

RELATIVISM SOCIO-CULTURAL ÎN FAPTUL ISTORIC¹

Rareș Crișan

Universitatea din Oradea – Facultatea de Istorie,
Relații Internaționale, Științe Politice și Științele 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 ȘI ALTE „CENTRISME” ÎN INTERPRETAREA ISTORICĂ

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

¹ O variantă inițială a aceste lucrări se găsește în textul tezei de doctorat *Imperiul Roman de Apus în secolele IV și V. Încercare de analiză sociologică. Relativism socio-cultural și interpretări istorice* (2012, Universitatea din Oradea – Facultatea de Istorie, Relații Internaționale, Științe Politice și Științele Comunicării). Contextul socio-istoric al Imperiului Roman de Apus, suficient de îndepărtat/sedimentat de cel al modernității reflexive contemporane și prea puțin chestionat prin lentila relativismului cultural – *meta-narațiunea* zilelor noastre –, stă la baza acestui studiu, în care încercăm să stabilim diverse punți de legătură – metodologice și nu numai – între sociologie și istorie, mediate de contribuțiile „din teren” ale antropologiei.

relativizează informațiile, care le fac să fie altceva decât par și spun la propriu? Și ce înseamnă până la urmă „obiectivizat” în sens istoric? O serie de astfel de chestiuni sunt discutate de multă vreme de către istorici, filosofi și alți teoreticieni ai istoriografiei și metodelor istorice. Principala preocupare a acestora, pe bună dreptate, este cea a autenticității și veridicității informațiilor, în special a celor provenite din sursele primare. În continuare, vom prezenta direcțiile generale impuse acestei problematici, așa cum este prezentată de către autorități în domeniu, pentru a vedea ulterior ce alte surse de posibile erori ar putea scăpa atenției.

Altfel spus, dacă analizăm sursele doar prin prisma metodologiei curente istorice, putem conchide cu siguranță că „înțelegem ce se spune” și „ceea ce se spune chiar s-a petrecut”? Teza noastră este că în analiza surselor (istorice) nu s-a pus suficient de bine în evidență prezența importantă (și posibil distorsionată și distorsionantă) a influențelor sociale, social-psihologice și psihologice asupra autorului surselor, dar și asupra interpretului acestora (istoricul!), ci doar cele cu nuanță personală, de obicei intenționale și conștientizate.

Metodele prin care istoricul poate aprecia corectitudinea unei informații ar putea fi grupate în așa-numitele „principii de bază” (supranumite de Thurén² și ulterior de Olden-Jørgensen „critica surselor”, *Källkritik*), „critica externă” (privitoare la autenticitate și proveniență), „critica internă” (asupra „încrederii”, fiabilității istorice) și „raționamentul istoric” (al explicării și inferențelor pe baza datelor istorice). Foarte puține surse pot trece acest „test” și, ca urmare, ar putea fi considerate de „încredere”. Chiar și așa, fiecare detaliu și afirmație 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 și include, în linii mari, analiza martorilor oculari, direcți și indirecti, precum și analiza tradiției orale.

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

„Poate fi considerat înțelesul real al afirmației ca diferit de înțelesul lui literal? Cuvintele folosite aveau cumva un sens care nu mai este azi în uz? Este această afirmație 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 afirmației pot fi aceleași cu afirmația în sine? Era această locație 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, înțelege limba, are cunoștințele necesare (militare, juridice etc.) și nu este intimidat (de rude, poliție etc.)? Cum a raportat autorul? Și care este abilitatea acestuia de a raporta ceva? Este prezentă vreă

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 rămași să nu-și 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 și astfel să dorească să le distorsioneze? Sunt informații cazuale sau incidentale și 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 știam deja bine? Există contradicții interioare în documente?”³

Am făcut această incursiune în metodica istorică⁴ 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 conștientă, și deci această reducere nu este potrivită și completă tocmai din cauză că influențele sociale (care ne interesează pe noi) sunt îndeobște inconștiente, aparținând nucleului paradigmatic prin care individul se identifică involuntar ca aparținând unui grup social (sau unei culturi). Astfel, chiar și doi martori independenți, cu „interese” diferite legate de același eveniment, dar aparținând aceleiași culturi, pot face aceleași omisiuni sau pot să manifeste aceleași tendințe particulare, întrucât „văd realitatea cu aceeași 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 și 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 și 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 aceleași simțuri și fac aceleași 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 și probabile, a martorilor indirecti, a culturii orale, a surselor literare, a celor teologice și a raționamentului istoric.

aparține unei culturi diferite. Și nici noi, cei care parcurgem mărturia, putem să nu „vedem” același lucru ca martorul, mai ales dacă suntem moștenitorii unei alte culturi, diferită, în principiu, de a acestuia. Cel mai ușor s-ar pune în evidență *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 civilizația 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 și definitorii trăsături ale aceluia ceva.

Relativitatea viziunilor se observă și în modul în care diferite persoane, aparținând la grupuri sociale diferite, evaluează „la rece” aceeași situație concretă, chiar atunci când sunt familiarizate cu detaliile respectivei situații. Un istoric va vedea altfel acea situație decât un pictor, un medic sau un om obișnuit. Dacă, practic, putem discerne aspectele relative de la acest nivel pentru că am mai discutat cu pictori sau istorici (care fac parte din aceeași „civilizație” cu noi) și le putem presupune resorturile cu care fac aprecierile, în schimb nu mai putem fi așa de siguri că reușim să facem același lucru când luăm în considerare întregul fond comun cultural al observatorilor din grupul sau cultura din care facem parte și noi.

