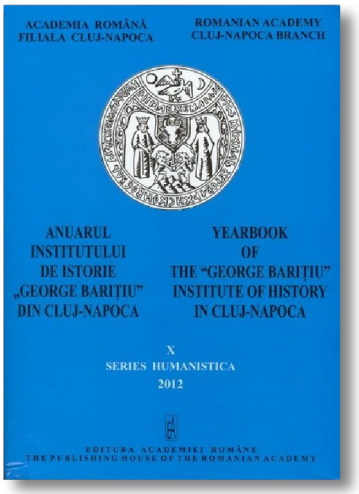

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Relativism socio-cultural în faptul istoric

Rareș Crișan

How to cite this article:
Crișan, Rareș (2012) *Relativism socio-cultural în faptul istoric*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 10, pp. 47–72. DOI: 10.5281/zenodo.22966189

© 2012: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

RELATIVISM SOCIO-CULTURAL ÎN FAPTUL ISTORIC[1]

Rareş Crişan

Universitatea din Oradea – Facultatea de Istorie,
Relaţii Internaţionale, Ştiinţe Politice şi Ştiinţele Comunicării

Abstract. *What is centrism and what kind of influences has the researcher's cultural model on his/her subject of investigation, and in which ways the given historical context gains different meanings in time, are some of the key questions of this paper. Taking into account the historians' socio-psychological biases when they do researches in the socio-humanistic realms, their (ethno)centrically embeddings, we can move away from a history of an unrepeatable contingency of events, towards a relativistic consideration of history's objects of study. By adding on this path a genuine cultural relativism, various socio-anthropological methods and techniques, thinkers of history could overpass the social-cultural influences (upon their investigated phenomena/groups/historical periods) of their belonging social groups, and catch up properly the "original meanings". Looking at various historical facts through the double opaque lens of sociology and history, I have emphasized the synthetic-phenomenological solution/theoretical frame which could smooth the progress of (socio-historical) data examination.*

Key words: *sociological history, socio-cultural relativism, Western Roman Empire, centrism, phenomenological synthesis.*

1. ETNOCENTRISM ŞI ALTE „CENTRISME" ÎN INTERPRETAREA ISTORICĂ

Datele socio-istorice au o parte „fixă", un „teren ferm" de la care poate porni sociologul în investigaţiile lui, dar şi una „mobilă", relativă şi interpretabilă, forma în care ne parvin acestea, în cele mai multe situaţii. Cum ar putea fi acestea „obiectivizate" astfel încât „să ne putem baza" şi pe ele? Care sunt factorii care

[1] O variantă iniţială a aceste lucrări se găseşte în textul tezei de doctorat *Imperiul Roman de Apus în secolele IV şi V. Încercare de analiză sociologică. Relativism socio-cultural şi interpretări istorice* (2012, Universitatea din Oradea – Facultatea de Istorie, Relaţii Internaţionale, Ştiinţe Politice şi Ştiinţele Comunicării). Contextul socio-istoric al Imperiului Roman de Apus, suficient de îndepărtat/sedimentat de cel al modernităţii reflexive contemporane şi prea puţin chestionat prin lentila relativismului cultural – *meta-naraţiunea* zilelor noastre –, stă la baza acestui studiu, în care încercăm să stabilim diverse punţi de legătură – metodologice şi nu numai – între sociologie şi istorie, mediate de contribuţiile „din teren" ale antropologiei.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. X, 2012, p. 47–72

relativizează informaţiile, care le fac să fie altceva decât par şi spun la propriu? Şi ce înseamnă până la urmă „obiectivizat" în sens istoric? O serie de astfel de chestiuni sunt discutate de multă vreme de către istorici, filosofi şi alţi teoreticieni ai istoriografiei şi metodelor istorice. Principala preocupare a acestora, pe bună dreptate, este cea a autenticităţii şi veridicităţii informaţiilor, în special a celor provenite din sursele primare. În continuare, vom prezenta direcţiile generale impuse acestei problematici, aşa cum este prezentată de către autorităţi în domeniu, pentru a vedea ulterior ce alte surse de posibile erori ar putea scăpa atenţiei.

Altfel spus, dacă analizăm sursele doar prin prisma metodologiei curente istorice, putem conchide cu siguranţă că „înţelegem ce se spune" şi „ceea ce se spune chiar s-a petrecut"? Teza noastră este că în analiza surselor (istorice) nu s-a pus suficient de bine în evidenţă prezenţa importantă (şi posibil distorsionată şi distorsionantă) a influenţelor sociale, social-psihologice şi psihologice asupra autorului surselor, dar şi asupra interpretului acestora (istoricul!), ci doar cele cu nuanţă personală, de obicei intenţionale şi conştientizate.

Metodele prin care istoricul poate aprecia corectitudinea unei informaţii ar putea fi grupate în aşa-numitele „principii de bază" (supranumite de Thurén[2] şi ulterior de Olden-Jørgensen „critica surselor", *Källkritik*), „critica externă" (privitoare la autenticitate şi provenienţă), „critica internă" (asupra „încrederii", fiabilităţii istorice) şi „raţionamentul istoric" (al explicării şi inferenţelor pe baza datelor istorice). Foarte puţine surse pot trece acest „test" şi, ca urmare, ar putea fi considerate de „încredere". Chiar şi aşa, fiecare detaliu şi afirmaţie făcute de acestea trebuie analizate separat, luându-se în considerare, probabilistic, toate elementele care o pot refuta sau, din contră, consolida. De aceea, la nivelul criticii interne a surselor, problematica devine mai complexă şi include, în linii mari, analiza martorilor oculari, direcţi şi indirecţi, precum şi analiza tradiţiei orale.

Pentru evaluarea şi analiza veridicităţii afirmaţiilor unui martor ocular la un eveniment istoric, invocăm specificaţiile metodologice oferite de istoricul Robert Jones Shafer într-o lucrare considerată de multă vreme ca fiind de bază în acest domeniu.

> *„Poate fi considerat înţelesul real al afirmaţiei ca diferit de înţelesul lui literal? Cuvintele folosite aveau cumva un sens care nu mai este azi în uz? Este această afirmaţie ironică, adică să vrea să exprime altceva decât pare să exprime? Cât de bine a putut să observe autorul faptele pe care le raportează? În ce conjunctură sensurile afirmaţiei pot fi aceleaşi cu afirmaţia în sine? Era această locaţie fizică potrivită pentru a fi văzută, auzită sau atinsă în felul afirmat? Martorul are abilitatea socială de a observa ceea ce spune că observă, altfel spus, înţelege limba, are cunoştinţele necesare (militare, juridice etc.) şi nu este intimidat (de rude, poliţie etc.)? Cum a raportat autorul? Şi care este abilitatea acestuia de a raporta ceva? Este prezentă vreo*

[2] Torsten Thurén, *Källkritik,* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1997.

preconcepție în abilitatea lui de a raporta? Avea timpul necesar pentru aceasta? Locul este potrivit pentru raportare? Are instrumente proprii de înregistrare? Când a raportat, în ce relație temporală era cu ceea ce observa? Imediată? Mult mai târzie? (După un număr de ani, mulți martori pot să fi murit deja, iar cei rămaşi să nu-şi mai amintească elemente relevante.) Care a fost intenția autorului de a raporta ceea ce spune că raportează? Pentru cine a făcut acest raport? Audiența pe care o presupunea autorul poate influența afirmațiile? Sunt elemente suplimentare care să influențeze veridicitatea? Autorul este indiferent față de subiectul raportat? Sunt aceste declarații dăunătoare acestuia şi astfel să dorească să le distorsioneze? Sunt informații cazuale sau incidentale şi care nu au deloc intenția de a induce în eroare? Afirmațiile lui nu pot fi considerate cumva complet improbabile, cum ar fi cele împotriva naturii umane sau cele aflate în conflict cu ceea ce ştiam deja bine? Există contradicții interioare în documente?" [3]

Am făcut această incursiune în metodica istorică[4] pentru a observa că influențele sociale asupra autorului sursei nu sunt luate în considerare explicit. Foarte vag ar putea fi considerate ca aparținând sau regăsindu-se în ceea ce apare mai sus ca „motivații personale", „interese", „ton ironic", toate presupunând o intenție preponderent conştientă, şi deci această reducere nu este potrivită şi completă tocmai din cauză că influențele sociale (care ne interesează pe noi) sunt îndeobşte inconştiente, aparținând nucleului paradigmatic prin care individul se identifică involuntar ca aparținând unui grup social (sau unei culturi). Astfel, chiar şi doi martori independenți, cu „interese" diferite legate de acelaşi eveniment, dar aparținând aceleiaşi culturi, pot face aceleaşi omisiuni sau pot să manifeste aceleaşi tendințe particulare, întrucât „văd realitatea cu aceeaşi ochi" social determinați.

Un istoric poate observa acest fenomen când compară opiniile martorilor romani la un eveniment cu cele ale martorilor proveniți din rândul germanicilor, diferențele fiind mari nu numai din cauza tendențiozității acestora (presupunem că fiecare dintre ei vrea să fie imparțial şi îl considerăm cât se poate de credibil, conform criteriilor de mai sus), cât din cauza diferențelor culturale dintre opinenți. Cel mai probabil, vor fi mici diferențele relative la datele fizice (geografice, piese de îmbrăcăminte etc.), care pot varia în funcție de gradul de atenție şi poziția martorului *vis-à-vis* de obiectul descrierii (analiza acestora este luată în considerare cu atenție de metodica de mai sus); aceste diferențe pot fi mici din cauză că martorii au aceleaşi simțuri şi fac aceleaşi raționamente de bază cu elementele fizice (distanțe, culori etc.).

Situația nu mai este la fel de clară când ne referim la felul în care se percep (sau chiar se omit) detalii relative la atitudinile, obiceiurile, gesturile cuiva care

[3] Robert Jones Shafer, *A Guide to Historical Method*, Illinois, The Dorsey Press, 1974, p. 157–158.

[4] Pentru a nu lungi inutil expunerea, nu intrăm în analiza de detaliu a afirmațiilor care sunt simultan incidentale şi probabile, a martorilor indirecți, a culturii orale, a surselor literare, a celor teologice şi a raționamentului istoric.

aparţine unei culturi diferite. Şi nici noi, cei care parcurgem mărturia, putem să nu „vedem" acelaşi lucru ca martorul, mai ales dacă suntem moştenitorii unei alte culturi, diferită, în principiu, de a acestuia. Cel mai uşor s-ar pune în evidenţă *centrismul* dacă ni-l imaginăm, de exemplu, pe Ammianus Marcellinus (cca 332–395, general roman de origine greacă, ultimul mare istoric latin) încercând, ipotetic, să descrie civilizaţia noastră contemporană. Cel mai probabil va descrie „ceva", observând chiar detalii surprinzătoare care nouă ne scapă, dar în mod sigur nu le va „vedea" pe cele „moderne", pe care noi le-am considera, conform „centrului" nostru, ca pe cele mai importante şi definitorii trăsături ale acelui ceva.

