dublă reducere: a culturii la componentele sale spirituale și a civilizației la componentele sale materiale, în timp ce N. Bagdasar și I. Petrovici insistă asupra caracterului spiritual al culturii, care se manifestă, la exterior, în și prin civilizația tehnică, nelipsită total de elemente de ordin spiritual.

Printre oamenii de cultură români care au respins teoria opoziției absolute dintre cultură și civilizație se numără Petre Andrei, A. D. Xenopol, Constantin Rădulescu-Motru, T. Vianu, Mihai Ralea, Lucian Blaga, P. P. Negulescu, Ion Petrovici și alții.

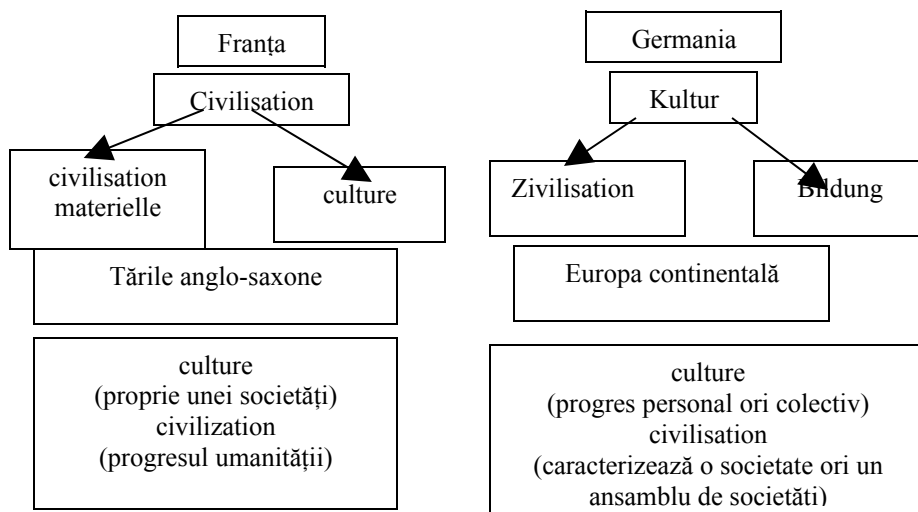
Termenul de civilizație desemnează o latură a culturii, care, în esența sa, delimitează valorile materiale ce au scop practic utilitar. Civilizația este o parte componentă a culturii, terenul pe care se constituie și pe care se ierarhizează componente ale culturii spirituale. Ea reprezintă temelia culturii și a tuturor domeniilor vieții sociale, în care eficiența practică a valorilor dovedește rolul sistemului funcțional al culturii și sensul proceselor culturale, ca elemente ale sistemului social global.

Iată de ce, subliniază A. Bondrea, progresul social este de neconceput fără progresul culturii, după cum progresul social nu poate avea loc în afara progresului civilizației, pentru că în interiorul civilizației are loc schimbul de valori culturale, materiale și spirituale și, deopotrivă, adecvarea lor la necesitățile sociale ale unei etape de dezvoltare social-istorică. Realizarea valorilor are loc în același ritm cu progresul tehnic-material al societății.

Nefiind decât *cultura în acțiune*, civilizația, care cuprinde totalitatea momentelor în care valorile culturale autentice devin reale - căpătând viață - este considerată în dezvoltările acestea *ca bază a culturii și cadrul ei dinamic*.

ADDENDA

Dacă se urmărește criteriul folosirii originare a termenilor de cultură și civilizație pe piața ideilor dezvoltată în perioada Luminilor, context în care are loc și intervertirea celor doi termeni (francezii folosind termenul de *civilisation* pentru a desemna cultura, iar germanii pe cel de *Kultur* pentru a denumi civilizația), se poate ajunge la tabloul stabilit de P.H. Chombart de Lauwe.



Desigur, dacă urmărim cu atenție acest tablou, putem observa cu ușurință că termenii *Civilisation* (în franceză) și *Kultur* (în germană), interveniți încă de la origine, tind să subsumeze schema cea mai simplă în care circulă noțiunile de cultură și civilizație la majoritatea cercetătorilor din acest domeniu: respectiv, cultura este spirituală (totalitatea ideilor, concepțiilor, teoriilor, valorilor ideale etc.) și materială (ansamblul creațiilor umane în plan material), aceasta din urmă (deci, cultura materială) fiind denumită adesea civilizație.

În conformitate cu această schemă duală, cultura ar cuprinde *în sfera ei atitudinile, actele și operele limitate – ca geneză, intenție, motivare și finalitate – la domeniul spiritului și al intelectului*, iar civilizația ar însemna *totalitatea mijloacelor cu ajutorul cărora omul se adaptează mediului (fizic și social)*. Cultura și civilizația formează o unitate, ceea ce îl face pe Simion Mehedinți să noteze: „după cum frunza are două fețe, una strălucită, spre soare, alta mai întunecată, întoarsă spre pământ (dar foarte însemnată, fiindcă prin ea respiră și se hrănește planta), tot astfel viața omenirii are două aspecte: unul tehnic – *civilizația*, adică tehnica materială; altul ceresc – *cultura* sau suma tuturor produselor sufletești, prin care omul caută să intre în echilibru cu restul creațiunii. Amândouă sunt inseparabile și simultane (nu succesive, cum pretinde morfologia istorică a lui Spengler)”.
Firește, împărțirea culturii în două – spirituală și materială (civilizația) – reprezintă o schemă pe cât de simplă, pe atât de funcțională, ceea ce i-a conferit un statut de maximă popularitate. Această schemă prezintă însă și multiple inconveniente, conducând uneori la paradoxuri. De pildă, se întreabă Leslie A. White, dacă în sfera culturii cuprindem numai ideile, viața spirituală, atunci comportamentul uman care este provocat de idei nu intră în domeniul culturii?

Dacă răspundem afirmativ vom contrazice conceptul de cultură, deoarece comportamentul este material, în timp ce cultura este doar de natură ideală, spirituală. Dacă răspundem negativ, atunci nu mai putem explica legătura dintre spiritual și material. Iată un prim paradox.

În această înlănțuire de idei apare imediat și un al doilea paradox. Respectiv, dacă vom admite că și comportamentul ține de sfera culturii, atunci trebuie să fim atenți la faptul că diferitele comportamente pot fi învățate ori dobândite, iar cele învățate nu sunt specifice doar omului, ci și altor specii de animale. De unde rezultă că putem vorbi și de culturi subumane, ceea ce unii antropologi ca Radcliffe Brown ori Ralph Linton nici nu ezită să facă.

Lista unor asemenea observații și discuții cu privire la conceptul de cultură, remarcă I. Biriș, poate fi deosebit de întinsă. Sociologul român consideră că oricât de stufoasă ar fi paleta accepțiilor noțiunii de cultură (și tocmai de aceea), dimensiunea conceptuală poate fi sistematizată și implicit clarificată dacă ținem seama de două aspecte principale:

- 1) referenții noțiunii de cultură, așa cum sunt ei utilizați în diverse definiții și
- 2) planul de analiză a noțiunii.

Referitor la primul aspect, care formează un fel de *structură externă a culturii*, principalii referenți (sau sisteme de referință) pe care îi putem identifica în analiza conceptuală a culturii sunt, natura, civilizația, societatea, personalitatea și valoarea. [Biriș, I., *Sociologia civilizațiilor*, Cluj-Napoca, Dacia, 2000].

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Temele 9-10)

1. Care este raportul logic dintre noțiunile de cultură și civilizație?
2. Care este rolul personalității umane în delimitarea civilizației de cultură?
3. Care este criteriul utilizat de Jean Laioup și Jean Nelis în delimitarea culturii de civilizație?
4. Care sunt principalii reprezentanți ai opoziției dintre cultură și civilizație?
5. Care este raportul dintre cultură și civilizație în concepția unor autori ca L. M. Morgan, J. H. Picher?
6. Numiți câțiva oameni de cultură români care au respins teoria opoziției absolute dintre cultură și civilizație.
7. Comentați definirea civilizației prin sintagma „cultură în acțiune” (A. Bondrea”).