Cei care se ocupă de științele sociale sunt supuși, mai mult sau mai puțin, unui „centrism” sau chiar prejudecăților naționaliste, pe care le ignoră mai mult sau mai puțin în demersul lor, după cum exemplificăm cu un studiu efectuat de F. H. Gareau și Alves Gareau asupra percepției situației sociale din timpul conflictului militar asupra insulelor Malvine, în care această observație este exprimată cum nu se poate mai explicit. „Folosind datele colectate (pe 377 de persoane) de la două reuniuni internaționale ale specialiștilor în științe sociale care au avut loc la scurt timp după conflictul din 1982 privind Falkland/Malvine, acest articol evaluează obiectivitatea afirmațiilor acestora privind aspectele sociale ale situației, în funcție de apartenența lor națională la Marea Britanie, Argentina sau America de Nord. Acesta concluzionează că eșantionul a arătat un caracter de părtinire regional-națională și că astfel de prejudecată este caracteristică științelor 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 știință în jurul unei opinii sau alteia. Ce este demn de menționat este că o componentă socială, apartenența națională, își „face jocul”, transgresează, poate pe moment, metodologia științifică, care se dorește obiectivă. Dar dacă evenimentul se îndepărtează în timp, putem oare spera ca situația să se schimbe și această „părtinire națională” să dispară, ajungându-se la un consens asupra chestiunii? Nu ne pronunțăm, dar înclinăm să credem că opiniile istoricilor argentinieni față 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 și schimbarea inerentă a condițiilor culturale ale observatorului, se va ridica și în viitor chestiunea relativității perspectivelor la un anumit „centru”, indiferent cât de complete vor fi datele despre evenimentul discutat.

În context antropologic, s-a remarcat încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea că modelul culturii observatorului aplicat la o altă cultură sau civilizație indică o posibilă sursă de preconcepții: „Civilizația nu este ceva absolut, dar [...] este relativă, și [...] ideile și concepțiile noastre sunt adevărate numai în măsura în care civilizația noastră se modifică.”⁶ Ulterior, pentru acest tip de influență socială, a fost introdus conceptul de „relativism cultural”, dar, după cum vom vedea mai departe, acesta nu este singurul relativism omis de istorici și sociologi, cel puțin la nivel teoretic. Printr-un concept similar, care surprinde o parte dintre aspectele referitoare la o cultură, sociologul William Graham Sumner⁷ a atras atenția asupra faptului că propria cultură a unei persoane îi poate limita concepțiile. El a numit aceasta „principiul etnocentrismului”, care susține punctul de vedere conform căruia „grupul propriu este centrul oricărei concepții”, în raport cu care sunt judecate toate celelalte grupări. Etnocentrismul apare atunci când o națiune sau o cultură se autopozitionează la vârful unei ierarhii de culturi și națiuni, iar ulterior atribuie altei culturi și națiuni o valoare echivalentă sau mai mică pe această scară.

Ideea că națiunea proprie este intrinsec „mai bună” decât oricare alta este inculcată în rândul populației, până când aceasta se „obișnuiește” cu ideea, devenind, de obicei, credință, că ea a fost *întotdeauna* cea mai bună. Deși 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 născuți în diferite culturi particulare, oamenii cresc absorbind valorile și comportamentele culturii proprii, dezvoltând modele de gândire care o reflectă și pe care le consideră până la urmă „naturale”; atunci când capătă experiența altor culturi, cu valori diferite, și 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 „obișnuiți” cu cultura lor nativă, poate fi dificil pentru ei să interpreteze comportamentele aparținătorilor 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 ființă ca reacție la atitudinea culturii occidentale, în care aparținătorii cred în mod conștient că este „evident” că artele lor sunt cele mai frumoase, valorile lor cele mai virtuozitate și credințele 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-și relaxeze înțelesul, ajungând să însemne „emiterea de judecăți de valoare asupra altor grupuri, prin raportare la valorile și normele propriului grup”⁸, și acesta este înțelesul pe care l-am adoptat și noi⁹. Totuși, în literatura de specialitate pot fi identificate cel puțin trei aplicații frecvente ale termenului de etnocentrism. Prima este cea folosită de noi. A doua se referă la o metodologie falsificată naționalist, iar a treia se referă la „cantonarea” culturală (persoanele și grupurile sunt atât de ancorate în etnocentrismul lor, încât sunt incapabile să intre în empatie cu altele și să vadă lumea și din perspectiva altora)¹⁰.

Etnocentrismul „se manifestă ca asumare a superiorității proprii culturi și apreciere a altor culturi ca bune sau rele, înalte sau minore, drepte sau greșite, în măsura în care se aseamănă sau se diferențiază de cultura proprie”, iar „majoritatea grupurilor din cadrul unei societăți adoptă atitudini etnocentrice” și „numărul persoanelor care supraestimează grupul din care fac parte este de opt ori mai mare decât numărul persoanelor care își subestimează propriul grup”, deși nu toate grupurile și persoanele sunt la fel de etnocentrice; totuși, respectiva atitudine este „întâlnită în toate societățile și în toate grupurile”¹¹.

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

Etnocentrismul nu este un lucru „rău”, cel puțin atunci când influența lui este conștientizată. Ca istorici sau sociologi, această atitudine este important să o putem observa „din afară”, la noi și la cei studiați. Suntem, în ultimă instanță, susținătorii

⁸ *** *Dicționar de sociologie*, Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coord.), București, Edit. Babel, 1993, p. 224 – termenul etnocentrism.

⁹ Mai folosim această licență 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, științific sau pur și simplu grupul cu o anumită părere asupra unui subiect. *Bias*-ul de apartenență susține că în fiecare dintre aceste situații 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 și 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-apartin”. Reacția antropologilor la chestiunea etnocentrică a fost introducerea conceptului de relativism cultural.