Relativitatea viziunilor se observă şi în modul în care diferite persoane, aparţinând la grupuri sociale diferite, evaluează „la rece" aceeaşi situaţie concretă, chiar atunci când sunt familiarizate cu detaliile respectivei situaţii. Un istoric va vedea altfel acea situaţie decât un pictor, un medic sau un om obişnuit. Dacă, practic, putem discerne aspectele relative de la acest nivel pentru că am mai discutat cu pictori sau istorici (care fac parte din aceeaşi „civilizaţie" cu noi) şi le putem presupune resorturile cu care fac aprecierile, în schimb nu mai putem fi aşa de siguri că reuşim să facem acelaşi lucru când luăm în considerare întregul fond comun cultural al observatorilor din grupul sau cultura din care facem parte şi noi.

Cei care se ocupă de ştiinţele sociale sunt supuşi, mai mult sau mai puţin, unui „centrism" sau chiar prejudecăţilor naţionaliste, pe care le ignoră mai mult sau mai puţin în demersul lor, după cum exemplificăm cu un studiu efectuat de F. H. Gareau şi Alves Gareau asupra percepţiei situaţiei sociale din timpul conflictului militar asupra insulelor Malvine, în care această observaţie este exprimată cum nu se poate mai explicit. „Folosind datele colectate (pe 377 de persoane) de la două reuniuni internaţionale ale specialiştilor în ştiinţe sociale care au avut loc la scurt timp după conflictul din 1982 privind Falkland/Malvine, acest articol evaluează obiectivitatea afirmaţiilor acestora privind aspectele sociale ale situaţiei, în funcţie de apartenenţa lor naţională la Marea Britanie, Argentina sau America de Nord. Acesta concluzionează că eşantionul a arătat un caracter de părtinire regional-naţională şi că astfel de prejudecată este caracteristică ştiinţelor sociale în general."[5]

Desigur, s-ar putea invoca faptul că această chestiune, a Malvinelor, implica la vremea respectivă „pasiuni" specifice, care au tins să fie dominante în explicarea (dar nu în justificarea) polarizării oamenilor de ştiinţă în jurul unei opinii sau alteia. Ce este demn de menţionat este că o componentă socială, apartenenţa naţională, îşi „face jocul", transgresează, poate pe moment, metodologia ştiinţifică, care se doreşte obiectivă. Dar dacă evenimentul se îndepărtează în timp, putem oare spera ca situaţia să se schimbe şi această „părtinire naţională" să dispară, ajungându-se la un consens asupra chestiunii? Nu ne pronunţăm, dar înclinăm să credem că opiniile istoricilor argentinieni faţă de cele ale britanicilor vor fi diferite în mod vizibil încă

[5] F. H. Gareau, Alves E. C. Gareau, *Are Social Scientists Biased Nationally? An Analysis of Data from the Falklands/Malvinas Conflict*, "International Social Science Journal", 38 (3), p. 475–485.

multă vreme. Este destul de plauzibil că, odată cu trecerea timpului şi schimbarea inerentă a condiţiilor culturale ale observatorului, se va ridica şi în viitor chestiunea relativităţii perspectivelor la un anumit „centru", indiferent cât de complete vor fi datele despre evenimentul discutat.

În context antropologic, s-a remarcat încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea că modelul culturii observatorului aplicat la o altă cultură sau civilizaţie indică o posibilă sursă de preconcepţii: „Civilizaţia nu este ceva absolut, dar […] este relativă, şi […] ideile şi concepţiile noastre sunt adevărate numai în măsura în care civilizaţia noastră se modifică."[6] Ulterior, pentru acest tip de influenţă socială, a fost introdus conceptul de „relativism cultural", dar, după cum vom vedea mai departe, acesta nu este singurul relativism omis de istorici şi sociologi, cel puţin la nivel teoretic. Printr-un concept similar, care surprinde o parte dintre aspectele referitoare la o cultură, sociologul William Graham Sumner[7] a atras atenţia asupra faptului că propria cultură a unei persoane îi poate limita concepţiile. El a numit aceasta „principiul etnocentrismului", care susţine punctul de vedere conform căruia „grupul propriu este centrul oricărei concepţii", în raport cu care sunt judecate toate celelalte grupări. Etnocentrismul apare atunci când o naţiune sau o cultură se autopoziţionează la vârful unei ierarhii de culturi şi naţiuni, iar ulterior atribuie altei culturi şi naţiuni o valoare echivalentă sau mai mică pe această scară.

Ideea că naţiunea proprie este intrinsec „mai bună" decât oricare alta este inculcată în rândul populaţiei, până când aceasta se „obişnuieşte" cu ideea, devenind, de obicei, credinţă, că ea a fost *întotdeauna* cea mai bună. Deşi acest fenomen nu este la fel de intens sesizat la toate culturile, anumite „culturi mari" s-au erijat în „centru", persuadând ideea că alte etnii trebuie să se străduiască să „urce" în această ierarhie imaginară. Întrucât sunt născuţi în diferite culturi particulare, oamenii cresc absorbind valorile şi comportamentele culturii proprii, dezvoltând modele de gândire care o reflectă şi pe care le consideră până la urmă „naturale"; atunci când capătă experienţa altor culturi, cu valori diferite, şi manifestă alte comportamente „normale", ei vor descoperi faptul că modelele pe care le cred (credeau) adecvate culturii lor de origine nu mai sunt adecvate culturii noi. Cu toate acestea, din moment ce oamenii sunt „obişnuiţi" cu cultura lor nativă, poate fi dificil pentru ei să interpreteze comportamentele aparţinătorilor unei culturi diferite – din punctul de vedere al culturii proprii acestora, percepută ca străină, interpretarea realizându-se mai degrabă din propria lor cultură.

Teoria etnocentrismului a luat fiinţă ca reacţie la atitudinea culturii occidentale, în care aparţinătorii cred în mod conştient că este „evident" că artele lor sunt cele mai frumoase, valorile lor cele mai virtuoase şi credinţele lor cele mai sincere. Celelalte nu pot fi decât „subculturi" inferioare, cel mult egale, apreciate ca dezvoltate în măsura în care imită „centrul". Conceptul de etnocentrism a ajuns

[6] Franz Boas, *Museums of Ethnology and Their classification,* „Science", 9, 1887, p. 589.
[7] W. G. Sumner, *Folkways,* New York, Ginn, 1906.

cu timpul să-şi relaxeze înţelesul, ajungând să însemne „emiterea de judecăţi de valoare asupra altor grupuri, prin raportare la valorile şi normele propriului grup”[8], şi acesta este înţelesul pe care l-am adoptat şi noi[9]. Totuşi, în literatura de specialitate pot fi identificate cel puţin trei aplicaţii frecvente ale termenului de etnocentrism. Prima este cea folosită de noi. A doua se referă la o metodologie falsificată naţionalist, iar a treia se referă la „cantonarea” culturală (persoanele şi grupurile sunt atât de ancorate în etnocentrismul lor, încât sunt incapabile să intre în empatie cu altele şi să vadă lumea şi din perspectiva altora)[10].

Etnocentrismul „se manifestă ca asumare a superiorităţii propriei culturi şi apreciere a altor culturi ca bune sau rele, înalte sau minore, drepte sau greşite, în măsura în care se aseamănă sau se diferenţiază de cultura proprie”, iar „majoritatea grupurilor din cadrul unei societăţi adoptă atitudini etnocentrice” şi „numărul persoanelor care supraestimează grupul din care fac parte este de opt ori mai mare decât numărul persoanelor care îşi subestimează propriul grup”, deşi nu toate grupurile şi persoanele sunt la fel de etnocentrice; totuşi, respectiva atitudine este „întâlnită în toate societăţile şi în toate grupurile”[11].

> *„Analizele politologice afirmă că etnocentrismul este o consecinţă a faptului că politica este o activitate de grup. Socializarea politică, care începe încă din familie, produce o imagine discretă şi distorsionată a celorlalţi. Atitudinile astfel socializate pot fi manipulate de elitele politice în propriile lor scopuri […] Grupurile etnocentrice par să supravieţuiască mai bine decât cele tolerante; primele favorizează sacrificiile şi martirajul. Etnocentrismul întăreşte naţionalismul şi patriotismul şi protejează identitatea etnică. În acelaşi timp, etnocentrismul alimentează rasismul, descurajează schimbarea şi blochează împrumuturile culturale. În anumite condiţii, el promovează stabilitatea culturală; în alte condiţii el poate conduce la colapsul unei culturi şi la stingerea unui grup. Intensitatea atitudinilor etnocentrismului variază de la formele paşnice la cele megalomanice şi beligerante. Atitudinile pot să treacă de la o generaţie la alta prin intermediul socializării. Cea mai mare parte a transmisiei se face în mod informal […]”*[12]

Etnocentrismul nu este un lucru „rău”, cel puţin atunci când influenţa lui este conştientizată. Ca istorici sau sociologi, această atitudine este important să o putem observa „din afară”, la noi şi la cei studiaţi. Suntem, în ultimă instanţă, susţinătorii

[8] *** *Dicţionar de sociologie*, Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coord.), Bucureşti, Edit. Babel, 1993, p. 224 – termenul etnocentrism.

[9] Mai folosim această licenţă lingvistică, „centrism”, în momentul în care vrem să deosebim caracterul de grup, care nu este orientat etnic, ci cultural, într-un mod particular, religios, etic, ştiinţific sau pur şi simplu grupul cu o anumită părere asupra unui subiect. *Bias*-ul de apartenenţă susţine că în fiecare dintre aceste situaţii este prezent acest fenomen de „polarizare” a atitudinilor în favoarea unui anumit „centru”.

[10] Ken Booth, *Strategy and Ethnocentrism*, Londra, Croom-Helm, 1979.

[11] Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, *op. cit.*, p. 224.

[12] *Ibidem*, p. 224 şi 225.

propriilor idei sau ai ideilor grupului la care aderăm mai mult sau mai puțin necondiționat. Pe de altă parte, etnocentrismul, chiar ignorat, este, cum am menționat deja, una dintre forțele principale de coeziune a grupului, care se opune dezagregării acestuia, opus ca noțiune xenocentrismului, cosmopolitismului de tip „nimic nu este bun în țara-etnia-grupul pe care-l locuiesc-născut-aparțin". Reacția antropologilor la chestiunea etnocentrică a fost introducerea conceptului de relativism cultural.