FENOMENE, PROCESE ȘI MECANISME CULTURALE

1. Conținutul și structura fenomenelor culturale

Pentru o sociologie a civilizațiilor ca și pentru cercetările aplicate în domeniul culturii, remarcă I. Biriș, obiectul de studiu al sociologilor îl constituie **fenomenele culturale**. În prelungirea observației lui Maurice Duverger în conformitate cu care definirea științelor sociale ca *științe ale fenomenelor sociale* este cea mai generală și mai neutră, I. Biriș consideră că pentru sociologia culturii cea mai generală și mai neutră definiție ar fi aceea de știință a *fenomenelor culturale*. Chiar dacă această formulare este aproape o tautologie, remarcă sociologul român, ea este suficient de sugestivă pentru a atrage atenția asupra universului cultural, de la actele și practicile culturale până la sentimentele și reprezentările culturale.

Dacă asupra acestui aspect există un anumit consens în literatura de specialitate, în schimb, în ceea ce privește noțiunea de *structură*, studiile sociologice aduc în discuție o paletă foarte largă de accepțiuni, de puncte de vedere și de critici. Astfel, reține I. Biriș, subliniind importanța structurilor pentru civilizații, Fernand Braudel, în lucrarea sa *Gramatica civilizațiilor*, atrage atenția asupra faptului că forțele profunde, *psihisme* adânci care conferă civilizațiilor durate lungi sunt tocmai structurile acestora. Sentimentele religioase, imobilismele rurale, atitudinile în fața morții, în fața muncii, plăcerii și vieții familiale etc., reprezintă tot atâtea realități profunde, structuri care conferă civilizațiilor aspectul lor specific. Asemenea structuri se constituie în valori de neînlocuit, ceea ce face ca, în general, civilizațiilor să le repugne adoptarea unor bunuri culturale, unor idei sau norme ce ar putea pune în discuție structurile.

Un sociolog ca Raymond Boudon, observă I. Biriș, după ce semnalează o serie de neclarități în legătură cu noțiunea de *structură* și subliniază necesitatea de a renunța la o definiție de tip inductiv cu privire la această noțiune, va propune o definire de tip efectiv, adică prin construcție, în opinia sociologului francez perspectiva structuralistă neavând nici o virtute în sine, succesul ei fiind dependent de obiectul la care se aplică, respectiv la obiecte ce pot fi considerate ca sisteme definite sau sisteme nedefinite, precum și de teoriile asociate, care pot fi verificabile, indirect verificabile sau chiar neverificabile.

Astfel, ipoteza pe care o susține R. Boudon, reține I. Biriș, este aceea în conformitate cu care *succesul crescând al noțiunii de structură este legat de ansamblul mutațiilor științifice prin care diverse discipline au reușit să construiască teorii verificabile ce permit explicarea interdependenței elementelor constitutive ale obiectelor lor*.

Literatura consacrată conceptului de *structură* semnalează de obicei că principalele surse ale acesteia sunt tradiția organicistă și cea lingvistică. Discuția pe această temă a fost atât de abundentă în ultimele decenii încât s-a ajuns la un moment dat la ideea că noțiunea de *structură* poate servi drept criteriu unificator pentru diferitele discipline care au urmat până atunci trasee separate, de la științele socio-umane - lingvistică, sociologie, antropologie, psihologie-până la cele ale naturii, precum fizica, biologia, chimia sau matematicile. Mai apropiați de demersul sociologic, antropologii au acceptat în general ipoteza că diferitele procese umane sunt structurate de invarianți, chiar dacă aceștia sunt mascați de o mare diversitate de forme culturale. Problema care se pune era, așadar, aceea de a elabora o metodă riguroasă care să permită evidențierea nucleelor culturale originare și să degaje universalele culturale și psihologice, considerate țelul suprem al cercetării antropologice.

Definiția cea mai generală care se poate da noțiunii de *structură*, consideră S. F.

Nadei în studiul său din voluminoasa lucrare *Theory in Anthropology*, este aceea de articulare sau aranjament a/al părților unui întreg. Atunci când descriem o structură, spune Nadei, noi abstragem trăsăturile dintr-o totalitate de date percepute, ignorând tot ceea ce nu este *ordonat* sau *aranjat*, în acest fel, noi putem ignora și conținutul elementelor *ordonate*, concentrându-ne numai asupra relațiilor dintre acestea, ceea ce face ca structurile să poată fi transpuse la diferite date concrete.

În acest plan general de definire se poate aprecia, împreună cu Mario Bunge, că noțiunea de *structură* se regăsește, în cadrul științelor sociale, în seria conceptelor numite *generice*, concepte ce adesea nu sunt analizate în aceste discipline, în plus, noțiunea de *structură* și metoda *structurală* sunt intim legate de reprezentările noastre. Dacă întrebați un structuralist, ca Levi-Strauss, de exemplu, - observă M. Bunge destul de ironic - ce înțelege el prin *structură*, veți putea obține drept răspuns o frază pe cât de elegantă, pe atât de inutilă. Ceea ce s-ar putea reține dintr-un astfel de răspuns ar fi:

a) structura unui grup social nu este o proprietate obiectivă a acestuia, ci mai degrabă a propriei noastre reprezentări despre grup;

b) structurile sunt stabile și se opun schimbării.

Ca și în cazul noțiunii de cultură, remarcă I. Biriș, atunci când se discută compoziția universului cultural, găsim o varietate de poziții la diferiți autori, fie ci sociologi sau antropologi. Luând unele opinii aproape la întâmplare, Bronislaw Malinowski, de exemplu, în foarte cunoscuta sa lucrare *O teorie științifică a culturii* consideră că dacă privim cultura ca o totalitate, compoziția sa numără o serie de elemente, cum ar fi instrumentele și bunurile de consum, legile organice care reglează activitatea diverselor grupuri sociale, ideile și artele, credințele și obiceiurile. Alex Mucchielli subliniază că în orice sistem cultural vom găsi ca elemente diferite premise culturale, credințe, religii, coduri culturale, ideologii, valori, expresii culturale obiectuale (sculpturi, picturi, etc.).

Definind cultura ca o clasă de obiecte și evenimente dependente de simboluri și considerate în context extrasomatic, Leslie A. White apreciază că aceste obiecte și evenimente pe care le cuprinde cultura se pot grupa în trei categorii:

a) cele care țin de viața interioară a oamenilor (concepte, credințe, emoții, atitudini);

b) cele care aparțin proceselor de interacțiune socială dintre ființele umane și

c) obiectele materiale produse de om (unelte, artefacte, căi ferate, etc.). Prin urmare universul cultural are elemente în sfera intraorganică, în cea interorganică și în aceea extraorganică.

Talcott Parsons și Edward A. Shils atrag atenția în mod deosebit asupra dimensiunii simbolice a culturii, apreciind că un sistem cultural este un sistem simbolic ale cărui componente întrețin mai degrabă relații logice sau de semnificație decât relații funcționale, într-un sistem cultural caracteristica sistemică trebuie să fie coerența, fie sub forma unei consistențe logice fie sub forma unei congruențe semnificante.

2. Funcțiile culturii ca resurse de conflict în dinamica fenomenelor culturale

Dezvoltarea societății, ca și complexitatea ei crescândă, remarcă Marius Lazăr, face ca funcțiile pe care le îndeplinește cultura să cunoască și ele transformări și rafinări multiple. Orientat sau nu, la diferite paliere și în zone diferite, societatea mobilizează în permanență resurse pentru optimizarea fiecărei componente funcționale în parte. Resurse *infrastructurale*, ținând procurarea și multiplicarea dotărilor pentru activități culturale, a instrumentarelor și utilajelor aferente; resurse *organizaționale*, vizând acțiuni concertate și instituționalizate de

realizare a acestora; resurse *simbolice* și *motivaționale* menite să formuleze și orienteze conținuturile puse în joc.

