

DANIEL ȘANDRU

# REINVENTAREA IDEOLOGIEI

O abordare teoretico-politică



POLIS  
BOOKS

DANIEL ȘANDRU

REINVENTAREA IDEOLOGIEI  
O ABORDARE  
TEORETICO-POLITICĂ

2023

POLIS  
BOOKS IAȘI

Lector: Sorin Bocancea

Concepția grafică a copertei: Andrei Cucu

Foto copertă: Image by <a href="https://www.freepik.com/free-photo/human-figurines-using-ladder-reach-cracked-lit-lightbulb-as-idea-concept\_17808976.htm#query=invent&from\_query=reinvent&position=44&from\_view=search&track=sph&cuuid=a0714076-6bd6-42d6-b772-542840ce0662">Freepik</a>

© 2023 Polis Books pentru prezenta ediție

Reproducerea parțială sau totală a prezentei cărți fără acordul Editurii constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Editura Polis Books

Iași, str. Bălușescu nr. 2, jud. Iași  
polisbook@revistapolis.ro

Daniel Șandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*, 258 p., 2023

ISBN: 978-606-95777-1-4

DANIEL ȘANDRU, politolog, profesor doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași, președinte al senatului universitar și prorector al aceleiași universități. Licențiat în filosofie (1999, șef de promoție) și în științe politice (2001), masterat în filosofie politică (2000) și doctorat *magna cum laude* în filosofie (2008), ambele la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, precum și un doctorat *summa cum laude* în științe politice (2019) la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Între 2010 și 2013 a fost bursier postdoctoral al Academiei Române și a efectuat stagii de cercetare la Universitat Konstanzt (2010, 2012) și la Humboldt-Universitat, Berlin (2011). Din martie 2021 urmează un program de cercetare avansată în domeniul științelor politice la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca („Populismul multimedia și efectele sale politice în România contemporană”). A publicat: *Reinventarea ideologiei* (2009, Premiul „Ion Petrovici” al Academiei Române, Premiul revistei *Sfera Politicii* și Premiul revistei *Transilvania* pentru filosofie politică), *Sub semnul paradoxului cotidian* (2010, publicistică), *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică* (2014, Premiul revistei *Transilvania* pentru teorie politică), *Maladii postcomuniste* (2019). A coordonat, în colaborare, volumele: *Mass-media și democrația în România postcomunistă* (ed. I, 2011; ed. a II-a, revăzută și adăugită, 2013), *Totalitarismul. De la origini la consecințe* (2011), *Sinteze de știință politică* (2012), *Dimensiuni social-politice ale operei lui Petre Andrei* (2012), *Zece exerciții de „inginerie constituțională”* (2013), *Cuvintele puterii. Literatură, intelectuali și ideologie în România comunistă* (2015), *Repere ale comunicării interculturale* (2015), *Anul Regal. Jurnalul Jubileului de 150 de ani de la fondarea Casei Regale a României* (2016), *Cine suntem și ce ne ține împreună? Reflecții post-Centenar despre natura democrației din România* (2019), *Lumea Majestatii Sale. Jubileul Custodelui Coroanei Române* (2019) și *Revoluția din 1989. învinși și învingători* (2020). între august 2016 și februarie 2017 a fost secretar de stat, coordonator al Departamentului Centenar din cadrul Cancelariei prim-ministrului Guvernului României, iar în intervalul aprilie 2017 – aprilie 2020 a coordonat Programul Centenar al Primăriei Municipiului Iași. între perioada martie 2021 – ianuarie 2022 a fost director general interimar al Operei Naționale Române din Iași. între calitate de director al revistei de cultură contemporană *Timpul* (2014-2017), a fost decorat de președintele României cu Ordinul „Meritul Cultural” în grad de Cavaler, categoria „Promovarea culturii” (2016). De asemenea, pentru coordonarea activitătilor Departamentului Centenar a fost decorat de Majestatea Sa Margareta, Custodele Coroanei Române, cu Medalia Regală pentru Loialitate și i s-a conferit „Meritul Academic”, cea mai înaltă distincție a Academiei Române (2019). între noiembrie 2021, „în semn de apreciere pentru efortul depus în vederea pastrării și promovării memoriei evenimentelor și participanților la înfăptuirea unitătii naționale și a statului român modern, contribuind la apărarea și perpetuarea valorilor în numele cărora s-a înfăptuit Marea Unire”, președintele României i-a conferit Medalia Aniversara „Centenarul Marii Uniri”.

*Fiului meu, Șerban*

---

---

# Cuprins

---

---

Introducere .....	8
-------------------	---

## CAPITOLUL 1

### AVATARURILE UNUI CONCEPT. PERSPECTIVE DE DEFINIRE A IDEOLOGIEI

1.1. Preambul.....	14
1.2. Ideologia: un concept în multiple roluri.....	19
1.2.1. Moștenirea semantică a ideologiei.....	21
1.2.2. Pluralismul traseelor definiționale și caracteristicile ideologiei.....	25
1.2.3. Cadrul comprehensiv al atributelor ideologiei.....	33
1.3. Perspectiva teoriei politice asupra ideologiei .....	38
1.3.1. Concepția negativă.....	39
1.3.2. Concepția neutră.....	44
1.3.3. Concepția pozitivă .....	53
1.4. Perspectiva epistemologică asupra ideologiei .....	58
1.4.1. Concepția obiectivistă .....	58
1.4.2. Concepția relativist-relaționistă.....	65
1.4.3. Concepția pragmatistă.....	72

## CAPITOLUL 2

### FUNDAMENTELE IDEOLOGICE ALE CUNOAȘTERII SOCIALE

2.1. Preambul.....	86
--------------------	----

2.2. Ideologia ca figură centrală a imaginarului social.....	90
2.2.1. Ideologie, mit și utopie.....	94
2.2.2. Critica utopiei și „pozitivarea” ideologiei.....	108
2.3. Construcția ideologică a spațiului social.....	121
2.3.1. Proiecția individualistă asupra socialului.....	122
2.3.2. Proiecția holistă asupra socialului.....	131

### CAPITOLUL 3

#### IDEOLOGIA CA INSTRUMENT AL CUNOAȘTERII POLITICE

3.1. Preambul.....	144
3.2. Analiza epistemologico-politică a ideologiei.....	147
3.2.1. Pozitivism și antimetodologie în analiza ideologiei.....	149
3.2.2. Modelul interpretativ de analiză a ideologiei.....	154
3.3. Ideologia și provocările teoriei politice contemporane.....	165
3.3.1. Ideologie și raționalitate în politică.....	171
3.3.2. Ideologia și ordinea democratică.....	177

### CAPITOLUL 4

#### RECUPERAREA POSTMODERNĂ A IDEOLOGIEI

4.1. Preambul.....	182
4.2. Cunoaștere și ideologie în postmodernitate.....	187
4.2.1. De la „sfârșitul ideologiei” la „sfârșitul cunoașterii”.....	188
4.2.2. Regândirea cunoașterii și ideologiei în condițiile postmodernității.....	202
4.3. Ideologia și logica globalizării.....	209
4.3.1. Dimensiunile procesului socioistoric al globalizării.....	212
4.3.2. Cultura globală ca limită a ideologiei.....	224
În loc de concluzie. Ideologia, un nou început.....	235
<i>Résumé</i> .....	239
<i>Abstract</i> .....	243
<i>Bibliografie</i> .....	247

---

---

# Introducere

---

---

În aria delimitată de gândirea filosofico-politică și în cea proprie științelor sociale există concepte a căror utilizare în exces a atras după sine erodarea semnificațiilor lor, până acolo încât au devenit, cu timpul, de nerecunoscut. În anumite cazuri, uzura semantică a survenit printr-o continuă resemnificare, dată fie de evoluția gândirii ca atare, fie de propunerea unor noi perspective definiționale. În altele, erodarea a avut drept cauză fundamentală relația pe care semnificațiile ce le-au fost conferite au deținut-o, în mod inevitabil, cu transformările socioistorice pe care conceptele respective erau chemate să le explice. Conceptul de *ideologie* pare că se înscrie, cu succes, în ambele categorii, deși, paradoxal, nu se bucură de o „vechime” mai mare de două secole. Supus, încă din momentul intrării sale în vocabularul filosofic – odată cu modernitatea –, unei evaluări critice, transferat ulterior în câmpul dezbaterilor cu privire la forma ideală de organizare socială, contrapuz științei și decretat „inamic” al adevărului, cantonat în sfera interesului, dominației și puterii politice, dezvoltat programatic pe diferite coordonate ale emancipării intelectuale, acuzat de activitate „propagandistică” și respins categoric din viața publică, declarat „mort” și apoi „resuscitat”, conceptul de ideologie și-a dobândit, cu siguranță, un statut aflat departe de punctul în care s-ar putea remarca prin claritate și distincție. Atingerea unui astfel de punct nu este, desigur, obiectivul asumat de această carte. Dimpotrivă, distanțându-mă de un asemenea scop, îmi propun să aduc în atenție ipoteza fundamentală că, în măsura în care acest concept este eliberat de sensurile care, fiindu-i asociate, nu au făcut decât să-i „slăbească” semnificația primară, el poate să dea seama de modul în care noi cunoaștem acel tip de realitate ce ne este proprie ca ființe sociale. Obiectivul care decurge de aici este de a încerca recuperarea valențelor epistemologice ale conceptului de ideologie în contextul unei abordări teoretico-politice. Nu este vorba, trebuie specificat dintru început, despre a acorda ideologiei rolul de instrument al unei cunoașteri „totale” – căci așa prezuma în mod nejustificat, pe de o parte, posibilitatea existenței unei asemenea



cunoașteri și, pe de altă parte, posibilitatea unei extensii semantice dificil de susținut fie și pentru un concept ambiguu precum este cel de ideologie. În mod specific, sunt interesat să circumscriu valoarea ideologică a cunoașterii socio-politice, mai exact modul în care ideologia poate servi ca instrument epistemologic în încercarea de a explica și a înțelege spațiul relațional pe care îl împărtășim cu semenii noștri. O astfel de abordare presupune, în chip nedisimulat, o trecere de la „negativ” la „pozitiv”. Nu revendic, într-un asemenea context, preeminența unui „pasaj” dialectic, ci a unuia conceptual. Și asta pentru că, până în prezent, ideologia a fost gândită, atât în cadrul filosofiei, cât și în cel al teoriei social-politice, ca având o profundă conotație negativă. De altfel, o astfel de înțelegere a atras după sine, nu mai departe de acum o jumătate de secol, anunțul „sfârșitului ideologiei”. De atunci încoace, ideologia și-a menținut însă prezența, debordând chiar de vitalitatea semnificațiilor și definițiilor ce i-au fost acordate.

Ca atare, primul pas pe care îl fac constă tocmai în trecerea în revistă a acestor semnificații și definiții. Considerând că traseul conceptual al ideologiei a comportat nenumărate avataruri semantice, încerc pe [parcursul primului capitol](#) ca, luându-le în discuție, să evidențiez rolurile conferite termenului. În mod evident, moștenirea semantică a conceptului obligă la o etapizare a demersului analitic, întrucât avem de-a face cu multiple sensuri ce i-au fost asociate, din diverse perspective, și care se mențin până în prezent. Astăzi, ideologia nu mai reprezintă, cu siguranță, ceea ce a însemnat la finalul secolului al XVIII-lea, când conceptul a fost inventat. Născută în modernitate, ideologia a desemnat, la început, dezideratul gânditorilor din epocă spre întemeierea unei „științe a ideilor”, al cărei scop era de a devoala resursele ultime ale cunoașterii umane. Conceptul a primit, poate mai repede decât era de așteptat, o semnificație total diferită, fiind „deturnat” de la scopul său gnoseologic înspre unul cu încărcătură politică. Ulterior, vreme de două secole, ideologia și-a metamorfozat sensurile pe o cale a gândirii desfășurate într-o dublă direcție: una care viza cunoașterea și o alta ce avea drept obiect de studiu dominația. Chiar și atunci când au căutat să croiască drumuri alternative în folosirea conceptului, gânditorii și teoreticienii sociali și politici s-au văzut nevoiți ca, într-un fel sau altul, să revină la calea principală și să înscrie ideologia pe unul dintre cele două trasee amintite. Au făcut-o de multe ori, e adevărat, recurgând la modalități diferite de circumscriere a conceptului, iar de aici a rezultat – cum altfel? – un pluralism al caracteristicilor proiectate ca aflându-se în relație directă cu ideologia. Îmi propun ca, descriindu-le și încercând explicarea lor, să pot decela un cadru comprehensiv al acelor atribute care, în mod intrinsec, sunt inseparabile de conceptul de ideologie. Cred că, din acest punct de vedere, este important să înțelegem necesitatea eliberării semantice a ideologiei de „balastul” terminologic care i-a fost atașat pe parcursul evoluției sale intelectuale. O astfel de reducere devine necesară în măsura în care, punând în dezbatere semnificațiile fundamentale ale conceptului, putem realiza

că acestea sunt inextricabil conectate celor două dimensiuni ale gândirii ce au problematizat ideologia într-o manieră complexă, deși nu rămasă, în continuare, fără întrebări lipsite de răspunsuri. Este vorba despre domeniul teoriei politice, respectiv despre acela al epistemologiei. Dacă primul vizează relația ideologiei cu instituțiile, aranjamentele și practicile proprii organizării spațiului socio-politic, cel de-al doilea se referă la poziția acesteia în cadrul procesului cunoașterii. Mă interesează, de aceea, să pun sub lupă, într-o primă etapă, principalele concepții asupra ideologiei conturate din perspectiva teoriei sociopolitice, pentru ca, apoi, să le analizez pe cele care pot fi înscrise în arealul perspectivei epistemologice. Ambele întreprinderi intenționează sublinierea punctelor critice ale acestor concepții și, plecând de aici, configurarea bazei pe care se poate construi demersul argumentativ de reinventare a ideologiei.

Consecvent obiectivului deja anunțat, iau în calcul ipoteza posibilității de a conferi ideologiei o semnificație pozitivă în măsura în care se poate demonstra că acest concept deține potențialitatea de a juca un rol de instrument în cunoașterea realității sociale și politice. Nu am în vedere așadar realitatea în general, ci acel tip de realitate care se construiește, în spațiul sociopolitic, drept consecință a relațiilor dintre oameni, precum și ca efect al ideilor, valorilor, credințelor, atitudinilor, comportamentelor și practicilor pe care indivizii le vehiculează și care permit explicații, până la un punct, cu privire la continuitatea comunitară pe linia socioistorică schițată de axa trecut-prezent-viitor. Ca atare, [cel de-al doilea capitol](#) al cărții analizează fundamentele ideologice ale cunoașterii sociale. Din această perspectivă, trimiterea esențială pe care o fac este aceea spre înțelegerea ideologiei – alături de elemente la fel de importante pentru memoria socială, cum sunt mitul și utopia – ca o figură centrală a imaginarului social ce caracterizează existența oricărei comunități organizate. Conceptul de mit și cel de utopie invocate aici sunt, în viziunea mea, de o importanță aparte în analiza ideologiei. Prezența lor în orice demers care aduce în discuție problema ideologiei nu se datorează atât confuziilor dintre cele trei concepte sau apropierii semnificațiilor pe care acestea le impun – deși clarificarea acestei situații stânenitoare este revendicată de analiza epistemologică pe care o propun –, ci încercării de a delimita rolurile acestora în contextul imaginarului social. În plus, scurta istorie a conceptului de ideologie reține, în dese rânduri, prezentarea acestuia ca semnificând ceva negativ prin raportare la idealurile – sociale ori subsumate cunoașterii – de tip utopic. Nu mai puțin, mitul își face loc în contextul discuției de față ca un element care fie deține o încărcătură ideologică, fie este parte integrantă a ideologiei. Înțeleasă, în termenii lui Paul Ricoeur, ca figură reproductivă a imaginarului social, ideologia deține premisele necesare „pozitivării” sale, iar acestea pot fi descoperite, din punctul meu de vedere, prin raportarea sa critică la utopie. O asemenea raportare presupune, așa cum argumentez

în cea de-a doua parte a acestui capitol, analiza modului în care este realizată, în discursul filosofic și în cel al teoriei sociopolitice, construcția ideologică a spațiului social, atât prin opțiunea pentru proiecțiile de tip individualist, cât și prin opțiunea pentru cele de factură holistă.

Dacă în sens larg conceptului de ideologie îi pot fi evidențiate valențele epistemologice în procesul cunoașterii sociale – grație participării sale nemijlocite, ca formă centrală a imaginarului, la construcția spațiului social –, întrebarea care se pune este dacă acestea pot fi menținute și la nivelul rezervat cunoașterii politice. Scopul [celui de-al treilea capitol](#) este configurarea unui răspuns la această întrebare. Deși pe parcursul desfășurării demersului argumentativ consider că funcția politică a ideologiei e secundară, ea își revendică în permanență preeminența. E o realitate implicată de faptul că problematizarea acestei funcții aduce în atenție aspecte importante ale cunoașterii, explicării și înțelegerii fenomenelor politice, așa cum sunt cele legate de dominație și interese. În acest sens, cred că este rezonabilă conturarea unor modele cognitive din perspectiva cărora se poate realiza analiza epistemologico-politică a ideologiei. Aici, discuția despre posibilitatea unei epistemologii politice devine centrală, din moment ce intenționez să arăt cum anume ideologia se poate constitui într-un instrument al cunoașterii politice. Mai mult, dată fiind această calitate pe care i-o atribui, urmăresc să raportez conceptul la provocările teoriei politice contemporane, punând sub lupă, pe de o parte, problema raționalității în politică și, pe de altă parte, chestiunile legate de ordinea democratică, chestiuni care ocupă o poziție deosebit de importantă în sânul dezbaterilor actuale din acest domeniu. Este, poate, momentul pentru a specifica sensul primar pe care îl confer ideologiei. Nu este vorba despre unul strict științific, după cum nu este vorba, în mod necesar, despre unul strict politic. Întrucât conceptul a cuprins, prin extensie, semnificația gnoseologică, dar și pe aceea politică, demersul pe care îl propun, acela de evidențiere a valențelor sale epistemologice, tinde să le îmbine. În această direcție, conceptul de ideologie joacă un profund rol sociocultural și devine inseparabil de problemele generate de cunoașterea socialului (incluzându-le așadar pe cele de ordin politic). Consider că, printr-o astfel de înțelegere, conceptul de ideologie își poate valorifica „șansa pozitivării”, în condițiile unei istorii intelectuale de-a lungul căreia a fost pus, de cele mai multe ori, la stâlpul infamiei, atât din perspectiva gândirii filosofice, cât și din aceea a reflecțiilor normative ori empirice relative la politic. Mai mult, angajând o astfel de semnificație, intenția mea este de a adapta analiza care utilizează ideologia drept instrument epistemologic nu doar la cunoașterea socialului în general, ci și la explicarea fenomenelor socioculturale și politice proprii lumii în care trăim.

Certitudinea este că avem de-a face cu o lume aflată într-un proces care comportă profunde transformări economice, socioculturale și politice, proces pe care, de mai bine de două decenii încoace, gândirea sociopolitică îl plasează în

„postmodernitate”. În condițiile în care, într-o astfel de lume, categoriile gândirii înseși sunt redimensionate, și conceptele cu care operez pe parcursul acestei cercetări intră în sfera unei „nesiguranțe ontologice”. Propunându-și să evalueze în ce măsură este posibilă o recuperare postmodernă a ideologiei, [capitolul final](#) al cărții pleacă de la scenariile pesimiste care au vizat nu doar conceptul aflat în discuție, ci și problema cunoașterii. Căci gândirea postmodernă anunță, cumva în tandem, atât „sfârșitul ideologiei”, cât și „sfârșitul cunoașterii”. Cum mai putem discuta atunci despre cunoaștere și ideologie în postmodernitate? Analiza celor două „sfârșituri” – care se adaugă celui al „istoriei” sau „socialului” – se dovedește a fi, cred, un câmp fertil pentru regândirea ideologiei și cunoașterii în condițiile postmodernității. Reinventarea conceptuală pe care o am în vedere se referă la valențele ideologiei ca instrument al cunoașterii sociopolitice, mai cu seamă în condițiile în care spațiul social și politic, chiar supus transformărilor istorice pe care le implică procesul globalizării – sau poate tocmai de aceea – este în continuare inteligibil prin raportare la astfel de concepte. Relația dintre ideologie și logica procesului socioistoric al globalizării este contextualizată în acest sens, pentru sublinierea dimensiunilor fenomenului și pentru a elucida rolul sociocultural al conceptului ce face subiectul prezentei cărți în condițiile unei lumi globale.

În încheierea acestei introduceri, consider că sunt convenite două precizări suplimentare: una privește abordarea metodologică, iar cea de-a doua relația autorului cu textul ce urmează. Dată fiind ambiguitatea conceptului de ideologie – constatare ce precedă analiza sa –, elementele metodologice care se îmbină pe parcursul cărții se înscriu, din punctul de vedere al rigurozității epistemologice, în ariile delimitate de „tehnici” ale cercetării precum documentarea, analiza conceptuală, analiza definițională comparată și interpretarea textuală. Nu mai puțin, ambiționând la înscrierea demersului nostru în tradiția raționalității critice specifice oricărui excurs de natură teoretico-politică, am optat pentru o grilă hermeneutică al cărei accent cade pe menționarea rezervelor – acolo unde a fost cazul – față de certitudinile asumate de autorii aflați pe „cărări” deja bătătorite în analiza ideologiei. Cu toate acestea, pretenția ca abordarea pe care o propun să se distanțeze total de moștenirea analitică pe care conceptul o deține este, din start, neavenită. Dintr-o astfel de situație decurge totuși asumarea tezei reinventării ideologiei ca răspuns la o provocare ce vine din două direcții. Pe de o parte, este vorba de prezența restrânsă a cercetărilor sistematice cu privire la acest concept în literatura filosofică și teoretico-politică românească. În acest punct, principala explicație tinde să trimită spre excesiva „negativizare” a conceptului, cauzată în principal de uzajul propagandistic pe care acesta l-a cunoscut în perioada dictaturii comuniste. Exacerbarea socioinstituțională a principiilor marxist-leniniste și extensia lor propagandistică, având pretenția de a le transforma în elemente ale unei „ideologii a proletariatului”, au făcut ca termenul să fie, după

1990, nefrecventabil. Din punctul meu de vedere, o asemenea raportare la conceptul de ideologie, de înțeles sub aspect moral, implică o pierdere sub aspect epistemic, precum și o „încremenire” dogmatică sub aspect semantic. Din acest unghi, provocarea este, prin urmare, aceea de a depăși starea de lucruri actuală și de a readuce ideologia în rândul conceptelor fundamentale din filosofie și din științele sociale și politice printr-un apel la recuperarea valențelor sale epistemologice. Pe de altă parte, avem de-a face, în literatura occidentală ce tratează conceptul în discuție, cu o permanentă subliniere – chiar dacă aceasta e realizată din diverse perspective – a semnificației sale negative. Ideologia pare să nu poată fi concepută – cu mici excepții, de-a dreptul notabile – ca fiind „ceva mai mult decât idee rea”, așa cum spune gânditorul contemporan Richard Rorty. Iar acest tratament „discriminatoriu” aplicat conceptului de ideologie de către gândirea filosofică s-a extins și în sfera cercetării din teoria socială și politică, fiind împărtășit atât de către viziunile marxiste și neo-marxiste, cât și de cele pe care le putem numi, în sens larg, „liberale”. E ușor de intuit așadar că ceea ce am perceput aici ca fiind provocator s-a transformat, pe parcursul cercetării acestei problematice, într-o încercare de pozitivare” a ideologiei. În diferite etape ale scriiturii, un astfel de obiectiv a părut a fi, realmente, de neatins. Nu în puține rânduri, presupuzițiile luate drept certitudini s-au dovedit a fi veritabile „drumuri fără ieșire”. Iar certitudinea de a fi reușit să duc la capăt această tentativă nu este nici acum pe deplin cucerită. Ceea ce am câștigat însă pe parcursul analizei pe care o desfășor aici este convingerea – cu o mare probabilitate de a fi ea însăși ideologică în caracter – că nu este nimic în neregulă cu acest concept, ci cu diferitele roluri (mai ales politice) în care gândirea l-a consacrat.

---

---

## Capitolul 1

# Avatarurile unui concept. Perspective de definire a ideologiei

---

---

### 1.1. Preambul

În cele mai multe rânduri, perspectivele conceptuale orientate înspre problema ideologiei accentuează conținutul negativ pe care acest termen îl poartă cu sine peste tot acolo unde se insinuează. Este, până la un punct, o imagine de înțeles, dacă avem în atenție realitatea istorică a secolului trecut, una despre care s-ar putea spune că a fost saturată de ideologie. Pe de altă parte însă, a adopta o asemenea poziție în abordarea problemei ideologiei înseamnă a ne situa, în cele din urmă, tot într-un context ideologic. Și asta întrucât o sentință ce ar urmări să instituie ideea că după era liberalismului clasic, a socialismului revoluționar, a neoliberalismului, a neoconservatorismului, a social-democrației, a fascismului și a comunismului am pășit într-o epocă în care aceste „-isme” metanarative nu ne mai spun nimic, că am trecut, cu alte cuvinte, într-o zonă temporală „fără ideologie”, dezideologizată, este în sine o sentință ideologică. Există, fără puțință de tăgadă, o anumită seducție a ideologiei, o anumită tentație spre ideologizare în orice discurs care se plasează în cadrele maniheismului teoretic. Din acest punct de vedere, ne aflăm în situația de a accepta că o discuție despre ideologie implică un anumit grad de complexitate epistemologică. Fie că abordăm problema dintr-o perspectivă economică (a societății postmaterialiste sau a societății de consum, în care bunurile dețin o intensă încărcătură simbolică), din aceea a teoriei politice (a sferei normative care încearcă, prin contribuțiile diverșilor autori, să ne spună cum ar trebui să fie lucrurile în societatea organizată politic), din cea sociologică (a realității construite social de către indivizi diferiți aparținând unor grupuri diferite) sau din aceea a psihologiei (a implicațiilor pe care valorile însușite sub „presiunea” comunitară le comportă asupra individului), devine evident că nu putem face abstracție de anumite elemente care să permită o clarificare epistemică.