> *„Conform relativismului cultural, valorile unei culturi trebuie judecate în contextul şi funcționalitatea lor imanentă, iar nu după criteriile altei culturi. Unui european, de pildă, îi poate apărea drept bizar sentimentul de veneraţie pe care îl au hinduşii faţă de vacă, animal considerat sacru în India şi protejat prin interdicţia de a fi tăiat pentru hrană. Pe de altă parte, la fel de bizar a putut părea unui vizitator al civilizaţiei de tip european obiceiul nostru de a introduce zilnic în gură un smoc de păr sub formă de periuţă şi a ne freca dinţii cu acest instrument. […] Întâi de toate trebuie cercetat de ce oamenii obişnuiesc să se comporte aşa şi nu altfel. Percepţiile şi judecăţile culturale sunt dependente (funcţii) de un anumit sistem cultural, care este dat şi sub formă de tradiţie. Relativismul cultural promovează ca norme necesare în relaţiile dintre culturi comprehensiunea şi toleranţa. Relativismul cultural nu trebuie deci confundat cu scepticismul ori nihilismul. Criteriul relativităţii nu înseamnă, într-adevăr, relativitatea oricărui criteriu. […] Totuşi, comunicarea între două sau mai multe culturi este posibilă datorită: a. fondului de valori universale; b. fondului de valori care, fără a fi universale, sunt parţial împărtăşite în comun; şi c. posibilităţii de comprehensiune şi de explicare a valorilor care alcătuiesc partea de diferenţiere a culturilor respective. Relativismul cultural nu împiedică, ci, dimpotrivă, înlesneşte comunicarea între culturi."*[13]

Chiar şi felul în care este interpretat pe moment atunci când este deja acceptat şi conştientizat, relativismul cultural (dar şi metodologia care-l însoţeşte) poate fi, la rândul lui, relativ la o cultură, şi intuim aici din nou o reflexivitate sociologică. Ideea se poate desprinde observând cazul antropologiei, care preferă de-acum narațiunea ca mod de expunere (alegere aflată la rândul ei într-o procesualitate şi convenție social construită), deşi „a nara" înseamnă, pe lângă a comunica lectorului discursul propriu „nud", şi adaptarea acestuia, în funcție de „centrul" ocupat de lectorul potențial (aderent la un anume grup social, de multe ori numit lector „tip"). Istoriografia atenționa deja, în critica confidenței surselor primare, asupra faptului că audiența pe care o presupune autorul unor surse pentru afirmațiile lui îi poate influența uneori veracitatea şi nepărtinirea.

Nu numai etnocentrismul poate fi invocat ca distorsiune a istoriei cauzată de o perspectivă particulară, dar inconştient relativă la o cultură sau grup social, ci şi

[13] *Ibidem*, p. 506 – termenul relativism cultural.

alte „centrisme", în care fenomenul nu apare legat neapărat de o etnie, ci eventual indirect sau prin intermediul unui curent social-cultural. Tot un „centrism" poate apărea chiar în interiorul aceleiaşi grupări, prin polarizarea intereselor şi preocupărilor pentru anumite aspecte particulare în defavoarea celor generale. Sub aceeaşi incidență a atitudinii „centrice", de a expune doar o anume față a istoriei ca fiind cea „adevărată", „corectă" sau „unică", cad: felul de a face istorie numit prezenteism (expresie a erorii conceptuale supranumită *Nunc pro tunc* = acum pentru atunci), în special „*Whig history*", în care istoria era imaginată, de către anumiți istorici englezi, ca un marş progresiv către iluminism, ca o confirmare teleologică a orientării lor politice; „g*reat man theory*" şi alte viziuni reductive şi triumfaliste ale istoriei; precursorismul, atunci când absolutizează preocuparea lui pentru antecedentele istorice ale diferitelor aspecte ale contemporaneității (instituții, concepții, tehnologii etc.); euro, sino, americano sau slavo-centrismul, eurasianismul, excepționalismul american, istoria ideologic dialectică de orientare marxistă, „istoria o scriu învingătorii" etc., ar cădea toate, într-un fel sau altul, sub incidența centrismului.

Antropologul Eric Wolf, în influenta sa lucrare *Popoarele fără istorie*[14], critica modul predilect, eurocentric, de a face istorie (din păcate atât de uzitat azi încă în Occident, de exemplu în manualele şcolare sau universitare[15]), în care „supraviețuitorii" se prezintă unilateral şi monopolizează istoria şi sensul ei, care astfel devine un continuu „succes moral". „O astfel de schemă de dezvoltare este înşelătoare. Este înşelătoare, în primul rând, pentru că istoria se transformă într-o poveste de succes a moralei, o cursă în timp, în care fiecare alergător trece torța libertății releului următor. Istoria este astfel convertită într-o poveste despre scopul promovării virtuții, despre cum câştigă virtuoşii în fața băieților răi. Frecvent, acest lucru se transformă într-o poveste a modului în care câştigătorii pot dovedi că sunt virtuoşi şi îndreptățiți să câştige. În cazul în care istoria are un scop moral în timp, atunci cei care o revendică în acest scop par agenții predilecți ai istoriei."[16] Wolf nu este un caz singular. Jack Goody dedica *Furtul istoriei* analizei atente a felului în care a fost „rescrisă" istoria în mod eurocentric. Citățm, din prezentarea editorială, că autorul încearcă aici „să extindă în continuare critica sa foarte influentă a ceea ce el vede ca o omniprezentă deviație eurocentrică sau occidentalistă a felului de a scrie istoria. Goody analizează consecvent «furtul» de către Vest a realizărilor altor culturi în inventarea (notabilă) a democrației, capitalismului, individualismului şi dragostei."[17]

[14] Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982.

[15] Aceasta situație este discutată pentru Statele Unite de D. Budryte, C. Perrin, *The Idea of Europe in Selected American World History Textbooks,* ISA–South Annual Conference, Miami (FL), 4–5 noiembrie 2005, şi Andrea C. Birch, Camelia Elias (eds.), *Cultural Text Studies 4: Transatlantic*, Aalborg University Press, 2006.

[16] Eric Wolf, *op. cit.*, 1982, p. 5.

[17] Jack Goody, *The Theft of History*, CUP, 2007, p. IV.

Aceste centrisme nu implică în niciun fel faptul că cei supuşi lor sunt de „rea credinţă", acest aspect fiind social, deci inconştient. De aceea, nu luăm deloc aici în considerare modul de a rescrie istoria ca propagandă politică sau a altei ideologii, deşi şi această tendinţă este înrudită şi apare tot ca un aspect relativ – prezentat ca absolut, întrucât propaganda este intenţională şi conştientă celor care uzează de ea (dar se urmăreşte modificarea „inconştientului colectiv" prin accentuarea etnocentrismului şi este deci un subiect important de psihologie socială). „Cei ce controlează prezentul, controlează trecutul. Cei ce controlează trecutul, controlează viitorul", spunea George Orwell în distopia *Nineteen Eighty-Four*. Această preocupare, în special politică, cu scop de manipulare socială, nu constituie o capcană pentru istoric, deşi sunt unele excepţii, cum ar fi punctul de vedere oficial şi majoritar al istoricilor turci privind pogromul armenilor.

Etnocentrismul este ca şi o lentilă colorată prin care vedem „realitatea", culoare pe care o adaugă „centrul". Culoarea lentilei va face parte din „realitate" dacă nu realizăm că aceasta poate aparţine înseşi lentilei. La o privire superficială prin lentilă se va vedea o „realitate colorată" care ne apare coerentă, deşi la o analiză atentă nu mai pare să rămână aşa în întregime, deci „para-reală", până nu conştientizăm şi eliminăm „culoarea străină". Dar ştim să diferenţiem „culoarea" de fenomenele „reale"? Putem deveni „relativi cultural" şi astfel să vedem corect prin lentilele celorlalţi? Dar privind prin alte „lentile" vom şti cum să facem abstracţie de culorile lor specifice?

O trăsătură a relativismului cultural (deşi nu toţi autorii vor fi de acord) apare ca relativism lingvistic, şi anume că structurile limbajului ne influenţează gândirea. Limba, frecvent considerată ca un mijloc de comunicare, pentru autori precum Franz Boas, este, de asemenea, un mijloc de a clasifica experienţele[18]. Existenţa unor limbi diferite, cu particularităţi specifice, uneori substanţiale, sugerează că şi oamenii ajung să aibă experienţe apreciate diferit. Aceste diferenţe nu au putut fi puse în evidenţă atât cât ar fi fost nevoie pentru a valida ipoteza, dar unele aspecte dau de gândit. Între limba latină (şi celelalte limbi romanice) şi limba greacă există diferenţe esenţiale, care se pare că se reflectă profund în modul de gândire al vorbitorilor nativi. Limba greacă, spre deosebire de limbile latine, este aglutinantă, permite formarea de termeni noi, cu sens diferit, combinând două sau mai multe cuvinte existente, aspect ce facilitează acceptarea mai uşoară a unor concepte complexe (aceeaşi facilitate o are limba germană, de unde şi ideea că aici ar trebui căutată explicaţia că unele dintre cele mai importante construcţii filosofice europene au fost ale unor greci şi germani). Tot limba greacă (şi, de asemenea, germana) are predicatul spre sfârşitul propoziţiei, interlocutorii trebuind să se aştepte unul pe altul pentru „a-şi termina ideea", spre deosebire de cele latine, în care „pot vorbi toţi odată", aspect ce ar putea fi reflectat în diferenţe mari de

[18] Franz Boas, *Handbook of American Indian Languages*, "Bureau of American Ethnology Bulletin", 40, 1911.

gândire (speculând, primii tind să „gândească înaintea acțiunii”, iar ceilalți să „acționeze în defavoarea gândirii”[19], acest fel de a concepe acțiunea putând să pară la fel de „rațional” şi unora, şi altora). Nu este exclus, la limită, ca aceste diferențe de morfologie a limbii să fi alimentat, subliminal şi indirect, o anumită rivalitate între cultura romană şi cea greacă, eventual cu rol în dezbinarea şi prăbuşirea ulterioară a Imperiului.

Pentru a nu cădea şi noi în etnocentrism şi astfel a ne îndepărta gratuit de orice ar putea însemna *obiectivitate istorică*, trebuie să analizăm cât se poate de atent felul în care ne referim la sensurile actuale în comparație cu cele pe care le dădeau romanii. Având în vedere lunga istorie romană, aceste accepțiuni nu numai că erau diferite de ale noastre, dar ele în sine, cel mai probabil, sufereau un proces lent de modificare în timp. Considerând altfel, adică imaginându-ne că le înțelegeau în acelaşi fel ca noi, am putea să cădem într-un fel de precursorism subtil. Posibil, anumiți termeni, în special cei cu trimitere fizică, senzorială sau obiectuală, aveau un înțeles apropiat la bază cu cel uzitat azi, dar probabil înconjurat de un „halo” simbolic diferit, indus socio-cultural, magic, de exemplu. O să luăm doar două exemple suficient de radicale ce ne fac să presupunem că şi în restul accepțiunilor termenilor uzuali diferențele dintre romani (de atunci) şi români (de acum) sunt considerabile: felul în care considerau ceea ce noi numim crimă şi înțelesul pe care-l dădeau romanii tâlharului (*latrones* sau *lestai*). Desigur, există şi asemănări, dar deosebirile sunt cu mult mai importante pentru a fi neglijate. Aceeaşi situație se poate observa şi în felul în care romanii îşi vedeau copiii şi familia în general, responsabilitățile private şi publice, „drepturile omului”, felul în care înțelegeau să se distreze sau atitudinea față de muncă etc.