Pe parcurs însă, ține să sublinieze Marius Lazăr, apar și tensiuni sau mișcări divergente. E suficient să remarcăm doar sensurile opuse în care pot fi direcționate funcțiile (2) și (3) în anumite contexte: *funcția achizitivă*, care presupune receptivitate față de elementele noi, susceptibile a fi asimilate într-o cultură și *funcția de reproducție* a achizițiilor deja existente, - altfel spus, propensiunea spre inovație și aceea spre conservatorism, tensiune specifică fazei moderne a culturii noastre. La fel, *funcția de distincție socială* poate adesea intra în conflict cu aceea a coeziunii – numeroasele dispute din jurul nostru în susținerea *autoritarismului* social sau *liberalismului* ce încurajează o tutelă mai curând permisivă – fiind câteva exemple la îndemână.

Dintr-o altă perspectivă, tensiunile pot îmbrăca forma confruntărilor dintre câmpul *producătorilor* de bunuri culturale (artiști, literați sau cei socotiți a ține de *intelligentsia* unei societăți) și *reproducătorii* lor din perimetrul instituțiilor de tip școlar.

Adesea, ele se manifestă ca un conflict între generații, între cei tineri și cei maturi, dar și, între претенdenții la consacrare (sau debutanți) și consacrați (*maestri*), agenți deopotrivă ai câmpului de producție culturală. Tensiunile mai mult sau mai puțin manifeste dintre *cultură* și *școală*, respectiv între *creație*, *transmiterea* și *conservarea* ei, omoloage celor dintre *avangardă* și *tradiție*, atestă mai curând realitatea unei dizarmonii permanente, a cărei rumoare continuă se dovedește ea însăși, în cele din urmă, creatoare.

La un alt nivel, confruntările au în vedere relațiile dintre *producția culturală*, *circulație* și *consum*, în procesul de autonomizare progresivă a componentelor interactive cultural.

Avem de-a face, astfel, cu o triplă inserție a producătorului de *bunuri simbolice* (creații culturale) în spațiul social: una îl vizează în calitate de *actor social cotidian*, prins în interdependențele sale etice, politice, economice față de ansamblul societății; celelalte două – în calitate de *autor*, obligat să se autodelimiteze în raport cu ceilalți confrăți (la care se referă profesional, în termenii competiției și ai luptei pentru prestigiu) în raport cu publicul (publicul restrâns sau *marele public*, ce validează succesul și se constituie în sursă de venit). Ori, între câmpul de mare producție culturală (corespunzător gustului general) și câmpul de producție restrânsă, (al unui public *de calitate* sau *avizat*) se face simțit, în culturile dezvoltate după modelul occidental și în forme și grade diferite – un conflict, între aprecierile și preferințele cererilor de pe marea piață și ceea ce se consideră a fi de *bun gust*.

O atenție specială merită acordată examinării naturii relațiilor dintre producători, deci din câmpul de producție restrânsă, unde miza poziției fiecărui creator o constituie *talentul*, *geniul* sau *vocația* – într-un cuvânt, *charisma* acestuia, înzestrare ce funcționează ca principiu de selecție socială și furnizare de prestigiu. Interacțiunile din câmpul creației și circulației bunurilor culturale – și cele din lumea artelor, mai ales – generează un sistem de tensiuni analoage celor din câmpul religios, dominat de relațiile tensionate care apar între cei care posedă și apoi propagă *gnoza* (doctrina, revelația, dogma): între profet și discipoli, pe de-o parte și între preoți și profet pe de alta; ele declanșează lupte de dominație și supremație simbolică între cei care militează pentru impunerea unei *ortodoxii* doctrinare (doctrina înfățișându-se, în acești termeni, firește, ca o exteriorizare cognitivă a harului) și *eretici* – devianți în raport cu *crediința cea dreaptă*. Analizele și sugestiile făcute la începutul secolului nostru de către unul dintre părinții sociologiei, germanul Max Weber (1971, 1993), relative la fenomenul religios, devin astăzi fertile în plan paradigmatic. Fenomenul social al artei apare adesea ca o formă de *cult* în care valorile sacrului au fost resemnificate estetic, iar fiorul artistic devine un *analogon* al celui religios, extazul având, și într-un caz și în celălalt, funcția de *iluminare* (revelare) a unui adevăr extra – intelectual și extra – mundan, oricum, semnificativ doar prin ieșirea din cadrul cotidian. El nu va putea fi comprehendat decât prin *revelare*, - comunicarea între cei care au acces la mesajul artistic desfășurându-se în afara

limbajului și a sensurilor uzuale, în acel cod emoțional și *inspirat* al celor care își recunosc și transmit harul reciproc. La fel, facerea și desfacerea curentelor artistice, raportarea creatorilor la *adevărata artă* ca la un adevărat revelat – sunt fenomene care au ceva din febrilitatea căutărilor mistice, a fondării de doctrine salvatoare sau intoleranța excomunicărilor religioase. Luările de poziție ale agenților care acționează în câmpul creației culturale devin luări de poziție de *incluziune* sau de *excluziune* din grup, ghidate de fidelitatea față de un principiu de *ortodoxie* artistică polarizând credințe, stiluri, ierarhii, devoțiuni, violențe simbolice, intoleranțe.

Referitor la receptarea fenomenului artistic, M. Lazăr ne propune să reținem faptul că *piața restrânsă* va fi dominată de criteriile impuse de producătorii specializați. *Arta pentru artă* apare astfel, de fapt, ca o *artă pentru creator* suveran asupra gustului fiind avizatul, care nu poate fi altul decât cel format de elita specialiștilor din câmp. Actul de validare a produsului cultural este în același timp un act de autopromovare socială, prin recunoașterea reciprocă a competenței.

Mai degrabă decât un câmp vicios, remarcă M. Lazăr, avem aici de-a face cu un *principiu structural de legitimare* prin care acela care etichetează se etichetează tocmai prin maniera prin care o face – și se autoclasifică social în și prin maniera în care îi cataloghează pe ceilalți. Iar aspirația spre grupul avizaților va obliga la însușirea nu doar a judecăților acestora (act de snobism, dacă se termină aici), dar și a criteriilor, a codurilor în virtutea cărora se exercită judecata – o asimilare a culturii în principiile ei, așadar, care creează o ierarhie a competențelor în funcție de interiorizarea lor până la nivelul cel mai performant. Așa se face că prestigiul social (apartenența la o elită al cărei semn distinctiv îl constituie cultura) se asociază cu acela al producătorului din circuitul restrâns al creației, cel care rămâne în afara *marii piețe*. Succesul obținut pe aceasta din urmă va fi primit ca un simptom de *declasare* – echivalent cu *vulgarizarea* (deci alterarea) culturii legitime -, fiind astfel repudiat de reprezentanții ei. Apare astfel o tensiune ce exprimă angajamentele sociale și ideologice rezultate din funcționarea celor două circuite ale bunurilor, în care inserția socială (extraculturală), dar și aceea mediată de școală vor juca aici un rol de catalizator menit să accentueze diferențele sociale sau să le atenueze, în funcție de contextul general, de poziția elitei și de raporturile instituite între producătorii culturali și societate.

La polul celălalt, al consumului cultural și al asimilării cotidiene a culturii, peisajul este și mai diversificat. Noțiunea de *mare public* încadrează, mai degrabă, o categorie imaginară, ca instanță de referință pentru producător.