Înțelesă pur și simplu ca un termen al științelor sociale, ideologia a fost, în ultimii două sute de ani, un cuvânt foarte des întâlnit în vocabularul domeniului. Suportând numeroase resemantizări de la o perioadă la alta și de la un teoretician la altul, conceptul de ideologie a intrat, odată cu democratizarea vieții politice și cu dezvoltarea mijloacelor de comunicare în masă, și în vocabularul social. Dacă în spațiul destinat specialiștilor în științele sociale – în ciuda unor viziuni diferite referitoare la înțelegerea sa – ideologia conținea totuși un sens cu rol de „punte” referențială, în limbajul comun semnificațiile diferite acordate conceptului au „explodat”.

În limbajul curent al științelor sociale, termenului de *ideologie* îi sunt conferite, de regulă, conotații politice. Aflăm, astfel, că „o ideologie este un sistem de valori sau credințe care sunt acceptate ca adevărate de un anumit grup. Acest sistem se compune dintr-un set de atitudini referitoare la diferitele instituții sau procese sociale și oferă indivizilor sau grupurilor o imagine asupra lumii așa cum este sau cum ar trebui să fie, organizând deosebita complexitate a lumii în mod simplu și pe înțelesul tuturor...”<sup>1</sup>. Ideologia nu a însemnat însă întotdeauna acest lucru. Dimpotrivă, în scurta istorie a termenului, asupra acestuia s-au operat numeroase resemantizări, care dau seama de diferitele unghiuri teoretice din care conceptul a fost abordat. Așadar, singura certitudine pe care, aflați la punctul de start al analizei, o avem cu privire la conceptul de ideologie este că acesta nu mai deține sensul originar. „Fabricat” în 1796 de filosoful francez Antoine Destutt de Tracy, termenul își propunea să trimită la faptul că orice idee pe care o avem este una pe care, mai întâi, o trăim. Ideologia s-a vrut a fi, inițial, o „știință a ideilor”: „În *Eléments d'idéologie*, scrisă între 1801 și 1805, Tracy propunea o nouă știință a ideilor, o idee-logie, care ar fi la baza tuturor celorlalte științe. Respingând conceptul de idei innăscute, Tracy explica modul în care ideile noastre sunt bazate pe senzații fizice. O investigare rațională a originii ideilor, eliberate de prejudecățile religioase sau metafizice, ar constitui fundamentul pentru o societate dreaptă și fericită”<sup>2</sup>.

În conferința despre ideologie pe care a susținut-o în 1796, Destutt de Tracy îl indica pe Condillac drept fondator al acestei „științe”, iar pe John Locke drept precursor. Făcând din ideologie punctul central al criticii sale iluministe la adresa metafizicii și a religiei, gânditorul francez considera că aceasta este baza tuturor celorlalte științe, rolul său fiind de a ne oferi o imagine clară asupra ideilor, percepțiilor, a facultății de a gândi și a celei de a percepe, ca elemente fundamentale ale cunoașterii. Lucrarea prin care acest deziderat este făcut public, *Eléments d'idéologie*, are un caracter enciclopedic, inspirat din diverse surse:

1. Mark O Dickerson, Thomas Flanagan, *An Introduction to Government and Politics: A Conceptual Approach*, Methuen Publications, Toronto, 1986, p. 73.
2. David McLellan, *Ideologia*, Du Style, București, 1998, p. 29.

1. obsesia sistematicității și unității, moștenită din tradiția metafizică;
2. găsirea altor baze pentru o teorie a cunoașterii, prin stabilirea unor dependențe între gândire, sensibilitate, voință și existența fizică;
3. circulația anumitor teorii (...) într-un cerc intelectual care cuprindea persoane cu preocupări în domenii foarte diferite<sup>1</sup>.

Constituită din trei părți, lucrarea trasează istoria mijloacelor cunoașterii (e vorba despre ideologie, care tratează formarea ideilor, de gramatică, înțeleasă ca expresie a ideilor, și de logică, domeniu ce oferă explicații cu privire la modul în care ideile se combină) și indică modul în care acestea se aplică atât la studiul voinței (prin intermediul economiei, moralei și guvernării), cât și la cel al corpurilor (prin intermediul fizicii, geometriei și calculului). Motivația lui Destutt de Tracy pentru acest demers era aceea că, prin identificarea facultăților sale intelectuale, putem avea o cunoaștere completă a celui animal care este omul. În acest fel, la origine, ideologia este identificată – desigur, sub influența dezvoltării pe care au cunoscut-o în epocă științe particulare precum chimia și biologia – cu o parte a zoologiei<sup>2</sup>. Rolul fundamental al ideologiei este deci unul care servește cunoașterii, prin înlocuirea metafizicii cu o știință care să pătrundă cu înțelegerea și explicația până la fundamentele ideilor noastre. Având atins un astfel de obiectiv, „știința ideilor” poate întemeia apoi atât cunoașterea modului în care ideile sunt exprimate și combinate (prin gramatică și logică), cunoașterea corpurilor (prin fizică și matematică), cât și cunoașterea manierei în care voința umană este pusă în acțiune (prin economie și morală, ambele coordonate de către guvernare). Primordial asociat ideologiei este, după cum rezultă din *Eléments d'idéologie*, rolul epistemologic, care este preeminent prin raportare la celelalte domenii în care ideile se manifestă, conlucrând cu senzațiile. Prin urmare, ideologia constituie fundamentul tuturor celorlalte științe. Ca produs al gândirii iluministe, ideologia este atât o formă de cunoaștere teoretică, cât și una practică. Cum am spune astăzi, ideologia are atât o dimensiune normativă, cât și una empirică. Dacă dimensiunea teoretică a ideologiei se regăsește în chiar configurarea proiectului unei „științe a ideilor”, cea empirică constă în aplicarea acestui proiect ca un nou fundament al educației sociale, o educație eliberată de orice prejudecată metafizică sau religioasă. Avem de-a face așadar în cazul ideologiei, încă de la apariția conceptului, atât cu o latură normativă, ce ne indică modul în

1. Teodora Manea, „Ideologia – o parte a zoologiei. Originile franceze ale «științei ideilor»”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Interpretare & ideologie*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2002, p. 34.
2. Destutt de Tracy nu lasă niciun dubiu în această privință: „Nu cunoaștem un animal decât incomplet, dacă nu îi cunoaștem facultățile intelectuale. Ideologia este o parte a zoologiei, iar această parte tocmai în om merită să fie aprofundată mai presus de toate” (*Eléments d'idéologie*, 1801-1805, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1977, p. 10).



care putem identifica sursele cunoașterii noastre, cât și cu o latură programatică, ce vizează aplicarea principiilor „științei ideilor” în plan social, întrucât „erau accentuate și dimensiunile practice ale noii științe, adică aspectele politice, morale, pedagogice etc. În această intenție practică, ideologia va funcționa ca *propedeutică* pentru studiul altor discipline, trecându-se astfel de la intenția programatică la faptă”<sup>1</sup>. Dincolo de relevanța sa în plan epistemologic, ideologia avea, pentru Destutt de Tracy, importante atribuții în actul de guvernare, înțeles în sensul său cel mai larg<sup>2</sup>. Așa cum subliniază teoreticienii contemporani preocupați de problematica ideologiei...

„ideologia” lui de Tracy avea ca intenție clară să sprijine guvernarea în acest sens general. Proiectul de a crea o astfel de știință poate fi cel mai bine privit ca un produs al visului iluminist de a construi, în această lume, câteva aproximații ale unei societăți guvernate de Rațiune – o societate ai cărei membri politici activi pot fi văzuți, în cea mai mare parte, ca actori autonomi și raționali. Ideologia, în acest sens, avea ca intenție evidentă să servească unui scop terapeutic, permițând celor care o practicau să identifice și uneori chiar să însănătoșească formele de gândire confuze și iraționale ce păreau să se constituie în obstacole în calea realizării unei asemenea societăți<sup>3</sup>.

Carierea ulterioară a conceptului de ideologie se va îndepărta însă de dezi-deratul pe care i-l conferise inventatorul său pentru a semnifica „știința ideilor” ce ar fi trebuit să constituie fundamentul „unei societăți guvernate de rațiune”. Dar acest lucru a fost cauzat nu atât de proiectul lui Destutt de Tracy, cât de imaginea ce a fost asociată practicienilor ideologiei sau „ideologiștilor”, una a cărei conotație este prin excelență politică. Poate nu întâmplător, conotația politică a ideologiei a fost conferită de un om de stat: Napoleon îi numește „ideologi” pe practicienii „științei ideilor”, aceasta din urmă fiind identificată, paradoxal, chiar cu metafizica pe care ambiționa să o înlocuiască, adăugându-i-se însă un nou atribut, acela de a fi „tenebroasă”<sup>4</sup>. Deranjat de criticile lui Destutt de Tracy

1. Teodora Manea, *op. cit.*, p. 35.

2. În studiul „Governmentality”, publicat în Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller *et al.* (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, IL: University of Chicago Press, Chicago, 1991, Michel Foucault subliniază că ne putem referi la guvernare în sens larg ca la acele discursuri și practici al căror scop este cel de a coordona comportamentul unui individ, al unei gospodării, al unei comunități sau al unui stat. În ceea ce privește ultima situație, guvernarea se referă la activitățile diversilor indivizi sau la cel al agențiilor private, ca și la cel al statului însuși.

3. Barry Hindess, „No end of ideology”, în *History of the Human Sciences*, vol. 9, nr. 2, Sage, 1996, p. 81.

4. Așa cum specifică Lucien Bonaparte în lucrarea *Mémoires sur la vie privée, politique et littéraire*, „Bonaparte avea des pe buze cuvântul «ideolog», cu care încerca să ridiculizeze

(inițial un supporter al împăratului) și ale celor care nu îi împărtășeau convingerile cu privire la actul de guvernare, Napoleon a statuat că noua știință a ideilor nu era în realitate decât o „doctrină obscură”, o „nebulosă metafizică” încărcată de scopuri ascunse. Astfel, însuși sensul inițial al termenului a fost deturnat:

Deși această înțelegere a termenului [ca știință a ideilor, n. D.Ș.] a supraviețuit pe parcursul secolului al XIX-lea, el a fost deplasat înspre o semnificație prin care „ideologia” servea pentru a desemna nu știința proiectată de Tracy, ci, mai curând, presupusul obiect al preocupărilor sale de guvernare și terapeutice – adică ideile confuze și greșite înseși, precum și cadrul conceptual mai larg, sau perspectivele asupra lumii pe care acestea se bazau. Cu alte cuvinte, ideologia a ajuns să fie privită ca un obstacol pentru comportamentul rațional, și pentru comportamentul specific politicii în particular<sup>1</sup>.

Și chiar dacă abordările ulterioare ale ideologiei au diferit radical mai cu seamă în ceea ce privește semnificația acordată conceptului, cei mai mulți teoreticieni au împărtășit percepția implicată de circumscrierea napoleoniană a acestuia<sup>2</sup>. Aceasta nu înseamnă, desigur, că încercările ulterioare de a readuce problema ideologiei într-un context epistemologic au fost lipsite de succes. Ceea ce se poate observa este însă că acest concept păstrează și în prezent o anumită ambiguitate semantică, în legătură cu ideologia fiind luate în discuție când implicațiile științifice, referitoare la problema cunoașterii, când cele social-politice ale fenomenului. Tocmai de aceea, pe parcursul acestei părți a primului capitol voi încerca mai întâi să decriptez variatele „roluri” semantice care au fost atribuite conceptului, apelând la o analiză comparativă a multiplelor definiții ale ideologiei, după care voi opera o reducere semantică a termenului, pentru a identifica semnificațiile sale de bază. În subcapitolele următoare, mă voi orienta

---

oamenii în care el credea că întrevede o tendință către o perfectibilitate nedefinită, oameni pe care îi stima pentru moralitatea lor, dar îi privea ca pe niște visători care căutau un tip de constituție generală pentru toți oamenii, și care făceau abstracție de caracterul omului, tot muncind la fericirea lui. Ideologii, conform lui, voiau puterea în instituții: el numea asta metafizică; el nu vedea puterea decât în forță. (...) Pe acești oameni onorabili și cu probitate morală, care munceau speculativ la ameliorarea speciei umane, Bonaparte îi privea ca periculoși pentru că principiile lor erau diametral opuse formelor acerbă și arbitrar pe care el le adopta” (*apud* Teodora Manea, *op. cit.*, p. 37).

1. Barry Hindess, *op. cit.*, p. 81.
2. Și în analizele recente, ideologia apare ca fiind în strânsă legătură cu caracterul său mistificator: „Ideologia nu este legată de nicio cauză, logică sau lipsă de reprezentare prezumată; ea se referă la un proces de mistificare sau de falsă reprezentare, oricare ar fi dinamica sa” (Michèle Barret, *The Politics of Truth*, Polity Press, Cambridge, 1992, p. 167).

înspre cele două perspective fundamentale din care conceptul a fost studiat: aceea proprie teoriei politice și aceea epistemologică, pentru a delimita, în cadrul fiecăreia dintre ele, principalele concepții asupra ideologiei.

## 1.2. Ideologia: un concept în multiple roluri

Pentru a demara o incursiune intelectuală în favoarea recuperării valențelor epistemologice ale conceptului de ideologie este necesară, înainte de toate, o incursiune în favoarea recuperării diferitelor sensuri alocate acestui termen. Aceasta întrucât dificultatea abordării epistemologice a ideologiei rezultă tocmai din complexitatea sensurilor care presează asupra conceptului. În cei circa două sute de ani care au trecut de la apariția sa, conceptul de ideologie a cunoscut o extraordinară dinamică semantică, ale cărei implicații au necesitat modalități diferite de analiză, dezvoltate în paralel cu impactul pe care termenul l-a avut la nivelul reflexivității sociale.

Multiplele forme de abordare a ideologiei au luat în calcul situarea sa istorică și culturală, raporturile cu științele (naturale sau sociale) și filosofia, relațiile sale cu fenomene precum cele legate de putere și interes, dar și, nu în ultimul rând, profundele sale implicații în plan economic ori psihologic. Nu avem, ca atare, o definiție unitară a ideologiei, după cum caracteristicile invocate spre a o delimita conceptual diferă în funcție de perspectivă. Tocmai de aceea, încercările mai vechi sau mai noi de a defini noțiunea pot fi încadrate, pentru începutul analizei pe care o propun, într-o *perspectivă generală asupra ideologiei*, cu scopul de a sublinia ideea că „problemele pe care teoreticianul social le întâmpină când are de tratat conceptul de ideologie sunt în cea mai mare măsură «definiționale» în caracter – mai curând decât empirice, teoretice (explicative) sau operaționale”<sup>1</sup>. Regăsim, în acest context, ceea ce am putea numi „paradoxul semantic” sau „definițional” al ideologiei, indicat de faptul că dificultatea delimitării conceptuale a termenului se datorează tocmai multitudinii semnificațiilor/definițiilor sale. Astfel, avem de-a face cu utilizarea unor *concepte* diferite de ideologie, chiar dacă nu întotdeauna și cu folosirea unor *concepții* diferite asupra ideologiei. Spre exemplu, în cercetarea problemei apare distincția dintre un concept *iluminist* al ideologiei și unul *fenomenologic*, ambele fiind subîntinse însă aceleași *concepții*. Astfel, conceptul iluminist de ideologie „va însemna o deviație de la un standard strict al raționalității și adevărului, cauzată de dorința autointeresată de a ajunge

---

1. John Gerring, „Ideology: a definitional analysis”, *Political Research Quarterly*, vol. 50, nr. 4, decembrie 1997, p. 979, unde autorul accentuează că această situație se regăsește în cazul multor alte concepte din științele sociale și politice.

la o concluzie particulară înainte de a lua în considerație evidența<sup>1</sup>, în vreme ce conceptul fenomenologic de ideologie „este invocat pentru a identifica eșecul de a fi suficient de «empatic» cu experiențele studiate, de aici rezultând distorsiunea și, finalmente, eșecul comunicării”<sup>2</sup>. În pofida distribuirii unor „roluri semantice” diferite, ambele concepte sunt implicate de aceeași concepție asupra ideologiei, „o concepție critică în care termenul este angajat pentru a înregistra o deviație de la o normă”<sup>3</sup>. Există însă, așa cum voi căuta să evidențiez pe parcursul acestui capitol, și situații în care același concept de ideologie apare cu același rol semantic în contextul unor concepții diferite asupra ideologiei.

E posibil ca extensia cadrului general de definire a ideologiei să aibă drept cauză, la rândul său, faptul că „înțelesul depinde de utilizare, iar această utilizare reprezintă setul de roluri performate de un anumit termen în cadrul limbajului”<sup>4</sup>. Înainte însă de a lua în discuție aceste roluri, să facem o scurtă referire la originea culturală a termenului, câtă vreme limbajul poate fi considerat el însuși o construcție culturală. Există, din acest punct de vedere, o dispută în contextul cercetării ideologiei, cu privire la determinarea, respectiv nondeterminarea europeană a acestui concept. Cu alte cuvinte, problema este aceea de a identifica prezența cultural-universală a ideologiei înainte de conceptualizarea sa strictă – ca „știință a ideilor” – specifică modernității, o modernitate asociată prin definiție cu societatea europeană a secolelor XVII-XVIII. În acest sens, există autori care, la finalul secolului trecut, susțin că ideologia, împreună cu toate variațiile sale, este un concept indubitabil legat de societatea modernă. Și aceasta pentru că acest tip de societate „oferă condițiile de posibilitate pentru apariția ideologiei”<sup>5</sup>. După cum există, la începutul acestui secol, autori care, identificând ideologia cu un tip de legitimare socială ce nu-și găsește fundamentele în principii aflate în afara societății înseși (cum ar fi zeii, spre exemplu), subliniază că termenul nu este un produs cultural ce aparține exclusiv modernității, fără a face însă vreo concesie în privința „europenității” sale:

Această caracterizare a condițiilor pentru ideologie [aparținând lui Claude Lefort, n. D.Ș.] nu poate fi redusă la un fenomen modern; este, dimpotrivă, unul european în mod distinct. Deși este adevărat că principiul legitimității în Atena sau Roma Antică se fundamenta pe un apel la tradiție și la zei, filosofii,

1. Jeremy Rayner, „A plea for neutrality: Karl Mannheim’s early theory of ideology”, *History of the Human Sciences*, vol. 2, nr. 3, 1989, p. 374.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, pp. 374-375.
4. George A. Huaco, „On ideology”, în *Acta Sociologica*, vol. 14, nr. 4, 1971, p. 245.
5. Claude Lefort, „Outline of the genesis of ideology in modern societies”, în *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MIT Press, Cambridge, MA, 1986, pp. 183-184.

sofiștii și juriștii au învățat să pună în discuție, în grade variate, această formă de legitimare. Pentru mulți gânditori antici locul legitimității unui tip de societate nu putea fi văzut într-un apel la ceva aflat în afara societății. Mai mult, ar fi dificil să pretindem că nici Grecia și nici Roma nu se recunoșteau ca societăți istorice<sup>1</sup>.

Dincolo de critica adusă unei distincții între societățile istorice (specifice modernității) și cele nonistorice – primele fiind locul privilegiat al apariției ideologiei – regăsim aici totuși extinderea temporală a unui concept inventat de modernitate (dar și a unei semnificații acordate acestuia ulterior), la scara întregii societăți europene. Or, din această perspectivă întâlnim cel puțin dificultatea aplicabilității achizițiilor conceptuale specifice epocii noastre unor perioade istorice care, deși se constituie în rădăcini ale tradiției noastre culturale și intelectuale, sunt departe de înțelegerea modernă a realității sociale și a termenilor folosiți pentru a o descrie<sup>2</sup>.

### 1.2.1. Moștenirea semantică a ideologiei

Observăm așadar că ambiguitatea semantică a conceptului de ideologie este dublată de una referitoare la condițiile socioistorice care au făcut posibilă apariția sa. Fiind interesat mai curând de o analiză epistemologică a ideologiei, și nu de una genealogică, nu voi insista aici asupra condițiilor nașterii conceptului<sup>3</sup>. Dimpotrivă, voi continua incursiunea referitoare la rolurile performate de termenul în discuție, așa cum rezultă acestea din multiplele încercări de definire implicate în dezbaterea contemporană din cadrul teoriei sociale și politice. După cum am subliniat deja, ideologia nu este un concept static, evoluția sa semantică

1. Gregory Cameron, „Naturalism and ideology: Towards a phenomenology of political discourse”, *Thesis Eleven*, nr. 87, noiembrie 2006, pp. 8-9.
2. Nu e vorba, în acest caz, de a susține imposibilitatea folosirii transtemporale a unor concepte precum „adevăr” sau „rațiune”, pe care modernitatea le-a resemantizat și care păstrează încă nucleul dur al înțelesului lor original, spre a ne raporta la epoci istorice trecute (spre exemplu, teoria modernă a adevărului corespondență conferă aceeași semnificație termenului „adevăr” ca și teoria aristotelică a adevărului corespondență). Cred însă că termeni precum „ideologie” sunt dificil de mânuit pentru a reflecta aspecte proprii unor societăți situate în trecutul istoric.
3. Problema semnificației originare a conceptului de ideologie, precum și, potrivit acesteia, a domeniului pe care ideologia promitea să-l circumscrie odată cu inventarea sa efectivă este restrânsă, în contextul acestei cărți, la sensul acordat termenului în anul 1796 de către Antoine Destutt de Tracy. În acest cadru, încerc să evidențiez resemantizarea ulterioară a termenului, urmărind în același timp recuperarea valențelor sale epistemologice, chiar în condițiile inseparabilității conceptului, în lumea contemporană, de conotațiile politice.

fiind inerentă dezvoltării științelor sociale, mai ales în posteritatea celui de-al Doilea Război Mondial. Această dezvoltare s-a clădit, desigur, pe o moștenire ce deține, deopotrivă, reverberații ale înțelegerii marxiste a termenului, dar și ale analizelor venite din zona sociologiei cunoașterii, epistemologiei, teoriei politice ori psihologiei. Anunțul privind „sfârșitul ideologiei” nu a stăvilit problemele ridicate de definirea conceptului, ci, dimpotrivă, le-a intensificat, câtă vreme a permis, chiar în contextul temporal al formulării sale, înțelegerea acestuia drept moment al apariției unei noi ideologii<sup>1</sup>. Evoluția ulterioară a conceptului a presupus conturarea unei înțelegeri multidisciplinare a studiului ideologiei, atât pe dimensiunea *normativă*, cât și pe cea *empirică*, încât încercările de sistematizare a definițiilor expuse în cadrul teoriei sociale propuneau identificarea caracteristicilor ideologiei prin reducția variatelor sensuri ale termenului la câteva dintre cele mai importante. La nivelul anilor '60 ai secolului trecut, definițiile sugerau înțelegerea duală a conceptului de ideologie, în pofida numeroaselor semnificații asociate acestuia. Astfel, pentru teoreticieni ca Lewis Feuer, Daniel Bell, C. Wright-Mills, Robert Haber, Henry David Aiken, Raymond Ryes sau Joseph LaPalombara, ideologia apărea ca deținând un *rol cultural*, în interesul cuiva, *falsificând* realitatea, chiar dacă definițiile oferite termenului de cei menționați implicau mai multe sensuri<sup>2</sup>, după cum rezultă din următoarea clasificare:

a) ideologia ca fiind ceva peiorativ; b) ideologia ca fiind ceva aflat în legătură cu sentimentele și emoțiile, pasiunea și ascultarea etc.; c) ideologia ca judecată de valoare; d) ideologia ca iluzie, mască sau mit; ideologia ca fiind ceva care simplifică, distorsionează sau care este contrar realității empirice; e) ideologia ca rol sau ca fiind ceva care lucrează în interesul cuiva; ideologia ca fiind ceva care servește proiecției împlinirii dorințelor sau care exprimă emoții și interese; ideologia ca fiind ceva care servește represiunii sau care oferă aprobare, care

1. Încercând să identifice tendințele din cadrul studiului sociologic al ideologiei pe parcursul unei perioade de două decenii, Norman Birnbaum nota, în 1960, că „anunțul recent – ce apare din multe puncte de vedere ca fiind prematur – al «sfârșitului ideologiei» poate fi înțeles ca o încercare, aparținând unui număr de gânditori, de a-și prezenta propria ideologie ca pe o versiune factuală asupra lumii” (p. 92) și că „anunțul sfârșitului ideologiei apare atunci ca reprezentând ceva ce poate fi numit o poziție ideologică. Este interesant că analiza ideologiei a fost folosită (încă o dată) ca o metodă de persuasiune politică. Aici ar putea fi o anumită consonanță între această poziție și dominantă lipsă de înclinație de a aborda problemele filosofice ale ideologiei; ambele implică o acceptare a ceea ce apare ca fiind dat empiric drept un cadru al discuției teoretice” (p. 117) (Norman Birnbaum, „The sociological study of ideology, 1940-1960: A trend report and bibliography”, *Current Sociology*, IX, nr. 2, 1960).
2. Chaim I. Waxman (ed.), *The End of Ideology Debate*, Funk & Wagnalls, New York, 1968, pp. 64, 66, 92, 96, 129, 131, 185, 186, 263, 268, 273, 283, 284, 293, 321.

critică sau justifică o stare de lucruri dată; ideologia ca fiind ceva care servește ca un instrument de control social ori pentru a manipula masele<sup>1</sup>.