Concepția despre viață şi moarte marchează diferențe profunde între culturi, şi religii. Astfel, metaforic, „crima” joacă rolul morții, iar „tâlharul”, după cum vom vedea, reprezintă dorința de supraviețuire, de viață, cu orice riscuri şi în orice condiții, chiar extreme. „Crima nu era pedepsită penal” suna aproximativ titlul unei cărți a istoricului Judy Gaughan[20], care a descoperit cu uimire că „a lua o viață” nu era considerat în legea romană o încălcare a legii, ci un act „privat”, cel puțin în perioada republicii şi, cu unele modificări, şi mai târziu. Referindu-se la înțelesul modern al unor termeni precum crimă, ucidere sau omor, acesta comentează: „în cadrul examinării cuvintelor folosite de romani, este esențial să se aibă în vedere pericolul de a atribui noțiuni străine de cultura lor.”[21]

Limba latină are multe cuvinte deseori traduse astăzi prin cuvântul crimă: *maleficium, scelus, facinus, peccatum*, dar niciunul dintre ele nu este prezent în legea romană scrisă, în înțelesul comun ele fiind doar „păcate”, „fapte rele” sau

[19] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1970.

[20] Judy E. Gaughan, *Murder Was Not a Crime: Homicide and Power in the Roman Republic*, University of Texas Press, 2009.

[21] *Ibidem*, p. 3.

„ofense”[22]. Ceea ce interesa era doar ceea ce afecta bunul mers al *res publica*, iar crima nu părea importantă în sine, cât în consecinţele ei (care în particular puteau fi aceleaşi şi fără ca cineva să moară neapărat). Legea romană reflecta iniţial o cutumă care, odată fixată ca lege scrisă, impunea cetăţeanului un alt mod de a o vedea, substituindu-se sau mixându-se cu cutuma într-un mod reflexiv social (aici menţionăm una dintre presupoziţiile de bază ale etnometodologiei, şi anume că aparţinătorii unui grup ajung să cunoască foarte bine codurile simbolice ale grupului), şi, ca o consecinţă, este foarte probabil că romanii vedeau altfel crima decât cei, ca noi, care aparţin de multe generaţii unui stat „care monopolizează dreptul la violenţă”, după această faimoasă remarcă a lui Max Weber[23].

Pentru a da exemple concrete din ceea ce nouă ne-ar părea scandalos, iar romanilor le-ar părea a fi doar exercitarea dreptului parental şi păstrarea onoarei, prin gesturi considerate de ei regretabile, dar îndreptăţite, citǎm:

> *„În aproape fiecare din cazurile în care un tată şi-a ucis un fiu el a făcut-o ca răspuns la actele publice ale fiului. Aparent, nu acelaşi lucru este valabil şi pentru fiice. Printre faptele pentru care fetele primesc moartea de mâna părinţilor lor este contravenţia sexuală. De exemplu, Pontius Aufdianus şi-a ucis fiica, pentru că a avut relaţii sexuale cu un sclav şi Philiscus Atilius şi-a ucis fiica pentru stuprum (adulter). Unul dintre motive, pentru care fiicele şi nu fiii ar putea fi sacrificate prin mai multe acte private este faptul că fiii au un potenţial mai mare de a ajunge într-o formă de guvernare a res publica decât fiicele. O femeie este mai des pasibilă de acţiunile private ale tatălui ei, deoarece, spre deosebire de un fiu, ea nu are între drepturile ei pe acela de a fi destinată să devină un pater sau un civis. În aceste cazuri, tatăl poate invoca potestas vitae necisque pentru a-şi asigura onoarea lui şi a familiei sale.”*[24]

Într-un fel, structurile politice ale Romei imitau în mare ceea ce în mic era familia. Patricienii erau bătrânii, capii *patriae*, – ai acelui pământ al părinţilor, responsabili ai familiilor extinse, formate din soţie şi copii, sclavi şi clienţi, protejate fiecare de un *pater familias*. Şi cum părinţii trebuiau să recurgă la gesturi extreme pentru a proteja viitorul familiei, tot aşa şi patricienii trebuiau să conjure, am spune noi azi, pentru a pedepsi un fiu al *patriae* proscris[25] sau un „tiran” care putea distruge Roma şi astfel ajungem să interpretăm şi anumite asasinate politice prin această prismă a responsabilităţii paterne de protecţie a familiei.

[22] *Ibidem*.
[23] Max Weber, *Politica o vocaţie şi o profesie*, Bucureşti, Edit. Anima, 1992, p. 12.
[24] Judy E. Gaughan, *op. cit.*, p. 32.
[25] „De aceea venerabilul oraş […] le-a dat legi care sunt fundamentale şi păstrătoare ale unei libertăţi eterne, ca un părinte hrănitor, înţelept şi bogat, a lăsat moştenitori pentru conducere pe Caesari, ca pe nişte copii ai săi” (XIV, 6, 5), a scris Ammianus Marcellinus pe la 395 d.H. (http://odur.let.rug.nl/~drijvers/ammianus/ – accesat în 02.05.2010).

Am fi dorit să găsim un exemplu de „crimă" care nu este asimilabilă dreptului juridic al vieții private, în perioada târzie a Imperiului. Am analizat mai multe dintre ele (şi sunt într-adevăr multe), dar pentru niciuna nu posedăm suficiente detalii pentru a ilustra clar diferența dintre concepțiile romane şi concepția noastră. În schimb, deşi mai îndepărtată, asasinarea lui Iuliu Caesar este un exemplu bun în această ordine de idei. *Liberatores*, în frunte cu Gaius Cassius Longinus şi Marcus Brutus, fratele lui vitreg, acel grup de senatori romani care l-au asasinat[26] pe Cezar de Idele lui Marte în 44 î.H., au avut, din perspectiva lor, un „scop nobil", „cetățenesc", în a proceda aşa. Cicero, care nu a fost un membru al conspirației şi a fost surprins de aceasta, i-a scris ulterior lui Trebonius, unul dintre conspiratori, că şi-ar fi dorit ca şi el să fi fost „invitat la acest superb banchet", şi *liberatores* ar fi trebuit să-l fi ucis, de asemenea, şi pe Marc Antoniu[27], tot tiran şi el. Răspunsul, cu cuvintele noastre, a fost că moartea unui tiran unic are o eficiență simbolică mai corectă atunci când intenția nu este a unui „*coup d'état*", ci a unui „*tyrannicide*".

Posteritatea[28], în judecata ei etică etnocentrică, nu a considerat că aceşti conspiratori ar fi avut dreptate în vreun fel, transformându-i în criminali odioşi. Pe Cassius Longinus, Dante l-a pus în centrul Infernului, în una dintre cele trei guri ale lui Satan, damnat pentru eternitate împreună cu Brutus şi Iuda Iscarioteanul. Ceea ce se ştie mai puțin este că aceşti doi frați vitregi au fost şi filosofi. În timp ce Brutus este considerat un adept al filosofului platonic Antiochus din Ascalon, dar cu influențe stoice, Cassius Longinus a studiat filosofia la Rodos sub Arhelau, iar ulterior a aderat la epicurianism, încercând să-şi găsească liniştea, spune Cicero, după războiul civil dintre Caesar şi Pompei[29]. Există şi opinii prin care se caută o explicație filosofică a gestului lui Cassius prin prisma epicurianismului sau ca „tiranicid" (*Sic semper tyrannis*, se spune că a fost vorba lui Brutus adresată lui Caesar), motivat de îngrădirea adusă de Caesar dreptului de a vorbi liber[30] şi alte „ruşini" aduse *patriae*-i, oricum, toate aceste aprecieri conferind conjurației o motivare etică.

Deşi au reuşit asasinarea lui Caesar, celebrarea lor a fost de scurtă durată. Pentru că nu aveau înlocuitor pentru vidul de putere creat sau pentru că de fapt nu

[26] Pentru situația istorico-politică a momentului, se poate consulta M. Cury, H. H. Scullard, *Istoria Romei până la domnia lui Constantin,* Bucureşti, Edit. All, [1975], 2008, p. 325.

[27] Plutarch, *Caesar* 66.9.

[28] În Cury şi Scullard (2008, p. 326) se susține că situația în antichitate nu era atât de radicală precum a considerat-o ulterior o anumită tradiție renascentist-romantică. Atunci, deşi era considerat o personalitate, mulți au văzut în el „un mare om, dar rău" şi mai degrabă un distrugător, al Republicii în special, şi responsabil pentru haosul creat după dispariția sa. Nu numai Cicero, dar şi Lucan sau Titus Livius au tras concluzii nefavorabile lui Iulius Caesar.

[29] Miriam Griffin, *The Intellectual Developments of the Ciceronian Age*, in *** *The Cambridge Ancient History,* CUP, 2000, p. 726.

[30] Arnaldo Momigliano, in "Journal of Roman Studies" 31, 1941, p. 157.

intenționau să pună mâna pe putere, Marcus Antonius a preluat conducerea şi a întors opinia publică împotriva lor[31]. Cu toate că nu putem exclude prezența în conjurație a unor oportunişti şi interesați pur politic, toate aceste elemente – posibilul caracter filosofic-etic, responsabilitatea de patrician ca „părinte" care îi poate pedepsi pe „fiii patriei" dacă sunt nedemni, lipsa unei organizări tipice unei preluări a puterii, dar şi mentalitatea romană asupra uciderii – propun un punct de vedere asupra motivațiilor, prea puțin asemănător cu cel care ar rezulta din analiza unei conjurații similare în zilele noastre.

Evident, dacă am susține una sau alta dintre părțile implicate sau dacă am califica etic acțiunea grupului de *liberatores*, am încălca principiul antropologic al relativismului cultural. Ceea ce se poate în schimb pune în evidență, după o demonstrare mai nuanțată, este posibilitatea unei alte viziuni decât cea vehiculată istoric, mai puțin contaminată „centric" spunem noi, asupra motivațiilor asasinatelor politice, dacă acestea sunt re-concepute prin prisma culturală a celor direct implicați.

Revenind, „tâlharii" romani nu erau ceea ce numim azi un tâlhar[32], deşi este greu, totuşi, să ne pronunțăm, pentru că nu au rămas mărturii directe de la „tâlhari", din „gura lor". Deşi existau un fel de haiduci, persoane care trăiau încălcând legea prin „jafuri la drumul mare", cam în acelaşi sens cu cel actual, totuşi, din etimologia cuvintelor şi din accepțiunile ulterioare dobândite, putem deduce şi alte înțelesuri, poate mai apropiate de cele originale. Cuvântul *latrones* vine din păstor = *latro*, „om plătit" sau mercenar, care a ajuns să fie înțeles ulterior şi ca dezertor. Păstorii trebuiau să-şi apere păşunile, „teritoriile mobile", pe cont propriu, de intruşi, dar şi de soldații care jefuiau cvasi-legal, atunci când nu-şi primeau soldele; în consecință, unii dintre aceşti *latro* ajungeau să fie foarte bine înarmați şi periculoşi pentru cei aflați din întâmplare în zona lor. Teritoriul roman poate fi conceput, mai corect, ca o serie de insule-cetăți legate prin drumuri mai mult sau mai puțin sigure, arealul din jurul lor fiind ocupat de „străinii" de Imperiu, care nu considerau că trebuie să respecte statul (care oricum nu era al lor) de o mulțime care nu era nici aculturată, nici stăpânită şi nici (prea) „romană". Aceste zone, necontrolate de statul care oricum nu se prea interesa de ele (e.g. mlaştini, teritorii muntoase sau împădurite), erau locuite de populații – eventual mobile şi instabile – ce formau un fel de micro-state. Unele dintre aceste „enclave", conduse de „tâlhari", au reuşit să obțină *pax romana*, iar conducătorii lor să dobândească chiar titlul de patricieni.