În fapt, *publicul* – sau consumatorii de cultură – se diferențiază prin status-uri și niveluri de viață diferite și, mai ales, prin modul prin care el face din cultură o prezență cotidiană. Prezență care se înscrie în sistemul interacțiunilor dintre actori întâi ca *raportare profesională*: consumatorii de cultură se diferențiază prin gradul în care existența lor este dependentă zilnic de o cultură dată – de o sumă de cunoștințe profesionale sau de *cultură generală*, deci de un nivel de instruire mai mult sau mai puțin ridicat (și care este consemnat ca atare în rubricatura investigațiilor de teren). Ea poate exprima, de asemenea – de pildă în cazul profesiunilor intelectuale – poziția pe care individul însuși o ocupă într-o ierarhie a uzajelor sociale instituționalizate ale culturii, din perspectiva întregii societăți. În al doilea rând, prezența cotidiană a culturii se face simțită prin *raportarea liberă*, în răstimpul dat de practicile *loisir*-urilor: cultura devine obiect de delectare, de divertisment sau de dezvoltare a personalității pe parcursul unui *timp liber* – folosind termenii în care Joffre Dumadeziers definește această realitate omniprezentă în cadrele civilizației noastre.

Practicile culturale se asociază în acest caz cu un stil de viață și un set de valori cu puternice conotații individuale, desfășurându-se de-a lungul unui evantai larg de activități, începând cu jocul de table sau de cărți, urmărirea unui meci de fotbal la televizor sau serialului *Dallas*, lectura romanelor polițiste, de dragoste, aventuri sau spionaj – trecând prin urmărirea

modei și a paradelor de modă, frecventarea cercurilor artistice de amatori, a teatrelor, a cinematografelor, - până la lectura poeziei *moderne*, frecventarea muzeelor, obișnuința de a merge la concert etc. – tot atâtea modalități de a-ți umple timpul în mod plăcut sau de a-l omorî.

Funcția de distincție socială și diferențiere asociază aceste practici cu categoria socială de apartenență, subgenurile consumului cultural corespunzând unor circuite sau medii omogene și distincte odinioară, dar din ce în ce mai permeabile și mobile astăzi. Concepte precum cultură de elită, cultură de masă, contra cultură dobândesc relevanță dacă se asociază unor criterii de ierarhizare pe dimensiunea *dominant / dominat*, dar și *formativ / distractiv* sau *conformism / devianță*, în funcție de atitudinile și pozițiile adoptate față de valorile consacrate sau de *normele de grup* care reglementează comportamentele unor indivizi sociali inserați în contexte socio-culturale și de acțiuni concrete.

Mai există însă și o miză socială a consumului însuși, - practici care, pe lângă valoarea lor intrinsec culturală (în sensul restrâns) mai dețin și o valoare – semn, de distincție. Categoriile sociale sensibile la propriul lor *standing* social și propria poziție în diversele sisteme ierarhice, aspirații la promovare sau la menținerea statutului pot frecventa opera, de pildă, pentru spectacolul de pe scenă, dar mai ales pentru cel din sală, unde *afișarea* și prezentarea propriei imagini primează în raport cu spectacolul; așa cum un anumit gen de podoabe sau achiziționarea unui anumit obiect de artă – sau *cheltuiala ostentativă* transformă spectacolul, obiectul artistic sau podoaba într-o aceeași anexă la sublinierea status-ului, a prestigiului social sau politic. *Licitațiile publice* de artă vizează, astfel adesea, competiția între elite în legătură și cu acest domeniu, mai degrabă decât un gust sau apetit estetic achizitiv; supralicitarea prețului se exprimă ca măsură a valorii personale (*a imaginii sociale* a cumpărătorului, mai exact) și nu atât a obiectului cumpărat.

Consumul ostentativ, ca și gustul afișat pentru lux și *gratuit* – în opoziție cu consumul de *necesitate*, orientat strict utilitar, cu un ochi la pungă și cu celălalt la produs – devine un criteriu de exprimare prin cultură a *distanțelor* dintre clase. Distanțe care, *de jos în sus* tind să fie recuperate prin adoptarea comportamentelor elitei de către cei din clasele mijlocii (ca jocul de tenis, de pildă, la început un apanaj al aristocrației, sau *loisir*-urile culturale) și care se transformă în semne de ascensiune socială; iar *de sus în jos* sunt menținute față de pretendenți, fie prin modificarea fățișă a habitudinilor și a stilului de viață, fie prin trasarea unor noi semne de recunoaștere în tot ce fac și întreprind cei aleși, semne a căror recunoaștere și împărtășire vor trece drept rafinament, distincție, aristocratism.

Întreaga operă de producere și asimilare a unor asemenea coduri caracterizează din punct de vedere cultural (în sens larg, de această dată) mediile și straturile sociale. Societatea contemporană va produce în permanență o anumită risipă, motivată de rațiuni mai curând sociale decât utilitare. Este răspunsul dat fenomenului de obsolescență, echivalent al uzurii morale și sociale ale obiectelor în calitate de valoare – semn, înaintea uzurii lor fizice. (De pildă, automobilul unui cadru industrial dintr-o țară din Occident care, pentru a sublinia *forma bună* economic și *standing-ul* care îl caracterizează, va fi schimbat mereu la doi trei ani; sau – inutil a-l mai explica – fenomenul modei vestimentare.)

Fenomenul kitsch-ului va exprima, însă, subliniază Marius Lazăr, un comportament colectiv acționând întrucâtva în sens contrar, a cărui esență sociologică este dată de achiziționarea cu mijloace ieftine a însemnelor *distincției* și *succesului în viață* – mai exact, așa cum încearcă s-o sugereze ghilimelele, a surogatelor acestora. Kitsch, cuvânt de origine germană, încetățenit ca etichetă pentru tot ce ține de prostul gust, este în același timp emblema socială (sau stigmatul, dacă te uiți de sus în jos) parvenirii și nesiguranței în ce privește stăpânirea codurilor *culturii superioare*. Coloana ionică de la intrarea într-un hotel de provincie, dată cu vopsea; suvenirurile și florile de plastic; *persianul* cu *Răpirea din Serai* de

pe peretele din camera mare; faianța luxoasă, cu motive populare înflorate de pe peretele de la stradă al unei case cu etaj; pictura de gang, atârnată în sufragerie, briceagul – pește sau reproducerea cu temă religioasă înfățișând un Iisus pe cruce pomădat și pieptănat de parcă s-a întors de la coafor – iată doar câteva obiecte din universul a – toate – acaparator al kitsch-ului din imediata apropiere. Și Marius Lazăr reține acest avertisment lansat de unul din analiștii fenomenului: „*..Kkitsch-ul este mai curând un anumit tip de raport între om și lucruri, decât un lucru anume..*” .

Abordarea sociologică a fenomenului culturii, remarcă Marius Lazăr, pune astfel în evidență **latura ei cotidiană**, ca formă de impregnare simbolic – axiologică a faptului uman cel mai mărunț cât și angajamentul profund, în planul unei realități – sau supra-realități fondatoare, gândită și trăită ca mai adânc autentică, ce mobilizează resursele în vederea realizării unui proiect (model) al finanțării (în mod particular) adevărate. Valorile religioase sau morale, ale cunoașterii sau estetice guvernează fiecare univers cultural în parte funcționând ca tot atâtea focare de trăire comunitară și totodată instanțe de raportare la un model de perfecțiune specific fiecărei comunități, configurând *pattern*-ul specific culturii respective.