„Conform relativismului cultural, valorile unei culturi trebuie judecate în contextul și funcționalitatea lor imanentă, iar nu după criteriile altei culturi. Unui european, de pildă, îi poate apărea drept bizar sentimentul de venerație pe care îl au hindușii față de vacă, animal considerat sacru în India și protejat prin interdicția de a fi tăiat pentru hrană. Pe de altă parte, la fel de bizar a putut părea unui vizitator al civilizației de tip european obiceiul nostru de a introduce zilnic în gură un smoc de păr sub formă de periută și a ne freca dinții cu acest instrument. [...] Întâi de toate trebuie cercetat de ce oamenii obișnuiesc să se comporte așa și nu altfel. Percepțiile și judecățile culturale sunt dependente (funcții) de un anumit sistem cultural, care este dat și sub formă de tradiție. Relativismul cultural promovează ca norme necesare în relațiile dintre culturi comprehensiunea și toleranța. Relativismul cultural nu trebuie deci confundat cu scepticismul ori nihilismul. Criteriul relativității nu înseamnă, într-adevăr, relativitatea oricărui criteriu. [...] Totuși, 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 parțial împărtășite în comun; și c. posibilității de comprehensiune și de explicare a valorilor care alcătuiesc partea de diferențiere a culturilor respective. Relativismul cultural nu împiedică, ci, dimpotrivă, înlesnește comunicarea între culturi.”¹³

Chiar și felul în care este interpretat pe moment atunci când este deja acceptat și conștientizat, relativismul cultural (dar și metodologia care-l însoțește) poate fi, la rândul lui, relativ la o cultură, și întuim 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 și convenție social construită), deși „a nara” înseamnă, pe lângă a comunica lectorului discursul propriu „nud”, și 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 și nepărtinirea.

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

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 aceleiași grupări, prin polarizarea intereselor și preocupărilor pentru anumite aspecte particulare în defavoarea celor generale. Sub aceeași incidență a atitudinii „centrice”, de a expune doar o anumită 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 marș progresiv către iluminism, ca o confirmare teleologică a orientării lor politice; „great man theory” și alte viziuni reductive și 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 influența 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 școlare sau universitare¹⁵), în care „supraviețuitorii” se prezintă unilateral și monopolizează istoria și sensul ei, care astfel devine un continuu „succes moral”. „O astfel de schemă de dezvoltare este înșelătoare. Este înșelătoare, 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 câștigă virtușii în fața băieților răi. Frecvent, acest lucru se transformă într-o poveste a modului în care câștigătorii pot dovedi că sunt virtușii și îndreptățiți să câștige. 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. Cităm, 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 și 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, și 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 supuși lor sunt de „rea credință”, acest aspect fiind social, deci inconștient. De aceea, nu luăm deloc aici în considerare modul de a rescrie istoria ca propagandă politică sau a altei ideologii, deși și această tendință este înrudită și apare tot ca un aspect relativ – prezentat ca absolut, întrucât propaganda este intențională și conștientă celor care uzează de ea (dar se urmărește modificarea „inconștientului colectiv” prin accentuarea etnocentrismului și 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, deși sunt unele excepții, cum ar fi punctul de vedere oficial și majoritar al istoricilor turci privind pogromul armenilor.

Etnocentrismul este ca și 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 aparține înseși lentilei. La o privire superficială prin lentilă se va vedea o „realitate colorată” care ne apare coerentă, deși la o analiză atentă nu mai pare să rămână așa în întregime, deci „para-reală”, până nu conștientizăm și eliminăm „culoarea străină”. Dar știm să diferențiem „culoarea” de fenomenele „reale”? Putem deveni „relativi cultural” și astfel să vedem corect prin lentilele celorlalți? Dar privind prin alte „lentile” vom ști cum să facem abstracție de culorile lor specifice?

O trăsătură a relativismului cultural (deși nu toți autorii vor fi de acord) apare ca relativism lingvistic, și anume că structurile limbajului ne influențează gândirea. Limba, frecvent considerată ca un mijloc de comunicare, pentru autori precum Franz Boas, este, de asemenea, un mijloc de a clasifica experiențele¹⁸. Existența unor limbi diferite, cu particularități specifice, uneori substanțiale, sugerează că și oamenii ajung să aibă experiențe apreciate diferit. Aceste diferențe nu au putut fi puse în evidență atât cât ar fi fost nevoie pentru a valida ipoteza, dar unele aspecte dau de gândit. Între limba latină (și celelalte limbi romanice) și limba greacă există diferențe esențiale, 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 ușoară a unor concepte complexe (aceeași facilitate o are limba germană, de unde și ideea că aici ar trebui căutată explicația că unele dintre cele mai importante construcții filosofice europene au fost ale unor greci și germani). Tot limba greacă (și, de asemenea, germana) are predicatul spre sfârșitul propoziției, interlocutorii trebuind să se aștepte unul pe altul pentru „a-și termina ideea”, spre deosebire de cele latine, în care „pot vorbi toți odată”, aspect ce ar putea fi reflectat în diferențe 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” și unora, și altora). Nu este exclus, la limită, ca aceste diferențe de morfologie a limbii să fi alimentat, subliminal și indirect, o anumită rivalitate între cultura romană și cea greacă, eventual cu rol în dezbinarea și prăbușirea ulterioară a Imperiului.

Pentru a nu cădea și noi în etnocentrism și 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 același 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 și în restul accepțiunilor termenilor uzuali diferențele dintre romani (de atunci) și români (de acum) sunt considerabile: felul în care considerau ceea ce noi numim crimă și înțelesul pe care-l dădeau romanii tâlharului (*latrones* sau *lestai*). Desigur, există și asemănări, dar deosebirile sunt cu mult mai importante pentru a fi neglijate. Aceași situație se poate observa și în felul în care romanii își vedeau copiii și familia în general, responsabilitățile private și publice, „drepturile omului”, felul în care înțelegeau să se distreze sau atitudinea față de muncă etc.