[31] Pentru prezentarea contextului şi analiza schimbărilor de atitudine socială şi politică, vezi capitolele 4 şi 5 din Lily Ross Taylor, *Divinity of the Roman Emperor* (Philological Monographs 1; Garland Library of Latin Poetry), Philadelphia, Porcupine Press, 1975.

[32] Vezi şi studiile pe această temă: Brent D. Shaw, *Banditul*, în *** *Omul roman*, Andrea Giardina (ed.), Bucureşti, Edit. Polirom, 2001; Thoma Grunewald, *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality*, Routledge, 2004, la care indirect facem referire în privința datelor istorice (nu neapărat asupra opticii „tâlharului") utilizate în acest paragraf.

Dar nu numai acest înţeles poate fi identificat. Sociologic, trebuie făcută distincţia între „teroriştii" aflaţi în slujba unor senatori – care-şi foloseau armatele particulare în acapararea sau menţinerea puterii politice –, străinii „pierduţi" – transfugi pe un teritoriu roman în care încercau să supravieţuiască –, dezertorii sau „lăsaţii la vatră" – care nu aveau bani sau unde să meargă (şi care recurgeau la „parazitism", pentru că nu cunoşteau cultivarea pământului, ci doar meşteşugul eficient al armelor) ori cei care nu aveau sau nu mai aveau pământ şi, deci, îşi însuşeau un teritoriu „peste" cel al pământenilor – şi „haiducii", care atrăgeau simpatia populaţiei locale prin împărţirea prăzii. Maximinus Trax, tracul care a ajuns împărat, trecând prin fazele de păstor, tâlhar şi militar, Bello Fiat, tâlharul care se purta ca un împărat, Maternus, răzvrătitul care voia să fie împărat şi a pus la cale o nereuşită tentativă de asasinat imperial, piraţii care-şi aveau „regatul" pe mare, latifundiarii care aveau bande de jefuitori ai „concurenţei" şi de pedepsire a ţăranilor sunt numai câteva dintre numeroasele variante posibile. Se prea poate ca longobarzii şi vandalii, care până la urmă au primit „azil" în interiorul Imperiului, să fi fost pur şi simplu comunităţi prea mari de „tâlhari" ca să mai fie numite aşa.

O accepţiune diferită atât de cea romană, cât şi de cea contemporană a termenului o avem la greci, la care prin tâlhari (*lestai*) puteau fi înţelese chiar şi unele armate constituite *ad hoc,* tolerate sau chiar trimise de comunitate să jefuiască cetăţile vecine în scop de intimidare, completând acţiunile armate „oficiale". Noi, contemporanii, avem imaginea unui stat, similar cu al nostru, care controlează teritoriul complet, în care fiecare locuitor se poate „realiza" (cel puţin în teorie) în cadrul legal, care te apără, căruia îi predăm responsabilităţile majore (inclusiv pedepsele), cu un sistem de legi care s-a impus auto-coercitiv, până la identificare cu propriile criterii. La romani însă, „a fi în afara legii" poate fi considerat *ad litteram*, adică de multe ori statul nu îţi oferă nimic pentru supravieţuire, de fapt poate nici să nu se refere deloc la tine şi, eventual, să te penalizeze discriminator.

Am vorbit până acum despre relativismul cultural ca mijloc de evaluare şi interpretare a surselor istorice. O altă direcţie se impune atenţiei: *prezenţa relativismului interpretărilor în sine, apărută ca influenţă socială asupra interpretului surselor*. Toate consideraţiile anterioare se aplică, evident, şi asupra acestora, dar apar şi elemente specifice. De exemplu, constatăm că termeni precum „cădere", „decădere", „civilizaţie" şi chiar „civilizaţie romană" au suferit o variabilitate în timp, prin care, dacă am prelua un sens vechi, în zilele noastre acesta ar putea fi calificat ca inacceptabil sau chiar inoperant. De ce procesul acesta s-ar opri de acum încolo? Nu putem să considerăm că aceste concepte se vor preciza în continuare, poate chiar până la contradicţie cu vechile accepţiuni?

O parte din critica contemporană a teoriei lui Gibbon[33] asupra căderii Imperiului Roman se concentrează mai degrabă pe felul moralist în care acesta

[33] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 1-3, David Womersley (ed.), Londra şi New York, Penguin, 1994.

expune problemele, specific epocii victoriene, dar şi pe atitudinile lui iluministe, prea vehement seculare, ironiei care dăunează imparţialităţii; altfel spus, se critică „centrismul" modului lui de a vedea istoria, specific culturii lui, chiar dacă sunt prezente diferenţe notabile. Însă, dacă în viitor accentul va cădea din nou pe criteriul moral areligios al măsurii civilizării, de exemplu, aspectele critice la Gibbon nu vor fi reconsiderate?

Analizând profesia de istoric, Peter Novik susţine în acelaşi spirit „că fiecare generaţie are dreptul de a privi şi re-interpreta istoria în felul său… La urma urmei, studiem istoria pentru că suntem interesaţi de ea şi, probabil, pentru că dorim să învăţăm ceva despre problemele noastre. Dar istoria nu poate servi niciunul dintre aceste două scopuri, în cazul în care, sub influenţa unei idei lipsite de obiectivitate, vom ezita să prezentăm problemele istorice din punctul nostru de vedere. Şi noi nu ar trebui să credem că punctul nostru de vedere, în cazul conştient şi critic aplicat la această problemă, va fi inferior celui al unui scriitor care crede cu naivitate… că a atins un nivel de obiectivitate, permiţându-i să prezinte evenimentele din trecut, deoarece acestea de fapt aşa s-au întâmplat."[34] Dar dacă istoria trebuie rescrisă sau pur şi simplu se rescrie, ce anume o mai face să fie credibilă şi să nu fie doar o sumă amorfă de „păreri"? Analizând mecanismele care duc la schimbări de atitudine în istorie, Bernard Weisberger[35] identifică următorii vectori principali: apariţia unor noi date istorice relevante (arheologice, surse scrise, dar şi publicarea unor arhive secrete), dezvoltarea unor tehnici din alte domenii academice (datarea cu carbon, testele ADN etc.), investigarea surselor din limbi ignorate până acum, reconsiderarea într-o nouă lumină a naţionalismului (care vede detaliile prin prisma propriei naţiuni), a culturii (istoria a fost scrisă etnocentric), ideologiei (în special marxismul, dar nu numai) şi a altor cauze istorice.

Naţionalismul, ideologia, sexismul, etnocentrismul sunt doar formele parţial suprapuse, dar evidente şi observabile, mai grosolane sau nu, ale unui centrism relativ la o cultură (care poate acţiona şi prin omisiunea unor puncte de vedere alternative, cum ar fi, de exemplu, în cazul perioadei istorice alese de noi, cele ale germanicilor), care apare când interpretăm o cultură diferită, cu ochii exclusivi ai culturii noastre particulare. Putem doar să ne gândim la concepţiile noastre etice asupra a ceea ce înseamnă pentru noi „nivel de trai", comunicare, afect, organizare, timp şi spaţiu, necesităţi, natural şi supranatural, dar de multe ori să nu le putem depăşi pentru a „vedea cu alţi ochi istoria", tocmai pentru că atitudinea faţă de acestea atinge nivelul paradigmatic, categorial, in-eliminabil pe care se bazează propriul nostru „*worldview*".

Afirmăm că, de câte ori societatea schimbă radical ceva la acest corp categorial de concepte (schimbare care se face şi se determină „social", după cum

[34] Peter Novick, *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession,* CUP, 1988, p. 395.

[35] Bernard Weisberger, *The Dark and Bloody Ground of Reconstruction Historiography*, "The Journal of Southern History", 25 (4), 1959, p. 427–447.

afirmă sociologia cunoaşterii), de atâtea ori putem să avem şi o cu totul „altă istorie". Asta nu înseamnă că „istoria nu are sens", că „nu există" sau că nu este decât „o sumă de păreri subiective", ci doar că, în limbaj fenomenologic, avem „fenomene" şi „intenționalități" egal îndreptățite, relative (la persoana fiecăruia, nu neapărat subiective şi nu neapărat exclusiv personale). Toate conceptele suferă într-un timp şi spațiu social determinat (cu contextele şi relativismele însoțitoare) un proces (nu neapărat liniar şi clarificator) de modificare, precizare, re-precizare, restrângere, generalizare. Din acest motiv, de exemplu, în eventuale dezbateri despre „sfârşitul unei civilizații", dacă nu ne precizăm termenii (civilizație, progres, „sfârşit" etc.), conştienți că ei sunt social determinați sau chiar social construiți, putem pierde esența chestiunilor sau chiar să ridicăm false şi inutile probleme.

Aşa cum am ilustrat deja, problema surselor istorice (primare şi secundare) nu este legată doar de autenticitatea lor (legătura semantică, de substanță cu evenimentul) ca preocupare permanentă a istoricului, ci şi de etnocentrism sau *bias*-uri psiho-socio-cognitive, îndeobşte cele nerealizate conştient, de care ar putea da dovadă autorul sau interpretul acestora. Există o tendință, susceptibilă oricărui discurs, de a omite un „înveliş" al evidențelor, subiacent, eliptic, presupus sau inobservabil de autor, pentru că îi este paradigmatic. Acest înveliş trebuie des-ermetizat de către interpret ori de câte ori doreşte să evite inconsistențele evidențelor (şi datelor istorice) reclamate, inconsistență motivată până la urmă de o subiectivitate, nu numai de natură personală, ci şi indusă socio-cultural. În acest sens, o mână de ajutor consistentă o poate da sociologul, care îşi propune decantarea şi filtrarea activității istoricului prin grila specifică profesiei.

2. SOCIOLOGIA ISTORICĂ ŞI RELATIVISMUL SOCIO-CULTURAL

Dacă până acum am avut în vedere datele primare, organizarea lor şi felul în care ele pot fi apreciate sau nu ca independente de viziunea noastră asupra lor, mai departe vom discuta despre unele metode care pot conduce la interpretări coerente asupra societății şi istoriei. Vom avea permanent în vedere ca şi aceste metode, la fel ca datele primare, să fie cât mai puțin dependente de influențele social-culturale sau alte potențiale cauze de distorsiune, ori, dacă sunt totuşi influențate, atunci să „măsurăm" aceste dependențe.