Asupra multiplicității sensurilor ideologiei oferite de acest „set” de definiții poate fi operată însă o reducere, astfel încât, finalmente, este evidențiată o înțelegere duală a conceptului, în funcție de doi factori: rolul social și falsitatea<sup>2</sup>. O astfel de înțelegere demonstrează că, după „turnura semantică” ce a intervenit odată cu Marx, conceptul pare să nu se fi putut elibera de opoziția sa cu realitatea și de atribuția de a satisface anumite interese, chiar dacă aceste interese depășesc acum granițele celor de clasă, putând fi identificate și în cazul altor grupuri sociale (trecând deci de dihotomia marxistă). Aceeași situație poate fi regăsită și la nivelul definițiilor propuse de alți teoreticieni, precum David Apter, Talcott Parsons, Robert Scalapino, Reinhard Bendix<sup>3</sup>, Theodore Geiger<sup>4</sup>, Norman Birnbaum<sup>5</sup> sau Erik Erikson<sup>6</sup>, a căror clasificare rezumativă implică următoarele sensuri:

1. George A. Huaco, *op. cit.*, p. 246.
2. Reducția este operată de George A. Huaco după cum urmează: „Să luăm punctul (b). Acesta nu este caracteristic ideologiei, ci modului în care ideologia este deținută. Ca set de declarații sau propoziții, ideologia nu are sentimente sau emoții. Această utilizare a ideologiei are consecința stânjenitoare că un anumit set de declarații va fi o ideologie dacă e susținut cu pasiune într-un context social dat și că același set de declarații nu va reprezenta o ideologie dacă e susținut fără pasiune, într-un context social diferit. Să luăm punctul (a). Sensul peiorativ al termenului «ideologie» coboară până la o judecată de valoare în mod implicit sau explicit negativă. Această judecată de valoare este fie despre ideologie, fie o parte a ideologiei. Dacă este despre ideologie, atunci această judecată de valoare negativă nu este o caracteristică a ideologiei însăși, și punctul (a) devine un caz special al punctului (b). Dacă este o parte a ideologiei, atunci sensul peiorativ este un caz special al ideologiei ca judecată de valoare, și punctul (a) devine o parte a punctului (c). Să luăm punctul (c). O judecată de valoare nu este o declarație descriptivă și, ca atare, ea nu este nici adevărată, nici falsă. Dar dacă o judecată de valoare este prezentată ca și când ar fi o descriere adevărată, atunci este ridicată o pretenție falsă. În acest caz, punctul (c) devine o parte a punctului (d). Înțelesurile sau sensurile prezentate la punctele (d) și (e) sunt fundamentale și ireductibile una la alta. Punctul (d) înseamnă ideologia ca falsitate (...) Punctul (e) înseamnă ideologia ca un set de roluri socio-culturale” (*ibidem*).
3. David E. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, 1964, pp. 18, 20, 35, 50, 121, 123, 295, 296, 297.
4. Theodore Geiger, *On Social Order and Mass Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, pp. 159-160.
5. Norman Birnbaum, *op. cit.*, p. 91.
6. Erik H. Erikson, *Young Man Luther*, W.W. Norton & Co., New York, 1962, p. 22.

a) ideologia ca fiind ceva peiorativ; b) ideologia ca una sau mai multe judecăți de valoare; c) ideologia ca fiind ceva „orientat către viitor”; d) ideologia ca ceva inconștient; e) ideologia ca având „o bază nonideatică”; ideologia ca fenomen cultural ale cărui schimbări au cauze societale sau nonculturale; f) ideologia ca exagerare, distorsiune, simplificare, iluzie, mit, „declarație eronată”, depărtare de „realitate”; sau „deviere de la obiectivitatea științifică”; ideologia ca fiind ceva care joacă sau performează roluri, susține, justifică sau servește interesul cuiva<sup>1</sup>.

Clasificarea acestei multiplicități a sensurilor poate fi redusă, la rândul său, la cele două elemente considerate a fi esențiale pentru caracterizarea ideologiei (falsitatea și rolul social), astfel încât avem de-a face, din nou, cu un concept bidimensional<sup>2</sup>. Revenind, ca urmare a operării acestor reduții, la moștenirea semantică a conceptului de ideologie și prezervând astfel sensurile ce pot fi regăsite în tradiția marxistă, teoreticienii din epocă au constatat că la cei doi factori determinanți mai poate fi adăugat cel puțin unul. Astfel, George Lichtheim insistă asupra înțelegerii ideologiei „ca duplicare și distorsiune a realității în gândire”<sup>3</sup>, ceea ce readuce în atenție „duplicarea lumii” de care vorbea Marx când distingea „lumea religioasă” de cea „seculară”. Identificată cu izomorfismul,

1. George A. Huaco, *op. cit.*, pp. 247-248.
2. Ca și în cazul redat anterior, Huaco apelează la ceea ce am putea numi „reducția semantică”: „O afirmație peiorativă este o judecată de valoare negativă, astfel că este o parte a lui (b). Judecățile de valoare nu au determinare alethică, încât, dacă implicăm că ele sunt adevărate, atunci (b) devine o parte a lui (f). Problema punctului (c) este că acesta e arbitrar și nu poate fi încorporat într-o concepție analitică asupra ideologiei. A folosi ideologia pentru a te referi la afirmații «orientate către viitor» presupune anumite consecințe nedorite: această utilizare sugerează că afirmațiile care sunt «orientate către trecut» (precum cele conservatoare sau tradiționaliste) nu sunt ideologice prin definiție. Punctele (d), (e), (f) și (g) sunt fundamentale și ireductibile unele la altele, dar asta nu înseamnă că ele sunt acceptabile în mod egal ca reprezentând caracteristici ale ideologiei, înțelesă ca fenomen cultural. Faptul că ideologia este «inconștientă» este fără dubiu adevărat, dar acesta trimite la o caracteristică psihologic-individuală, și nu la una culturală. Cu alte cuvinte, din faptul că indivizii nu sunt conștienți cu privire la propria lor ideologie nu rezultă că inconștiența este un atribut al ideologiei, pentru că ideologia este un fenomen sociocultural sau de grup, iar grupurile nu au psihic. Punctul (e) implică o confuzie între caracteristicile extrinsece și cele intrinsece. Că schimbările ideologice au adesea cauze nonculturale este o constatare importantă, dar aceasta nu este o parte a ideologiei, întrucât cauza a ceva nu poate fi parte a caracteristicilor care definesc acel ceva” (p. 248).
3. George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1967, p. 3.



duplicarea „se referă la fenomenul lipsit de frecvență, dar foarte intens, prin care un model social detaliat sau specific este duplicat, pus «în oglindă» sau reprodus în domeniul simbolic al culturii”<sup>1</sup>. Adăugând acest element celor două deja expuse, studiul asupra ideologiei propriu teoriei sociale și politice poate circumscrie un concept tridimensional, caracterizat prin deținerea unui *rol social*, prin *falsitate* și prin *izomorfism*.

Deși putem regăsi, printre sensurile conferite conceptului de ideologie rediate anterior, atât semnificații cu trimitere epistemologică (ideologia este ceva fals în raport cu realitatea), cât și semnificații cu trimitere politică (ideologia deține, în același timp, un rol care servește interesului cuiva), acestea nu sunt încă demarcate, în acest cadru general, cu deplină claritate. Când privește izomorfismul, acesta operează ca o sinteză a elementului epistemologic și al celui teoretico-politic, din moment ce duplicarea poate fi înțeleasă ca un proces prin intermediul căruia ideologia îndeplinește rolul de a reda în gândirea unui grup social sau în cea proprie indivizilor care aparțin acestuia o anumită imagine asupra realității, în funcție de un anumit interes. Avem de-a face, mai curând, cu o perspectivă socioculturală asupra ideologiei, care incumbă atât problemele de ordin epistemologic, cât și cele de ordin teoretico-politic, ce au marcat evoluția termenului încă de la apariția sa.

### 1.2.2. Pluralismul traseelor definiționale și caracteristicile ideologiei

Încercările ulterioare de sistematizare a semnificațiilor acordate de teoreticienii sociali și politici conceptului de ideologie au căutat să sublinieze faptul că acesta „rămâne un instrument conceptual foarte flexibil”<sup>2</sup>. Această asumție intenționează să-și afle demonstrația în analiza comparativă a diverselor definiții oferite ideologiei, analiză al cărei scop este extragerea tipurilor de abordare asociate conceptului de-a lungul evoluției sale intelectuale. Cu ajutorul unei veritabile „panorame” asupra definițiilor conferite conceptului de ideologie în cea de-a doua parte a secolului XX, John Gerring urmărește să caracterizeze ideologia prin identificarea „traseelor” marcate de gânditorii sociali pentru circumscrierea acestuia. Cronologic, pot fi astfel identificate cele mai importante exerciții intelectuale de delimitare conceptuală a ideologiei, așa cum rezultă din tabelul de mai jos:

---

1. George A. Huaco, *op. cit.*, p. 253.  
2. John Gerring, *op. cit.*, p. 957.

Tabelul 1. „Panorama” definițiilor contemporane ale ideologiei

„O organizare a opiniilor, atitudinilor și valorilor – o modalitate de a gândi asupra omului și societății. Putem vorbi despre ideologia totală a unui individ ori despre ideologia sa cu privire la diferite zone ale vieții sociale: politică, economie, religie, grupuri minoritare și așa mai departe.”<sup>1</sup>

„Un model integrat și consistent de gândire și credințe care explică atitudinea oamenilor cu privire la viață și existența în societate, având un model corelativ de comportament și acțiune ce răspunde și este coerent cu aceste gânduri și credințe.”<sup>2</sup>

„O structură de atitudini redată în serie, elaborată în mod specific și închisă. Prin origine și utilizare, conotațiile sale sunt politice în mod fundamental, deși scopul structurii pe care ne așteptăm ca o ideologie să o conțină se află în afara ordinii politice larg definite (...). O structură de atitudine foarte diferențiată, cu părțile (...) organizate în mod coerent (...) poate fi redată prin concepte cu un înalt grad de abstractizare.”<sup>3</sup>

„Un corp de concepte care: (1) răspunde la întrebările: Cine vor fi conducătorii? Cum vor fi selectați aceștia? Pe baza căror principii vor guverna? (2) constituie un argument; adică, sunt folosite pentru a persuadea și pentru a se opune viziunilor opuse; (3) afectează integral câteva anumite valori majore ale vieții; (4) constituie un program pentru apărarea, reformarea sau abolirea unor instituții sociale importante; (5) sunt, în parte, raționalizări ale intereselor de grup – dar nu în mod necesar ale intereselor tuturor grupurilor care le expun; (6) sunt normative, etice, morale în ton și conținut; (7) sunt transferate din contextul lor într-un sistem de credințe mai limitat, împărtășind proprietățile structurale și stilistice ale sistemului respectiv.”<sup>4</sup>

„Sisteme de credințe elaborate, integrate și coerente, care justifică exercițiul puterii, explică și judecă evenimentele istorice, identifică binele și răul politic, fixează interconexiunile (cauzale și morale) dintre politică și celelalte sfere de activitate.”<sup>5</sup>

1. Theodore Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sandford, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1950, p. 2.
2. Karl Lowenstein, „The role of ideologies in political change”, *International Social Science Bulletin*, vol. 5, nr. 1, 1953, p. 52.
3. Angus Campbell, Philip E. Converse, Warren P. Miller, Donald E. Stokes, *The American Voter*, Wiley, New York, 1960, pp. 192-193.
4. Robert Lane, *Political Ideology: Why the American Common Man Believes What He Does*, Free Press, New York, 1962, pp. 14-15.
5. Herbert McClosky, Paul J. Hoffmann, Rosemary O'Hara, „Issue conflict and consensus among party leaders and followers”, *American Political Science Review*, iunie 1964, p. 362.

„Un sistem de credințe care include: (1) o serie largă de opinii; (2) o consistență ridicată a atitudinii; și (3) conceptualizări abstracte.”<sup>1</sup>

„Hărți ale realității sociale problematice și matrice pentru crearea conștiinței colective.”<sup>2</sup>

„Reflecția procesului și structurii în conștiința celor implicați – produsul acțiunii.”<sup>3</sup>

„O abordare tipic dogmatică a politicii, i.e. rigidă și impermeabilă.”<sup>4</sup>

„Un sistem logic coerent de simboluri care, în interiorul unei concepții asupra istoriei mai mult sau mai puțin sofisticate, leagă percepția cognitivă și cea evaluativă a condiției sociale a cuiva – și în special așteptările sale cu privire la viitor – de un program al acțiunii colective pentru menținerea, alterarea sau transformarea societății.”<sup>5</sup>

„Set de idei prin care oamenii propun, explică și justifică scopuri și sensuri ale acțiunii sociale organizate, și în mod specific ale acțiunii politice, fără să conteze dacă aceste acțiuni intenționează să prezerve, amendeze, dezrădăcineze sau reconstruiască o ordine socială dată.”<sup>6</sup>

„Un sistem de idei și credințe susținute normativ și factual, precum și de atitudini ce slujesc un model particular de relații și aranjamente sociale, și al căror scop este de a justifica un model specific de comportament, pe care susținătorii săi caută să-l promoveze, realizeze, atingă sau mențină.”<sup>7</sup>

„Un sistem de credințe și valori fundamentat emoțional, saturat mitologic și legat de acțiune, despre oameni și societate, legitimitate și autoritate, și care este în mare măsură achiziționat ca o chestiune de credință și obișnuință. Miturile și valorile ideologiei sunt comunicate prin simboluri într-o manieră simplificată, economică și eficientă. Credințele ideologice sunt mai mult sau

1. Philip E. Converse, „The nature of belief systems in mass publics”, în David E. Apter (ed.), *op. cit.*, p. 206.
2. Clifford Geertz, „Ideology as a cultural system”, în David E. Apter (ed.), *op. cit.*, pp. 47-48.
3. J.P. Nettl, *Political Mobilization: A Sociological Analysis of Methods and Concepts*, Basic Books, New York, 1967, p. 100.
4. Giovanni Sartori, „Politics, ideology and belief systems”, *American Journal of Political Science*, vol. 63, iunie 1969, p. 402.
5. Willard A. Mullins, „Sartori’s concept of ideology: a dissent and an alternative”, în Allen R. Wilcox (ed.), *Public Opinion and Political Attitudes*, Wiley, New York, 1974, p. 235.
6. Martin Seliger, *Ideology and Politics*, George Allen & Unwin, Londra, 1976. p. 11.
7. Malcolm B. Hamilton, „The elements of the concept of ideology”, *Political Studies*, nr. 35, 1987, p. 39.

mai puțin coerente, mai mult sau mai puțin articulate, mai mult sau mai puțin deschise noilor dovezi și informații. Ideologiile au un potențial ridicat de mobilizare a maselor, manipulare și control; în acest sens, ele sunt sisteme de credințe mobilizate.”<sup>1</sup>

Sursă: John Gerring, „Ideology: a definitional analysis”, *Political Research Quarterly*, vol. 50, nr. 4, decembrie 1997, pp. 958-959.

Se observă că definițiile redate mai sus presupun, de asemenea, elemente de ordin epistemologic și teoretico-politic. Astfel, din perspectivă epistemologică, putem remarca prezența unei multitudini de factori ce servesc definirii conceptului de ideologie, precum: opinii; model de gândire; structură elaborată; coerență; grad de abstractizare; raționalizare; corp de concepte; sistem elaborat, integrat și coerent; explicație; conceptualizare abstractă; sistem logic coerent; percepție cognitivă. Regăsim, totodată, și o serie întreagă de noțiuni cu care operează teoria sociopolitică, fie aceasta normativă sau empirică: atitudini și valori; existența în societate; ordine politică; conducători; guvernare; interese de grup; exercițiu al puterii; bine și rău politic; realitatea socială problematică; condiție socială; acțiune colectivă; ordine socială; legitimitate și autoritate; mobilizare a maselor; manipulare și control. Prezența tuturor acestora în definițiile acordate ideologiei permite, dintru început, semnalarea ambivalenței originare a conceptului, născut în cadrul teoriei filosofice a cunoașterii și regândit ulterior la nivel de semnificație în cadrul teoriei sociopolitice. Aceasta explică, probabil, și potențialul semantic ridicat pe care termenul îl poartă cu sine încă din momentul apariției sale, potențial care îi asigură, în cele din urmă, flexibilitatea. La rândul său însă, flexibilitatea permite o utilizare diferențiată a conceptului, ceea ce face ca acesta să achiziționeze – așa cum rezultă și din definițiile trecute în revistă până aici – o plajă foarte largă de caracteristici. Prin urmare, nu doar definițiile termenului trebuie vizualizate, dintr-o perspectivă generală, ci și caracteristicile pe care utilizarea conceptului le-a asociat, în timp, ideologiei. Într-o încercare contemporană de sinteză a acestor caracteristici, gândită ca fundament al unei teorii multidisciplinare a ideologiei, sunt identificate următoarele caracteristici asociate conceptului<sup>2</sup>:

*Caracterul cognitiv al ideologiei*, care este dat de faptul că ideologia se constituie ca un sistem de credințe, ce include gânduri, idei, judecăți și valori. Acestea nu sunt rezultatul actului cognitiv individual, ci sunt utilizate de către indivizi

1. Mostafa Rejai, *Political Ideologies: A Comparative Approach*, M.E. Sharpe, Armonk, New York, 1991, p. 11.
2. Teun A. van Dijk, „Discourse Semantics and Ideology”, *Discourse Society*, vol. 6, nr. 2, 1995, pp. 244-247.

în calitatea lor de membri ai unui grup social, fiind vorba așadar de anumite reprezentări sociale împărtășite colectiv.

*Caracterul social al ideologiei*, ce poate fi regăsit la nivelul problemelor pe care le implică existența grupurilor și relațiile dintre acestea în cadrul societății. E vorba de probleme legate de poziția grupurilor în societate, de interesele lor, de modelele de legitimare pe care acestea le folosesc și, nu în ultimul rând, de chestiunile legate de fenomenul dominației sociale.

*Caracterul sociocognitiv al ideologiei*, rezultat din faptul că ideologia poate fi, în aceeași măsură, împărtășită (de către membrii unui anumit grup social), dar și contestată (de către membrii unui alt grup social). În acest sens, ideologia se constituie ca o interfață între cognitiv și social, ceea ce implică, pe de o parte, anumite principii de bază ale cunoașterii sociale, precum judecata, înțelegerea și percepția și, pe de altă parte, anumite principii sociale, precum interesele socioeconomice sau politice ale unui grup. O ideologie este, din acest punct de vedere, un „context interpretativ”<sup>1</sup> care oferă membrilor unui grup social un sens al identității și posibilitatea de a înțelege practicile sociale cotidiene și relațiile cu celelalte grupuri.

*Caracterul non-alethic al ideologiei*, în condițiile în care conceptul este „extras” de sub incidența unor standarde și criterii epistemologice ale cunoașterii și adevărului, fiind înțeles ca „adevăr” posibil partizan al unui anumit grup social, ca un „context interpretativ sau de acțiune, mai mult sau mai puțin relevant și eficient, pentru promovarea intereselor unui grup”<sup>2</sup>. Dincolo de faptul că această caracteristică implică o întregă discuție epistemologică relativă la relația dintre ideologie și standardele de obiectivitate și adevăr specifice cunoașterii<sup>3</sup>, nu pot fi eludate amendamentele de ordin moral pe care le atrage o astfel de caracterizare a conceptului: „Acest lucru nu înseamnă că rasiștii, de exemplu, nu pot avea credințe «false» despre negri (...). Nu înseamnă nici că feminismul nu poate avea credințe «adevărate» despre dominația masculină sau activiștii de mediu despre poluare”<sup>4</sup>. Caracteristica non-alehică a ideologiei intenționează să sublinieze că aceasta nu este în mod specific „adevărată” sau „falsă”, sau că, în sine, conceptul nu este direct definit de „adevăr” sau „falsitate”. O astfel de considerație recentă pare însă că înlătură prea ușor problemele de natură epistemologică legate de

1. *Ibidem*, p. 245.

2. *Ibidem*, p. 246.

3. Pe parcursul lucrării, voi dezvolta o astfel de discuție când voi lua în considerare *perspectiva epistemologică de definire a ideologiei*, în cea de-a treia parte a acestui capitol, cât și atunci când, în prima parte a celui de-al treilea capitol, voi discuta despre *analiza epistemologico-politică a ideologiei*. În ambele contexte încerc să relev atât implicațiile ideologiei în procesul de cunoaștere a realității, cât și limitele diverselor teorii contemporane ce resping ideologia ca pe o reflectare falsă a acesteia.

4. Teun A. van Dijk, *op. cit.*, p. 246.

renumele ideologiei în cadrul științelor sociale și politice, instituind un relativism facil. Mai mult, înlocuirea criteriilor alethice cu cele de ordin moral nu reușește să ofere certitudini cu privire la ce anume înseamnă o ideologie „bună” sau una „rea”, altele decât, eventual, cele de ordin abstract, dar care pot fi acuzate, la rândul lor, de partizanat ideologic.

*Caracterul complexității graduale a ideologiei*, care indică faptul că sistemul de credințe pe care îl presupune ideologia poate avea grade diferite de complexitate, incluzând atât formule naive, cât și foarte elaborate, în funcție de stratificarea socială a grupului care o împărtășește. În acest sens, ideologia se poate manifesta în forma unei teorii sociale implicite cu privire la poziția unui grup în societate (la baza acestuia), dar și sub forma unei teorii explicite, sofisticate și consistente (la nivelul „ideologilor” grupului respectiv).

*Caracterul contextual-variabil al ideologiei*, reieșit din faptul că ideologia poate influența, monitoriza sau controla practicile sociale, dar nu le poate determina la modul fundamental, din moment ce asupra acestora se exercită mulți alți factori de ordin personal, social ori sociocognitiv. Din acest punct de vedere, „variația personală și contextuală a discursului și acțiunii ideologice se poate datora, de exemplu, (1) faptului că oamenii sunt membri ai mai multor grupuri și deci pot împărtăși mai multe ideologii și valori, uneori mutual contradictorii; (2) normelor sau legilor sociale generale (e.g. împotriva discriminării) care constrâng acțiunea «liberă» bazată pe ideologie; (3) constrângerilor contextuale (scopuri, politețe, managementul impresiilor etc.); și (4) experiențelor, biografiilor, motivațiilor, emoțiilor, dilemelor sau principiilor personale ale fiecărui membru social<sup>1</sup>.

*Caracterul general-abstract al ideologiei*, ce depășește problema „localizării” sale particulare – ca urmare a caracterului contextual-variabil, discutat mai sus – prin aceea că ideologia, ca sistem abstract, este independentă de situație, astfel că numai diversele sale forme variabile sunt produse în plan local și pot fi considerate, de aceea, constrânse contextual. Cu alte cuvinte, avem de-a face, în acest caz, cu o caracteristică a cărei descriere pleacă de la nivelul general al ideologiei, de la corpul abstract al principiilor acesteia, admițând posibilitatea ca aceste principii să fie aplicate în contexte particulare, dând astfel naștere unor forme variabile ale ideologiei generale.

Caracteristicile redatate mai sus și asociate conceptului în discuție de către teoria socială a contemporaneității permit o trecere lejeră de la identificarea singulară a ideologiei la formele sale plurale. Putem vorbi, prin urmare, despre „ideologii”, în contextul în care „ideologia” se manifestă social și cognitiv la nivelul unor grupuri diferite, presupune evaluări care nu se supun criteriilor

---

1. *Ibidem*.

alethice, diverse grade de complexitate și, dincolo de faptul că este un sistem general și abstract, poate lua forme variabile, în funcție de contextul în care se manifestă și de ceilalți factori prezenți în cadrul social respectiv. Dintr-o astfel de perspectivă, care revendică pluralitate conceptuală, „ideologiile sunt contexte de bază ale cognițiilor sociale, împărtășite de membrii grupurilor sociale, constituite din selecții relevante de valori socioculturale și organizate de o schemă ideologică ce reprezintă autodefinirea unui grup. Dincolo de funcția lor socială de a susține interesele grupului, ideologiile au funcția cognitivă de a organiza reprezentările sociale (atitudinile, cunoașterea) ale acestuia, și astfel de a monitoriza indirect practicile sociale legate de grup, și deci și textele și limbajul membrilor grupului”<sup>1</sup>.