Concepția despre viață și moarte marchează diferențe profunde între culturi, și religii. Astfel, metaforic, „crima” joacă rolul morții, iar „tâlharul”, după cum vom vedea, reprezintă dorința de supraviețuire, de viață, cu orice riscuri și în orice condiții, chiar extreme. „Crima nu era pedepsită penal” suna aproximativ titlul unei cărți a istoricului Judy Gaughan²⁰, 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 și, cu unele modificări, și 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*, București, Edit. Științifică, 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 consecințele ei (care în particular puteau fi aceleași și fără ca cineva să moară neapărat). Legea romană reflecta inițial o cutumă care, odată fixată ca lege scrisă, impunea cetățeanului un alt mod de a o vedea, substituindu-se sau mixându-se cu cutuma într-un mod reflexiv social (aici menționăm una dintre presuposițiile de bază ale etnometodologiei, și anume că aparținătorii unui grup ajung să cunoască foarte bine codurile simbolice ale grupului), și, ca o consecință, este foarte probabil că romanii vedeau altfel crima decât cei, ca noi, care aparțin de multe generații unui stat „care monopolizează dreptul la violență”, după această faimoasă remarcă a lui Max Weber²³.

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

„În aproape fiecare din cazurile în care un tată și-a ucis un fiu el a făcut-o ca răspuns la actele publice ale fiului. Aparent, nu același lucru este valabil și pentru fiice. Printre faptele pentru care fetele primesc moartea de mâna părinților lor este contravenția sexuală. De exemplu, Pontius Aufdianus și-a ucis fiica, pentru că a avut relații sexuale cu un sclav și Philiscus Atilius și-a ucis fiica pentru stuprum (adulter). Unul dintre motive, pentru care fiicele și nu fiii ar putea fi sacrificate prin mai multe acte private este faptul că fiii au un potențial mai mare de a ajunge într-o formă de guvernare a *res publica* decât fiicele. O femeie este mai des pasibilă de acțiunile 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-și asigura onoarea lui și 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 aceluia pământ al părinților, responsabili ai familiilor extinse, formate din soție și copii, sclavi și clienți, protejate fiecare de un *pater familias*. Și cum părinții trebuiau să recurgă la gesturi extreme pentru a proteja viitorul familiei, tot așa și patricienii trebuiau să conjure, am spune noi azi, pentru a pedepsi un fiu al *patriae* proscris²⁵ sau un „tiran” care putea distruge Roma și astfel ajungem să interpretăm și anumite asasinat politice prin această prismă a responsabilității paterne de protecție a familiei.

²² *Ibidem*.

²³ Max Weber, *Politica o vocație și o profesie*, București, Edit. Anima, 1992, p. 12.

²⁴ Judy E. Gaughan, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ „De aceea venerabilul oraș [...] le-a dat legi care sunt fundamentale și păstrătoare ale unei libertăți eterne, ca un părinte hrănitor, înțelept și bogat, a lăsat moștenitori pentru conducere pe Caesarii, ca pe niște 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 (și sunt într-adevăr multe), dar pentru niciuna nu posedăm suficiente detalii pentru a ilustra clar diferența dintre concepțiile romane și concepția noastră. În schimb, deși mai îndepărtată, asasinarea lui Iuliu Caesar este un exemplu bun în această ordine de idei. *Liberatores*, în frunte cu Gaius Cassius Longinus și Marcus Brutus, fratele lui vitreg, acel grup de senatori romani care l-au asasinat²⁶ pe Cezar de Idele lui Marte în 44 î.H., au avut, din perspectiva lor, un „scop nobil”, „cetățenesc”, în a proceda așa. Cicero, care nu a fost un membru al conspirației și a fost surprins de aceasta, i-a scris ulterior lui Trebonius, unul dintre conspiratori, că și-ar fi dorit ca și el să fi fost „invitat la acest superb banchet”, și *liberatores* ar fi trebuit să-l fi ucis, de asemenea, și pe Marc Antoniu²⁷, tot tiran și 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*”.

Posteritatea²⁸, în judecata ei etică etnocentrică, nu a considerat că acești conspiratori ar fi avut dreptate în vreun fel, transformându-i în criminali odioși. 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 și Iuda Iscarioteanul. Ceea ce se știe mai puțin este că acești doi frați vitregi au fost și filosofi. În timp ce Brutus este considerat un adept al filosofului platonice Antiochus din Ascalon, dar cu influențe stoice, Cassius Longinus a studiat filosofia la Rodos sub Arhelau, iar ulterior a aderat la epicurianism, încercând să-și găsească liniștea, spune Cicero, după războiul civil dintre Caesar și Pompei²⁹. Există și opinii prin care se caută o explicație filosofică a gestului lui Cassius prin prisma epicurianismului sau ca „tiranice” (*Sic semper tyrannis*, se spune că a fost vorba lui Brutus adresată lui Caesar), motivat de îngrădirea adusă de Caesar dreptului de a vorbi liber³⁰ și alte „rușini” aduse *patriae*-i, oricum, toate aceste aprecieri conferind conjurației o motivare etică.

Deși au reușit 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*, București, Edit. All, [1975], 2008, p. 325.

²⁷ Plutarch, *Caesar* 66.9.

²⁸ În Cury și Scullard (2008, p. 326) se susține că situația în antichitate nu era atât de radicală precum a considerat-o ulterior o anumită tradiție renaștivist-romantică. Atunci, deși era considerat o personalitate, mulți au văzut în el „un mare om, dar rău” și mai degrabă un distrugător, al Republicii în special, și responsabil pentru haosul creat după dispariția sa. Nu numai Cicero, dar și 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 și a întors opinia publică împotriva lor³¹. Cu toate că nu putem exclude prezența în conjurație a unor oportuniști și 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 și 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 tâlhar³², deși este greu, totuși, să ne pronunțăm, pentru că nu au rămas mărturii directe de la „tâlhari”, din „gura lor”. Deși existau un fel de haiduci, persoane care trăiau încălcând legea prin „jafuri la drumul mare”, cam în același sens cu cel actual, totuși, din etimologia cuvintelor și din accepțiunile ulterioare dobândite, putem deduce și 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 și ca dezertor. Păstorii trebuiau să-și apere pășunile, „teritoriile mobile”, pe cont propriu, de intruși, dar și de soldații care jefuiau cvasi-legal, atunci când nu-și primeau soldele; în consecință, unii dintre acești *latro* ajungeau să fie foarte bine înarmați și periculoși 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 și nici (prea) „romană”. Aceste zone, necontrolate de statul care oricum nu se prea interesa de ele (e.g. mlaștini, teritorii muntoase sau împădurite), erau locuite de populații – eventual mobile și instabile – ce formau un fel de micro-state. Unele dintre aceste „enclave”, conduse de „tâlhari”, au reușit să obțină *pax romana*, iar conducătorii lor să dobândească chiar titlul de patricieni.