Dintr-o anumită perspectivă, toate punctele nodale ale sociologiei istoriei ne apar ca eforturi de a lărgi spectrul istoric prin eliminarea aspectelor relative la influențele culturale locale, potențial reductive. După cum am remarcat deja, de la punctele de vedere naționale şi naționaliste – „istoria o fac învingătorii", „istoria au făcut-o personalitățile" şi „*Whig history*" – până la prezenteismul tratat fără precauții, istoria şi, implicit, sociologia istorică au prezentat diferite forme reductive, absolute, de monopol al „adevărului" istoric. În acest context, după

considerațiile noastre, în procesul de distilare a ideilor e necesar a se impune, fie şi treptat, punctul de vedere al *relativismului cultural*, care deschide perspectivele şi tematica istorică. Încă o dată precizăm că „relativ" înseamnă „a se afla în relație", ca opus lui „în sens absolut", care, în cazul istoriei, poate fi de multe ori în mod fals desemnat în acest mod, el fiind, *de facto,* dependent de determinanții culturali ignorați de către adeptul/adepții „sensului absolut". *Sensul absolut* apare emitentului ca având această calitate din cauza ignorării, de către acesta cel puțin, a efectului pe care etnocentrismul grupului social la care aderă (sau a altui „centrism") îl are asupra lui, ceea ce face ca acest „sens absolut" să fie unul aparent şi, în ultimă instanță, să nu fie decât tot un sens „relativ" – asta dacă-l privim din afara „centrului".

Istoria metodelor sociologiei istorice este o istorie a conştientizării progresive a caracterului relativ al abordărilor (socio-)istorice; mai departe, vom marca această idee pe momentele cheie ale parcursului sociologiei istorice. Deşi o perioadă a fost subapreciat ca gânditor, din cauza turnurii ideologice pe care i-a conferit-o mişcarea comunistă (în ciuda atenționărilor aduse de Weber, Althusser sau Lukács), *Karl Marx* este unul dintre reperele fundamentale ale acestui traiect. Dimensiunea sociologică a operei sale, în special cea istorico-sociologică, a fost ignorată nu numai de gândirea occidentală, ci şi de cea marxistă. Orientarea generală a gândirii acestui filosof ar putea fi socotită ca „sociologie critică" după clasificarea lui Boudon, adică una îndreptată spre acțiunea socială transformatoare, iar acest lucru a creat confuzii în perceperea mesajului. Ea poate fi considerată un „punct de vedere" anti-pozitivist cu inflexiuni centrice, exprimate ca „antiburgheze", şi prin statutul auto-achiziționat de „ştiință socială", când de fapt era „ideologică"; la Marx „istoria trebuie transformată preferențial", atitudine centrică care, ulterior, după ce a căzut pe mâna „interpreților" de orientare leninistă, a devenit coercitivă, propagandistică şi reducționistă, contravenind oricărei in-imixtiuni posibile a modului de a percepe relativ cultural.

Importantă la acest gânditor este observația pertinentă, care nu şi-a pierdut actualitatea, că există un „caracter de grup social" în orientarea generală a unei societăți, reflectat în toate aspectele sociale ale suprastructurilor ei, inclusiv în cultură. Acea cultură „burgheză" (atunci!), care-şi „apără" interesele prin toate acțiunile ei, este o „ideologie" care trebuie „contracarată" de o altă ideologie, pe model dialectic, una a „proletariatului". Aspectul pozitiv al acestei orientări, sistem de gândire socială „activă", este că ea identifică un „centrism" de altă natură decât etnocentrismul antropologic, dar, din păcate, şi asta este una dintre deficiențe; reformularea răspunsului la constatarea acestui centrism constă în „instaurarea" unui alt centrism, căruia i se afiliază nejustificat şi pe care-l suplimentează cu valențe teoretice îndoielnice şi supradimensionate. Atrage atenția noțiunea de „conştiință de clasă", care, în jargonul acestei lucrări, poate fi privită ca mecanism coeziv al trăsăturilor centrice.

Efortul lui Marx de a acorda un statut ontologic autonom fenomenelor sociale ne apare ca o modalitate de de-relativizare, deşi, de pe poziţii filosofice „absolute" ale acelui caracter centric prin care erau văzute anterior fenomenele sociale, efectul aşteptat era constituirea unui criteriu prin care să poată fi demarcate „speculaţiile" asupra socialului de cele „sintetice", „reale". Punctul critic, în opinia noastră, este că, prin forţa demersului lui, nu poate decât să pună concluziile înainte de le putea verifica. Afirmaţii de genul „teoria socială este teoria conflictului social", „societatea progresează" etc., din punct de vedere sociologic apar ca şi „axiome", apriorice, care, în fapt, sunt deseori neconfirmate empiric sau rămân dependente de accepţiunea cultural-socială a termenilor implicaţi.

O influenţă majoră în sociologie a avut-o introducerea ideii prevalenţei dimensiunii materiale, a economicului asupra socialului (nu este surprinzător că această concepţie a apărut odată cu ascensiunea industrializării şi ştiinţelor exacte?), idee preluată în diferite forme până în zilele noastre, de la Weber la metoda reducţiei structurale. Acest mod de a privi societatea este cultural centric şi nu reprezintă decât un unghi din care putem privi mecanismele ei sociale. De exemplu, etnometodologia aplicată relaţiilor economice ar putea surprinde aceleaşi fenomene în mod „răsturnat", în sensul că individul poate apărea ca „prins" în malaxorul economicului, pe care caută să-l evite ca inerent. Astfel, relaţia economico-socială nouă ne apare ca ascunzând mai degrabă un caracter reflexiv decât unul direcţionat dintr-o parte sau alta. Contribuţiile lui Marx la ştiinţele sociale au fost numeroase: de la cele care se ocupă de aspecte macrosociale, precum teoria organizării şi dinamicii societăţii, teoretizarea şi conceptualizarea mişcărilor sociale ş.a., până la cele de ordin micro, cum a fost teoria alienării individului. El introduce elemente de sociologie a artei, familiei, religiei, dreptului sau moralei, subiectul sociologiei istorice nefiindu-i străin, aşa cum arată diverşi autori[36].

La *Max Weber*, sociologia istorică[37] poate fi considerată ca sinteză a două direcţii: cea a şcolii istoriografice iluministe (reprezentată de Gibbon şi Buckle)[38] şi cea preocupată de faptul istoric particular. Pentru Weber, sociologia trebuie să furnizeze o explicaţie a evenimentelor sociale, să le determine cauzele şi în niciun caz să le interpreteze, tocmai din motivul terenului alunecos al influenţelor

[36] Stephen Henry Rigby, *Marxism and History*, Manchester, Manchester University Press, 1998; Gerald Allan Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978; Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory,* Cambridge, CUP, 1999; Isaiah Berlin, *Karl Marx,* London, Fontana Collins, [1939], 1995.

[37] Câteva dintre titlurile care tratează subiectul Max Weber şi sociologia istorică: W. J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, Routledge, [1962], 1998; W. Hennis, *La problématique de Max Weber*, Paris, PUF, 1996; D. Kassler, *Max Weber, sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fayard, 1995.

[38] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, Harcourt Brace [1776-1789], 1960; T. Buckle, *The History of Civilisation in England*, London, 1854-1856.

exterioare în acest proces subiectiv. Teoria weberiană a tipurilor ideale poate fi considerată o abstractizare a tendințelor anunțate. Căutarea sistematică a unei regularități în istorie, indiferent de măsura succesului posibil, reprezintă o modalitate de a depăşi subiectivitatea inerentă unui demers a-orientat şi ar evita speculațiile, urmând un criteriu independent cultural, cel puțin ca intenție. Weber îi contrapune, de fiecare dată, interpretării comprehensiunea „*in meinem Sinne*" („în sensul meu").

Începând cu polemica dintre pozitiviști, s-a decelat o diferență între legitatea din ştiințele naturale, care are rol de *a explica*, şi cea din ştiințele sociale, cu rol de *înțelegere.* Sociologia comprehensivă (din care ulterior a derivat hermeneutica sociologică) introdusă de Weber (deşi Tocqueville o utilizase deja, fără s-o denumească) contestă acest dualism şi, pentru a accentua tipul lui de atitudine, concepe o istorie factuală, lipsită de „înfloriturile literare" sau alte posibile elemente exterioare, care să redirecționeze sau să deruteze artificial lectorul (către un anume centru). Astfel, în Germania se va scrie istoria într-un mod mult mai riguros decât se făcea în Franța (de către reprezentantul istoriografiei romantice, Jules Michelet, de exemplu), cu un elan literar criticat ulterior şi de noua şcoală istorică franceză, din cauza etnocentrismului său patriotic.

Comprehensiunea este nivelul emic, în care se doreşte regăsirea sensurilor pentru actorul social însuşi – „a fi Caesar fără să fii Caesar" – printr-un demers controlat, cultivând un individualism metodologic. Preluând un exemplu de la Weber, în care acesta încearcă să explice diferențele dintre motivațiile actorului social (care au condus ulterior la o teorie coerentă a motivațiilor, anunțând teoria acțiunii) şi felul în care noi le putem înțelege, vom constata că varianta „aprobată" este cea care elimină din interpretare tocmai aspectele ambigue cultural. „Dacă văd pe cineva tăind lemne şi «înțeleg» acest comportament ca rezultând din dorința acestuia de a se încălzi, va trebui să verific dacă într-adevăr individul foloseşte lemnele pentru a se încălzi. […] Astfel îi atribui actorului motivații asupra cărora nimeni nu va avea îndoieli. În schimb, dacă eu constat că muncitorii votează mai uşor cu socialiştii decât cadrele de conducere şi dacă interpretez teoria votului prin teoria resentimentului, ipoteza va apărea imediat ca hazardată, necesitând o susținere solidă."[39] Prima ipoteză face parte din categoria datelor „sigure", fiind exprimabilă la un nivel „fizic", spre deosebire de a doua, care comportă relații culturale, social determinate pentru a se putea formula, deci susceptibilă de caractere centrice.

Această „*Verstehende Soziologie*" – tradiția interpretativă inițiată de Weber, în ciuda legăturii ei metodologice cu relativismul cultural şi etnometodologia, este totuşi o metodă susceptibilă de centrisme, întrucât interpretarea nu este aplicată şi

[39] *** *Dicționar al gândirii sociologice*, Massimo Borlandi et al. (eds.), Bucureşti, Edit. Polirom, [2005], 2009, p. 862.

interpretului, iar, cu toate precauţiile pe care acesta şi le-a luat în evitarea „interpretării", el ajunge tot la un fel de interpretare. Urmându-l pe Weber, un autor poate fi preocupat de aspecte precursoriste – „periculoase", dacă nu sunt controlate –, cum ar fi elementele proto-capitaliste, raţionalitatea omniprezentă etc. şi, în consecinţă, poate face judecăţi de valoare şi ierarhizări teleologice nejustificate, aşa cum observă şi Parsons, care împarte opera lui Weber în „funcţionalistă şi cu perspectivă teleologică", aceasta din urmă fiind criticată pentru conservatorismul ei latent[40].