Din punctul meu de vedere, o astfel de definiție nu clarifică însă multe altele dintre problemele ce se regăsesc în istoria intelectuală a conceptului, deși oferă repere importante cu privire la caracteristicile ideologiei. Regăsim, spre exemplu, problema cunoașterii subîntinsă ideologiei (sau „ideologiilor”), sub forma cogniției sociale ce servește identității unui grup social, regăsim problema intereselor pe care ideologia (sau „ideologiile”) le susține în beneficiul unui grup și regăsim, de asemenea, problema controlului social. Rămân însă neclarificate probleme precum sunt cele legate de modul în care realitatea este redată în conștiința socială a grupului (într-o formulă coerentă logic sau respectând principiul corespondenței?), de stabilire a criteriilor în baza cărora se realizează selecția valorilor socioculturale relevante (e vorba de temeuri morale cu caracter universal sau de norme contextuale? – și cine decide că acestea sunt unicele criterii posibile?), precum și de relațiile dintre grupuri în cadrul social (de vreme ce exercițiul puterii este prezent în orice tip de societate, având un caracter eminent relațional, „cantonarea” ideologiei la nivelul funcției de autodefinire a grupului sau la cel al funcției de monitorizare a practicilor sociale ale membrilor grupului face ca grupul să fie imun față de acesta?). Intenția mea nu este, desigur, aceea de a edifica o „mare teorie globală a ideologiei”<sup>2</sup> – așa ceva ar fi imposibil, tocmai din cauza dinamicii semantice a conceptului –, ci aceea de a sugera că, dintr-o perspectivă generală care urmărește să dea seama de diferitele definiții atribuite ideologiei, avem de-a face cu ceea ce John Gerring numea „principiul lui Heisenberg al formării conceptelor”, care înseamnă că „studiile asupra acestui subiect, ca de altfel asupra oricărui subiect, trebuie să participe la permanenta luptă interpretativă cu privire la semnificația termenilor-cheie. Orice lucrare despre ideologie, dacă este să fie una de succes, alterează înțelegerile noastre *asupra* ideologiei”<sup>3</sup>.

---

1. *Ibidem*, p. 248.

2. Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, Londra, 1991, p. 7.

3. John Gerring, *op. cit.*, p. 965.

După cum observă Gerring, diversele abordări ale ideologiei, survenite mai ales în cea de-a doua jumătate a secolului trecut, au vizat fie *operaționalizarea conceptului* (prin instituirea unor variate metodologii de măsurare, așa cum au făcut behavioriștii, cărora Giovanni Sartori le-a contrapus ideea că „formarea conceptelor este prioritară cuantificării”<sup>1</sup>); fie „reconfigurarea” sa *terminologică* (prin conferirea unor noi înțelesuri, care le-au ignorat pur și simplu pe cele existente deja, încât sensul ideologiei a fost ori denaturat, ori restrâns sever); fie *urmărirea istoriei sale intelectuale* (ceea ce a acoperit distincțiile conceptuale proprii fiecărei tradiții de gândire și chiar fiecărei lucrări de autor); fie *explicarea sa* (prin apel la evenimente istorice precum Revoluția britanică sau Revoluția franceză<sup>2</sup>, la democratizarea modernă a societății și înlăturarea monopolului asupra puterii<sup>3</sup>, la conceptele cognitive de bază al psihicului uman<sup>4</sup>, la modele ale copilăriei<sup>5</sup>, la un model developmentalist al cunoașterii politice<sup>6</sup>, la filtre sociale<sup>7</sup>, la filtre

1. Giovanni Sartori, „Concept misformation in comparative politics”, *American Political Science Review*, nr. 64, decembrie 1970, p. 1038.
2. Așa procedează, spre exemplu, Michael Walzer, în *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York, 1969; Reinhard Bendix, în „The age of ideology: Persistent and changing”, din volumul editat de David E. Apter, *op. cit.*, pp. 294-327; J.A. Laponce, în *Left and Right: The Topography of Political Perceptions*, University of Toronto Press, Toronto, 1981; Willard A. Mullins, în „On the concept of ideology in political science”, din *American Political Science Review*, nr. 66, 1972, pp. 478-510; Mostafa Rejai, *op. cit.*
3. Așa cum apare la teoreticieni precum Reinhard Bendix, *op. cit.*; Clifford Geertz, *op. cit.*, pp. 220-221, sau Karl Lowenstein, în „Political ideologies and political institutions”, din volumul editat de Richard H. Cox, *Ideology, Politics and Political Theory*, Wadsworth, Belmont, CA, 1969, pp. 331-348.
4. Potrivit lui Laponce, spre exemplu, „asocierea puterii și sacralității mai curând cu dreapta decât cu stânga – mai întâi de către gândirea religioasă, apoi de către cea politică – își are fundamentul în dominația mâinii drepte” (*op. cit.*, p. 11).
5. Richard Merelman argumentează că „frustrările și anxietățile produse de metodele inadecvate de creștere a copiilor pot inhiba identificarea și pot preveni creșterea capacităților cognitive și evaluative suficiente pentru dezvoltarea ideologiei politice. Mai mult, impunerea unor pedepse și frustrări excesive asupra oamenilor normali din punct de vedere ideologic poate induce o regresie spre contexte conceptuale mai puțin ideologice” („The development of political ideology: a framework for the analysis of political socialization”, în *American Political Science Review*, nr. 63, septembrie 1969, p. 762).
6. În lucrarea *Reason, Ideology and Politics* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988), Shawn W. Rosenberg susține că ideologia este produsul unor forme succesive ale gândirii politice, și anume cea „secvențială”, cea „lineară” și cea „sistematică”.
7. Așa cum procedează Clifford Geertz, în *op. cit.*



culturale<sup>1</sup>, la structurile de personalitate<sup>2</sup>, la caracteristicile iraționale ale culturii<sup>3</sup> sau la situațiile de criză<sup>4</sup>, fără ca vreuna dintre aceste raportări să poată oferi o definiție generală a conceptului); fie, în fine, multiplicitatea sensurilor sale (încercând să extragă de aici acele semnificații considerate valabile și să le înlăture pe cele considerate a fi „balast” conceptual<sup>5</sup>).

### 1.2.3. Cadrul comprehensiv al atributelor ideologiei

Dat fiind faptul că niciuna dintre abordările redate mai sus nu face decât să contribuie la ceea ce Gerring numea „alterarea înțelegerii noastre *asupra* ideologiei”, pare mai plauzibil, în încercarea de a contura o perspectivă generală asupra conceptului, să decelăm un cadru comprehensiv care să conțină coordonatele sale de bază, fără pretenția de a oferi o definiție care să acopere întreaga plajă semantică pe care – așa cum am văzut – termenul o presupune. Un prim pas în acest sens ar fi acela de a sintetiza nu atât definițiile date ideologiei, cât atributele asociate conceptului. Ulterior, prin discutarea acestor atribute de bază, putem spera nu la o explicitare fundamentală a termenului, ci la posibilitatea de a construi un instrument pentru studiul ideologiei și, dincolo de asta, la înțelegerea posibilității ca fiecare teoretician să configureze – pe baza atributelor discutate – acea definiție a ideologiei care servește cel mai bine scopurilor demersului său<sup>6</sup>.

1. Este abordarea adoptată de William T. Bluhm, în *Ideologies and Attitudes: Modern Political Culture*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1974, p. 14.
2. Cum se întâmplă în cazurile unor teoreticieni precum Theodor Adorno *et al.*, în *op. cit.*, și Philip Tetlock, în „Cognitive style and political ideology”, din *Journal of Personality and Social Psychology*, nr. 45, 1983, pp. 118-126.
3. Spre exemplu, Loewenstein susține că „principalul fond al ideologiei este iraționalul, susținut de credințele religioase; de superstiții; de impactul supranaturalului, al mitologiilor; de legende, folclor; și, în general, de simbolizările și manifestările tradițiilor naționale și ale condițiilor de mediu” (*op. cit.*, p. 335).
4. După cum susține Edward Shills, în „Ideology: the concept and function of ideology”, din lucrarea editată de Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Macmillan, New York, 1967, pp. 66-76.
5. Sarcina asumată de Terry Eagleton, spre exemplu, în întreprinderea sa cu privire la ideologie este aceea de a circumscrie „ce este valabil și ce poate fi eliminat” din istoria sa conceptuală (*op. cit.*, p. 1).
6. John Gerring, *op. cit.*, pp. 965-966.

Tabelul 2. Cadrul comprehensiv al atributelor ideologiei

1. Localizarea	Gândirea Comportamentul Limbajul
2. Problema	Politica Puterea Lumea în întregul său
3. Subiectul	Clasa socială Orice grup Orice grup sau individ
4. Poziția	Dominantă Subordonată
5. Funcția	Explicație Represiune Integrare Motivare Legitimare
6. Motivația	Bazată pe interese Lipsită de interese Non-expedientă (fără interese pe termen scurt)
7. Structura cognitivă/ afectivă	Coerență (internă) Contrast (extern) Abstracție Specificitate Ierarhie Stabilitate Cunoaștere Sofisticare Facticitate Simplitate Distorsiune Convingere Nesinceritate Dogmatism Conștientă Inconștientă

Sursă: John Gerring, „Ideology: A definitional analysis”, *Political Research Quarterly*, vol. 50, nr. 4 (decembrie 1997), p. 967.

Acest tablou sintetic al atributelor ideologiei oferă, pe de o parte, posibilitatea unei viziuni de ansamblu asupra diverselor maniere în care conceptul a fost discutat – implicate fiind diferite modalități de definire –, constituindu-se astfel într-un veritabil *organon*, și, pe de altă parte, conferă teoreticianului un bagaj informațional care să-i permită construcția unei perspective asupra ideologiei pe care să o angajeze în cercetarea întreprinsă. Cele șapte atribute care constituie cadrul comprehensiv al ideologiei, subsumând diverse variante, se regăsesc în teoriile moderne și contemporane în care conceptul joacă rolul principal.

Astfel, dacă suntem interesați să *localizăm* ideologia, vom observa că aceasta apare, în mod original, ca o știință a ideilor, implicând deci un anumit mod de gândire. Totodată însă, ideologia poate fi localizată în comportament, constituind deci un subiect de real interes din punctul de vedere al studiilor empirice, mai ales pentru cele teoretico-politice, din perspectiva cărora ea reprezintă, mai curând, un set de practici<sup>1</sup>. Nu în ultimul rând, limbajul poate fi un loc privilegiat în care ideologia își manifestă prezența, câtă vreme teoriile contemporane conferă o poziție centrală acestui concept din perspectiva analizei discursului:

Regulile, regularitățile și principiile oricărei ideologii – potrivit acestei linii de argumentare contemporane – derivă nu atât de mult din intențiile ideologilor (adică din valorile și credințele lor), ci mai curând din normele lingvistice în spiritul cărora ei sunt formați. Este imposibil așadar să evaluezi valori, credințe, atitudini și principii independent de vorbirea sau de actele de vorbire prin care acestea se manifestă. „Gândirea ideologică” este inseparabilă de – și poate chiar secundară în raport cu – „limbajul ideologic”<sup>2</sup>.

Referitor la *problemele* pe care le tratează ideologia, putem observa că, în istoria intelectuală a conceptului, s-a încetățenit ideea că acesta este în mod fundamental legat de politică. Așa cum susține Martin Seliger, „politica este inseparabilă de ideologie”<sup>3</sup>. Dar ea este pusă în relație și cu problema puterii, în măsura în care se consideră că servește fie celor care o dețin, fie celor care vor să o cucerească. Totodată, conceptul de ideologie apare în strânsă legătură cu o viziune asupra lumii (*Weltanschauung*), la constituirea căreia contribuie, fie într-un sens universal, fie într-unul contextual, legat de o anumită epocă istorică.

În ceea ce privește *subiectul* (sau *subiecții*) care deține ideologia, utilizând-o într-un sens sau altul, se poate vorbi, în înțeles marxist, despre clasele sociale, sugerându-se astfel că fiecare clasă exprimă o formă particulară a ideologiei.

1. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 195.
2. John Gerring, *op. cit.*, p. 967.
3. Martin Seliger, *op. cit.*, p. 120.

Considerații alternative au slăbit „identitatea de clasă” a ideologiei, considerându-se că, dacă este să vorbim despre ideologii particulare, acestea pot să aparțină oricărui grup social. Maurice Duverger observa, din perspectivă sociologică, această translație a ideologiei dinspre clase înspre grupuri, la mijlocul secolului trecut: „Într-o anumită măsură, ideologiile corespund ele înseși atitudinilor de clasă, dar această corespondență nu este nici generală, nici absolută. Ideologiile nu sunt niciodată simple epifenomene în relație cu structura socio-economică, iar unele dintre ele sunt legate de clasă în modalități fie indirecte, fie de o importanță minoră”<sup>1</sup>. Mai departe, anumiți autori au subliniat trecerea de la ideologii ale grupurilor la ideologii asumate în mod individual, considerând că faptul neîmpărtășirii acestora de către alți indivizi nu le face să fie mai puțin ideologice<sup>2</sup>.

Când avem în vedere *poziția* din care ideologia este exercitată, teoria ne oferă posibilitatea de a vorbi despre o situație dominantă și despre una subordonată. În gândirea marxistă, ideologia este asociată claselor dominante, dar teoriile mai recente extind relațiile de dominație dincolo de relațiile de clasă. Din acest unghi, ideologia „servește aranjamentelor instituționale stabile prin explicarea, justificarea și solicitarea suportului pentru un sistem particular de stratificare a cărui cădere sau demisie ar conduce la dezintegrarea unui model particular de control”<sup>3</sup>. Pe de altă parte, se poate vorbi de prezența ideologiei și în cazul celor care protestează față de ordinea socială existentă, în contextul căreia aparțin unor grupuri sociale subordonate, marginalizate sau aflate la extremele politicii.

Cu privire la *funcțiile* ideologiei, trimiterea la explicație sugerează că ideologia încarcă de înțelesuri anumite situații care țin de realitatea socială și care, altfel, pentru cei mai mulți membri ai societății nu ar fi comprehensibile. Când se vorbește despre funcția de represiune a ideologiei, conceptul este asociat celui de propagandă, care implică manipularea simbolurilor pentru obținerea unui anumit efect controlat. Funcția de integrare a ideologiei consistă din strângerea legăturilor între membrii unei colectivități prin configurarea unei identități comune și a sentimentului de apartenență. Motivarea ideologică este, în fapt, o altă expresie pentru a delimita caracterul acțional al ideologiei, câtă vreme se presupune că aceasta deține, întotdeauna, un program pe care intenționează să-l pună în practică. Ideologia are și funcția de a legitima, deci de a construi argumente care să justifice anumite idei sau acțiuni. Funcția de legitimare poate să transpară în acest sens neutru, sau poate fi regăsită, atunci când distorsionează realitatea, într-un sens negativ.

---

1. Maurice Duverger, *Political Parties*, Wiley, New York, 1951, p. 59.

2. John Gerring, *op. cit.*, p. 970.

3. Richard W. Wilson, *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 19.

În cele mai multe definiții ale conceptului de ideologie, principala *motivație* care este implicată e dată de interese; în tradiția marxistă, de interesele de clasă. Există însă și perspective care nu asociază ideologiei vreun interes, cu atât mai puțin unul de natură materială, considerând că singura motivație determinantă a ideologiei este dată de setul de idei pe care aceasta îl susține. Un al treilea punct de vedere arată că motivația ideologică poate fi circumscrisă prin referire la lipsa intereselor pe termen scurt (*expediency*)<sup>1</sup>. Interesele pot apărea ulterior, dar nu sunt conținute de structura inițială, originară, a ideologiei.

În fine, dacă avem în atenție *structura cognitiv-afectivă* a ideologiei, se poate remarca faptul că, pentru a fi ideologie, un sistem de credințe, idei sau valori trebuie să dețină o coerență internă. Totodată, o ideologie se anunță mereu printr-o structură care se află în contrast cu ceea ce nu poate fi catalogat drept ideologie (și aici regăsim caracterul referențial al conceptului). Nu mai puțin, întrucât implică un set de idei sistematizate, ideologia presupune un anumit grad de abstractizare, dar și o anumită specificitate ce poate fi regăsită la nivelul caracterului său programatic, întrucât altfel riscă să fie lipsită de eficiență în plan practic. Coexistența ideilor abstracte și a celor programatice, al căror caracter specific are rol practic, indică faptul că ideologia comportă o anumită ierarhizare a elementelor sale. În același timp, pentru a fi influentă în plan social, ideologia trebuie să dețină o anumită stabilitate în timp și să ofere condiții pentru cunoașterea realității de către cei care o împărtășesc. Date fiind coerența, caracterul abstract și posibilitățile de cunoaștere de care dispune, teoreticienii sociali nu ezită să asocieze ideologiei și un înalt grad de sofisticare. Dar conceptul trimite, de asemenea, și spre evaluarea faptelor, așa cum se regăsesc acestea în realitatea socială. Prin aceasta, ideologia poate simplifica realitatea, care adeseori se caracterizează prin complexitatea proceselor și fenomenelor pe care le incumbă. Ambiționând să explice realitatea, fie prin apel la ideile abstracte, fie chiar prin simplificarea complexității sociale, ideologia o poate, de asemenea, distorsiona, „denigrând ideile care ar putea duce la schimbarea sa; excluzând formele rivale de gândire, prin intermediul unei logici nespuse, dar sistematice; și obturând realitatea socială în modalități convenabile sieși (...) prin suprimarea sau mascarea conflictelor sociale”<sup>2</sup>. În plus, unul dintre elementele structurii afective a ideologiei este considerat a fi convingerea de care dispun cei care o împărtășesc, perspectivă din care conceptul este asociat mai curând pasiunilor decât gândirii raționale. Este invocată, în același cadru al structurii cognitiv-afective, și nesinceritatea în modul de prezentare a unei ideologii. Apare, de asemenea, și dogmatismul, ceea ce implică faptul că ideologia presupune maniheismul

1. John Gerring, *op. cit.*, pp. 973-974.

2. Terry Eagleton, *op. cit.*, p. 6.

acceptării sau respingerii. Finalmente, în teoria socială și politică, structura ideologiei este considerată de către unii autori ca fiind conștientă (ideologia este „un sistem de credințe explicit, deținut în mod conștient”<sup>1</sup>), în vreme ce alții o indică drept inconștientă.

Trecerea în revistă a atributelor incluse de teoria socială și politică a contemporaneității în cadrul comprehensiv al ideologiei aduce în lumină, așa cum specificam mai sus, posibilitatea ca acesta să se constituie într-un instrument de cercetare. O a doua etapă – urmând sugestia lui Gerring – este aceea ca, plecând de la acest cadru (și utilizând un anumit set de proceduri<sup>2</sup>), să conturez acea perspectivă asupra ideologiei care să servească scopurilor demersului pe care îl propun. Subliniez, în acest punct, că posibilitatea lăsată la îndemâna cercetătorului contextualizează modul în care este abordată ideologia. Dacă acceptăm că ceea ce a fost indicat drept cadru comprehensiv al atributelor ideologiei reușește să sintetizeze principalele elemente implicate de conceptul ca atare, rezultă că există un punct de plecare comun în abordarea analizei acestuia (cu atât mai mult cu cât aceste elemente au fost extrase dintr-o serie de definiții ce pot fi considerate veritabile repere pentru studiul acestei problematici).

### 1.3. Perspectiva teoriei politice asupra ideologiei

În cadrul delimitat astăzi de teoria politică, termenul de ideologie a fost relaționat, pe de o parte, cu noțiuni precum cele de „dominație” și „interes”, iar pe de altă parte a fost utilizat pentru a demarca în mod strict însuși statutul științelor sociale ca atare. Pe prima coordonată, teoria a vizat mai ales dimensiunea sociopolitică a ideologiei, în vreme ce, pe cea de-a doua, a conturat obiectul de studiu al sociologiei cunoașterii. Aceste două coordonate nu sunt însă net separate în contextul teoriei clasice ori în cel al cercetărilor contemporane din acest domeniu, așa cum ne-am putea aștepta. Dimpotrivă, interconexiunile dintre ideologie ca loc privilegiat al interesului și dominației și ideologie ca tip de gândire ce nu îndeplinește sau se îndepărtează de criteriile de obiectivitate științifică sunt evidente. Această realitate are drept cauză, în principal, faptul că, atunci când ia în discuție conceptul de ideologie, teoria politică urmărește să explice posibilitatea cunoașterii realității prin apel la condițiile sociale în care aceasta se produce.

1. Robert Putnam, „Studying elite political culture: The case of «ideology»”, *American Political Science Review*, nr. 65, 1971, p. 655.
2. Procedurile sunt indicate de Gerring după cum urmează: „Voi sugera următorul set de proceduri: (1) construcția unei definiții minimale (sau de bază); (2) atingerea unei cât mai mari diferențieri posibile față de termenii vecini; și (3) specificitatea conceptuală” (*op. cit.*, p. 979).

### 1.3.1. Concepția negativă

Într-o astfel de abordare, trebuie luat în considerare faptul că producerea cunoștințelor cu privire la realitatea care ne înconjoară implică existența unor mecanisme sociale. Încercând să explice relația dintre ideologie și aceste mecanisme, analizele inițiale proprii teoriei politice au considerat fenomenul dominației, în sens larg, ca fiind unul dintre acestea. Mai clar spus, dacă înțelegem procesul de cunoaștere a realității sociale ca pe unul în care sunt implicate idei față de care un grup semnificativ sub aspect social manifestă adeziune, idei care pot manifesta influență socială, vom putea admite că această influență poartă cu sine interesul grupului respectiv și că, impunându-l în fața altor grupuri sociale, instituie astfel o formă de dominație. Din acest punct de vedere, ideologia apare ca o modalitate de a legitima un anumit tip de cunoaștere a realității sociale, fiind interesată să o justifice și astfel să o impună. Fiind legată de dominație și interes, ideologia deține, în această interpretare, o accepțiune negativă, care este accentuată de faptul că tipul de cunoaștere pe care îl promovează nu îndeplinește criteriile de științificitate care să îi confere un caracter de veridicitate prin raportare la realitate. Mai mult, ideologia are rolul de a transforma realitatea socială curentă, ideile pe care le conține fiind neconforme cu aceasta: „Termenul astfel utilizat sugerează pregnant că această lipsă de realism își are sursa în infatuarea sau interesul egoist al ideologului, considerat reprezentativ pentru un tip social sau pentru o colectivitate partizane, și că un asemenea ansamblu de idei îndeplinește doar funcții propagandistice, chiar dacă cei ce le vehiculează nu vizează în mod deliberat un atare scop”<sup>1</sup>. Cu alte cuvinte, dată fiind condiționarea socială a celor care produc și propun cunoașterea ideologică a realității, în conformitate cu interesul grupului social din care fac parte, ideologia nu-și poate depăși statutul neștiințific, rămânându-i doar „calitatea” unei concepții partizane.

În rândul teoreticienilor există un acord unanim cu privire la faptul că această înțelegere a conceptului de ideologie reprezintă o moștenire recuperată pe urmele gândirii marxiste<sup>2</sup>. Aceasta întrucât, deși a denotat, inițial, o „știință a ideilor”,

1. David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2006, p. 366.
2. Chiar și încercările teoreticienilor nemarxiști de a ieși de sub „vraja lui Marx”, prin postularea unui sens general al ideologiei, nu s-au putut delimita de probleme precum sunt cele legate de interes, dominație sau cunoașterea subiectivă (și deci, din punctul de vedere al criteriilor de științificitate admise în posteritatea pozitivismului, neștiințifică) implicate de ideologie, după cum rezultă din considerațiile recente: „Într-un sens mai general, cultura fiecărui sistem social include o ideologie menită să explice și să justifice propria-i existență ca mod de viață, fie că este vorba de ideologia familiei, care definește natura și scopul vieții de familie, sau de o ideologie religioasă, care ancorează și afirmă un mod de viață în relație cu forțele sacre” (Allan G. Johnson,

Karl Marx și Friedrich Engels au fost cei care, prin lucrarea lor *Ideologia germană*, au accentuat deturnarea sensului termenului – inițiată de Napoleon –, transformându-l într-unul polemic. Orientându-și abordarea împotriva gânditorilor neohegelieni, Marx a conferit ideologiei caracterul de a produce o imagine răsturnată asupra realității<sup>1</sup>. În acest punct trebuie specificat că, în diferitele stadii ale dezvoltării teoriei politice marxiste, ideologia a primit semnificații variate. Astfel, într-o primă etapă, ideologia apare ca fiind opusă realității, considerându-se că operează distorsionarea acesteia, pentru ca mai târziu conceptul să apară în opoziție cu marxismul însuși, considerat a fi o știință. În ambele situații, ideologia deține, după cum se poate observa, o conotație negativă. Altfel spus – pe urmele lui Ricœur –, ideologia inversează realitatea, iar critica marxistă a ideologiei este destinată să reașeze la locul său ceea ce a fost inversat<sup>2</sup>. Înțelegerea marxistă a conceptului de ideologie are două dimensiuni, una care presupune o analiză teoretică, aceasta fiind întregită de o perspectivă empirică. Din punct de vedere teoretic, ideologia este pusă în relație directă cu noțiuni corelative, precum cele de alienare, mistificare și reificare:

Ideologia este parte a aceluși proces general de *alienare*, prin care produsele activității umane își asumă propria viață și ajung să-i conducă pe oamenii care le-au produs. Pentru Marx, insistența asupra autonomiei statului, în teoria politică burgheză germană, a fost un caz de *mistificare*. (...) Mistificarea deci apare atunci când entități imaginare obturează realitatea relațiilor specifice

---

*Dicționarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic*, Humanitas, București, 2007, p. 184). Observăm că, potrivit acestei definiții, „justificarea” modului de viață propriu unui sistem social apare ca *interes* ideologic, iar „contextualizarea” ideologiei, de la zona familiei până la aceea a religiei, indică îndepărtarea de postulatul obiectivist (acceptat și de Marx) al științei. Cât despre problema dominației, aceasta transpare în chip implicit, din moment ce subînțelegem că un anumit mod de viață, odată ce trebuie „justificat”, se impune dintre mai multe moduri de viață alternative. O astfel de înțelegere a ideologiei, chiar dacă pare generală și neutră, încearcă în fapt să se constituie într-o explicație alternativă la cea care conferă ideologiei – în tradiție marxistă – caracterul negativ: „Acolo unde comentatorii nemarxiști au reținut dubla conotație peiorativă asociată accepțiunii metaforice inițiale a termenului, ei au generalizat-o și au oferit o varietate de explicații suplimentare pentru distorsionarea sistematică a cunoașterii și manipularea interesată a convingerilor, pe care vor să le sugereze atunci când caracterizează drept ideologii anumite sisteme simbolice orientate politic” (David Miller, *op. cit.*, pp. 366-367). Dar faptul că este produsă o explicație alternativă nu elimină explicația inițială, ci indică doar existența unor concepții diferite asupra ideologiei.

1. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1996, p. 275.
2. Darren Langdrige, „Ideology and utopia: Social psychology and the social imaginary of Paul Ricœur”, *Theory & Psychology*, vol. 16 (5), 2006, p. 647.



activității umane; iar aceasta își are rădăcinile în *reificare*. Ideea *reificării* este o generalizare care își găsește aplicarea concretă în noțiunea mai familiară de fetișism al mărfurilor. Lumea lucrurilor produse de oameni nu numai că îi domină într-o modalitate externă. Ea chiar dă formă activității lor conștiente și inconștiente<sup>1</sup>.

Oamenii au posibilitatea de a se elibera de ideologie numai atunci când un grup social, o clasă, va crea condițiile de posibilitate ale acestei eliberări. În acest moment, sunt introduse elementele empirice ale conceptului marxist de ideologie, care trimit la conflictul dintre clasele existente în societate, un conflict în cadrul căruia clasa care deține proprietatea asupra mijloacelor de producție deține și posibilitatea de a conferi un anumit sens producției ideologice. Acest mecanism „malefic”, prin care o clasă o exploatează pe alta, funcționează după cum urmează: „Forțele de producție constituie baza; aceste forțe determină relațiile de producție, iar acestea, la rândul lor, determină suprastructura. Suprastructura include nu numai ideologia, ci și statul, normele juridice, sistemul de status și un număr de alte fenomene – toate acestea reacționând la schimbările care survin la nivelul de bază”<sup>2</sup>. Ulterior, în teoria marxistă au apărut alte două concepte aflate în relație cu ideologia: cel de „falsă conștiință”, care justifică imposibilitatea clasei muncitoare de a-și înțelege scopurile obiective (printre care eliberarea de ideologie, deci de imaginea falsă asupra realității), și cel de „interes”, al cărui rol era de a explica raportul de dominație existent în societatea capitalistă. Prezentată în această manieră, ideologia devine un sistem de idei care exprimă interesul claselor dominante, reprezentând relațiile de clasă într-o formă iluzorie. Urmarea este dată de faptul că praxisul social, viața reală a oamenilor se reflectă în conștiința lor într-o manieră ideologică. Cu alte cuvinte, viața reală este falsificată de reprezentarea ideologică, imaginară, pe care oamenii o au asupra acestui proces. Rolul ideologiei este dat, ca atare, de un scop foarte precis: acela de a impune un anumit tip de politică, o anumită formă de dominație.

În plus, așa cum am arătat mai sus, tot ceea ce nu se supune criteriilor de științificitate elaborate de materialismul dialectic și istoric marxist este ideologie. Prin urmare, ideologia se opune științei (reprezentate numai de marxism), idee ce a atras critici nuanțate din partea unor teoreticieni contemporani:

Prin „știință” (*Wissenschaft*) Marx desemnează, simplu, gândirea care are ca obiect viața reală. Știința este cunoașterea lumii ca atare sau perspectiva clară, directă, neobstrucționată asupra realității. Iar aceasta este viziunea materialistă, cea care se concentrează asupra proceselor de dezvoltare practică, înțelese ca date primare. Gândirea științifică, atâta vreme cât are ca obiect omul sau istoria, înseamnă gândire materialistă, i.e. marxism, iar ce o face să fie științifică

---

1. Norman Birnbaum, *op. cit.*, pp. 92-93.  
2. *Ibidem*, p. 93.

este nimic altceva decât faptul că acest lucru e adevărat. Abia odată cu deținerea materialismului veritabil (Marx), care nu are ca dat primar conștiința, de orice fel ar fi aceasta, ci „viața reală”, gândirea umană refuză pentru prima dată în istorie să fie infectată de ideologie. Tranziția de la idealism la materialism înseamnă transcenderea filosofiei și a întregii ideologii înspre „representarea activității practice”; cu aceasta începe adevărata știință pozitivă<sup>1</sup>.

În pofida criticilor survenite, alți teoreticieni au susținut că înțelegerea marxistă a conceptului de ideologie nu este una negativă, întrucât Marx nu a împrumutat termenul de la ideologii francezi pentru a-l orienta împotriva teoriilor rivale materialismului dialectic. Dimpotrivă, „rolul termenului «ideologie» era de a denota toate acele suprastructuri mentale prin care oamenii ajung să fie conștienți de existența lor socială, politică și mentală. Ca atare, nu avea o conotație negativă”<sup>2</sup>. Mai mult, anumiți autori susțin că la Marx ideologia nu desemna fenomene ale conștiinței cotidiene din societatea burgheză, servind interesul claselor dominante, ci indica o analiză critică la adresa culturii moderne și că, din această perspectivă, nu există o disjuncție exclusivă între știință și ideologie, ci doar o excludere a științelor naturii din sfera ideologiei. Prin urmare, ideologia ar avea, în viziune marxistă, o semnificație profund culturală<sup>3</sup>, fără a se referi în vreun fel la relațiile sociale ca atare (existente între clasele diferite de care Marx vorbește explicit), la interesul claselor dominante și la rolul de a prezerva identitatea de status a acestora. Din punctul meu de vedere, o astfel de interpretare este foarte dificil de susținut, mai ales în condițiile în care tradiția de gândire marxistă își găsește și astăzi resursele în maniera negativă de înțelegere a ideologiei. Astfel, se susține că examinarea critică extinsă a textelor celor pe care Marx îi numește „ideologi” indică, la modul evident, ceea ce autorul consideră a fi problematic în metodele lor de gândire, concepând ideologia ca pe o practică definită de raționare și aflată într-o clară opoziție cu știința<sup>4</sup>. Pe de o parte,

1. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, pp. 180-181.
2. Ehud Sprinzak, „Marx’s historical conception of ideology and science”, *Politics & Society*, vol. 5, 1975, p. 397.
3. „Conceptia marxistă despre ideologie, doar parțial explicitată de Marx, reprezintă, la nivelul premiselor sale de bază, o nouă abordare a domeniului culturii. Operele culturale nu mai sunt privite ca entități *sui generis* de un anumit tip, nici doar ca «reprezentări» ale căror sens și validitate depind numai de relația lor de corespondență cu altceva. Ele sunt obiectivări ale practicilor sociale, a căror funcție primară este crearea, transmiterea și impunerea semnificațiilor prin care indivizii pot să înțeleagă în mod colectiv propria lor situație de viață, limitele și posibilitățile acesteia” (György Markus, „On ideology-critique – critically”, în *Thesis Eleven*, nr. 43, 1995, pp. 67-68).
4. „Diferența dintre ideologie și știință este o diferență între metodele de raționare și deci de cercetare. Ambele încep cu aceleași relații sociale, dar le tratează diferit”

ideologia se insinuează în societate pentru a servi intereselor de dominație ale clasei dominante și, pe de altă parte, ea nu are un caracter științific, din moment ce produce o imagine răsturnată și, prin urmare, falsă asupra realității.

Tocmai din această perspectivă, în teoria socială și politică a ultimelor decenii, înțelegerea marxistă a ideologiei apare sub denumirea de *concepție negativă asupra ideologiei*. Există posibilitatea de a surprinde, în interiorul acestei concepții, trei aspecte diferite. Potrivit lui John B. Thompson, primul aspect pe care îl putem observa în cadrul concepției marxiste asupra ideologiei este cel „polemic” (*Ideologia germană* subliniind, într-adevăr, că perspectivele „tinerilor hegelieni” sunt ideologice în măsura în care aceștia supraestimează valoarea și rolul ideilor în istorie și viața socială)<sup>1</sup>. Viziunea tinerilor hegelieni era că gândurile, ideile, concepțiile și toate produsele conștiinței, cărora le atribuiam o existență independentă, constituie adevăratele puncte de legătură între oameni. Din punctul de vedere al aspectului polemic, concepția negativă definește ideologia ca fiind „o doctrină teoretică și o activitate care privește în mod eronat ideile ca autonome și eficiente și care eșuează în înțelegerea condițiilor și caracteristicilor reale ale vieții socioistorice”<sup>2</sup>. Originalitatea acestei interpretări rezidă, pentru filosofia și teoria politică, în faptul că ea se află în legătură cu o serie de asumții referitoare la determinarea socială a conștiinței, la diviziunea muncii și la studiul științific al istoriei și societății. Astfel, potrivit concepției negative a lui Marx, conștiința fiecărui individ este determinată de condițiile materiale în care acesta își duce viața. Mai mult, chiar și dezvoltarea doctrinelor și a activităților care privesc ideile ca fiind autonome și eficiente în plan social este posibilă grație diviziunii emergente istoric dintre munca materială și cea intelectuală. Tocmai în virtutea acestui fapt doctrinele și activitățile care constituie ideologia pot fi explicate prin și trebuie înlocuite de studiul științific al societății și istoriei pe care marxismul îl propune. Aspectul polemic, dat de disputa cu neohegelienii, este întregit în cadrul concepției negative asupra ideologiei de „aspectul epifenomenal”, care realizează legătura dintre producerea și difuzarea ideilor și relațiile de clasă. Conform acestui aspect, ideologia este dependentă și derivă din condițiile economice ale producției bazate pe relații de clasă. Termenul „ideologie” trimite acum la „un sistem de idei care exprimă interesul clasei dominante, dar care reprezintă relațiile de clasă într-o formă iluzorie”<sup>3</sup>. Asumțiile care stau la baza acestei interpretări a ideologiei trimit, în primul rând, la ideea că, în cadrul unei

---

(Dorothy E. Smith, „Ideology, science and social relations. A reinterpretation of Marx’s epistemology”, *European Journal of Social Theory*, nr. 7, 4, 2004, p. 455).

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *Ideologia germană*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956.
2. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 35.
3. *Ibidem*, p. 37.

anumite societăți, trebuie făcută distincția dintre condițiile economice de producție, suprastructura legală și politică și formele ideologice ale conștiinței. În al doilea rând, aceste forme ideologice ale conștiinței trebuie explicitate prin referință la condițiile economice de producție. În fine, aspectul epifenomenal al concepției negative indică faptul că dezvoltarea capitalismului modern creează condițiile pentru o clară înțelegere a relațiilor sociale și pentru eliminarea antagonismelor de clasă de care ideologia depinde. Ultimul aspect specific concepției negative asupra ideologiei, așa cum se dezvoltă aceasta în gândirea marxistă este, potrivit lui Thompson, cel „latent”, acesta atrăgând atenția asupra faptului că relațiile sociale se instituie pe baza difuziunii în plan societal a anumitor construcții simbolice. În această interpretare, ideologia constituie „un sistem de reprezentări care servesc susținerii relațiilor specifice dominației de clasă, prin orientarea indivizilor spre trecut, iar nu spre viitor, ori înspre imagini și idealuri care mențin relațiile de clasă și distrag atenția colectivă de la scopul unei schimbări sociale”<sup>1</sup>. Aspectul latent al ideologiei, așa cum apare în cadrul concepției negative de factură marxistă, îndreaptă deci analiza dinspre domeniul ideilor abstracte proprii doctrinelor înspre modurile în care simbolurile sunt utilizate și transformate în contexte sociale specifice. Se insistă așadar asupra felului în care relațiile sociale sunt create și susținute prin intermediul anumitor forme simbolice care circulă în viața socială, oferind indivizilor anumite direcții de acțiune.

### 1.3.2. Concepția neutră

În analizele alocate ulterior conceptului de ideologie au existat numeroase încercări de a gestiona sau chiar de a depăși semnificația negativă acordată termenului în tradiția marxistă. Această semnificație s-a menținut însă la nivelul a ceea ce este numit „teoria socială critică”, care și-a asumat rolul de „gardian” al respectării criteriilor de științificitate proprii cunoașterii sociale a realității, considerându-se că astfel poate fi evitat „riscul” maculării sale prin intervenția ideologiei. Se poate susține așadar că, dacă pe urmele lui Marx, teoria politică și-a asumat rolul de a critica ideologia – motivul principal fiind distorsionarea realității sociale pe care aceasta o operează la nivelul conștiinței – în încercările de depășire a concepției negative, o nouă orientare a teoriei politice a urmărit să confere conceptului de ideologie un rol neutru, să-l angajeze în procesul cunoașterii sociale a realității și, astfel, să înlocuiască teoria filosofică a cunoașterii. Acest obiectiv nu poate fi atins decât prin trecerea de la o „concepție particulară asupra ideologiei” – așa cum s-a dovedit a fi concepția negativă a lui Marx – la o „concepție totală asupra ideologiei”. Trecerea implică o analiză socioistorică a conceptului, al cărei rol este de a-i releva un alt sens, îndepărtat de cel pe care îl

---

1. *Ibidem*, p. 41.

propusese marxismul. Sarcina este asumată de Karl Mannheim, care, pe linia deschisă de istorismul lui Wilhelm Dilthey, nu ezită în a încerca să depășească limitarea impusă de către marxism conceptului de ideologie. Dacă la Marx înțelegerea ideologiei presupunea, așa cum am văzut, o dublă opoziție, aceea dintre ideologie și realitate și aceea dintre ideologie și știință (conceptul primind, drept urmare, o semnificație negativă, întrucât trimitea la o reprezentare falsă asupra realității, ceea ce, în mod evident, nu este compatibil cu adevărul științei), la Mannheim el poate servi, într-o manieră neutră, la recuperarea proiectului pe care epistemologia de sorginte iluministă l-a ratat: anume, acela de a reconstrui ordinea unică a lumii, dar nu prin apel la fundamentarea cunoașterii la nivelul capacităților intelectuale ale subiectului cunoscător, ci prin reconstrucția categoriilor de bază ale teoriei filosofice a cunoașterii în acord cu dezvoltările istorice<sup>1</sup>. Ideologia devine astfel un instrument al cunoașterii, un „aparat cognitiv” al cărui rol fundamental este acela de a construi un cadru pentru o perspectivă particulară asupra lumii<sup>2</sup>. Sinteza multitudinii de perspective particulare asupra lumii, care aparțin diverselor grupuri sociale și epoci istorice este posibilă atunci când ideologia devine sociologie a cunoașterii.

În acest nou cadru, ideologia nu mai este legată, ca la Marx, de fenomenul dominației, ci de acela al cunoașterii sociale și istorice: „În noul program al lui Mannheim, ideologia se referă în mod esențial la sistemele de gândire sau idei care sunt situate social și împărtășite de către o colectivitate; iar analiza ideologică este studiul modalităților în care aceste sisteme de gândire sau idei sunt influențate de circumstanțele sociale și istorice în care sunt situate”<sup>3</sup>. Având rolul de arbitru între diferitele concepții particulare asupra realității, care sunt produse în medii socioistorice diferite, sociologia cunoașterii – susține Mannheim – salvează proiectul epistemologiei (nu însă și epistemologia ca atare!), oferă o imagine unificată asupra lumii și reușește, în plus, eliberarea conceptului de ideologie de semnificația sa negativă. Pentru a înțelege însă acest demers, trebuie să plecăm de la critica epistemologiei și „întemeierea” ideologiei ca instrument al cunoașterii.

Creionarea unui cadru interpretativ de analiză a *concepției neutre asupra ideologiei*, pe care o dezvoltă Mannheim în influența sa lucrare *Ideologie und Utopie* presupune, înainte de toate, identificarea aceluia tip de întrebări pe care le sugerează Quentin Skinner atunci când ia în considerare domeniul istoriei

1. Alan Scott, „Politics and method in Mannheim’s *Ideology and Utopia*”, *Sociology*, vol. 21, nr. 1, februarie 1987, p. 41.
2. David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, *Karl Mannheim*, Tavistock, Londra, 1984, pp. 61-62.
3. John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 51.

ideilor<sup>1</sup>. Întrebările de acest tip vizează dezbaterile intelectuale în care a intervenit Mannheim, prin opera sa, ca și maniera în care teoreticianul și-a construit propriile argumente pentru a contribui la aceste dezbateri. Cu alte cuvinte, „acestea sunt întrebări despre contextul care a dat naștere operei și despre modul în care autorul său a înțeles contextul ca atare și semnificația operei sale în acest context”<sup>2</sup>. Întrucât astfel de întrebări apar pe un fond metodologic, trebuie subliniat că Mannheim nu a văzut în lucrarea sa o contribuție la dezvoltările ulterioare ale problemei – pe care, de altfel, nu putea să le prevadă – și nicio contribuție într-un domeniu precum cel al epistemologiei, pe care-l considera depășit de noile dezvoltări istorice. El urmărește recuperarea proiectului epistemologic în contextul teoriei sociale și politice, iar această sarcină este atribuită sociologiei cunoașterii<sup>3</sup>.

Primul pas în atingerea acestui obiectiv e critica epistemologiei, care este, pe de o parte, una imanentă și are, pe de altă parte, un pronunțat caracter cultural. Obiecțiile de natură teoretică la adresa epistemologiei – care țin de critica imanentă pe care Mannheim o face domeniului – vizează atât faptul că aceasta a asumat o relație subiect-obiect pe care a conceput-o ca fiind statică, cât și faptul că a conferit un statut cognitiv privilegiat anumitor forme ale credinței: „Epistemologia operează cu acest individ izolat și auto-suficient, de parcă acesta, dintru început, ar deține în esență toate capacitățile caracteristice ființei umane, incluzând-o pe aceea a cunoașterii pure, și ca și când ar produce această cunoaștere a lumii cu de la sine putere, prin simpla juxtapunere peste lumea externă”<sup>4</sup>. Atribuind epistemologiei statutul unei speculații orientate către relația dintre obiect și subiect, Mannheim susține că avem de-a face, în realitate, cu dorința epistemologiei de a funcționa ca un arbitru între diferitele pretenții de cunoaștere<sup>5</sup>.

1. Quentin Skinner, „Meaning and understanding in the history of ideas”, *History and Theory*, vol. 8, 1969.
2. Alan Scott, *op. cit.*, p. 42.
3. Dezvoltările ulterioare ale sociologiei cunoașterii vor face ca proiectul lui Mannheim să fie considerat *minimalist*, prin raportare la „programul forte” dezvoltat, în anii '70, de David Bloor, și etichetat, ca atare, drept *maximalist*. De altfel, așa cum arată Raymond Boudon, „Bloor îi reproșează lui Mannheim că a fost prea modest când i-a atribuit sociologiei cunoașterii un teritoriu restrâns și a propus retragerea de sub jurisdicția sa a enunțurilor «universale»: ideea unei științe obiective fiind o iluzie, orice cunoaștere, inclusiv cea științifică, ar ține, după Bloor, de sociologie” (Raymond Boudon, „Cunoașterea”, în *Tratat de sociologie*, Humanitas, București, 2005, p. 584).
4. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968, p. 25.
5. În perioada contemporană, Richard Rorty susține – de această dată din perspectivă filosofică – o idee asemănătoare, atunci când subliniază că teoria reprezentărilor pe care se bazează epistemologia urmărește „să dividă cultura în zone care reprezintă bine realitatea, în cele care o reprezintă mai puțin bine și în cele care nu o reprezintă

Fără a argumenta suficient, încât să ofere o imagine asupra contradicțiilor interne ale unei epistemologii ale cărei pretenții de cunoaștere se află în contrast, Mannheim elaborează teza – ce ține de latura culturală a criticii sale – potrivit căreia nu atât incoerența acesteia a determinat prăbușirea sa, cât faptul că a fost depășită de dezvoltările istorice:

După prăbușirea pe care am descris-o [aceea a unei ordini unitare a lumii], concepția asupra ordinii într-o lume a obiectelor care a fost garantată de dominația Bisericii devine problematică, astfel că nu ne rămâne o altă alternativă în afară de aceea de a ne orienta pe calea opusă și, având subiectul ca punct de plecare, de a determina natura și valoarea actului cognitiv uman, urmărind astfel să găsim un punct de sprijin pentru existența obiectivă în subiectul cunoscător<sup>1</sup>.

Rezultă deci că obiectivul epistemologiei, acela al reconstrucției unei *Weltanschauung* pe baze eliberate de prejudecățile religioase, este unul ratat, iar aici regăsim reorientarea lui Mannheim dinspre teoria cunoașterii înspre ideologie, o reorientare ce are la bază ideea că, recunoscând natura fragmentată a lumii, ideologia reflectă lumea modernă<sup>2</sup>. Devenită instrument al cunoașterii lumii moderne, ideologia are un parcurs progresiv, până la momentul în care limitarea sa transferă rolul epistemologic sociologiei cunoașterii. Modernizarea societății și, prin urmare, depășirea istorică a epistemologiei poate fi regăsită în procesul progresiv pe care îl presupune parcursul ideologiei. Prima etapă este aceea a „concepției particulare asupra ideologiei”, în care regăsim semnificația negativă a conceptului, aceasta fiind definită de Mannheim după cum urmează: „Concepția particulară asupra ideologiei este implicată atunci când termenul denotă scepticismul nostru cu privire la ideile și reprezentările avansate de către oponentul nostru”<sup>3</sup>. Posibilitatea existenței unei astfel de concepții în lumea modernă este dată de realitatea emergenței unor diferite grupuri sociale, aflate în opoziție unele cu altele, care conferă interpretări diferite unei aceiași *Weltanschauung*.

Revenind la concepția marxistă, avem de-a face cu o singură realitate, dar care este distorsionată de diferitele interpretări care i se acordă. În viziunea lui Mannheim, accepțiunea negativă a ideologiei ca distorsionare a realității este eliminată odată cu anularea ideii existenței unei ordini unificate a lumii, a unei realități singulare care atrage interpretări diferite. Acesta este momentul în care

---

deloc (în pofida pretenției că ar face-o)” (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 3).

1. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 12.
2. Alan Scott, *op. cit.*, p. 44.
3. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 49.

se realizează trecerea de la concepția particulară, la concepția totală asupra ideologiei, în contextul căreia „urmărim să reconstruim întreaga perspectivă a unui grup social, și nici individul concret, nici suma abstractă a indivizilor nu pot fi considerate, în mod legitim, ca fiind deținătorii acestui sistem de gândire ideologic în întregul său”<sup>1</sup>. În această manieră, ideologia transcende partizanatul implicat de concepția particulară și negativă asupra ideologiei, care opunea interpretările diferite ale unei realități comune. Realitatea socială este fragmentată, depinzând de tipul de cunoaștere pe care îl angajează diferitele grupuri sociale. În acest punct, cea mai importantă idee care apare este aceea că orice cunoaștere este determinată existențial, și aceasta constituie fundamentul concepției neutre asupra ideologiei. Este vorba de ceea ce, într-un alt loc, Mannheim numește „cunoaștere conjunctivă”, pe care o opune „cunoașterii comunicative” proprie epistemologiei pe care ideologia o substituie odată cu recunoașterea alcătuirii fragmentate a lumii moderne. Dacă ultimul tip de cunoaștere are în vedere conceptele abstracte pe care deja le deținem (precum cele implicate de teorema lui Pitagora)<sup>2</sup>, cunoașterea conjunctivă „este fundamentată pe ceea ce Mannheim numește o «relație existențială» dintre subiect și obiect, al cărei model este atingerea fizică sau «contagiunea»”<sup>3</sup>. Observăm deci că, odată cu Mannheim, asupra conceptului de ideologie intervine nu doar o mutație metodologică – prin trecerea de la *concepția negativă* la *concepția neutră* asupra ideologiei –, ci și o mutație epistemologică. Aceasta din urmă e dată de faptul că ideologia nu mai este legată de fenomenul dominației, nu mai apare ca un instrument de „falsificare” a realității pentru menținerea statu-quoului aferent unei clase (celel burgheze, în interpretarea marxistă), ci apare ca un tip de cunoaștere specific oricărui grup, în funcție de mediul social care îi determină existența. Teza lui Mannheim este deci aceea că, odată cu recunoașterea relației existențiale dintre subiectul și obiectul cunoașterii, devine evident că toate credințele sunt dependente de mintea subiectului cunoscător: „Așadar, lumea ca «lume» există numai prin referire la mintea cunoscătoare, iar activitatea mentală a subiectului cunoscător determină forma în care lumea apare”<sup>4</sup>.

Problema pe care o întâmpină ideologia în acest punct – și aici se insinuează limita sa – este aceea că, la rândul său, subiectul cunoscător este determinat existențial. Cu alte cuvinte, întrebarea care se pune este următoarea: realitatea socială modelează forma de cunoaștere proprie subiectului cunoscător sau, dimpotrivă, acesta conferă el însuși, prin cunoaștere, forma realității sociale? În

---

1. *Ibidem*, p. 52.

2. Karl Mannheim, *Structures of Thinking* (eds. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr), Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 20.

3. Jeremy Rayner, *op. cit.*, p. 378.

4. Karl Mannheim, *op. cit.*, pp. 58-59.



formularea teoreticienilor contemporani, aceasta reprezintă „problema epistemologică a istoricismului radical”<sup>1</sup>: dacă toată cunoașterea produsă de ideologie este situată social și istoric și este inteligibilă numai în relație cu această situare, cum poate fi evitată concluzia că toată cunoașterea este, în fond, dependentă de situația socioistorică a subiectului cunoscător?