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

³² Vezi și studiile pe această temă: Brent D. Shaw, *Banditul*, în *** *Omul roman*, Andrea Giardina (ed.), București, 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 înțeles poate fi identificat. Sociologic, trebuie făcută distincția între „teroriștii” aflați în slujba unor senatori – care-și foloseau armatele particulare în acapararea sau menținerea puterii politice –, străinii „pierduți” – transfugi pe un teritoriu roman în care încercau să supraviețuiască –, dezertorii sau „lăsații la vatră” – care nu aveau bani sau unde să meargă (și care recurgeau la „parazitism”, pentru că nu cunoșteau cultivarea pământului, ci doar meșteșugul eficient al armelor) ori cei care nu aveau sau nu mai aveau pământ și, deci, își însușeau un teritoriu „peste” cel al pământenilor – și „haiducii”, care atrăgeau simpatia populației locale prin împărțirea prăzii. Maximinus Trax, tracul care a ajuns împărat, trecând prin fazele de păstor, tâlhar și militar, Bello Fiat, tâlharul care se purta ca un împărat, Maternus, răzvrătitul care voia să fie împărat și a pus la cale o nereușită tentativă de asasinat imperial, pirații care-și aveau „regatul” pe mare, latifundiarii care aveau bande de jefuitori ai „concrenței” și de pedepsire a țărănilor sunt numai câteva dintre numeroasele variante posibile. Se prea poate ca longobarzii și vandalii, care până la urmă au primit „azil” în interiorul Imperiului, să fi fost pur și simplu comunități prea mari de „tâlhari” ca să mai fie numite așa.

O accepțiune diferită atât de cea romană, cât și de cea contemporană a termenului o avem la greci, la care prin tâlhari (*lestai*) puteau fi înțelese chiar și unele armate constituite *ad hoc*, tolerate sau chiar trimise de comunitate să jefuiască cetățile vecine în scop de intimidare, completând acțiunile armate „oficiale”. Noi, contemporanii, avem imaginea unui stat, similar cu al nostru, care controlează teritoriul complet, în care fiecare locuitor se poate „realiza” (cel puțin în teorie) în cadrul legal, care te apără, căruia îi predăm responsabilitățile 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 îți oferă nimic pentru supraviețuire, de fapt poate nici să nu se refere deloc la tine și, eventual, să te penalizeze discriminator.

Am vorbit până acum despre relativismul cultural ca mijloc de evaluare și interpretare a surselor istorice. O altă direcție se impune atenției: *prezența relativismului interpretărilor în sine, apărută ca influență socială asupra interpretului surselor*. Toate considerațiile anterioare se aplică, evident, și asupra acestora, dar apar și elemente specifice. De exemplu, constatăm că termeni precum „cădere”, „decădere”, „civilizație” și chiar „civilizație 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 contradicție cu vechile accepțiuni?

O parte din critica contemporană a teoriei lui Gibbon³³ 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 și New York, Penguin, 1994.

expune problemele, specific epocii victoriene, dar și pe atitudinile lui iluministe, prea vehement seculare, ironiei care dăunează imparțialității; altfel spus, se critică „centrismul” modului lui de a vedea istoria, specific culturii lui, chiar dacă sunt prezente diferențe 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 susține în același spirit „că fiecare generație are dreptul de a privi și re-interpreta istoria în felul său... La urma urmei, studiem istoria pentru că suntem interesați de ea și, probabil, pentru că dorim să învățăm ceva despre problemele noastre. Dar istoria nu poate servi niciunul dintre aceste două scopuri, în cazul în care, sub influența unei idei lipsite de obiectivitate, vom ezita să prezentăm problemele istorice din punctul nostru de vedere. Și noi nu ar trebui să credem că punctul nostru de vedere, în cazul conștient și critic aplicat la această problemă, va fi inferior celui al unui scriitor care crede cu naivitate... că a atins un nivel de obiectivitate, permițându-i să prezinte evenimentele din trecut, deoarece acestea de fapt așa s-au întâmplat.”³⁴ Dar dacă istoria trebuie rescrisă sau pur și simplu se rescrie, ce anume o mai face să fie credibilă și să nu fie doar o sumă amorfă de „părerii”? Analizând mecanismele care duc la schimbări de atitudine în istorie, Bernard Weisberger³⁵ identifică următorii vectori principali: apariția unor noi date istorice relevante (arheologice, surse scrise, dar și 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 naționalismului (care vede detaliile prin prisma propriei națiuni), a culturii (istoria a fost scrisă etnocentric), ideologiei (în special marxismul, dar nu numai) și a altor cauze istorice.

Naționalismul, ideologia, sexismul, etnocentrismul sunt doar formele parțial suprapuse, dar evidente și observabile, mai grosolane sau nu, ale unui centrism relativ la o cultură (care poate acționa și 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 concepțiile noastre etice asupra a ceea ce înseamnă pentru noi „nivel de trai”, comunicare, afect, organizare, timp și spațiu, necesități, natural și supranatural, dar de multe ori să nu le putem depăși pentru a „vedea cu alți ochi istoria”, tocmai pentru că atitudinea față 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 și 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 cunoașterii), de atâtea ori putem să avem și 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” și „intenționalități” egal îndreptățite, relative (la persoana fiecăruia, nu neapărat subiective și nu neapărat exclusiv personale). Toate conceptele suferă într-un timp și spațiu social determinat (cu contextele și relativismele însoțitoare) un proces (nu neapărat liniar și clarificator) de modificare, precizare, re-precizare, restrângere, generalizare. Din acest motiv, de exemplu, în eventuale dezbateri despre „sfârșitul unei civilizații”, dacă nu ne precizăm termenii (civilizație, progres, „sfârșit” etc.), conștienți că ei sunt social determinați sau chiar social construiți, putem pierde esența chestiunilor sau chiar să ridicăm false și inutile probleme.