La Norbert Elias[41], societatea se află într-un proces de devenire, reflexiv social, în care constrângerea socială exterioară devine în timp auto-constrângere – „individul influenţează societatea, iar societatea pe individ". Optica aceasta în sociologie reprezintă pasul remarcabil prin care această disciplină capătă un caracter de istoricitate şi este, totodată, cea mai clară eliberare de falsul absolutism istoric, prin observarea caracterului socio-genetic al accepţiunilor sociale care definesc societatea la un moment dat. Acest *corpus* definitoriu pentru social îşi relevă caracterul relativ cultural pentru că se compară nu numai societăţi (sau civilizaţii după caz), ci şi aceeaşi societate aflată la momente diferite de timp suficient de lungi.

Elias introduce prin această concepţie asupra istoricităţii sociale aşa-numita *sociologie procesuală* sau *figuraţională*. Aşa cum lingviştii se bazează pe etimologie pentru a dobândi o înţelegere mai nuanţată a unui cuvânt, trecând prin istoria lui, şi astfel face să se înţeleagă utilizările sale de mai târziu, tot aşa sociologul figuraţional (sau procesual) încearcă să privească la procesul de apariţie a unei caracteristici sociale şi la evoluţia ei, atunci când doreşte să obţină o înţelegere mai deplină a funcţiei sale în prezent. Din acest unghi, demersul lui Elias are suficiente similitudini cu curentul filosofic al existenţialismului („existenţa precede esenţa", susţinea Sartre), aflat în prelungirea fenomenologiei husserliene, care elimină „centrele absolute", considerându-le fenomene independente *apriori*. Dar nu trebuie să mergem atât de departe ca să constatăm că, până la introducerea acestei concepţii, referirea la „prezent" se afla „mascată", în mod permanent, în demersul sociologilor, chiar atunci când aceştia se adresau faptului istoric. Schimbarea produsă transformă centrarea (subliminală) pe prezentul interpretului într-un simplu „reper" temporal neprivilegiat, în faţa căruia se interpun fenomenele desfăşurate pe o perioadă lungă de timp, care poate fi considerată (începând de atunci) istorică.

[40] *Apud* Jonathan S. Fish, *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005.

[41] Pentru detalii privind gândirea sociologic istorică a lui Elias, vezi monografiile: N. Heinich, *La Sociologie de Norbert Elias,* Paris, La Découverte, 1997; St. Mennel, *Norbert Elias. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1989; H. P. Duerrre, *Nudité et pudeur: Le mythe du processus de civilisation,* Paris, Edit. de la Maison de sciences de l'homme, 1998.

Noua şcoală istorică franceză[42], formată din istoricii grupaţi în jurul revistei „Annales d'Histoire Économique et Sociale" (co-fondatorii revistei: Marc Bloch şi Lucien Febvre), axează studiul istoriei pe om şi societate, cercetată prin intermediul geografiei şi culturii materiale. Se introduc conceptele de „*histoire totale*" şi de „*histoire tout court*", se critică felul de a face istorie ca fenomen naţional şi „*great man history*". A doua generaţie, condusă de Fernand Braudel şi compusă din istorici precum Georges Duby, Pierre Goubert, Robert Mandrou, Pierre Chaunu, Jacques Le Goff sau Ernest Labrousse, a fost preocupată de „*la Longue durée*" şi de istoria mentalităţilor. A treia şi a patra generaţie (incluzând pe Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Revel sau Philippe Ariès, respectiv pe Roger Chartier) produc o reorientare a „şcolii" spre aspectele culturale şi lingvistice, nemaiputând menţine omogenitatea şi vechea originalitate a grupării.

Un exponent reprezentativ al şcolii este Fernand Braudel, specifică operei sale fiind compasiunea pentru suferinţa grupurilor marginale[43]. El susţine (faptul evident) că majoritatea surselor istorice care supravieţuiesc provin de la clasele bogate, care aspiră să fie sau sunt ştiutori de carte. Braudel subliniază importanţa vieţii efemere de sclav, iobag, ţăran sau orăşean sărac, demonstrând contribuţia lor la puterea şi bogăţia stăpânilor şi societăţilor lor şi evidenţiind necesitatea analizei istorice pe intervale lungi, proprie fenomenelor lente, precum cele sociale. Pentru Braudel, aceşti oameni (marginalii) formează materialul real al civilizaţiei, opera sa fiind adesea ilustrată cu reprezentări din viaţa cotidiană a acestora şi mult mai rar cu „imagini nobiliare". Concepţia „*la Longue durée*" amendează cercetarea istorică bazată pe eveniment şi contingent, propunând studierea factorilor istorici în procesualitatea lor: sociali şi mentalitari, geografici şi climatici, psihologici şi economici, ca fiind mult mai potrivită şi apropiată sociologiei istorice. Deschiderea propusă de Braudel este a istoriei către sociologie şi recuperarea, deşi nu atât de consecvent cât ne-am dori, unei multitudini de faţete ale relativismului cultural dat de social, ignorate de modul anterior de a privi istoria prin prisma personalităţilor, naţională sau evenimenţială – modalităţi reductive prin excelenţă.

Perspectiva evoluţionară, altceva decât darwinismul social (vechea şcoală teleologică, care încerca să extindă teoriile din biologie sub forma unui evoluţionism socio-cultural şi, eronat, să ierarhizeze culturile; Boas şi pe urmă alte şcoli antropologice au contracarat acest curent), neo-evoluţionismul[44], reparând

[42] Referinţe asupra acestui subiect apar la: François Dosse, *New History in France: The Triumph of the Annales*, Chicago, University of Illinois Press, [1987], 1994; André Burguière, *L'École des Annales: Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006; Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School 1929–89*, Stanford, Stanford University Press, 1990; *** *The Annales School: Critical Assessments*, Clark Stuart (ed.), vol. I–IV, London, Routledge, 1999; Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Cornell University Press, 1976.

[43] Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, New York, Penguin Books, 1993.

[44] *** *Evolution and culture*, Marshall Sahlins, Elman Service (eds.), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

erorile fundamentale ale evoluționismului social, introduce, prin Julian Steward, Leslie White şi Talcott Parsons, modelul multiliniar de evoluție[45]. Pornind de la ideile lui Stewart, s-au detaşat conceptele de „*cultural ecology*" (extindere a afirmației acestuia prin care „societatea se schimbă odată cu mediul ei") şi, mai apoi, cel de „*ecological anthropology*"[46], care extind modul de a teoretiza al biologiei asupra societății umane. Această perspectivă de-relativizează, introducând, pe lângă mecanismul evoluției multiliniare, şi o reconsiderare a aspectelor joncțiunii tehnologie-cultură, o metodologie indusă din socio-biologia lui E. O. Wilson[47] aplicată societății, prin perspectiva psihologică pe care o redeschide asupra componentei sociale a omului.

Perspectiva fenomenologică. Fenomenologia nu trebuie privită în niciun caz ca subiectivism „naiv"[48] sau ca „lumea există doar grație mie", ci, mai probabil, poate fi descrisă la nivel metaforic ca proiecția minții mele, prin care „totul" este conştientizat ca fiind „relativ" şi totodată subiectiv. Aspectul reconstrucției fenomenologice se observă cel mai bine în dificila reconstrucție filosofică a „realității" făcută de Husserl în *Conferințele pariziene*[49], pornind de la *Cogito*-ul lui Descartes, folosit ca „punct arhimedian". Unul dintre conceptele cheie din fenomenologie, care a căpătat sens în sociologie, este cel de „*epoché*" – „a pune în paranteze realitatea", şi reprezintă acea orientare a gândirii care ignoră tot ceea ce este derivație periferică actului intențional. O expunere mai simplă şi mai sugestivă a fenomenologiei, care, eventual, poate fi considerată un curs condensat de fenomenologie, o face Ortega y Gasset în descrierea felului diferit în care un pictor, un gazetar sau un politician muribund *văd* aceeaşi „realitate"; reproducem în continuare acel fragment:

> *„Un bărbat celebru trage să moară. Soția lui stă la capul patului. Un medic îi ia muribundului pulsul. În fundul încăperii se mai află încă două persoane: un ziarist, care asistă la scena mortuară din rațiuni profesionale, şi un pictor pe care l-a adus acolo întâmplarea. Soția, medicul, ziaristul şi pictorul sunt de față la un acelaşi fapt. Cu toate acestea, faptul unic şi identic – agonia unui bărbat – i se înfățişează fiecăruia dintre ei sub câte un aspect distinct. Aspectele acestea sunt atât de deosebite, încât abia dacă au un nucleu comun. Diferența dintre ceea ce este el pentru femeia pătrunsă de durere şi pentru*

[45] Julian Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multiliniar Evolution*, Urbana, [1955], 1979; Leslie White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York, McGraw-Hill, 1959; Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966; Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.

[46] Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors*, 2nd edition, New Haven, Yale University Press, 1984.

[47] E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975.

[48] Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, CUP, 2000.

[49] Edmund Husserl, *Conferințe pariziene şi alte scrieri filosofice*, Bucureşti, Edit. Paideia, 1999.

pictorul care, impasibil, priveşte scena e atât de mare, încât ar fi aproape mai exact să spunem: soţia şi pictorul asistă la două fapte complet distincte. Rezultă, aşadar, că o aceeaşi realitate se sparge în multe realităţi divergente, atunci când e privită din puncte de vedere distincte. Şi ne simţim îndemnaţi să ne întrebăm: care dintre acele realităţi este cea adevărată, cea autentică? Orice decizie am lua va fi arbitrară (...) Toate acele realităţi sunt echivalente."[50]

Se punctează aici ceea ce enunţam anterior, şi anume că „etnocentrismele", de orice natură ar fi ele, rămân variante de lucru independente şi echivalente cu oricare alte puncte de vedere şi, prin urmare, ele trebuie relativizate atunci când urmărim fenomenele socio-istorice.

Primul fenomenolog care s-a ocupat de aspectele vieţii sociale a fost Alfred Schütz[51], interesat de diferenţele dintre metoda comprehensiunii (căreia încearcă să-i determine un fundament epistemologic) şi teoria tipurilor ideale a lui Weber, pornind de la fenomenologia[52] husserliană. Răspunsurile sale anunţă sociologia cotidianului. Chestiunea teoretică cheie pe care o ridica Schütz consta în felul în care, pornind de la subiectivitatea proprie, de la felul în care fenomenul se proiectează în acel *ego* cartezian, se poate explica prezenţa altor *ego*-uri care „interacţionează" social. Soluţia avansată a fost de a muta accentul pe raporturile dintre oameni, acestea fiind cele care constituie semnificaţia, răspunsul şi înţelesul noţiunilor. Această direcţie de analiză va fi adâncită de un filosof important, cu aplecare asupra sociologiei istorice[53], şi anume Michel Foucault[54], care va aduce în prim-plan (cu simpatie şi empatie) punctul de vedere al marginalilor şi excluşilor social.