Recunoașterea dependenței lumii de mintea subiectului cunoscător, dar și a propriei situații istorice a acestuia din urmă reprezintă o problemă care nu își găsește rezolvarea, potrivit lui Mannheim, nici măcar în cadrul concepției totale asupra ideologiei: „A doua etapă în dezvoltarea concepției totale asupra ideologiei este atinsă atunci când noțiunea totală, dar supra-temporală, de ideologie este înțeleasă într-o perspectivă istorică”<sup>2</sup>. De aceea, evitarea acestui cerc vicios implică o abordare dialectică a problemei, potrivit căreia dezvoltarea contradicțiilor interne ale ideologiei, care reflectă fragmentarea (sau diferențierea) socială specifică lumii moderne, reclamă necesitatea intervenției sintetice a sociologiei cunoașterii. Prin dezvoltarea contradicțiilor interne care-i sunt proprii, concepția totală asupra ideologiei se transformă într-o sociologie a cunoașterii, acoperind necesitatea revendicată de societatea modernă, ceea ce elimină aparenta inconsistență a viziunii sale:

Mannheim este, în acest punct, consistent din punct de vedere sociologic: pentru el, probleme precum raționalitatea sau înțelegerea nu sunt pur și simplu probleme, ci probleme sociologice centrale ale societății industriale. Și cum problemele sociale cer soluții, soluția lui Mannheim este sociologia cunoașterii. Mai clar, este sarcina sociologiei cunoașterii aceea de a crea condiții în care grupurile opuse identificate în teoria ideologiei să poată fi determinate să comunice unele cu altele<sup>3</sup>.

Cu alte cuvinte, ceea ce ideologia lasă moștenire sociologiei cunoașterii este o realitate socială fragmentată, în care grupurile sociale diferite refuză să-și recunoască reciproc legitimitatea credințelor. Drept urmare, principala problemă socială pe care sociologia cunoașterii trebuie să o soluționeze este aceea de a armoniza aceste credințe diferite ale grupurilor existente în societate. Ideologia nu poate atinge acest obiectiv întrucât se situează în paradox, neputând pretinde că judecă aceste credințe ca fiind ideologice fără a scăpa ea însăși de această acuzație (că reflectă doar un punct de vedere particular): „Astăzi, există prea multe puncte de vedere, de valoare și prestigiu egale, fiecare indicând relativitatea celuilalt, încât să ne permită să luăm vreo poziție pe care să o privim ca fiind

1. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 49.

2. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968, p. 59.

3. Alan Scott, *op. cit.*, pp. 47-48.

intangibilă și absolută”<sup>1</sup>. Ideologia nu se poate constitui într-o bază pentru armonizarea acestor puncte de vedere, limita fiind surprinsă de ceea ce Clifford Geertz numește „paradoxul lui Mannheim”, pe care-l caracterizează prin constatarea că „termenul *ideologie* a devenit el însuși complet ideologizat”, fapt care s-a întâmplat „printr-un proces istoric în urma căruia conceptul de ideologie a ajuns să fie el însuși o parte a problemei la care se referă”<sup>2</sup>.

Potrivit anumitor teoreticieni, Mannheim depășește paradoxul când anunță că sociologia cunoașterii renunță la pretențiile centrale ale ideologiei, printre care se numără acelea de a avea acces direct la adevăr sau realitate, de a deține o poziție obiectivă, de a considera credințele altor grupuri drept false (sau adevărate) în totalitate, de a reprezenta o viziune totală asupra lumii, care să includă o imagine coerentă a acesteia și de a avea o justificare apriori, indiferent că e una de natură teleologică, logică sau epistemologică<sup>3</sup>.

În acest cadru, o altă problemă apare, aceea a relativismului cunoașterii, context în care nici ideologia, dar nici sociologia cunoașterii nu pot aspira la statutul de știință. Intuind această problemă, Mannheim răspunde propunând distincția dintre *relativism* și *relaționism*. În viziunea sa, *relativismul* este rezultatul combinării dintre ideea condiționării sociale a gândirii și o teorie depășită a cunoașterii, potrivit căreia propozițiile adevărate analitic reprezintă paradigma oricărei cunoașteri. Pe de altă parte, *relaționismul* își propune să demonstreze că toată cunoașterea istorică este una relațională, putând fi formulată și înțeleasă numai prin referire la condițiile socioistorice ale subiectului cunoscător sau ale observatorului. În plus, din punct de vedere metodologic, alternativa la relativism este posibilă sub două condiții: o abordare graduală a cercetării și adevărului și un grad înalt de conștiință de sine, ceea ce înseamnă o conștientizare a istoricității poziției observatorului:

Odată ce recunoaștem că toată cunoașterea este relațională și că poate fi formulată numai prin referire la poziția observatorului, înfruntăm, încă o dată, sarcina de a distinge ce este adevărat și ce este fals într-o astfel de cunoaștere. Întrebarea care apare este: care situare vizavi de istorie ne oferă cea mai mare șansă de a atinge un optim de adevăr?<sup>4</sup>

Răspunsul la această problemă este abordarea proprie sociologiei cunoașterii, în care, dialectic, ideologia se transformă prin propria sa transcendență, dată fiind necesitatea socială revendicată de epoca modernă.

1. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 75.
2. Clifford Geertz, *op. cit.*, pp. 47-48.
3. Alan Scott, *op. cit.*, p. 47.
4. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 71.

Criticile la adresa încercării lui Mannheim de a circumscrie o *concepție neutră asupra ideologiei*, prin transformarea conceptului într-un instrument cognitiv care să se dezvolte apoi într-o sociologie a cunoașterii, au vizat, în principal, două aspecte:

- a) dificultatea de a evita paradoxul și, prin aceasta, dificultatea de a elibera conceptul de ideologie de semnificația negativă, aceea a „falsității” sale;
- b) imposibilitatea verificării empirice a acestei teorii, a cărei pretenție fundamentală este – așa cum am văzut – aceea de a înlocui epistemologia prin recuperarea unora dintre cele mai importante categorii ale sale, precum sunt cele de „adevăr” și „raționalitate”.

Ca atare, există îndoieli cu privire la succesul întreprinderii lui Mannheim de a transforma ideologia într-o sociologie a cunoașterii în baza argumentului dezvoltării progresive și dialectice a conceptului, așa cum este descrisă aceasta chiar de autor:

Concepția totală asupra ideologiei este folosită atunci când suntem interesați să analizăm structura minții unui oponent în totalitatea sa, și nu doar să evidențiem niște propoziții izolate. Dar, într-o astfel de situație, suntem interesați doar de o analiză sociologică a ideilor oponentului, una care nu merge niciodată mai departe de o foarte restricționată, sau aș numi-o specială, formulare a teoriei. Prin contrast cu această formulare specială, forma generală a concepției totale asupra ideologiei este utilizată atunci când analistul are curajul de a supune analizei ideologice nu numai punctul de vedere al adversarului, ci toate punctele de vedere, incluzându-l pe al său<sup>1</sup>.

Recunoscând că toate tipurile de gândire, din toate epocile, au un caracter ideologic, Mannheim nu poate evita – susțin criticii – acuzația că propria sa abordare este una ideologică și că, în măsura în care se pretinde a fi eliberată de orice partizanat, emite o reprezentare „falsă” asupra realității. Cu alte cuvinte, caracterul negativ al ideologiei se regăsește în însăși încercarea lui Mannheim de a neutraliza conceptul, astfel că nici apelul său la adevărul-coerență (propriu relaționismului pe care îl invocă) și nici acela la „totalitatea” sau „întregul” hegeliene (implicate de calitatea sintetică a sociologiei cunoașterii) nu par a fi suficient de convingătoare. Mai mult, nici pretenția că intelectualii sau, în cuvintele sale, „intelighenția social detașată” are acces la „întregul” adevăr nu este decât tot o afirmație ideologic-partizană:

---

1. *Ibidem*, pp. 68-69.

Dar cine ar trebui să aibă cunoașterea acestui adevăr „întreg”? Aici Mannheim îl urmează din nou pe Lukács, argumentând că istoria a produs un grup ale cărui circumstanțe sociale sunt de așa natură încât îi permit un acces privilegiat la adevăr. Pentru Lukács, numai „proletariatul” are potențialitatea de a scăpa de ideologie și de a cunoaște „întregul” adevăr, întrucât este „ultima clasă”. Mannheim argumentează că numai „inteligenția social detașată” poate evita ideologia și cunoaște astfel „întregul” adevăr pentru că este „relativ fără de clasă”. Din nou, ca și în cazul lui Lukács, a cărui operă este prezumabil non-ideologică întrucât el reprezintă conștiința proletariatului, este evident că Mannheim va argumenta că propria sa operă este non-ideologică, întrucât el este o parte a inteligenției<sup>1</sup>.

Într-adevăr, ideea că intelectualii, jucând rolul de „investigatori sociali”, ar deține o poziție privilegiată care să le permită o cunoaștere a realității liberă de orice influență ideologică este una dificil de susținut. Și asta e cu atât mai vizibil în contextul în care sarcina unui astfel de sociolog al cunoașterii ar fi aceea de a realiza o sinteză „adevărată” (în sensul coerenței sale) a tuturor perspectivelor (astfel încât să rezulte un „tot comprehensiv”), fără a se implica el însuși în mod partizan. Totuși, Mannheim subliniază că o astfel de sinteză este posibilă:

Această alternativă (...) constă în următoarele: nu doar necesarul caracter partizan al oricărei forme de cunoaștere politică este recunoscut, ci și caracterul original al oricărei varietăți. A devenit evident astăzi că toată cunoașterea care este fie politică, fie implică o perspectivă asupra lumii este partizană. Caracterul fragmentat al întregii cunoașteri este în mod clar recognoscibil. Dar asta implică posibilitatea integrării mai multor perspective complementare într-un tot comprehensiv<sup>2</sup>.

E lesne de observat că obiectivul pe care Mannheim îl atribuie ideologiei transformată în sociologie a cunoașterii este unul normativ. Descrierea condițiilor de posibilitate pentru dezvoltarea sociologiei cunoașterii nu reușește, totuși, așa cum am văzut, să ofere garanții pentru existența unei neutralități ideologice (dar este aceasta oare posibilă?), după cum nu oferă suficiente explicații pentru faptul că numai un anumit grup social (fie acesta proletariatul sau inteligenția) are un acces privilegiat la adevăr<sup>3</sup>. Lipsesc, de asemenea, garanțiile cu privire la posibilitatea sociologiei cunoașterii de a integra sintetic *toate* perspectivele mutual

1. George A. Huaco, *op. cit.*, pp. 252-253.

2. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 132.

3. Așa cum subliniază Alan Scott, „odată ce am renunțat la speranța adevărului absolut, rămâne posibilitatea unei sinteze a ceea ce este adevărul în ideologiile existente. Într-adevăr, recunoașterea relativității credințelor este cea care ne deschide această posibilitate. Datorită sensibilității istorice și autoreflexivității sale, sociologul e într-o poziție specială vizavi de acest proiect” (Alan Scott, *op. cit.*, p. 49).

opuse cu privire la realitate. Și chiar dacă acest lucru ar fi posibil, menținând în cadrul său potențialitatea partizanatului și, prin aceasta, a unei reprezentări a realității care să excludă anumite aspecte proprii anumitor puncte de vedere, dar care să le includă pe altele, ideologia transformată în sociologie a cunoașterii nu reușește să înlăture, pe de-a întregul, riscul insinuării „falsității”. Încercând substituirea epistemologiei, dar prin salvarea categoriilor acesteia ca urmare a prăbușirii vechii ordini unificate a lumii, Mannheim eșuează în încercarea de a construi o „nouă ordine” prin apel la o ideologie totală care devine sociologie a cunoașterii. Prin urmare, *concepția neutră asupra ideologiei* eșuează în încercarea de a elibera conceptul de semnificația sa negativă. Ce rămâne valabil este faptul că, în sfera cunoașterii social-politice, avem de-a face cu o realitate fragmentată și avem de întâmpinat numeroase dificultăți atunci când căutăm o poziție complet non-ideologică pentru analiza fenomenelor. Și asta pentru că pretenția de deținere a unei astfel de poziții este, ea însăși, una în care ideologia își face simțită prezența.

### 1.3.3. Concepția pozitivă

E important de subliniat ideea că fragmentarea socială de care vorbește Mannheim nu presupune raportarea la o structură de clasă a societății. Deși, dincolo de încercarea gânditorului maghiar de a-i conferi un sens neutru, conceptul de ideologie își menține semnificația negativă, trebuie să admitem că „a adopta din capul locului analiza în termeni de clase sociale, înseamnă a te închide în același timp într-o polemică sterilă pentru sau împotriva marxismului”<sup>1</sup>. Or, nu acesta este interesul analizei pe care o propun. Revenind, ceea ce putem extrage ca „pozitiv” din concepția negativă asupra ideologiei este rolul acordat funcției sale legitimize, cu amendamentul necesar că fenomenul ideologic nu poate fi redus la acela al relațiilor de clasă. Cu alte cuvinte, ideologia nu apare *numai* în contextul relațiilor dintre o clasă dominată și o clasă dominantă, ci peste tot acolo unde este prezentă necesitatea legitimării autorității. Marx a analizat fenomenul ideologic exclusiv prin prisma funcției sale de disimulare sau, mai curând – așa cum arată Paul Ricœur –, a înțeles ideologia ca „distorsiune-comunicare”<sup>2</sup>. Este adevărat, ideologia are rolul de a legitima, uneori recurgând chiar la disimulare: „Acolo unde există putere, există o revendicare de legitimitate. Și acolo unde există o revendicare de legitimitate, există recurgerea la retorica discursului public într-un scop de persuasiune”<sup>3</sup>.

Dar nu aceasta este calitatea esențială a ideologiei. Dimpotrivă, legitimarea, acțiunea justificatoare proprie ideologiei, chiar și prin apel la disimulare, este, în

1. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 205.

2. *Ibidem*, p. 275.

3. *Ibidem*, p. 279.

realitate, o prelungire a funcției sale integratoare. În opinia mea, atunci când discutăm despre calitatea integratoare a ideologiei, ce poate fi identificată prin acele teorii sau activități care au rolul „de a difuza convingerea că evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială și, prin ea, pentru însăși identitatea comunității”<sup>1</sup>, putem regăsi meritul încercării lui Mannheim de a depăși cadrele rigide impuse de concepția negativă asupra ideologiei. Preocupându-se de modul în care realitatea este construită social<sup>2</sup>, ideologia vizează prin excelență modul în care cunoașterea pe care noi o avem asupra lumii se află într-o relație de apartenență cu mediul nostru social și istoric, cu un ceva care ne precedă și, în același timp, ne orientează. Aici putem regăsi, așa cum anunțam mai sus, funcția esențială a ideologiei, și anume aceea integratoare. Mai mult, putem deduce că, înainte de a servi fenomenului de dominație, fie prin legitimare, fie prin disimulare, deci înainte de a avea funcții politice, ideologia, înțeleasă în această manieră, deține o funcție eminentă socială, întrucât „orice grup durează, dobândește consistență și permanență grație imaginii de sine stabile și durabile pe care și-o dă. Această imagine stabilă și durabilă exprimă nivelul cel mai profund al fenomenului ideologic”<sup>3</sup>. Și, tocmai pentru că identitatea grupului trebuie menținută, situațiile istorice, sociale și politice fiind în permanență mișcare, ideologia poate fi corelată, abia apoi, cu fenomenul dominației: „o comunitate istorică nu devine realitate politică decât devenind capabilă de decizie; de aici se naște fenomenul dominației. Tocmai de aceea ideologia-disimulare interferează cu toate celelalte trăsături ale ideologiei-integrare, în particular cu caracterul de netransparență asociat funcției mediatoare a ideologiei”<sup>4</sup>.

Ceea ce se poate observa în acest context este faptul că, în sublinierea funcției de legitimare pe care ideologia o deține în mod fundamental, Ricœur urmărește să evite „paradoxul lui Mannheim”, rezultat din extinderea erorii epistemologice pe care a lăsat-o moștenire Marx, atunci când a opus ideologia științei marxiste. Așa cum am dezvoltat mai sus, paradoxul poate fi redat, simplu, prin ideea că, dacă orice sistem de idei care nu corespunde criteriilor de științificitate este o ideologie, atunci nu putem avea nicio certitudine că sistemul de idei care acuză ideologia de falsificare a realității nu este el însuși ideologic. În termeni epistemologici generali, existența acestui paradox rezultă din următoarele întrebări pe care gânditorul francez le consideră justificate: „Care este statutul epistemologic

---

1. *Ibidem*, p. 280.

2. O excelentă analiză, pe urmele lui Mannheim, asupra modului în care se realizează construcția socială a realității, o oferă Peter L. Berger și Thomas Luckmann în cartea lor *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, tradusă în limba română la Univers, București, 1999.

3. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 280.

4. *Ibidem*, p. 211.

al discursului despre ideologie, dacă orice discurs este ideologic? Cum poate acest discurs să se elibereze de propria sa expunere, de propria sa descriere? Dacă gândirea sociopolitică este ea însăși dependentă de situația de viață a gânditorului, nu cumva conceptul de ideologie este absorbit de propriul său referent?”<sup>1</sup>.

Punând în discuție premisele paradoxului, Ricœur consideră că opoziția fundamentală care poate fi recuperată din gândirea marxistă este cea pe care Marx a analizat-o într-o primă etapă a gândirii sale, atunci când sublinia contrastul dintre ideologie și realitate. Odată recuperată această înțelegere, un alt pas ce trebuie făcut este cel de a o reformula și de a demonstra că ideologia nu se află în opoziție cu praxisul social ci, dimpotrivă, este conectat cu acesta. Argumentul său este că distorsiunea poate opera numai din spatele unui sistem simbolic pre-existent: „Dacă realitatea socială nu are deja o dimensiune socială, și, ca atare, dacă ideologia, în sensul său evaluativ, mai puțin polemic sau negativ, nu a fost constitutivă existenței sociale, ci doar a distorsionat-o sau disimulat-o, atunci procesul distorsiunii nu poate să înceapă”<sup>2</sup>. Soluția gânditorului francez este, în acest context, aceea de a găsi o funcție a ideologiei care să o precedă pe aceea a distorsiunii, și ajunge astfel la ideea lui Clifford Geertz, potrivit căreia întreaga acțiune socială este mediată simbolic<sup>3</sup>. Este vorba despre o funcție fundamentală a ideologiei, al cărei scop este cel de a menține identitatea socioculturală a unui grup.

O altă etapă a analizei pe care Ricœur o realizează asupra conceptului de ideologie este aceea de a face posibilă conexiunea dintre acest rol fundamental și cel considerat a fi superficial, acela de distorsionare a realității sociale. În acest sens, gânditorul francez recurge la modelul weberian al legitimării autorității într-o societate dată, incluzând ideologia pentru a explica motivația consensului existent între pretenția celor care vor să conducă și credința în autoritatea instituită legitim a celor care se supun. Cum însă în orice societate există întotdeauna o distanță între pretenția de a conduce și credința în legitimitatea acestei pretenții din partea celor care se supun – de aici rezultând ceea ce Ricœur indică a fi echivalența niciodată completă dintre credință și pretenție (pe urmele lui Weber, care susținuse că nu există sistem complet rațional al legitimității) – este nevoie de un surplus de valoare a puterii. Și aceasta pentru că „orice autoritate cere mai mult decât oferă membrii săi în termenii credinței sau ai unui crez”<sup>4</sup>. Necesitatea acestui surplus de valoare a puterii este compensată de rolul legitimator pe care ideologia îl joacă în beneficiul autorității, rol care face legătura dintre ideologie

1. Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia* (G.H. Taylor, ed.), Columbia University Press, New York, 1986, p. 9.

2. *Ibidem*, p. 10.

3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

4. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 14.

ca distorsiune și ideologie ca integrare<sup>1</sup>. Acesta este, practic, actul de naștere al unei *concepții pozitive asupra ideologiei* în cadrul teoriei sociale și politice, pe care Ricœur o enunță plecând de la considerațiile lui Geertz cu privire la rolul ideologiei la nivelul imaginarului social.

Pentru a conferi ideologiei un rol pozitiv, așadar, nu funcțiile acesteia sunt primordiale în analiză, ci cauzele care o fac posibilă. La această orientare a discursului cu privire la valențele conceptului de ideologie, teoriei sociale și politice îi sunt adăugate considerații ce aparțin teoriei literare și care permit interpretarea acțiunilor sociale în termeni retorici. Aceasta deoarece, pentru a înțelege acțiunile sociale, avem nevoie de o „hartă” a discursului social despre astfel de acțiuni<sup>2</sup>. Altfel spus, fundamentarea socioculturală a ideologiei ne oferă un ghid pentru înțelegerea acțiunilor sociale:

Când realizăm că întreaga acțiune umană este simbolic structurată și organizată, atunci putem înțelege nu doar modul în care mai multe acțiuni ale unei persoane individuale constituie împreună o viață coerentă, ci și modul în care o multiplicitate de persoane pot fi integrate într-o comunitate stabilă. Fără astfel de ipoteze, nu putem înțelege cum anume o persoană sau o comunitate ajunge să aibă propria sa integritate și identitate. Pe urmele lui Geertz, Ricœur definește ideologia ca pe un set de structuri simbolice care constituie o comunitate identificabilă. Există tot atâtea ideologii câte seturi de structuri simbolice. Fără aceste seturi de structuri, comunitatea umană ar fi imposibilă<sup>3</sup>.

Reiese, din această înțelegere socioculturală a conceptului, că ideologia reprezintă o sursă de identitate și integrare a oricărei culturi, având deci un rol constructiv și nefiind doar o sursă de legitimare a autorității sau, așa cum a fost înțeleasă de către concepția negativă, în posteritatea lui Marx, doar o sursă de distorsiune. Așa cum subliniază Ricœur, calitatea integratoare a ideologiei poate fi identificată prin intermediul acelor teorii sau activități care au rolul „de a difuza convingerea că evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială și, prin ea, pentru însăși identitatea comunității”<sup>4</sup>. Ce este important, în contextul în care ideologia primește semnificație pozitivă prin ideea că putem decela cauza apariției sale din necesitatea de integrare proprie oricărei comunități, este faptul că distorsionarea realității trece în plan secund, în măsura în care servește legitimării.

---

1. Darren Langridge, *op. cit.*, p. 650.

2. *Ibidem*.

3. Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998, p. 215.

4. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1996, p. 224.



Fără îndoială, Ricœur întemeiază această legitimare a autorității într-un sens weberian, plecând de la asumția de raționalitate a actorilor sociali, proprie atât celor care emit pretenții de conducere, cât și celor care văd în acestea din urmă o poziție justificată. Ce se întâmplă însă – așa cum a fost cazul de nenumărate ori în practica social-politică a secolului XX – când autoritatea își fundamentează legitimitatea pe o ideologie de tip represiv? Ideea că o astfel de legitimitate nu este motivată rațional nu conferă un argument suficient răspunsului, dacă, de exemplu, prin raționalitate înțelegem un calcul prin care actorul sau actorii sociali ce emit pretenții de autoritate urmăresc să-și maximizeze beneficiul (deținerea puterii) cu niște costuri minime (pe care o societate ce le-ar opune rezistență – considerând că pretențiile sunt prea mari în raport cu ceea ce membrii ei pot efectiv să admită – ar putea să le mărească, odată cu o eventuală revoltă). Acceptând punctul de vedere al lui Ricœur, nu eliminăm totuși posibilitatea de a ne afla în situația de a constata existența unei absențe a consensului între pretenția celor care vor să conducă și credința celor care se supun în autoritatea instituită legitim, după cum nu o eliminăm nici pe aceea ca un eventual consens inițial să se erodeze și să determine, cu timpul, preeminența funcției de distorsionare a ideologiei (transformată astfel în pură propagandă) asupra celei de integrare. În acest din urmă caz, funcția de legitimare a autorității social-politice s-ar menține, dar integrarea ar fi operată nu prin consens, ci prin propagandă și, în ultimă instanță – în caz de opoziție socială față de autoritate –, prin represiune. O astfel de eventualitate are șanse foarte reduse de a apărea, desigur, în societățile pluraliste, acolo unde practicile sociale și aranjamentele instituționale au consolidat sisteme social-politice în care legitimarea autorității este înnoită periodic și, odată cu ea, funcția însăși de integrare a ideologiei își poate repune în joc surplusul de valoare a puterii. Nu există însă o astfel de posibilitate în societățile în care represiunea, deopotrivă ideologică – în sens propagandistic – și instituțională – în sensul manifestării unui monopol ilegal asupra violenței din partea statului – detronează legitimitatea autorității (în sensul weberian al termenului) și deturneză negativ înțelesul natural al integrării sociale. Așadar, considerând ideologia ca fiind conectată la realitate și atribuindu-i ulterior un rol eminent sociocultural, Ricœur nu face decât să treacă rolul său politic în plan secundar, și nu să-l elimine. Ceea ce rezultă este că, în opinia noastră, concepția pozitivă asupra ideologiei poate rezista numai în măsura în care conceptul este localizat într-o înțelegere culturală a socialului. De îndată însă ce punem problema înțelegerii politice a socialului, observăm că ideologia se poate oricând reîntoarce la semnificația sa negativă. Aceasta nu revine însă la a spune că tentativa de „pozitivare” a ideologiei este imposibilă, ci doar că este incompletă. Completitudinea demersului de pozitivare a ideologiei este atinsă atunci când acest concept este pus față în față cu ceea ce trimite dincolo de realitatea prezentă. Numai în acest fel, prin evidențierea suplimentară a conexiunii existente între

ideologie și realitatea socială, termenul își poate menține caracterul pozitiv și, chiar dacă anumite probleme rămân în dezbatere, teoria socială și politică poate spera la o recuperare a conceptului în afara viziunii negative, evitând totodată paradoxul ca discursul despre ideologie să fie el însuși unul ideologic. Este ceea ce face atât Ricœur, atunci când analizează ideologia „în oglindă” cu utopia, cât și teoreticienii care au criticat drept „utopice” pretențiile acelor gânditori care se ambiționau ca, pe baza unei prezumtive cunoașteri a legilor istoriei, să emită predicții cu privire la modul în care va evolua societatea umană. În opoziție cu utopia și cu gândirea utopică, ideologia se vedește a fi, într-adevăr, conectată la realitate, și astfel dimensiunea normativă a conceptului este îmbogățită de dimensiunea sa empirică.