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

2. SOCIOLOGIA ISTORICĂ ȘI RELATIVISMUL SOCIO-CULTURAL

Dacă până acum am avut în vedere datele primare, organizarea lor și 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 și istoriei. Vom avea permanent în vedere ca și 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 totuși 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 și naționaliste – „istoria o fac învingătorii”, „istoria au făcut-o personalitățile” și „*Whig history*” – până la prezenteismul tratat fără precauții, istoria și, 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 și treptat, punctul de vedere al *relativismului cultural*, care deschide perspectivele și 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/adeptii „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 și, 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 conștientizării progresive a caracterului relativ al abordărilor (socio-)istorice; mai departe, vom marca această idee pe momentele cheie ale parcursului sociologiei istorice. Deși o perioadă a fost subapreciat ca gânditor, din cauza turnurii ideologice pe care i-a conferit-o mișcarea 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 și 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”, și prin statutul auto-achiziționat de „știință 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 și reduționistă, contravenind oricărei in-imixțiuni posibile a modului de a percepe relativ cultural.

Importantă la acest gânditor este observația pertinentă, care nu și-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-și „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, și asta este una dintre deficiențe; reformularea răspunsului la constatarea acestui centrism constă în „instaurarea” unui alt centrism, căruia i se afiliază nejustificat și pe care-l suplimentează cu valențe teoretice îndoielnice și supradimensionate. Atrage atenția noțiunea de „conștiință 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, deși, de pe poziții filosofice „absolute” ale aceluși caracter centric prin care erau văzute anterior fenomenele sociale, efectul așteptat era constituirea unui criteriu prin care să poată fi demarcate „speculațiile” asupra socialului de cele „sintetice”, „reale”. Punctul critic, în opinia noastră, este că, prin forța demersului lui, nu poate decât să pună concluziile înainte de le putea verifica. Afirmății de genul „teoria socială este teoria conflictului social”, „societatea progresaază” etc., din punct de vedere sociologic apar ca și „axiome”, apriorice, care, în fapt, sunt deseori neconfirmate empiric sau rămân dependente de accepțiunea cultural-socială a termenilor implicați.

O influență majoră în sociologie a avut-o introducerea ideii prevalenței dimensiunii materiale, a economicului asupra socialului (nu este surprinzător că această concepție a apărut odată cu ascensiunea industrializării și științelor exacte?), idee preluată în diferite forme până în zilele noastre, de la Weber la metoda reducției structurale. Acest mod de a privi societatea este cultural centric și nu reprezintă decât un unghi din care putem privi mecanismele ei sociale. De exemplu, etnometodologia aplicată relațiilor economice ar putea surprinde aceleași fenomene în mod „răsturnat”, în sensul că individul poate apărea ca „prins” în malaxorul economicului, pe care caută să-l evite ca inerent. Astfel, relația economico-socială nouă ne apare ca ascunzând mai degrabă un caracter reflexiv decât unul direcționat dintr-o parte sau alta. Contribuțiile lui Marx la științele sociale au fost numeroase: de la cele care se ocupă de aspecte macrosociale, precum teoria organizării și dinamicii societății, teoretizarea și conceptualizarea mișcărilor sociale ș.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, așa cum arată diverși autori³⁶.

La *Max Weber*, sociologia istorică³⁷ poate fi considerată ca sinteză a două direcții: cea a școlii istoriografice iluministe (reprezentată de Gibbon și Buckle)³⁸ și cea preocupată de faptul istoric particular. Pentru Weber, sociologia trebuie să furnizeze o explicație a evenimentelor sociale, să le determine cauzele și în niciun caz să le interpreteze, tocmai din motivul terenului alunecos al influențelor

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 și 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 depăși subiectivitatea inerentă unui demers a-orientat și 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 științele naturale, care are rol de *a explica*, și cea din științele sociale, cu rol de *înțelegere*. Sociologia comprehensivă (din care ulterior a derivat hermeneutica sociologică) introdusă de Weber (deși Tocqueville o utilizase deja, fără s-o denumească) contestă acest dualism și, pentru a accentua tipul lui de atitudine, concepe o istorie factuală, lipsită de „înflorituri 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 și de noua școală istorică franceză, din cauza etnocentrismului său patriotic.

Comprehensiunea este nivelul emic, în care se dorește regăsirea sensurilor pentru actorul social însuși – „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) și felul în care noi le putem înțelege, vom constata că varianta „aprobată” este cea care elimină din interpretare tocmai aspectele ambigue culturale. „Dacă văd pe cineva tăind lemne și «înțeleg» acest comportament ca rezultând din dorința acestuia de a se încălzi, va trebui să verific dacă într-adevăr individul folosește 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 ușor cu socialiștii decât cadrele de conducere și 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 și etnometodologia, este totuși o metodă susceptibilă de centrisme, întrucât interpretarea nu este aplicată și

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

interpretului, iar, cu toate precauțiile pe care acesta și 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, raționalitatea omniprezentă etc. și, în consecință, poate face judecăți de valoare și ierarhizări teleologice nejustificate, așa cum observă și Parsons, care împarte opera lui Weber în „funcționalistă și cu perspectivă teleologică”, aceasta din urmă fiind criticată pentru conservatorismul ei latent⁴⁰.