Munca de „arheolog al cunoaşterii" efectuată de Foucault este, într-un anume fel, similară celei depuse de un veritabil fenomenolog al religiilor[55], Mircea Eliade,

[50] Jose Ortega y Gasset, *Dezumanizarea artei şi alte eseuri de estetică*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2000, p. 35.

[51] Alfred Schütz, *Collected Papers* v. I, Kluwer Academic, 1982 (eseu clasic în teoria fenomenologică aplicată ştiinţelor sociale); Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern U. P., 1967 (prima tentativă a lui Schütz de a acoperi golul dintre fenomenologie şi sociologia weberiană); Alfred Schütz, *The Structures of the Life-World*, Northwestern U. P., 1980 (concluzia programatică a lui Schütz asupra fenomenologiei vieţii curente/cotidiene).

[52] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Humanities Press, [1900/1901], 2000 (prima lucrare importantă pentru fenomenologia husserliană); Karl Mannheim, *On the Interpretation of Weltanschauung*, in: **** From Karl Mannheim*, Kurt Wolf (ed.), Transaction Press, 1993 (o importantă colecţie de texte cheie pentru fenomenologie şi social); Maurice Natanson, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks,* Northwestern U. P., 1974 (comentarii asupra fenomenologiei husserliene şi relaţia cu fenomenologia socială a lui Alfred Schütz).

[53] Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London, Routledge, 1994.

[54] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* London, Routledge, 2002.

[55] Poziţie exprimată de Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1992; Martin J. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Iaşi, Edit. Polirom, 1997; Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1999.

care subliniază că munca istoricului (al religiilor, în cazul său) nu se finalizează odată cu reconstrucţia obiectului cercetării sale, ci trebuie continuată cu înţelegerea semnificaţiilor sale multiple. „Fie că-i place sau nu, istoricul religiilor nu şi-a isprăvit opera după ce a reconstituit istoria unei forme religioase sau i-a determinat contextul sociologic, economic sau politic. Pe lângă toate acestea, el trebuie să-i înţeleagă semnificaţia – altfel spus să-i identifice şi să-i elucideze situaţiile şi poziţiile care i-au făcut posibilă apariţia sau triumful într-un moment anume al istoriei sale."[56] Cercetătorul e nevoit să suspende (sau să „pună între paranteze") părerile şi deviaţiile culturale proprii în timp ce încearcă să înţeleagă convingerile şi comportamentele, în contextele lor locale, să evite etnocentrismul sau alte prezenţe ale vreunuia dintre standardele culturale proprii lui în cursul evaluării altor culturi.

Aceasta este, în fond, şi baza distincţiei dintre *emic* şi *etic* (termen cu alt înţeles, distinct de cel moral): *abordarea emică* (sau modalitatea interioară de studiu al comportamentelor) este o descriere a unei societăţi în termeni care sunt relevanţi participantului sau actorului în cultura lui proprie şi de obicei se referă la ceea ce este considerat „bun simţ" în cultura aflată sub observare; *abordarea etică* (sau modalitatea exterioară) este o descriere a unei societăţi de către un observator în termeni care pot fi aplicaţi la alte culturi, care se doreşte cultural neutru, „multicultural", şi de obicei se referă la cadrul conceptual al ştiinţelor sociale, chiar dacă acest lucru devine complicat când cercetarea este încă în stadiul de studiu sau atunci când există un dezacord teoretic sau terminologic în cadrul ştiinţelor sociale. Dihotomia emic/etic a fost introdusă de lingvistul american Kenneth Pike[57], pornind de la distincţia dintre conceptele de fonemic şi fonetic[58], aceste două cuvinte noi fiind chiar sufixele acestora. Pentru a clarifica aceasta distincţie, luăm

[56] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1994, p. 23–24.

[57] Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Summer Institute of Linguistics, 1954.

[58] „Fonemica se ocupă de aspectele idiomatice ale sunetelor unei limbi, aspecte controlabile numai de autohtoni, pe când fonetica se ocupă de sunetele lingvistice în general, indiferent de limbă. Orice limbă conţine sunete apropiate ca pronunţie, a căror rostire greşită poate genera sintagme inoportune – fie absurde, fie nostime. Asemenea sunete sunt, în limbile cu scriere latină: b/p, c/g, d/t, f/v etc. Un străin care vorbeşte româneşte dar nu şi-a însuşit foarte bine fonemica limbii române, este expus erorii de a rosti, de pildă: „drac", „paie", „fată", în loc de „drag", „baie", „vată" (sau invers), cu efectele corespunzătoare, ivite prin infiltrarea acestor confuzii în construcţia unor enunţuri. (…) Astfel, de la studiul comportamentului verbal, distincţia a fost extinsă la comportamentul non-verbal, la cultură în general. Distincţia emic/etic se aplică la clasificarea plantelor, animalelor, uneltelor, la terminologia de rudenie, la comportamentul mental. Cercetătorul, spre exemplu, poate releva efectul curativ pe care îl are o anumită plantă într-o anumită maladie, dar aspectul emic al problemei îi pretinde să nu ignore nici credinţa bolnavului în descântecul ce însoţeşte tratamentul. Distincţia emic/etic are implicaţii filosofice importante, emicismul ca mişcare antropologică modernă intrând în rezonanţă cu studiul valorilor, cu relativismul cultural, cu descentrarea (înţeleasă nu numai psihologic, dar şi epistemologic), cu problema particularului şi universalului în cultură" (C. Zamfir, L. Vlăsceanu, *op. cit.*, termenul emic/etic, p. 213).

ca exemplu cercetarea familiei. Din „interior", emic, studiul familiei înseamnă o apropiere de viața de familie într-un mod comprehensiv, aşa cum o înțelege doar un membru al ei, care trăieşte în acea familie, iar modalitatea etică ar fi cea a asistentului social, care încearcă (venit „din afară" şi în scopul de a comunica concluziile lui „în afară") să înțeleagă cât mai bine viața respectivei familii, observând-o din exterior, eventual urmărind un set procedural formal şi teoretic.

În dialectica emic–etic intervine poziția „sceptică" a relativismului filosofic, care afirmă că adevărul depinde de punctul de vedere al celui care îl interpretează, iar niciun consens de ordin moral sau cultural între interpreți nu va putea fi atins. Ea ne pune în vedere aspectul incomensurabil al fenomenelor „ataşate" diferitelor intenționalități. Un pictor va vedea o bătălie altfel decât un militar, pictorul nu poate sfătui militarul cum să acționeze şi nici militarul, ca militar, nu poate critica pictorul fără să stârnească zâmbete. Dacă prin „emic" punem între paranteze realitatea, prin „etic" ar trebui să reuşim *simultaneizarea* „realităților", care să permită sondarea fără distorsiuni a *multiciplității viziunilor*, cel puțin la modul ideal. Nu poți fi „etic" fără a fi într-o oarecare măsură şi „emic" în prealabil. Un militar, pentru a se pronunța asupra picturii, trebuie să învețe câte ceva despre pictură, dacă nu chiar să învețe să picteze şi să „fie pictor" sau chiar să devină „pictorul" căruia îi priveşte opera. Astfel, „etic" are corespondent în ceea ce numim „sinteză" sau de-relativizare, determinarea unui *punct ideal* din care culturile să poată fi „comprehendate" simultan; unul relativ şi „fenomenal" văzut din perspectiva unei terțe culturi.

3. **CONCLUZII**

Perspectiva (noastră, ideală) sintetic fenomenologică. Toate perspectivele anterioare sunt generice (deşi acest fapt este cu siguranță încă discutabil) şi, după opinia noastră, nu indică o modalitate de control al relativismului, mai puțin abordarea fenomenologică, prin demersul ei filosofic specific, axat pe analiza riguroasă a subiectivității văzute ca intenționalitate principial autonomă. Problema ei este una a ierarhizării viziunilor posibile, pe care noi o vedem rezolvabilă prin „sinteză" (în manieră hegeliană), prin *de-specializarea intenționalităților*, prin încercarea de a fi în acelaşi timp şi pictorul şi gazetarul din metafora lui Ortega y Gasset, astfel încât să obținem o perspectivă sincronă.

Cum se pot „vedea" simultan toate fațetele cubului „fenomenologic", iar astfel să realizăm „sinteza"? Militarul, fără să înceteze a fi militar, poate el să devină şi pictor şi, nu în ultimă instanță, să vadă cu ochii unui (anumit) pictor? Perspectiva „sintetică" pe care o avem în vedere rămâne eminamente fenomenologică, o sinteză parțială, reflexivă, temporală şi cultural dependentă, dar la un alt nivel, „slăbită" în sensul în care eu îl pot „accepta" pe altul, sau o teorie a altuia, chiar dacă, eventual, el nu mai are această posibilitate. Ca să înțeleg, ca observator referențial *şi* cultura mea,

şi pe a celui pe care-l studiez ca sociolog şi/sau istoric, *volens nolens*, trebuie să înțeleg ambele culturi „simultan", fără să le „încurc", şi să pot sesiza eventualele influențe ale uneia asupra alteia. Fără acest cadru minimal, acuratețea studiului rămâne sub semnul întrebării, iar măsura în care putem face sinteza dă/face „valoarea" intenționalității noastre; altfel rămâne simplu reducționism.

Diversele forme de *de-relativizare* menționate: înțelegerea, comprehensiunea, dez-ermetizarea unei subiectivități implică întotdeauna „sinteza" mai multor situații aparent divergente. Fără a ne ajuta direct, sinteza fenomenologică, fiind un deziderat de ordin teoretic formal, care practic nu-şi conține criteriile de evaluare şi deschidere, merită avută în vedere. Ea însă trebuie „îndrumată" de un *principiu sociologic*, cu rol de „busolă", pe care noi îl vedem definit în termeni „inferiori"[59], eliberați de factorii potențial dependenți, fixați sau construiți social, precum „evoluție", „civilizație" etc. sau alte concepte de gen comune culturilor, cel puțin în cele contemporane nouă. Cu ajutorul său, am putea „survola etic" culturile, în timp ce palierul „emic" al acestora ar rămâne să fie studiat într-o manieră fenomenologic-hermeneutică.

Sinteza fenomenologică propusă de noi este o metodologie teoretică care poate fi considerată umbrela filosofică sub care direcțiile majore amintite pot fi adunate, tocmai în scopul eliminării acestor caractere dependente socio-cultural. De-relativizarea, atunci când este realizată corect, considerăm că devine „adevăr istoric" prin revelarea unui „întreg" multidimensional al perspectivelor particulare. Reconsiderarea istoriei uzând de metode antropologice (cum este cea a relativismului cultural) nu este gratuită, pentru că în fond în istorie este vorba despre oameni şi ei o şi fac/*co-produc*. Dar, fiind o sinteză, nu avem voie să uităm că poate apare şi antiteza, care să *re-relativizeze*, iar astfel, presupunem că procesul reconsiderărilor istoriei se va repeta indefinit.

[59] E.g., fizici, fiziologici, biologici, eventual funcțional şi la nivel socio-biologic – astfel ar fi şi mai bine „apărat" teoretic.