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Temele 11-12)

1. Care este definiția propusă de Maurice Duverger sociologiei culturii?
2. Care sunt „forțele profunde” care coferă civilizațiilor durate lungi, în concepția lui F. Braudel?
3. Care sunt categoriile în care, după L. A. White, se pot grupa obiectele și evenimentele pe care le cuprinde cultura?
4. Exemplificați în ce fel tensiunile sau mișcările divergente la nivelul funcțiilor culturii susțin dinamica acesteia.
5. Comentați această aserțiune: „*Kitsch-ul este mai curând un anumit tip de raport între om și lucruri, decât un lucru anume...*”

SISTEMUL CULTURAL

1. Aspecte logice ale totalităților socio-culturale

Noțiunea de *întreg* (folosită frecvent ca sinonim al celei de totalitate), remarcă la un moment dat I. Biris, are multiple sensuri, o listă minimală cuprinzând următoarele tendințe:

- a) *întregul* înțeles în sens spațial, extensiv, ca arie geografică sau culturală etc;
- b) *întregul* ca perioadă temporală, în cadrul căreia părțile sunt intervale;
- c) *întregul* în *înțeles* de clasă, set sau agregat de elemente;
- d) *întregul* ca proprietate a unui obiect sau proces;
- e) *întregul* în sens de pattern (model, configurație) al/a relațiilor dintre anumite obiecte sau evenimente;
- f) *întregul* ca proces unitar;
- g) *întregul* ca obiect concret, ale cărui părți sunt proprietățile sale;
- h) *întregul* ca sistem ale cărui părți se află în relații de dependență dinamică. Deși incompletă, această listă evidențiază în mod suficient ambiguitatea termenilor de *întreg* și *parte*.

Pentru o teorie generală a totalităților, care să înlăture măcar o bună parte din ambiguitate, este necesar să se precizeze cum pot fi relaționate părțile între ele și cu întregul, respectiv care sunt tipurile de structuri dominante în aceste cazuri. Dar așa după cum rezultă din studiul celebru al lui Raymond Boudon referitor la noțiunea de structură, într-o teorie generală în acest domeniu, consideră R. Boudon, trebuie să acceptăm cel puțin următoarele ipoteze:

- 1) noțiunea de *structură* nu poate interveni decât în momentul în care se decide efectiv că un obiect va fi considerat un *sistem*, adică o totalitate compusă din elemente interdependente;
- 2) *teoriile* asociate noțiunii de structură în diverse cazuri particulare pot fi de tipuri logice diferite;
- 3) deosebiriile dintre tipurile de definiții prin gen proxim și diferență specifică și cele prin construcție produc consecințe în planul logic al analizei totalităților.

Sunt numeroase situațiile în care operează, cum spune Petre Botezatu, impulsul irezistibil de a conecta elementele într-un sistem, de a angaja cu toată puterea la reconstituirea totalităților. Însă, dacă în științele formale structuralismul se poate aplica în mod curent (cum a dovedit grupul Bourbaki), când e vorba de celelalte științe și domenii, structuralitatea se impune cu mult efort. Deși structura funcționează asemenea conceptului (respectiv, conceptul descifrează unitatea în similitudine, iar structura dezvăluie unitatea în diversitate, structura fiind un concept de gradul doi), când se trece de la domeniile formale la cele concrete se poate întâlni „un proces de degradare a conceptului de structură”. Ne vom întâlni atunci cu rudimente de structuri, cu demersuri parțiale etc.

Plecând de la asumția că perspectiva structuralistă este solidară cu procesele de idealizare și de idealitate, R. Boudon, făcând distincție, pe de o parte, între teoriile verificabile și cele indirect verificabile sau neverificabile, iar, pe de altă parte, între obiectele ce pot fi considerate sisteme definite și obiectele ce reprezintă sisteme nedefinite, ajunge să stabilească următoarele patru tipuri de structuri:

Obiecte Teorii	Obiect-sistem definit	Obiect-sistem nedefinit
Teorie verificabilă	Tipul 1	Tipul 2
Teorie indirect verificabilă sau neverificabilă	Tipul 3	Tipul 4

Și ilustrează, de exemplu, tipul 1 cu structurile de rudenie analizate de antropologi și sociologi, tipul 2 cu relațiile dintre variabilele sociale obținute prin sondaje, tipul 3 cu fonologia structurală, iar tipul 4 cu structurile sociale. Deși, după cum însuși autorul apreciază, cele patru tipuri nu epuizează situațiile în care poate să apară noțiunea de structură, ele reprezintă, totuși, distincții fundamentale cărora, însă, R. Boudon nu se hazardază să le dea și nume.

În schimb, Petre Botezatu, care se arată interesat de rezultatele analizei lui Boudon în încercarea de a reconstrui sistematic conceptul de întreg, va da și nume celor patru tipuri: *agregat*, *colectiv*, *sistem* și *compus*. Aceste patru tipuri, consideră P. Botezatu, *alcătuiesc o serie ascendentă, în care legătura dintre părți este din ce în ce mai strânsă*. Pe baza observațiilor lui P. Botezatu, într-o lucrare recentă, Petre Ioan alcătuiește următorul tabel care redă sintetic concepția lui Botezatu.

După relevarea câtorva aspecte logice necesare cu privire la integrare în totalități, să revenim acum la planul sociologic al analizei. În mod firesc, diversitate situațiilor sociologice aduce în centrul atenției aspecte multiple, de unde și o paletă largă a **tipologiilor de integrare**. Se vorbește astfel despre integrarea profesională, socio-profesională, dar la fel de bine se poate discuta despre integrări de tip urban, rural, cultural, educațional etc. Apoi, orice integrare luată ca proces, presupune mai multe faze, în mod deosebit atunci când este vorba de integrări în anumite grupuri sau colectivități, faze precum cele de acomodare, de adaptare, de participare și integrare propriu-zisă.

Privind însă lucrurile din perspectivă culturală și, în același timp, într-o modalitate mai analitică, peisajul integrărilor apare altfel. Respectiv, trebuie să avem în vedere faptul că fenomenele de integrare nu se reduc la integrarea persoanelor în grupuri, ci există și integrări între standardele culturale, între valorile și normele promovate de anumite culturi, precum și între normele existente și conduitele personale.

	Agregat	Colectiv	Sistem	Compus
Este întregul omogen sau nu?	+	+	-	-
Își păstrează părțile interdependența	+	+	-	-
Își păstrează părțile individualitatea?	+	+	+	-
Ce fel de unitate înfățișează întregul?	sumativă	structurală	funcțională	constituțională
Care este categoria predominantă?	cantitatea	funcția	calitatea	conținutul

O referință devenită clasică în tipologia integrărilor o constituie studiul lui Werner S. Landecker, *Types of Integration and Their Measurement* (1952), autor care vorbește de următoarele tipuri de integrări: a) integrarea culturală, care se realizează între valorile unei culturi (și care poate varia pe un continuum de la o concordanță perfectă între valori și până la extrema opusă, a unei discordanțe a valorilor); b) integrarea normativă care se referă la corespondența dintre normele existente în diferitele colectivități sau grupuri și comportamentele membrilor; c) integrarea comunicațională, care are în vedere schimbul interpersonal de semnificații și d) integrarea funcțională, care se referă la schimbul de servicii (și care poate varia de la un grad înalt de interdependență până la unul ridicat de autonomie individuală).

Față de această clasificare se pot face câteva observații. În primul rând, clasificare a lui Landecker are la bază criteriul domeniului de integrare. Ceea ce implică o serie deschisă a acestor tipuri, oricând putându-se adăuga alte domenii (pe lângă cele avute în atenție, al valorilor culturale, al conduitelor în raport cu normele și al relațiilor interpersonale din perspectiva schimbului de semnificații și, respectiv, din perspectiva schimbului de servicii). În al doilea rând, tipurile stabilite nu sunt autonome, pentru că, de exemplu, e greu de susținut că integrarea comunicațională (ca schimb de semnificații, de simboluri) nu este și una culturală și invers, că integrarea de tip cultural (între valori) nu este și una comunicațională.