La Norbert Elias⁴¹, societatea se află într-un proces de devenire, reflexiv social, în care constrângerea socială exterioară devine în timp auto-constrângere – „individul influențează societatea, iar societatea pe individ”. Optica aceasta în sociologie reprezintă pasul remarcabil prin care această disciplină capătă un caracter de istoricitate și este, totodată, cea mai clară eliberare de falsul absolutism istoric, prin observarea caracterului socio-genetic al accepțiunilor sociale care definesc societatea la un moment dat. Acest *corpus* definitoriu pentru social își relevă caracterul relativ cultural pentru că se compară nu numai societăți (sau civilizații după caz), ci și aceeași societate aflată la momente diferite de timp suficient de lungi.

Elias introduce prin această concepție asupra istoricității sociale așa-numita *sociologie procesuală* sau *figurațională*. Așa cum lingviștii se bazează pe etimologie pentru a dobândi o înțelegere mai nuanțată a unui cuvânt, trecând prin istoria lui, și astfel face să se înțeleagă utilizările sale de mai târziu, tot așa sociologul figurațional (sau procesual) încearcă să privească la procesul de apariție a unei caracteristici sociale și la evoluția ei, atunci când dorește să obțină o înțelegere mai deplină a funcției sale în prezent. Din acest unghi, demersul lui Elias are suficiente similitudini cu curentul filosofic al existențialismului („existența precede esența”, susținea 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 concepții, referirea la „prezent” se afla „mascată”, în mod permanent, în demersul sociologilor, chiar atunci când aceștia se adresau faptului istoric. Schimbarea produsă transformă centrarea (subliminală) pe prezentul interpretului într-un simplu „reper” temporal neprivilegiat, în fața căruia se interpun fenomenele desfășurate 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. Duerre, *Nudité et pudeur: Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Edit. de la Maison de sciences de l'homme, 1998.

*Noua școală istorică franceză*⁴², formată din istoricii grupați în jurul revistei „*Annales d’Histoire Économique et Sociale*” (co-fondatorii revistei: Marc Bloch și Lucien Febvre), axează studiul istoriei pe om și societate, cercetată prin intermediul geografiei și culturii materiale. Se introduc conceptele de „*histoire totale*” și de „*histoire tout court*”, se critică felul de a face istorie ca fenomen național și „*great man history*”. A doua generație, condusă de Fernand Braudel și 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*” și de istoria mentalităților. A treia și a patra generație (incluzând pe Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Revel sau Philippe Ariès, respectiv pe Roger Chartier) produc o reorientare a „școlii” spre aspectele culturale și lingvistice, nemaiputând menține omogenitatea și vechea originalitate a grupării.

Un exponent reprezentativ al școlii este Fernand Braudel, specifică operei sale fiind compasiunea pentru suferința grupurilor marginale⁴³. El susține (faptul evident) că majoritatea surselor istorice care supraviețuiesc provin de la clasele bogate, care aspiră să fie sau sunt ștutori de carte. Braudel subliniază importanța vieții efemere de sclav, iobag, țăran sau orășean sărac, demonstrând contribuția lor la puterea și bogăția stăpânilor și societăților lor și evidențiind necesitatea analizei istorice pe intervale lungi, proprie fenomenelor lente, precum cele sociale. Pentru Braudel, acești oameni (marginalii) formează materialul real al civilizației, opera sa fiind adesea ilustrată cu reprezentări din viața cotidiană a acestora și mult mai rar cu „imagini nobiliare”. Concepția „*la Longue durée*” amendează cercetarea istorică bazată pe eveniment și contingent, propunând studierea factorilor istorici în procesualitatea lor: sociali și mentalitari, geografici și climatici, psihologici și economici, ca fiind mult mai potrivită și apropiată sociologiei istorice. Deschiderea propusă de Braudel este a istoriei către sociologie și recuperarea, deși nu atât de consecvent cât ne-am dori, unei multitudini de fațete ale relativismului cultural dat de social, ignorate de modul anterior de a privi istoria prin prisma personalităților, națională sau evenimentială – modalități reductive prin excelență.

Perspectiva evoluționară, altceva decât darwinismul social (vechea școală teleologică, care încerca să extindă teoriile din biologie sub forma unui evoluționism socio-cultural și, eronat, să ierarhizeze culturile; Boas și pe urmă alte școli antropologice au contracarat acest curent), neo-evoluționismul⁴⁴, reparând

⁴² Referințe 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 și Talcott Parsons, modelul multiliniar de evoluție⁴⁵. Pornind de la ideile lui Stewart, s-au detașat conceptele de „*cultural ecology*” (extindere a afirmației acestuia prin care „societatea se schimbă odată cu mediul ei”) și, 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 multilinare, și o reconsiderare a aspectelor joncțiunii tehnologie-cultură, o metodologie indusă din socio-biologia lui E. O. Wilson⁴⁷ 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 conștientizat ca fiind „relativ” și 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”, și reprezintă acea orientare a gândirii care ignoră tot ceea ce este derivație periferică actului intențional. O expunere mai simplă și 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* aceeași „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, și un pictor pe care l-a adus acolo întâmplarea. Soția, medicul, ziaristul și pictorul sunt de față la un același fapt. Cu toate acestea, faptul unic și identic – agonia unui bărbat – i se înfățișează 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 și pentru

⁴⁵ Julian Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear 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 și alte scrieri filosofice*, București, Edit. Paideia, 1999.

*pictorul care, impasibil, privește scena e atât de mare, încât ar fi aproape mai exact să spunem: soția și pictorul asistă la două fapte complet distincte. Rezultă, așadar, că o aceeași realitate se sparge în multe realități divergente, atunci când e privită din puncte de vedere distincte. Și ne simțim îndemnați să ne întrebăm: care dintre acele realități este cea adevărată, cea autentică? Orice decizie am lua va fi arbitrară (...) Toate acele realități sunt echivalente.*⁵⁰

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

Primul fenomenolog care s-a ocupat de aspectele vieții sociale a fost Alfred Schütz⁵¹, interesat de diferențele dintre metoda comprehensiunii (căreia încearcă să-i determine un fundament epistemologic) și teoria tipurilor ideale a lui Weber, pornind de la fenomenologia⁵² husserliană. Răspunsurile sale anunță sociologia cotidianului. Chestiunea teoretică cheie pe care o ridică 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 prezența altor *ego*-uri care „interacționează” social. Soluția avansată a fost de a muta accentul pe raporturile dintre oameni, acestea fiind cele care constituie semnificația, răspunsul și înțelesul noțiunilor. Această direcție de analiză va fi adâncită de un filosof important, cu aplecare asupra sociologiei istorice⁵³, și anume Michel Foucault⁵⁴, care va aduce în prim-plan (cu simpatie și empatie) punctul de vedere al marginalilor și exclușilor social.