## 1.4. Perspectiva epistemologică asupra ideologiei

Din punctul de vedere al relației dintre știință și ideologie, și deci al statutului epistemologic al acesteia din urmă, se poate constata că analizele efectuate până acum permit conturarea a trei mari direcții. Există, mai întâi, teoreticieni care au opus în mod foarte clar ideologia științei, insistând asupra faptului că prima nu îndeplinește criteriile necesare de științificitate care să-i permită accesul la un adevăr obiectiv. În acest cadru, a fost discutat mai ales cazul diferențelor existente între științele naturii și științele sociale. Într-o interpretare radicală, numai științele naturale pot evita seducția ideologică, lucru de care științele sociale nu sunt capabile. În al doilea rând, există o viziune potrivit căreia înseși științele naturii sunt atrase în „capcana” ideologiei, considerându-se că și acestea își fundamentează cunoașterea în funcție de un anumit mediu ce-și exercită presiunile sociale asupra cercetătorilor din domeniile pe care le acoperă. În fine, o a treia concepție, prin faptul că raportează cunoașterea, într-o manieră „etnocentrică”, la prezentul unei comunități (fără a o califica prin apel la corespondența cu realitatea) și la ce înseamnă „binele” (în sensul utilității) pentru aceasta, se diferențiază de cele de mai sus. Se poate susține, astfel, că, din perspectivă epistemologică, există următoarele trei concepții asupra ideologiei: *concepția obiectivistă*, *concepția relaționist-relativistă* și *concepția pragmatistă*.

### 1.4.1. Concepția obiectivistă

Poate fi ideologia concepută ca o știință? Este știința însăși ideologică? Iată numai două dintre întrebările care au făcut ca discursurile asupra ideologiei să scoată în evidență câteva probleme pe care relaționarea exclusivă a ideologiei de fenomenul dominației și încercarea de a explica existența sa numai prin raportare la acesta le-a trecut într-un con de umbră.

Dacă avem în vedere, pentru începutul analizei, concepția obiectivistă asupra ideologiei, vom constata că dezbaterea se concentrează asupra relației pe care ideologia o are cu adevărul, acesta din urmă fiind înțeles în sensul dat de teoria corespondenței. În termeni simpli, concepția obiectivistă subliniază că ideologia contrazice adevărul (asumat ca scop ultim al științei), câtă vreme proiecțiile ideologice ne oferă o imagine falsă asupra realității. Întrebarea care apare însă în acest context, și care este fundamentală pentru înțelegerea relației dintre ideologie și adevărul științific, este următoarea: care este criteriul după care judecăm dacă proiecțiile ideologice sunt adevărate sau false? Cu alte cuvinte, există un loc complet neideologic din care o autoritate epistemică să poată susține cu o limpezime exemplară că elementele ideologice contrazic realitatea? Aceste întrebări nu sunt, în fapt, decât amprentele încă prezente ale discursului pozitivist. Incluzând autori precum de Tracy, Durkheim, Weber, Marx etc. acesta „este caracterizat de încredere în rațiune și mai ales în rațiunea științifică, definind adevărul prin corespondența dintre noțiuni și realitate”<sup>1</sup>. Pretenția fundamentală a discursului pozitivist, atunci când se raportează la tema ideologiei, include nu numai ideea existenței unui loc neideologic din care realitatea socială poate fi judecată în conformitate cu adevărul, ci și prezumția că „acest loc este cel al unei științe, comparabile cu cea a lui Euclid pentru geometrie și cu cea a lui Galilei și Newton pentru fizică și cosmologie”<sup>2</sup>. Desigur, fiind indelebil legată de analiza realității sociale, ideologia rămâne prezentă în sfera științelor care construiesc teorii asupra acestei realități. Recunoaștem însă în cazul ideologiei și o acută latură acțională, care se insinuează în câmpul praxisului politico-social: „Fenomenul ideologic apare în toată originalitatea lui tocmai la nivelul caracterului semnificant, mutual orientat și socialmente integrat al acțiunii”<sup>3</sup>. Având în atenție acest aspect, Paul Ricoeur sugera, în cazul analizei ideologiei și a relației acesteia cu știința, aplicarea tezei aristotelice a pluralității nivelurilor de științificitate, care presupune să luăm în considerare o serie întregă de elemente:

că politica are de-a face cu lucruri variabile și instabile; că raționamentele au aici ca punct de plecare fapte în general adevărate, dar nu totdeauna adevărate; că judecător în materie este omul cultivat, iar nu specialistul; că trebuie în consecință să ne mulțumim cu faptul de a arăta adevărul într-un mod nederivat și succint (...); în sfârșit, că așa stau lucrurile pentru că problema este de natură practică<sup>4</sup>.

1. Cosima Larionescu, „Introducere la ediția românească”, în David McLellan, *op. cit.*, p. 11.
2. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 206.
3. *Ibidem*, p. 207.
4. *Ibidem*, pp. 204-205.

În aceste condiții, se poate susține că însăși tema atât de dragă a pozitivării științelor spiritului, dezbătută în stadiu germinal de Francis Bacon, teoretizată de Comte și Durkheim și adusă, cumva, la rang de credință de către empirismul logic al secolului XX, nu rămâne decât un mit. Or, tocmai acest mit al pozitivării științelor sociale, încât acestea să atingă statutul epistemologic al unor științe precum fizica ori matematica, pare să fie capcana în care a căzut ideologia, încă din zorii nașterii conceptului.

Mitului pozitivării științelor sociale, care se fundamentează pe premisa naturalistă că acestea nu pot fi cu adevărat „științifice” decât în măsura în care adoptă metodologia și cadrele de investigare proprii științelor naturale, îi este contrapus, tot din interiorul concepției obiectiviste, un alt mit, cel „al contextului”. Situat pe pozițiile raționalismului critic, care își regăsește fundamentul, de asemenea, în teoria adevărului-corespondență, Karl Popper atacă atât pretențiile de „pozitivare” ale teoriei sociale, cât și ambiția acesteia de a dezvolta o abordare din care să rezulte că orice cunoaștere este determinată social, depinzând, cu alte cuvinte, de contextul în care se plasează subiectul-cunoscător. Într-o primă instanță, Popper denunță...

naturalismul sau scientismul eronat și confuz din punct de vedere metodologic, care cere ca științele sociale să învețe în sfârșit de la științele naturii ce este o metodă științifică. Acest naturalism greșit exprimă exigențe precum: să începi cu date de observație și măsurători; asta înseamnă, de pildă, să obții date statistice; să treci apoi pe cale inductivă la generalizări și la formarea teoriei. În acest fel te vei apropia de idealul obiectivității științifice, în măsura în care aceasta este posibilă în științele sociale<sup>1</sup>.

Cum putem observa, gânditorul nu asimilează obiectivitatea științifică îndeplinirii criteriilor considerate de pozitivști ca fiind determinante pentru a demonstra corespondența dintre enunțurile noastre și realitate și de a ajunge, astfel, la adevăr. Intenția lui Popper nu este însă nici aceea de a submina ideea existenței obiectivității științifice, pentru că, din punctul său de vedere, o astfel de poziție este periculoasă din perspectivă epistemologică, lăsând deschisă calea relativismului pe care el urmărește să-l combată. Relativismul ar afecta nu doar științele sociale, ci și științele naturii, mergând așadar chiar mai departe de intențiile sociologiei cunoașterii dezvoltate de Mannheim<sup>2</sup>, pe care Popper îl indică drept unul dintre principalii promotori ai acestui curent. În viziune popperiană,

1. Karl Popper, „Logica științelor sociale”, în volumul *În căutarea unei lumi mai bune*, Humanitas, București, 1998, p. 81.
2. Așa cum indică Raymond Boudon, „conform opiniei acestui sociolog, trebuie să se distingă enunțurile *universale* (de exemplu: « $2 + 2 = 4$ ») de enunțuri pe care le numește *relaționale* (de exemplu «incasarea de dobânzi la un împrumut este un lucru bun»).

relativismul sociologiei cunoașterii încearcă să confere ideologiei – în forma concepției totale – un statut obiectiv prin intermediul unei sinteze de tip hegelian, ceea ce nu este însă nimic altceva decât „o autoamăgire”, din moment ce nu este acceptată o bază comună pentru conturarea unei discuții raționale, din cauza conceperii realității sociale – și implicit, a cunoașterii acestei realități – ca fiind una fragmentată<sup>1</sup>.

Ideologia rămâne deci – cel puțin în accepțiunea mannheimiană a conceptului – o viziune particulară, care nu îndeplinește standardele obiectivității științifice. Acest statut al ideologiei este produsul ancorării sale, încă de la Marx, în ceea ce Popper numește „mitul contextului”, ale cărui asumptii de bază sunt cele potrivit cărora adevărul depinde, pentru fiecare dintre noi, de mediul sociocultural în care ne-am format și că, prin urmare, sensul său se poate modifica de la un context la altul, ceea ce face imposibilă crearea unei baze comune de discuție rațională, nu doar între epoci istorice, culturi sau generații diferite, ci și în interiorul științelor naturii, între cercetători provenind din astfel de medii diferite<sup>2</sup>. Deși admite că asupra subiectului cunoscător acționează factori de natură socio-culturală, precum și factori psihologici, Popper subliniază că asta nu anulează existența unui adevăr obiectiv și absolut. Eroarea de a extrage concluzia lipsei unui adevăr absolut decurge din premisa plasării greșite a obiectivității la nivelul subiectului cunoscător. Or, obiectivitatea nu este o chestiune dependentă de cel care întreprinde demersul cunoașterii adevărului și care este întotdeauna,

---

Numai explicarea celui de-al doilea tip de enunț ține, după Mannheim, de sociologie” (Raymond Boudon, *Tratat de sociologie*, Humanitas, București, 2006, p. 583).

1. Din această perspectivă, este deosebit de interesantă critica pe care Popper o aduce relativismului asociat sociologiei cunoașterii prin apel la înseși metodele acesteia: „Nu văd de ce mi-aș răpi cu totul plăcerea de a mânuși și eu puțin respectivele metode. (...) Căci caracterizarea dată de ei unei intelectualități doar lax ancorate în tradiție nu se potrivește oare de minune propriului lor grup social? Și nu este oare la fel de clar că, presupunând corectă teoria ideologiilor totale, orice asemenea ideologie ar cuprinde ca pe o parte a sa credința că propriul ei grup social nu suferă de nicio deformare și că de fapt el reprezintă acel corp de aleși care este singurul capabil de obiectivitate? Și atunci, nu este oare de așteptat – tot în ipoteza că teoria respectivă este adevărată – ca cei ce o împărtășesc să se autoamăgească în mod inconștient introducând în teorie un amendament menit să întemeieze obiectivitatea propriilor lor vederi? Mai putem, în acest caz, să luăm în serios pretenția lor de a fi ajuns (...) la un grad mai înalt de obiectivitate? Și pretenția lor că socioanaliza poate realiza eliberarea de tiparele unei ideologii totale? Am putea chiar întreba dacă teoria în întregul ei nu este cumva doar expresia interesului de clasă al acestui grup particular” (Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, Humanitas, București, 1993, pp. 235-236).
2. Karl Popper, *Mitul contextului. În apărarea științei și a raționalității*, Trei, București, 1998, pp. 53-54.

într-adevăr, situat social sau istoric și influențat de factori psihologici, ci o problemă care ține de metoda științifică. Mai precis, obiectivitatea științei, cea pe care Popper o susține fără a face vreo concesie, este în directă legătură cu ceea ce gânditorul numește „caracterul public al metodei științifice”<sup>1</sup>. Această metodă se bazează pe libertatea criticii, ceea ce înseamnă că nicio teorie nu poate evita critica rațională pe care oamenii de știință sunt datori să o întreprindă, indiferent de impedimentele de natură socială, instituțională sau politică și pe recunoașterea, cel puțin în cazul științelor naturii, a caracterului imparțial pe care îl deține experiența, cea care poate juca, în acest cadru, rolul unui arbitru public.

Plecând de la denunțarea înțelegerii naturaliste a obiectivității și trecând prin critica relativismului, Popper ajunge astfel, într-o a doua etapă, la definirea obiectivității științifice: „putem spune că ceea ce numim «obiectivitate științifică» nu este un produs al imparțialității omului de știință individual, ci un produs al caracterului social sau public al metodei științifice; iar imparțialitatea omului de știință individual, atâta câtă există, nu este sursa, ci rezultatul acestei obiectivități, organizate social sau instituțional, a științei”<sup>2</sup>.

Constatarea ce decurge din această definiție a obiectivității este că, deși problema că teoria socială și politică trebuie să se bazeze pe metodele specifice științelor naturii este considerată de Popper una eronată, greșită fiind considerată și înțelegerea pozitivistă a obiectivității, raportarea acesteia din urmă se face la niște metode pe care gânditorul le asociază, primordial, tot științelor naturii. Deși admite că metodele teoretice „sunt funciarmente aceleași în toate științele”<sup>3</sup>, Popper susține că „științele sociale n-au realizat încă pe deplin acest caracter public al metodei”<sup>4</sup>, fiind „prizonierele” unei maniere „fragmentate” de a concepe realitatea socială, prin aceea că „ele sunt în fapt «ideologii totale» sau, pentru a exprima altfel aceeași idee, unii reprezentanți ai științelor sociale nu sunt capabili, nici măcar dornici, să vorbească o limbă comună”<sup>5</sup>. Din punctul meu de vedere, putem sesiza aici semnul unei inconsistente în ceea ce privește abordarea popperiană, inconsistență care rezultă din următoarele aspecte:

- a) rațiunea că obiectivitatea științifică se definește prin caracterul său public nu anulează, pe de o parte, posibilitatea ca anumite teorii științifice, deși valabile, să nu fi trecut prin dezbateri publice (înțelegând aici, prin caracterul

1. Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, vol. 2, Humanitas, București, 1993, p. 237.

2. *Ibidem*, p. 240.

3. *Ibidem*, p. 242. Aceste metode sunt, după Popper, următoarele: „metodele încercării și erorii, ale inventării de ipoteze ce pot fi practic testate și ale supunerii lor la teste practice”. În același context, gânditorul admite că „este nevoie de o tehnologie socială ale cărei rezultate să poată fi testate prin inginerie socială graduală”.

4. *Ibidem*, p. 241.

5. *Ibidem*.

„public”, nu discutarea lor democratică, ci dezbateră lor în interiorul comunității oamenilor de știință, deci în interiorul limbajului comun, caracterizat de raționalitate, de care vorbește Popper), ci să se impună pur și simplu prin decizii arbitrare, ceea ce nu le elimină caracterul adevărat în sensul teoriei corespondenței; pe de altă parte, această modalitate de definire a obiectivității nu anulează nici primatul științelor naturii în raport cu teoria socială și politică, din moment ce acestea reprezintă „modelul” a priori al metodei științifice, fără ca acest primat să fie justificat suficient sau, de ce nu, supus unei analize critice;

- b) pretenția de existență a unei „limbi comune” la nivelul diverselor perspective din teoria socială și politică nu anulează, automat, dreptul acestora de a fi exprimate, chiar atunci când sunt în deplină contradicție unele cu altele, și nici nu elimină posibilitatea existenței unui subiect interesat care să preia din fiecare acele elemente care pot fi supuse experienței publice, în sensul conferit acestora de către Popper. Mai mult, putem considera că semnul acestei inconsistențe este evidențiat încă o dată în momentul în care gânditorul austriac – în încercarea de a elibera teoria de asumțiile psihologice – califică obiectivitatea științifică drept „intersubiectivitate a metodei științifice”<sup>1</sup> și alocă teoriei sociale și politice „metoda obiectiv-comprehensivă sau logica situațională”<sup>2</sup>.

Rezumând, dacă „metodele teoretice sunt funciarmente aceleași în toate științele”, de ce apare această diferențiere, în cadrul filosofiei raționalismului critic, între obiectivitatea specifică științelor naturii și cea proprie științelor sociale (în condițiile în care aceasta se află în legătură cu metoda științifică, și nu cu subiectul cunoscător)? Un posibil răspuns l-am putea găsi în considerația

1. Atunci când afirmă că „despre obiectivitatea științifică se poate spune că nu este altceva decât intersubiectivitatea metodei științifice” (*ibidem*, p. 237).
2. Potrivit gânditorului, „investigarea logică a metodelor economiei politice duce la un rezultat care poate fi aplicat tuturor științelor sociale. Acest rezultat arată că există o *metodă pur obiectivă* în științele sociale care poate fi numită metoda *obiectiv-comprehensivă* sau logica situațională. O știință socială *obiectiv-comprehensivă* poate fi pusă la punct complet independent de toate ideile subiective și psihologice. Ea constă în faptul că analizează suficient *situația* omului în acțiune, încât să poată explica acțiunea din situație fără alt sprijin din partea psihologiei. «Înțelegerea» obiectivă constă în faptul că vedem că acțiunea a fost *adecvată situației*” (Karl Popper, „Logica științelor sociale”, în volumul *În căutarea unei lumi mai bune*, Humanitas, București, 1998, p. 93). La aceasta se adaugă specificarea că „metoda analizei situaționale este, ce-i drept, o metodă individualistă, dar nu una psihologică, deoarece ea elimină din principiu momentele psihologice și le înlocuiește cu elemente situaționale obiective” (*ibidem*, p. 94).

lui Popper potrivit căreia scena teoriei sociale și politice este, mai curând decât aceea a unei „limbi comune”, cea a unei permanente înfruntări între diverse „ideologii totale”. De aici, decurge că științele sociale se plasează în limita ideologicului, fiind diferite deci de științele naturii. Pe de altă parte, singura apropiere de acestea apare ca fiind posibilă în condițiile în care atât științele naturii, cât și cele sociale au aceeași posibilitate de a se apropia de adevăr. Observăm așadar că încercarea popperiană de redefinire a obiectivității științifice prin apel la metodă și nu la resursele intelectuale ale subiectului-cunoscător nu reușește să despartă teoria socială și politică de caracterul său (potențial) ideologic. În plus, respingerea relativismului în baza acestei definiții a obiectivității și prin critica „mitului contextului” nu oferă garanția că formele cunoașterii umane sunt independente de orice influență, câtă vreme metodele puse la lucru în procesul de cunoaștere, printre care și critica teoriilor, aparțin, în ultimă instanță, subiectului cunoscător (sau altor subiecți interesați de respectiva teorie), și nu vreunei autorități care transcende mediul social în care aceste metode sunt aplicate (și în care critica este formulată)<sup>1</sup>. Posibila inconsistență semnalată nu anulează, desigur, teoria popperiană în fundamentele sale: discuția critică este necesară, iar metodele indicate de raționalismul popperian sunt, în acest sens, de un real sprijin, inclusiv în cercetarea socială. Rămâne problematică însă, din punctul meu de vedere, încercarea de salvare a obiectivității științifice prin trimitere la aceste metode și problema plasării adevărului într-un loc ce ar putea transcende orice dependență de lumea socialmente construită. Și aceasta pentru că existența unor standarde comune (sau metode) de investigare a realității – fie aceasta naturală sau socială – nu ne garantează automat existența unui adevăr unic și caracterizat prin obiectivitate absolută. S-ar putea invoca, desigur, că și reciproca este valabilă, ceea ce ar însemna ca adevărul unic și absolut obiectiv să existe, independent de noi și de lumea construită social, chiar dacă noi, asemenea alpinistului lui Popper, nu știm sau nu recunoaștem că el se află undeva, deasupra noastră. Dar asta ține de credință, iar nu de știință, cel puțin nu de o știință înțeleasă în termenii raționalității.

---

1. Iar asta cu atât mai mult cu cât Popper însuși susține că „obiectivitatea științei nu este o problemă individuală a diferiților oameni de știință, ci o problemă socială a criticii lor reciproce, a diviziunii muncii amabil-ostile, a conlucrării lor și a lucrării lor unii împotriva altora. Ea depinde de aceea, în parte, de o serie de raporturi sociale și politice, care facilitează această critica” (*ibidem*, p. 86). Ce se întâmplă însă în contextul în care aceste raporturi sociale și politice nu facilitează critica, dar o teorie a trecut cu succes de etapele încercării și erorii și ale testării practice a ipotezelor, dovedindu-se astfel valabilă? Înseamnă că ea, deși valabilă și respectând principiile adevărului-corespondență, este „mai puțin” obiectivă? Și, mai departe, dacă răspunsul la această întrebare este pozitiv, nu înseamnă că obiectivitatea științifică este dependentă de un „context” al criticii, deci de un mediu social în care aceasta este posibilă?



Observația care se poate face este deci aceea că, în cadrul concepției obiectiviste, ideologia este analizată pe baza unor criterii de științificitate care, în cele din urmă, nu se aplică nici teoriilor care abordează această analiză. Într-adevăr, teoria socială și politică, în ansamblul său, a încercat să îmbrace haina științificității, propunând nu doar o folosire mai riguroasă a aparatului său formal, ci și metode sofisticate de măsurare a socialului. Complexitatea sistemelor sociale, spre exemplu, a fost analizată în baza unor modele despre care, în a doua jumătate a secolului trecut, s-a crezut că sunt infailibile. De asemenea, analiza statistică a fenomenelor sociale și politice, dezvoltată mai ales în Statele Unite după cel de-al Doilea Război Mondial, în cadrul curentului behaviorist, și-a propus să redea relațiile și acțiunile indivizilor și grupurilor socioistorice în cifre și date exacte. Ideea raționalității științifice a fost mereu prezentă, fără îndoială, în sânul teoriei sociopolitice și, cu toate acestea, s-a constatat necesitatea revenirii la o abordare comprehensivă a socialului.

Fiind în continuă mișcare și transformare și implicând, spre deosebire de natură, elementul uman, spațiul social nu poate fi surprins și măsurat cu instrumente asemănătoare celor din fizică. Tocmai de aceea, astăzi, teoria socială și politică implică o abordare normativă, combinată cu una empirică. Nu avem, ca atare, un criteriu riguros care să permită o distincție tranșantă între științele sociale și ideologie, încât se poate susține că „pentru a denunța poziții considerate ideologice, teoria socială este departe de a deține autoritatea care i-a permis astronomiei să se delimiteze complet de astrologie sau chimiei de alchimie”<sup>1</sup>. Această situație devine foarte clară fie numai dacă avem în vedere teoria marxistă, cea care, deși a conferit ideologiei un sens negativ, considerând-o iluzorie și acuzând-o de a deforma realitatea, a sfârșit ea însăși în ideologie. Astfel ni se relevă eșecul în încercarea de a explica științific, în conformitate cu teoria adevărului corespondență, realitatea socioistorică.

#### 1.4.2. Concepția relativist-relaționistă

Considerații precum cele de mai sus readuc în atenție problema determinării existențiale a cunoașterii, de care vorbea Mannheim, sugerându-ni-se că este necesară o resemantizare a conceptului de ideologie. A miza în continuare pe definirea și analiza ideologiei numai prin raportare la criteriul adevărului științific înseamnă a ne plasa într-un context evaluativ care, tocmai fiindcă ne este propriu, ne anulează obiectivitatea. Numai în măsura în care, criticând teoriile altora, suntem capabili să îndreptăm critica și asupra propriilor noastre teorii și coniec-turi, putem spera că ideologia reprezintă o cale în cunoașterea socialului. Nu este însă vorba de o cunoaștere totală, așa cum susținea Mannheim, pentru simplul

---

1. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 217.

motiv că realitatea socială nu poate fi explicată la modul total, cunoscută în toate amănunțele sale. Neputând explicita socialul sub toate aspectele sale, nu putem avea o cunoaștere a acelor distorsiuni asupra realului social pe care ideologia le-ar putea induce. Cercetătorului îi rămâne, în acest caz, șansa interpretării realității sociale, cu condiția ca această interpretare să fie una critică, ceea ce include, în mod necesar, și critica propriilor sale puncte de vedere. Concluzia care se anunță ca irefutabilă, dacă acceptăm înțelegerea în această manieră a statutului epistemic al ideologiei, este aceea potrivit căreia „cunoașterea este întotdeauna pe cale de a se sustrage ideologiei, dar ideologia rămâne mereu grila, codul de interpretare grație căruia nu suntem un intelectual liber de orice condiționare și legătură”<sup>1</sup>.