Clasificarea propusă de noi este mai generală și are avantajul că ia în calcul simultan elementele care sunt supuse integrării (care pot fi atât valori, norme și simboluri culturale cât și comportamente ale indivizilor sau grupurilor, judecate aici din perspectivă culturală) și relațiile în care sunt prinse aceste elemente. După cum am arătat, această clasificare pornește, sub aspect logic, de la sugestia lui Kant în legătură cu tipologia conexiunilor, iar sub aspect sociologic are în vedere tipologia solidarităților stabilită de Durkheim. Putem spune, la limită, că solidaritatea mecanică, proprie societăților și culturilor arhaice, este bazată pe similitudine, iar cea organică, specifică societăților și culturilor *evolute*, pentru diferențiere (153, p.63).

Pentru Durkheim, solidaritatea mecanică poate fi înțeleasă prin analogie cu organizarea corpurilor anorganice, în sensul că în cele mai simple societăți, în diferitele clanuri și triburi membrii componenți, ca și credințele, valorile și voințele sunt de *același tip*, diferențierea fiind cvasianulată, iar relațiile sunt de asemenea de *același tip*. În schimb, solidaritatea organică nu mai are la bază similitudinea, ci deosebirea născută, în viziunea lui Durkheim, din procesul de diviziune socială.

Revenind acum la tipologia noastră, cu uniformitatea ne aflăm în situația celui tip de integrare în cadrul căruia, la limită și în mod analog cu tipul de solidaritate mecanică din clasificarea lui Durkheim, nu există diferențiere sau, mai exact spus, diferențierea este puternic estompată. „Cuvântul de simplitate – subliniază Durkheim- nu are sens definit decât dacă semnifică o absență completă a părților. Prin societate simplă trebuie deci să înțelegem orice societate care nu cuprinde altele mai simple decât ea...Hoarda, așa cum am definit-o în altă parte corespunde exact acestei definiții. Este un agregat social care nu cuprinde și n-a cuprins niciodată în sânul său nici un alt agregat mai elementar, ci se desface imediat în indivizi”(9, p.127).

Ca să înțelegem o integrare de tipul uniformității (al solidarității mecanice la Durkheim), trebuie să avem în vedere după opinia sociologului francez, că în fiecare membru al grupului există o dublă conștiință: una socială, de grup, și cealaltă individuală, personală. În cazul uniformității conștiința socială este maximă, iar cea personală este nula (în paginile anterioare am subliniat deja că-n societățile arhaice de tip hoardă, clan, trib etc., încă nu sunt cunoscute noțiunile de *eu* și de *personalitate*. În astfel de comunități, posibilitatea de abatere de la regulile colective aproape că nu există. Multiplele acte care astăzi sunt lăsate la libera apreciere a indivizilor, atrage atenția Durkheim, erau impuse în mod obligatoriu membrilor din comunitățile și culturile arhaice.

Dacă avem în vedere clasificarea pe care am propus-o noi în legătură cu civilizațiile, atunci putem sublinia că integrarea de tip uniformitate se regăsește prin excelență în civilizațiile cu creativitate culturală orientată conservativ. Conștiința de grup, care formează tradiția culturală, este aici atât de puternică încât, așa după cum am arătat, inovația culturală (cel puțin la nivel de nucleu) este anulată pentru perioade lungi de timp.

2. Structura și funcționalitatea sistemului cultural

Care sunt componentele structurale ale culturii?

Ce criterii putem folosi pentru a distinge elementele culturale, tipurile culturale, sistemele culturale etc.?

Toate aceste întrebări, remarcă A. Bondrea, dezvăluie un nou unghi de abordare a sociologiei culturii, și anume acela cu privire la structura și sferele sau componentele culturii.

Cultura unei arii, după cum arată și P. Sorokin - este o *coexistentă* de mai multe sisteme variate și de agregate culturale existente în cadrul acestor sisteme sau în afara lor.

Deci, cultura totală a unei arii, reține A. Bondrea, „nu este un sistem perfect logic și consistent”. Cea mai mică arie culturală este un individ. Un individ este purtător nu doar al unor sisteme integrate de cultură, ci și al unor agregate de trăsături culturale date în aria minții lui ca și în cea a acțiunii sale (de exemplu: preferința pentru înghețată nu implică logic sau cauzal o filosofie definită a acestuia, sau preferința pentru un tip de automobil sau altul etc.) „Dacă el este purtător a 2000 trăsături culturale, doar o parte din ele, de exemplu 500 sau 1000, este integrată într-un sistem.

În ceea ce privește sfera culturii, adică problema diversității sale, se conchide că utilizând criteriile subordonării și coordonării sistemelor culturale, precum și raportarea la lumea socială, putem determina principalele sisteme ale culturii. Aceste sisteme ale culturii ar fi: *sistemul limbii, sistemul științei, sistemul religiei, sistemul artelor, sistemul eticii, sistemele culturale derivate* (cele principale fiind: sistemul filosofiei, sistemul economic, sistemul politic).

Dacă ne referim, de exemplu, la sistemul științei, observă A. Bondrea, constatăm că acesta este *elementar oricărui grup social*. Cea mai integrată știință e matematica, cele mai puțin integrate sunt științele sociale. Când teoriile aceleiași discipline sunt contradictorii, ele sunt agregate reciproc. Sistemul artelor cuprinde subsistemele: pictură, arhitectură, muzică, literatură, teatru, fiecare cu alte subsisteme, în sistemul eticii intră două subsisteme - cel al legilor și cel al moralei.

În raport cu modul specific cultural de structurare a culturii, ne atrage atenția A. Bondrea, Sorokin consideră că orice sistem socio-cultural poate căpăta o anumită formă culturală. Formele pe care le pot lua sistemele socio-culturale empirice sunt legi structurale ale culturilor prin care putem identifica tipurile de structuri culturale. Astfel, culturile pot căpăta trei forme diferite:

- 1) *ideatională*,
- 2) *idealistă* și
- 3) *senzualist-empirică*.

În funcție de aceste trei forme se pot regăsi trei moduri structurale diferite de imprimare a elementelor și sistemelor unei culturi date.

Astfel, în **cultura ideatională**, pe primul loc -cel dominant - se plasează sistemul *religios* sau magic. Adevărul este socotit ca *adevăr relevant* obținut pe o cale *supersenzorială* și chiar supralogică, *inspirat* de către o putere divină. Lumea umană este vremelnicie, iluzie, lumea supraumană este eternă și adevărată etc.

În **cultura senzualistă**, dimpotrivă, pe primul loc sunt plasate științele, realitatea unică este cea senzorială și este semnalată prin organele de simț. Senzorialitatea este proba adevărului. Ea stimulează și intensifică interesul pentru descoperiri științifice și pentru tehnică etc. Sistemele religioase trec pe ultimul loc și sunt chiar ignorate.

Cultura idealistă are o poziție intermediară între cele două. Pe primul loc sunt puse sistemele teoretice, deductivismul și constructivismul spiritului. Principalul criteriu este cel al deducției raționale.

În această concepție a lui Sorokin, observă A. Bondrea, apar și unele tendințe de eclectism prin încercarea de unire a unor orientări diverse, cum ar fi evoluționismul biologism al lui H. Spencer cu cel spiritualist al lui A. Comte, teoriile neokantiene cu cele deterministe, sociologismul și psihologismul etc.

În locul legilor istorice de constituire a sistemelor culturale el operează cu principii general-teoretice, ca acelea de subordonare și coordonare. Problema care se pune este de a explica, de exemplu, de ce, în anumite condiții, sistemele religioase devin dominante într-o cultură, determinând astfel apariția culturii ideationale sau de ce, în alte condiții, sistemele științei trec pe primul plan, determinând manifestarea culturii senzualiste.

Din jocul inter-relațiilor între elementele sistemelor socio-culturale se poate astfel dezvolta o anumită formă a culturii ca cea senzualistă, de exemplu.

Dar ce legi istorice au prezidat acest joc, se întreabă A. Bondrea?