Munca de „arheolog al cunoașterii” efectuată de Foucault este, într-un anume fel, similară celei depuse de un veritabil fenomenolog al religiilor⁵⁵, Mircea Eliade,

⁵⁰ Jose Ortega y Gasset, *Dezumanizarea artei și alte eseuri de estetică*, București, Edit. Humanitas, 2000, p. 35.

⁵¹ Alfred Schütz, *Collected Papers* v. I, Kluwer Academic, 1982 (eseu clasic în teoria fenomenologică aplicată științelor sociale); Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern U. P., 1967 (prima tentativă a lui Schütz de a acoperi golul dintre fenomenologie și sociologia weberiană); Alfred Schütz, *The Structures of the Life-World*, Northwestern U. P., 1980 (concluzia programatică a lui Schütz asupra fenomenologiei vieții 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 colecție de texte cheie pentru fenomenologie și social); Maurice Natanson, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern U. P., 1974 (comentarii asupra fenomenologiei husserliene și relația 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 Poziție exprimată de Michel Meslin, *Știința religiilor*, București, Edit. Humanitas, 1992; Martin J. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Iași, Edit. Polirom, 1997; Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, București, Edit. Nemira, 1999.

care subliniază că munca istoricului (al religiilor, în cazul său) nu se finalizează odată cu reconstrucția obiectului cercetării sale, ci trebuie continuată cu înțelegerea semnificațiilor sale multiple. „Fie că-i place sau nu, istoricul religiilor nu și-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 înțeleagă semnificația – altfel spus să-i identifice și să-i elucideze situațiile și pozițiile care i-au făcut posibilă apariția sau triumful într-un moment anume al istoriei sale.”⁵⁶ Cercetătorul e nevoit să suspende (sau să „pună între paranteze”) părerile și deviațiile culturale proprii în timp ce încearcă să înțeleagă convingerile și comportamentele, în contextele lor locale, să evite etnocentrismul sau alte prezențe ale vreunui dintre standardele culturale proprii lui în cursul evaluării altor culturi.

Aceasta este, în fond, și baza distincției dintre *emic* și *etic* (termen cu alt înțeles, distinct de cel moral): *abordarea emică* (sau modalitatea interioară de studiu al comportamentelor) este o descriere a unei societăți în termeni care sunt relevanți participantului sau actorului în cultura lui proprie și de obicei se referă la ceea ce este considerat „bun simț” în cultura aflată sub observare; *abordarea etică* (sau modalitatea exterioară) este o descriere a unei societăți de către un observator în termeni care pot fi aplicați la alte culturi, care se dorește cultural neutru, „multicultural”, și de obicei se referă la cadrul conceptual al științelor 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 științelor sociale. Dihotomia emic/etic a fost introdusă de lingvistul american Kenneth Pike⁵⁷, pornind de la distincția dintre conceptele de fonemic și fonetic⁵⁸, aceste două cuvinte noi fiind chiar sufixele acestora. Pentru a clarifica aceasta distincție, luăm

⁵⁶ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, București, 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 conține sunete apropiate ca pronunție, a căror rostire greșită 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 vorbește românește dar nu și-a însușit 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 construcția unor enunțuri. (...) Astfel, de la studiul comportamentului verbal, distincția a fost extinsă la comportamentul non-verbal, la cultură în general. Distincția 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 credința bolnavului în descântecul ce însoțește tratamentul. Distincția emic/etic are implicații filosofice importante, emicismul ca mișcare antropologică modernă intrând în rezonanță cu studiul valorilor, cu relativismul cultural, cu descentrarea (înțeală nu numai psihologic, dar și epistemologic), cu problema particularului și 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, așa cum o înțelege doar un membru al ei, care trăiește în acea familie, iar modalitatea etică ar fi cea a asistentului social, care încearcă (venit „din afară” și 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 și 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 „atașate” diferitelor intenționalități. Un pictor va vedea o bătălie altfel decât un militar, pictorul nu poate sfătui militarul cum să acționeze și nici militarul, ca militar, nu poate critica pictorul fără să stârnească zâmbete. Dacă prin „emic” punem între paranteze realitatea, prin „etic” ar trebui să reușim *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 și „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 și să „fie pictor” sau chiar să devină „pictorul” căruia îi privește 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 și „fenomenal” văzut din perspectiva unei terțe culturi.

3. CONCLUZII

Perspectiva (noastră, ideală) sintetic fenomenologică. Toate perspectivele anterioare sunt generice (deși acest fapt este cu siguranță încă discutabil) și, 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 același timp și pictorul și 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 și pictor și, nu în ultimă instanță, să vadă cu ochii unui (anumit) pictor? Perspectiva „sintetică” pe care o avem în vedere rămâne eminentemente fenomenologică, o sinteză parțială, reflexivă, temporală și 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 și cultura mea,

și pe a celui pe care-l studiez ca sociolog și/sau istoric, *volens nolens*, trebuie să înțeleg ambele culturi „simultan”, fără să le „încurc”, și 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 reductionism.

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-și conține criteriile de evaluare și 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 și ei o și *fac/co-produc*. Dar, fiind o sinteză, nu avem voie să uităm că poate apare și antiteza, care să *re-relativizeze*, iar astfel, presupunem că procesul reconsiderărilor istoriei se va repeta indefinit.

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