Sorokin, remarcă sociologul român, nu analizează, iar în locul legilor istorice el propune *ideea legilor pur statistice*, în al doilea rând, în ceea ce privește creația sistemelor culturale, *devine psihologism*, în sensul că înainte de a fi *externalizate*, sistemele socio-culturale se nasc în capul unui individ de excepție. Astfel, el adoptă concepția elitistă a culturii, după care aceasta este creația unor categorii de excepție, superior înzestrate. Masele doar participă la aceste creații odată ce ele au fost externalizate. Acesta este spiritul în care el dezvoltă întreaga teorie a dinamicii socio-culturale. Această relație este concepută ca relație externă, *ca și cum perceperea unui sens ar fi, de exemplu, un proces pasiv și nu unul de reconstrucție a sensului, de interpretare*. Dar structura socială - ea însăși - are un rol activ, în sensul că acționează ca un cod în baza căruia sunt selectate semnificațiile și integrate în sisteme socio-culturale.

Tocmai un atare cod, care este *structura socială*, face ca în anumite condiții să asistăm la un fenomen de *deculturalizare*, adică la un fenomen de alienare umană, de deformare a obiectelor culturale și de transformare a acestora în simple obiecte de consum, despuiate de semnificata lor valorică.

O distincție interesantă susținută de A. Bondrea este cea dintre **structura culturii** și **sferele ei**.

Structura culturii este un concept sociologic prin care este înțeleasă relația dintre cultură și structura socială, în sensul că structura socială este *principiul activ* al structurii culturale.

Sferele culturii reprezintă, mai curând, o chestiune de *morfologie a culturii* sau de *anatomie* a culturii. Prin mijlocirea acestora înțelegem procesele interne de diversificare a culturilor, ca urmare a dezvoltării istorice a unității lor. Din punctul acesta de vedere, sistemele politice au apărut pe o anumită treaptă de evoluție a societății umane, la fel știința ca sistem autonom al culturii.

Structura culturii, relevă A. Bondrea, este relativă la timpul de formațiune social-economică. În sensul acesta, structural, cultura este caracterizată în principal de următoarele elemente:

- a) pierderea sau declinul comunității, ca tip de solidaritate, de legătură socială;
- b) manifestarea individualismului ca formă de realizare umană;
- c) criza individului, ca problemă a personalității.

În planul formelor sau sferelor culturii, această mutație din structura culturii a antrenat consecințe precum cele semnalate de G. Lukács, specialist în cercetările privind domeniul culturii, menționa: în cadrul sistemului artistic, asistăm la manifestarea unei noi categorii, cea a romanului, care răspunde, pe de o parte, dezagregării comunității, pe de alta parte, crizei individului. Astfel, comunitatea Greciei Antice este exprimată prin epica antichității grecești, societatea burgheză este exprimată prin romanul modern, al cărui personaj este singur, izolat, fără legături sociale care să-i permită o creativitate reală.

Analizând mai concret elementele structurii culturale și relațiile dintre ele, consideră A. Bondrea, putem vorbi despre structura *internă* și cea *externă* a culturii. Structura internă a unei culturi este un concept utilizat pentru a analiza culturile în ceea ce privește compoziția lor. Astfel, J. Szcepanski consideră, pe urmele antropologiei culturale, că structura internă a unei culturi este constituită din:

- a) elementele culturale;
- b) complexele culturale;
- c) configurațiile culturale.

La aceste elemente se mai poate adăuga cel de *sistem cultural*, prin care putem delimita sferele culturii, așa cum am văzut. Ceea ce interesează, din punct de vedere sociologic, este atât structura internă a culturii, cât - mai ales - structura externă, adică relațiile culturii cu structura socială sau ansamblul de interdependente între cultură și societate, structura culturii și structura socială.

Elementele culturii sunt - în concepția lui Szcepanski - obiecte importante folosite în activitatea de producție, pentru dobândirea mijloacelor de satisfacere a nevoilor, pentru organizarea economică și politică sau desfășurarea vieții culturale, religioase sau artistice. Elementele pot fi obiecte, modele de acțiuni, idei, etc. Astfel, plugul este elementul de bază al culturilor țărănești, dar „obiceiul” numit „tânjaua” este un ritual legat de culturile agricole țărănești etc. „Un sistem mai larg de obiecte, interrelații sau reprezentări și idei, legat funcțional de un anumit element, îl denumim complex cultural” (de exemplu, organizațiile sportive). Unele complexe culturale se unesc în unități funcționale mai largi și formează configurații culturale (de exemplu, „Civilizația mașinistă”).

Pentru o mai adecvată înțelegere a structurii și funcționalității sistemelor socio-culturale, consideră A. Bondrea, este necesar să lămurim încă *trei aspecte*, fără de care este greu să explicăm structurile culturale.

Aceste aspecte se referă la *contradicțiile sistemelor socio-culturale*, la *posibilitatea consensului cultural* și a *unității culturii* și la *înțelegerea diversității culturale*. Principiul structuralității presupune unitatea dintre aceste trei aspecte: 1) al contradicției, 2) al unității consensuale și 3) al diversității. Conceptul de structură a culturii încorporează deopotrivă cele trei dimensiuni:

- raporturile dintre cultură și suprastructură, cultură - ideologie și cultură - conștiință socială;
- raportul dintre cultură și *sistemele sale de referință*, ceea ce reprezintă structura externă a culturii;
- înțelegerea culturii ca acțiune socio-culturală.

Un aspect esențial al structurii culturii, consideră A. Bondrea, îl reprezintă relațiile culturale ca reflectare a relațiilor economice, istoricește determinate, ale organismului social. Raportarea culturii la structura socială reprezintă unul din principiile metodologice pe baza căruia se pot aprecia și înțelege natura contradictorie a fenomenelor culturale, crearea unor valori ce pot fi interpretate din punctul de vedere al scopului și semnificației lor, al intereselor grupurilor sociale. Aceste diferențieri pot apărea în formele de transmitere a valorilor, în procesele de asimilare a acestora și posibilitățile diferite de acces la

sistemele de valori. Raportarea diferită față de cultură a grupurilor sociale are un rol deosebit în înțelegerea dinamicii culturii.

Semnificativ, ne semnaleză A. Bondrea, este cazul valorilor morale, la nivelul cărora interesele diferitelor categorii sociale funcționează în calitate de criterii majore în stabilirea judecăților de evaluare și în cadrul cărora diferența de atitudini și comportamente apare în mod vădit.

În societate există un întreg sistem de norme morale, apreciate și vehiculate diferit de la o categorie socială la alta, în cadrul cărora conceptele fundamentale de cinstite și necinstite, dreptate și nedreptate, libertate și coerciție, apar în alt mod reflectate în sistemele culturale.

Sistemele socio-culturale nu pot fi pe deplin înțelese, dacă se face abstracție de unitatea contradictorie a unora dintre componentele lor. Este incontestabil că un sistem socio-cultural poate fi înțeles ca interdependență cauzală și ca identitate semnificativă a elementelor componente atât de ordin social, cât și de ordin fizic și semnificativ. Totuși, pentru a putea explica constituirea unei unități semnificative între elementele sistemului și a unui consens la nivelul agenților care participă la acest sistem, este necesar să punem în evidență mecanismul de bază prin care se realizează funcționalitatea consensuală a sistemului.

Cultura reflectă schimbările care au loc în modul de viață și, prin funcția ei socială, devine purtătoare de valori, urmărind eliberarea omului de orice fel de înstrăinare.

Sociologia accentuează studiul relațiilor economice dintre oameni și cel al celorlalte relații sociale, în care un rol esențial îl au relațiile culturale. Ea subliniază că formele culturii sunt determinate de mecanismul de funcționare al societății, dar relațiile dintre aceste forme - economice, filosofice, politice, artistice, etice, juridice, religioase - sunt realizate prin instituții corespunzătoare lor, se articulează între ele prin rolul pe care îl joacă în viața socială.

Cultura este integrată funcțional în mecanismul social, în contextul acestui raport o relație esențială este cea dintre cultură și stat. Încă de la începuturile sale, statul a acționat pentru a asimila unele valori culturale, pentru selecționarea lor în raport cu interesele sale politice, în anumite condiții promovând unele valori.

Relația dintre cultură și partidele politice este caracteristică pentru ritmul și tendințele culturii ca subsistem al sistemului social global. Partidele politice, ca expresie a intereselor pe care le reprezintă, optează pentru anumite valori, în funcție de anumite criterii de valorizare, în care cele politice sunt, de regulă, dominante.

Statul, împreună cu partidele politice, promovează politici culturale diferențiate, în raport cu opțiunile social-economice. Opțiunile se fac pentru acele elemente ale culturii care favorizează acțiunile forțelor politice aflate la putere.

Alt aspect îl oferă relația dintre cultură și religie, între altele, biserica a favorizat, de-a lungul istoriei, dezvoltarea unor genuri ale culturii, ca, de exemplu, artele, cu deosebire cele medievale.

Epoca actuală este epoca unor mijloace moderne de comunicare a informației culturale. Aceste mijloace sunt orientate prin politica culturală a guvernelor, care asigură selecția valorilor, a programelor de radio și televiziune, a tipăriturilor și a răspândirii lor în scopul formării opiniilor, atitudinilor și comportamentelor individuale și sociale.

Trebuie subliniat faptul că orice cultură, cultura în general, s-a dezvoltat în cadrul unei societăți date, într-un context social-istoric. În ceea ce privește caracterul profund social și substanțial politic al culturii, în orice societate, relația dintre fenomenul politic și cel cultural nu este o relație simplă. Ea este o relație *de tipul parte-întreg, întreg-parte*, la nivelul căreia se manifestă vădit dinamismul culturii. Este ele remarcat ca existența indivizilor și a popoarelor nu se află dincolo și în afara existenței lor culturale, ci se întrepătrunde cu ea. În acest sens, dezvoltarea și înflorirea efortului creator, pe de o parte, sau dezintegrarea

și sărăcia activităților spirituale, pe de altă parte, au loc în funcție de dezvoltarea democrației politice și sociale.

Într-o societate democratică sensul culturii se amplifică, dobândind noi valențe. Baza economică și socială a culturii se modifică structural, cultura devine scopul întregului popor. Atributele fundamentale ale culturii își semnalează prezența în sfera unei politici culturale active, care angajează conștiința individuală și socială în rosturile lor cele mai intime.

Ca disciplină științifică, sociologia culturii abordează mecanismul de formare și funcționare a culturii. Pentru aceasta, ea trebuie să facă apel la teoriile, metodele și rezultatele semioticii.

Cultura nu se identifică cu conștiința socială, care este reflectarea complexă a existenței sociale. Reflectarea culturii în conștiința individuală are o sferă largă, reflectarea vieții culturale a societății, cât și reflectarea vieții culturale a individului.

Sfera culturii spirituale cuprinde și anumite elemente ale psihologiei sociale, care corespund unui mod de reflectare specific culturii. Un element importanț al culturii îl constituie mijloacele de comunicare, limba și sistemul de instituții, organizații și relații pe care se întemeiază crearea și transmiterea de valori culturale. Cultura spirituală cuprinde întregul sistem de cunoștințe elaborat de științele pozitive, științele tehnice etc. Nucleul interdisciplinar care poate aborda acest raport este alcătuit din sociologie, psihologie, politologie și altele.

ADDENDA

Analiza *trăsăturilor culturale* l-a condus pe Bronislaw Malinowski să-i recunoască complexitatea și ulterior să valorifice **noțiunea de instituție** ca element concret și unitatea de bază a culturii. Instituția se referă la „un grup de indivizi, uniți prin una sau mai multe sarcini comune, legați de o parte determinată a unui anumit mediu, manipulând împreună un aparat tehnic și supunându-se unui corpus de reguli”. În cadrul fiecărei culturi, precizează el în *Argonauts of the Western Pacific* (*Argonauții Pacificului de Vest*, 1991), „găsim instituții diferite cu ajutorul cărora omul își apără interesele vitale, conținuturi diferite prin care își realizează aspirațiile, coduri de legi și morală diferite care îi recompensează virtuțile și îi pedepsesc greșelile”. Aceste instituții se definesc mai întâi prin funcția lor, adică prin locul pe care îl ocupă în ansamblul cultură/societate.

Definind funcția unei uzanțe sociale date drept „contribuția pe care o aduce la viața socială totală, adică la funcționarea sistemului social total”, A. R. Radcliffe-Brown a integrat cultura, acea asamblare de elemente disparate, într-un ansamblu – un organism – analizat în termeni de *proces, structuri, funcții*. Cultura este deci studiată pe baza structurii sociale concepute ca înlănțuire de indivizi ce întrețin relații definite sau codificate din punct de vedere instituțional.

Îi revine lui Edward Sapir (1949) meritul de a fi pus, printre primii, în evidență coeziunea elementelor constitutive din totalitatea socio-culturală, insistând mai ales asupra specificității culturilor și a manierei originale în care membrii unui grup trăiesc cultura (care încetează astfel a mai fi o realitate în sine), în interiorul unor cadre culturale pe care le-au interiorizat.

Nu trebuie deci să ne mărginim la „formele declarate ale culturii” – ele oferă doar „obiectivitatea de referință” –, ci să urmărim baletul neîntrerupt al gesturilor simbolice pe care le execută individul și societatea. Vom depăși „fiecțiunea statistică” pe care o reprezintă în mod obișnuit cultura, considerând-o teoretic ca pe un „sistem de comportamente”, o rețea de comunicare și încercând practic să legăm modelele culturale de unele modele de personalitate. În această perspectivă, vom studia influența modelelor inconștiente asupra comportamentului social (tema unui articol din 1972) și vom lua, de asemenea, în considerare „simbolismele, notează el, având cu atât mai mare valoare, cu cât scapă conștiinței și determină comportamentul”.

Din contribuția lui Sapir la studierea culturii vom reține locul fundamental acordat *patterning-ului*, modelului cultural (*cultural pattern*), ca și modelului de comportament (*pattern of behaviour*). Vom reține și concepția sa asupra personalității, „profil de experiență ce tinde să alcătuiască o unitate psihologică semnificativă care, supraîncărcându-se de simboluri, creează în definitiv acel microcosmos

cultural pentru care cultura oficială nu este decât o copie mărită, metaforică și mecanică”. [B. Valade, *Cultura*, în R. Boudon, *Tratat de sociologie*, Editura Humanitas, bucurești, 1998].

SUPORTURI PENTRU AUTOEVALUARE (Temele 13-14)

1. Enumerați principalele înțelesuri ale noțiunii de întreg, raportându-vă totodată noțiunea de cultură și conținuturile ei.
2. Precizați raporturile posibile dintre noțiunea de totalitate și diferitele tipuri de integrare, cum ar fi cele descrise de Werner S. Landecker?
3. Din ce este formată cultura unei arii în concepția lui P. Sorokin?
4. Care sunt principalele (sub)sisteme ale culturii?
5. Care sunt, după Sorokin, formele pe care pot lua sistemele socio-culturale empirice?
6. Care ar fi, după A. Bondrea, diferențele dintre structura culturii și sferele ei?
7. Ce elemente caracterizează, după A. Bondrea, cultura în sens structural?
8. Din ce este structura internă a unei culturi în concepția lui J. Szcsepanski?
9. Care sunt, după a. Bondrea, aspectele presupuse de principiul structuralității?
10. Ce încorporează, în concepția lui A. Bondrea, conceptul de structură a culturii?