Odată cu această concluzie intermediară, analiza comparată pe care o propun asupra perspectivelor de definire a ideologiei conturează deja cadrul *concepției relaționist-relativiste*. Ceea ce este contestat, în acest context, nu mai ține doar de raportarea științelor sociale la ideologie. Se merge chiar mai departe, fiind pusă în discuție și raționalitatea, în cele din urmă așadar neutralitatea științelor naturii. În această viziune, ideologia nu diferă în mod esențial de știință, criteriul pe baza căruia se susține această idee nemaifiind cel specific teoriei adevărului-corespondență, ci acela al coerenței logice a ideilor expuse într-un demers intelectual. Revine acum în atenție fenomenul dominației, sub semnul punerii raționalității științifice în slujba progresului tehnic. Rațiunea și adevărul științific, susțin autorii încadrați în concepția relaționist-relativistă, nu mai constituie scopul cunoașterii, așa cum apărea în Iluminism, ci reprezintă doar instrumente, mijloace: „În marile sisteme filosofice ale trecutului, oricât de supuse erorii ar fi fost, cel puțin se dezbăteau scopurile vieții Omului. În ziua de azi rațiunea a fost redusă la jargon tehnic despre mijloace, discuțiile despre scopuri fiind tărâmul propagandei. Dezbaterea obiectivelor societății a fost ocultată de industrializarea rațiunii, de faptul că aceasta a devenit slujitoarea dominării tehnice”<sup>2</sup>. Devenind dominată de viața socială, știința nu mai poate eluda, astfel, caracterul său ideologic. Dimpotrivă, ea servește acum unui anumit *interes*, pe care cadrul societal al comunității contemporane îl dictează. Orientată să atingă anumite scopuri, ea nu mai poate face recurs la obiectivitate și neutralitate.

Unul dintre cei mai renumiți susținători ai acestei viziuni este, alături de Habermas, Herbert Marcuse, care pleacă de la o critică a criteriilor pozitivistice ale științificității, așa cum au fost acestea elaborate de reprezentanții concepției obiectiviste, discutate anterior. Analiza sa relevă limitările impuse științei în cadrul societății industriale, un rol deosebit fiind acordat în acest context empirismului, care, deși intervine în științele sociale cu pretenția științificității, nu face

---

1. *Ibidem*, p. 230.

2. David McLellan, *op. cit.*, p. 85.

decât să le ideologizeze. Exemplul tratat de Marcuse este cel al operaționalizării conceptelor, un criteriu metodologic considerat absolut necesar în teoria socială și politică. Această operațiune nu face decât să descrie ceea ce există deja, dar cu pretenția că explică faptele. În realitate însă – susține Marcuse – operaționalizarea conceptelor, care presupune o traducere a universalului în particular, nu reprezintă decât un act de reducere a realității sociale de ansamblu la un fapt. „Conceptele operaționale nu sunt însă idei măcar suficiente pentru descrierea faptelor. Ele cuprind doar anumite aspecte și segmente ale faptelor, care, dacă sunt confundate cu întregul, răpesc descrierii caracterul ei obiectiv și empiric”<sup>1</sup>. Astfel, teoria sociopolitică nu se deosebește cu nimic de ideologie, o ideologie care este tot mai prezentă în viața omului unidimensional din societatea industrială.

Nu doar științele sociale sunt puse sub lupă de către reprezentanții concepției relaționist-relativiste asupra ideologiei, ci, așa cum am amintit deja, este atacat și „sanctuarul” științelor naturii, iar critica aceasta vine din partea unora dintre cei mai importanți filosofi ai științei din secolul XX. Spre exemplu, Thomas Kuhn este cel care contestă perspectiva clasică asupra științei, înțelegând ca o acumulare de fapte care ne relevă progresiv conținutul lumii, propunând în schimb „teoria revoluționară” a științei, potrivit căreia trecerea de la o paradigmă științifică la alta se realizează prin salturi de imaginație, iar nu printr-un progres al cunoașterii raționale<sup>2</sup>. Mai mult, teza incomensurabilității paradigmatelor scoate din joc, prin relativizare, însuși conceptul de adevăr științific, astfel încât devine foarte greu de apreciat, cu criteriile propuse de concepția obiectivistă, în ce măsură o teorie este științifică, și nu ideologică.

În viziunea lui Kuhn, „activitatea științifică este performată într-un cadru teoretic delimitat, în care o anumită metodă este adoptată prin expunerea sa ca fiind exemplară, fiind înrădăcinată într-o ideologie rigidă”<sup>3</sup>. Din acest punct de vedere, orice întreprindere științifică este realizată în cadrul unei problematice determinate, aceasta fiind ceea ce Thomas Kuhn numește „știință normală”. În domeniul științelor naturii, „revoluțiile” apar când produsele acestei „științe normale”, în forma teoriilor, se extind și se complică, ajungând să fie contradictorii. Aceste perioade de „criză” atrag după sine modificări paradigmatică, care nu se ghidează nici după logica științifică și nici după demonstrație, ci pe o reflecție critică în al cărei context anumite principii, până atunci de la sine înțelese, sunt suspendate. Nu e vorba, aici, de simple schimbări în teorie, ci de schimbări ale teoriei, care au efecte asupra corpului mai larg de teorii cu care se află în relație și asupra fundamentelor filosofice și ideologice ale acestor teorii. Pe scurt, acesta

1. Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977, p. 349.
2. Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
3. Lee Harvey, „The use and abuse of kuhnian paradigms in the sociology of knowledge”, *Sociology*, nr. 16, 1982, p. 86.

este modul în care știința progresează. Acest tip de progres științific intervine însă numai în interiorul unei discipline sau sub-discipline, având efecte relativ minore asupra dezvoltării științei în întregul său. Sunt foarte rare așadar revoluțiile care să aducă schimbări substanțiale în concepția asupra științei în întregul său, exemplare fiind, din acest punct de vedere, revoluțiile științifice majore produse de teoriile lui Galilei, Newton și Einstein cu privire la lumea fizică. Asemenea modificări teoretice, care constituie reale schimbări de paradigmă, nu sunt rezultatul aplicării principiului falsificabilității, prin confruntarea ipotezelor lor cu experiența, ci al reflecției critice.

Dar știința progresează, potrivit lui Kuhn, mai puțin prin schimbări „revolutionare” de acest tip și mai mult prin modificări de factură non-epistemologică. Acestea din urmă presupun reconceptualizări ale teoriilor, de obicei ca un rezultat al ajustării incompatibilităților teoretice. În orice caz, schimbarea paradigmatică reprezintă un proces individual, fiind foarte probabil ca aceasta să nu aducă modificări imediate în practica științifică: „Va exista o perioadă de tranziție, în care noua paradigmă ajunge, gradual, să o substituie pe cea veche. Pe parcursul acestei perioade, vor exista două conceptualizări alternative, acestea fiind total incomensurabile. A opera cu una dintre ele face ca cealaltă să reprezinte un nonsens. În cele din urmă, vechea paradigmă dispare. Nu mai este învățată sau practică”<sup>1</sup>. E lesne de observat că renunțarea la idealul obiectivității științifice, fundamentată pe ideea existenței unui adevăr unic, pentru a susține progresul non-epistemologic al științei, aduce în atenție „determinările” ideologice – contextuale – ale teoriilor proprii științelor naturii, lucru evidențiat mai cu seamă prin conceptul de „incomensurabilitate” a paradigmelor. O astfel de viziune se înscrie, în mod evident, în linia relativismului criticat în concepția raționalistă a lui Karl Popper. De altfel, dezbaterile epistemologice dintre Kuhn și Popper este bine-cunoscută în cea de-a doua jumătate a secolului trecut, ea părând să opună chiar două tipuri de ideologie, una aparținând Iluminismului și alta Romantismului<sup>2</sup>. Trebuie specificat că, deși „ambii abordează natura socială a

---

1. *Ibidem*, p. 87.

2. Ideea îi aparține teoreticianului britanic David Bloor, care consideră că există o strânsă legătură între dezbaterile epistemologice și cele de natură ideologică, teoriile cunoașterii nefiind altceva decât reflecții ale unor ideologii culturale. Popper este considerat, din această perspectivă, un gânditor iluminist, liniile metodologice de forță ale ideologiei sociale pe care-o împărtășește fiind următoarele: a) individualismul și atomismul; b) abordarea statică a gândirii; c) elevarea principiilor abstracte și d) abordarea prescriptivă și moralizatoare. Pe de altă parte, Kuhn apare ca fiind un gânditor romantic a cărui ideologie socială are următoarele coordonate metodologice: a) respingerea atomismului și individualismului; b) prioritatea concreteții istorice în raport cu universalul; c) sublinierea importanței concretului, în detrimentul legilor

științei”<sup>1</sup>, există puncte importante de dezacord între cei doi gânditori, Popper privilegiind dezbateră și dezacordul critic, Kuhn subliniind importanța comunității și a acordului între oamenii de știință. Și în analizele mai recente cu privire la această dezbateră, sunt indicate punctele de divergență dintre viziunile celor doi: dacă pentru Kuhn „știința normală” este o parte integrantă a progresului științific, suspendarea criticii implicată de acceptarea comună a unei paradigme făcând posibilă concentrarea asupra problemelor clar definite, pentru Popper știința progresa printr-o „revoluție permanentă”, critica fiind nu doar necesară, ci jucând rolul de metodă proprie raționalității științifice; pentru Kuhn, ideea falsificabilității susținute de Popper este una hazardată în contextul practicii științifice actuale, întrucât oamenii de știință care lucrează în interiorul unei paradigme ignoră sau tratează ca fiind compatibile cu teoriile lor aspecte care, subsecvent disoluției acestei paradigme, apar ca incompatibile; fundamentală în viziunea lui Kuhn, problema „incomensurabilității” paradigmatelor lasă deschisă ușa relativismului, în viziunea lui Popper, ceea ce afectează obiectivitatea<sup>2</sup>.

O altă diferență pe care putem să o remarcăm constă în faptul că, așa cum am văzut, Popper urmărește să confere atât științelor naturii, cât și celor sociale același statut, definind obiectivitatea prin apel la metodele similare ce pot oferi aproximarea graduală a adevărului. Pe de altă parte, Kuhn se referă numai la științele naturii, considerând că teoria socială și politică se află într-un stadiu preparadigmatic, tocmai din cauza faptului că, în acest domeniu, nu există un acord între teoreticieni. Cu toate acestea, sugerând că progresul științei este legat de salturile de imaginație, Kuhn lasă cale deschisă interpretărilor relativiste și, totodată, posibilității insinuării ideologiei în practica proprie științelor naturii. Tocmai în acest sens, pot fi invocate încercările venite dinspre teoria socială de a duce relativismul kuhnian până la ultimele sale consecințe, cărora Mannheim, fondatorul sociologiei cunoașterii, le pusese o „barieră” în ideea că...

semnificația influenței factorilor sociali asupra cunoașterii științifice despre natură și despre societate este fundamental diferită. În concordanță cu această perspectivă, cunoașterea științifică despre natură se dezvoltă immanent, grație principiilor sale transcendente, fiind așadar universală și cumulativă. Interpretată în termeni transcendențiali, cunoașterea specifică științelor naturii este separată (și epistemologic opusă) de formele de gândire determinate istoric și cultural care sunt înțelese ca relevante pentru o perspectivă asupra lumii<sup>3</sup>.

---

generale și abstracte și d) imanența valorilor, care sunt unite cu faptele (David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1976, pp. 64-65).

1. *Ibidem*, p. 61.
2. Anthony Giddens, *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 172-173.
3. Voijin Milic, „Sociology of knowledge and sociology of science”, *Social Science Information*, nr. 23, 1984, p. 223.

Astfel, teoreticienii sociali adepți ai „programului forte” al sociologiei cunoașterii, sau – în termenii lui Raymond Boudon – ai perspectivei maximaliste, consideră că atât sociologia cunoașterii, cât și sociologia științei sunt neutre din punct de vedere epistemologic și, din acest unghi, conceptul de cunoaștere poate fi definit în sensul de „credință acceptată”, dar nu cu semnificația de „credință corectă”<sup>1</sup>. Odată cu această definiție a cunoașterii, rămâne valabilă posibilitatea ce rezultă din teza sceptică potrivit căreia „sistemele de credințe nu pot fi concepute obiectiv, în termenii apropierei lor de realitatea sau ai raționalității lor”<sup>2</sup>. Corolarul radical al acestei perspective relativiste din teoria socială este că toate sistemele instituționalizate de cunoaștere despre natură trebuie tratate în mod echivalent, așa încât „științele naturii să nu posede niciun statut special în cadrul teoriei sociologice”<sup>3</sup>. Chiar dacă, în acest fel, subliniază ideea că și cunoașterea științifică este afectată de ideologie, „radicalizarea” discursului relativist kuhnian în contextul „programului forte” al sociologiei cunoașterii pare să lase însă în suspensie problema statutului pre-paradigmatic al științelor sociale. Din acest punct de vedere, preluarea viziunii lui Kuhn cu privire la paradigme și la incomensurabilitatea acestora în cadrul teoriei sociale constituie o sursă de controversă.

Dacă noțiunea reprezintă, la Thomas Kuhn, un instrument pentru elucidarea naturii schimbării în științele naturii, teoreticienii sociali folosesc termenul fără a deține însă o concepție analogă cu privire la schimbarea paradigmatică din domeniul științelor sociale. Așa cum apare în teoria socială, paradigma pare să nu includă nimic altceva decât elementele a ceea ce am putea numi știință socială „normală”, fără să facă vreo referire la mecanica proceselor implicate de cunoaștere. În plus, a ne referi la teoria socială ca fiind un domeniu multiparadigmatic (din moment ce ar include, să spunem, „paradigme” precum structuro-funcționalismul, evoluționismul social, teoria conflictelor, teoria acțiunii, sociologia fenomenologică, etnometodologia etc.), înseamnă să susținem, în contradicție cu viziunea lui Kuhn, că, într-un anumit moment, poate exista mai mult decât o singură paradigmă ascendentă<sup>4</sup>. La Kuhn, paradigma are un caracter monopolist, în sensul că, în orice moment temporal, o comunitate științifică are o singură paradigmă în activitatea de știință normală, astfel că un individ se poate situa conceptual doar într-o singură paradigmă. Concluzia care se impune, ca urmare a acestei poziții critice, este că, dacă teoria socială „este într-adevăr multiparadigmatică, atunci ne putem dispensa, finalmente, de constructul kuhnian și ne putem

---

1. David Bloor, *op. cit.*, p. 2.

2. Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974, p. 154.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. Lee Harvey, *op. cit.*, p. 87.

întoarce să ne referim la teorii ca teorii, fără a încerca să le dăm un statut grandios, numindu-le paradigmă<sup>1</sup>. Radicalizarea discursului relativist cu privire la domeniul științelor naturii și indicarea faptului că acesta nu este nici pe departe imun la ideologie nu este însă proprie exclusiv teoriei sociale. Dimpotrivă, depășindu-l pe Thomas Kuhn, alți filosofi ai științei au atacat „edificiul obiectiv” al științelor naturii, un edificiu care, cel puțin în descendență iluministă, părea inexpugnabil. Într-un astfel de context, ideologia își face din nou simțită prezența, mai cu seamă la nivelul manierei în care anumite teorii științifice se impun.

Astfel, Paul Feyerabend este cel care merge mai departe în a sublinia intervenția iraționalității în cadrul demersului științific, susținând că acesta din urmă nu poate fi independent de elementele ideologice sau de prejudecățile sociale și formulând astfel o „teorie anarhistă a cunoașterii”<sup>2</sup>. Pentru Feyerabend, cunoașterea științifică este limitată, pe de o parte, de către acele prescripții epistemologice care, transformate în reguli metodologice, nu ne pot oferi totuși garanția că vom descoperi toate secretele naturii. Pe de altă parte, demersul cunoașterii este limitat și de educația științifică practică prin intermediul școlii, aceasta impunând ca idei reglatoare principii precum „căutarea adevărului”, despre care, în realitate, oamenii de știință înșiși pot spune foarte puține lucruri. De aceea, Feyerabend apreciază că...

una dintre cele mai teribile probleme ale discuțiilor recente din istoria și filosofia științei este realizarea faptului că evenimentele și dezvoltările cunoașterii, precum invenția atomismului în Antichitate, revoluția coperniciană, apariția atomismului modern (teoria kinetică, teoria dispersiei, stereochemia, teoria cuantică), au apărut doar întrucât unii gânditori fie că au decis să nu fie limitați de anumite reguli metodologice evidente, fie că le-au depășit<sup>3</sup>.

Or, aceasta înseamnă că s-a ajuns chiar în situații în care anumite teorii științifice sau practici științifice au fost adoptate, la un moment dat, într-o manieră dogmatic-ideologică, iar nu pentru că ele ar fi conținut vreo motivație rațională a progresului în cunoaștere. Unul dintre exemplele prezentate de Feyerabend este renașterea medicinei tradiționale în China comunistă, după ce, în prealabil, fusese acuzată de practici subversive. Astfel, până în 1954, „revoluționarii” chinezi aflați în fruntea Partidului Comunist au recunoscut superioritatea medicinei bazate pe știință, specifică lumii occidentale, considerând că tot ceea ce nu este în acord cu principiile acesteia trebuie să fie îndepărtat. Pus în practică de

1. *Ibidem*, p. 88.

2. Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of An Anarchistic Theory of Knowledge*, Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher, Londra, 1978.

3. *Ibidem*, p. 23.

activității regimului, acest „șovinism științific” a determinat eliminarea sau reeducarea medicilor de stil vechi, ceea ce a dus la dispariția unor practici medicale catalogate drept „iraționale”, precum acupunctura sau vegetarianismul. După 1954, în China a început o campanie de demascare a „burghezilor” din Ministerul Sănătății, aceasta dovedindu-se a fi un bun prilej pentru considerarea practicilor medicale de tip occidental ca fiind ele înseși burgheze. Fiind de inspirație politică, această campanie implica două premise: în primul rând, a existat o identificare a științei occidentale (și, implicit, a practicilor medicale bazate pe aceasta) cu știința burgheză și, în al doilea rând, s-a insistat pe refuzul Partidului Comunist de a accepta știința de la supervizarea politică și de a acorda privilegiul experților din domeniul medical. Campania a determinat revigorarea practicilor medicale tradiționale, dar fără a determina dispariția celor științifice, ceea ce implică următoarea judecată din partea filosofului științei: „Realizăm deci că proliferarea teoriilor poate fi forțată de agenții nonștiințifici, a căror putere este suficientă pentru a doborî cele mai puternice instituții științifice. Exemple sunt Biserica, Statul, un partid politic sau banii”<sup>1</sup>. În concepția lui Feyerabend, resoriturile acestui exemplu pot fi extinse până într-acolo încât se poate susține că nicio teorie (fie aceasta cea coperniciană, cea atomică sau cea referitoare la practicile voodoo) nu deține un statut sigur, putând fi deturnată grație posibilității controlului non-științific, determinat la rândul său de existența anumitor interese într-o anumită epocă istorică și într-un anumit context social. Considerată de unii autori o teorie extravagantă, viziunea relativistă a lui Feyerabend readuce totuși în atenție problema determinării sociale a demersului științific, și nu doar în cazul științelor sociale, ci, așa cum se poate observa, și în acela al științelor naturii. Știința tinde să se confunde cu ideologia, iar adevărul devine învăluit de ceața interesului.

### 1.4.3. Concepția pragmatistă

Punerea în discuție a concepției obiectiviste și a celei relativist-relaționiste relevă atât modalități diferite în ceea ce privește înțelegerea problemei adevărului, cât și viziuni variate cu privire la statutul epistemic al științelor naturii și al științelor sociale. Referitor la prima problemă, putem observa că standardul obiectivității științifice asumat de științele naturii și urmărit, vreme îndelungată, și de științele sociale, este afectat de asocierea sa cu o metodă care nu poate fi, finalmente, extrasă din mediul social în care ea este aplicată. Pe de altă parte, restrângerea sau chiar anularea liniei de demarcație dintre științele naturii și științele sociale, într-un sens care implică metodele folosite în ambele domenii,

---

1. *Ibidem*, p. 52.



ca și într-unul radical ce insistă asupra relevanței elementelor de ordin nonștiințific în contextul evoluției științelor – fie acestea ale naturii sau sociale – aduce în atenție dificultatea depășirii influenței ideologice asupra cunoașterii noastre. Cunoașterii raționale, fundamentate pe teoria adevărului-corespondență (și considerate, pe filieră iluministă, ca fiind obiectivă), i-a fost multă vreme atribuit un rol „terapeutic”, atunci când s-a intersectat cu problema ideologiei. Cu alte cuvinte, sarcina sa era aceea de a însănătoși un mediu „infestat” de prezența elementelor de ordin ideologic, printr-o descriere și explicare a realității care să nu facă rabat de la rigoarea metodei științifice. Întrucât o astfel de cunoaștere era opusă în mod clar ideologiei – concepută în sens negativ – teoreticienii sociali obiectiviști și-au fixat ca scop ceea ce considerau a fi „esența” științelor naturii. Paradoxal, am putea spune, acest demers, vizibil mai cu seamă începând din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și accelerat în prima parte a secolului trecut, s-a întors în cele din urmă nu doar împotriva teoriei sociale însăși (care a admis că spațiul social necesită interpretare, pe lângă descriere și explicare), ci și, prin contribuțiile unor epistemologi recunoscuți, împotriva științelor naturii înseși (care s-au văzut „demitizate” în ceea ce privește statutul lor și poziționate la același nivel cu cele sociale). Această evoluție a problemei științificității cunoașterii umane și a relației sale cu fenomenul ideologic a deschis, cu timpul, calea unor teorii care își propun să se elibereze de „fantasmele trecutului” și să destructureze „vocabularele finale” asumate de obiectiviști, respectiv de relativști.

S-a conturat, pe o astfel de direcție, inițiată și susținută de filosofia americană contemporană, ceea ce am numit, la începutul acestui subcapitol, *concepția pragmatistă asupra ideologiei*<sup>1</sup>. Aceasta promite, pe de o parte, să depășească

1. Întrucât, pe parcursul paginilor următoare, voi lua în discuție perspectiva lui Rorty cu privire la probleme de natură epistemologică precum cele implicate de cunoaștere, obiectivitate și adevăr în demersul științific, încercând să demonstrez că este una reprezentativă pentru această concepție, e de presupus că „rortyenii” ar putea invoca dezinteresul gânditorului american față de problema ideologiei și, prin urmare, inexistența unei concepții pragmatiste cu privire la aceste concept. Într-adevăr, *en passant*, Rorty amintește de „inutilitatea” noțiunii de *ideologie* (Richard Rorty, „Contingența unei comunități liberale”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ALL, București, 1998, p. 115, nota 15) și de dificultatea de a da „un sens interesant cuvântului «ideologie» – să-l facă să însemne mai mult decât «idee rea»” (Richard Rorty, „Ironia privată și speranța liberală”, în *op. cit.*, p. 150, nota 6). Din punctul meu de vedere, aceste considerații nu anulează importanța conceptului de ideologie, ci constituie o provocare suplimentară în încercarea de a depăși negativitatea asociată, de regulă, semnificației sale. Mai mult, ele nici nu înlătură posibilitatea ca acele comunități la care gânditorul american raportează problemele amintite mai sus să poată fi contextualizate ideologic, pe aceea ca „vocabularele finale alternative” pe care Rorty le atribuie

acuzățiile aduse concepției obiectiviste de către relativişti și, în același timp, să treacă dincolo de cele aduse concepției relativist-relaționiste de către susținătorii obiectivității demersului științific, eliberat astfel de orice influență ideologică. Gânditorul reprezentativ pentru această încercare poate fi considerat Richard Rorty, în opera căruia promisiunea de mai sus devine vizibilă prin faptul că opțiunea pragmatistă este aceea de a transfera problema adevărului din zona obiectivității în aceea a utilității pentru o comunitate dată. Dacă idealul obiectivității a animat dezbaterile filosofice de-a lungul secolelor, conturând o tradiție care merge de la gânditorii greci până la cei iluminiști, alternativa propusă de concepția pragmatistă este tocmai renunțarea la acest ideal. Potrivit lui Rorty, tradiția obiectivistă sau „realistă” a urmărit găsirea unui fundament, a unui „universal” care să stea la baza unei comunități a tuturor oamenilor ca o garanție pentru solidaritatea umană, depășind astfel reprezentările particulare. Pentru atingerea acestui scop, linia de gândire obiectivistă a pus la lucru o epistemologie a cărei premisă esențială este aceea a raționalității, înțeleasă în sensul adevărului corespondent cu realitatea. În mod automat, o astfel de axiomă epistemologică determină instituirea unei distincții între ceea ce este rațional (*y compris* adevărat) și ceea ce nu este rațional. În acest fel, obiectiviștii au optat pentru descrierea unei relații cu un adevăr care transcende umanul, eliberat așadar de orice influență socială. Este vorba despre o viziune pe care lumea occidentală a primit-o ca pe o moștenire:

Noi suntem moștenitorii acestei tradiții obiectiviste, centrată pe presupuziția că trebuie să ieșim în afara comunității noastre suficient de mult timp pentru a o examina în lumina a ceva care o transcende, și anume, a acelui ceva pe care îl are în comun cu oricare altă comunitate umană reală sau posibilă. Această tradiție visează la o comunitate ultimă care să reușească să transeandă distincția dintre natural și social și să manifeste o solidaritate care, datorită faptului că ajunge să fie expresia unei naturi umane anistorice, să nu mai fie parohială<sup>1</sup>.

---

diverselor comunități să poată fi echivalate ideologiilor sau pe aceea ca „interpretarea ironistă” a lumii înconjurătoare să fie una de natură ideologică. De altfel, acest ultim aspect a fost deja invocat în studiile filosofice recente din literatura de specialitate românească: „Dacă nu există decât comunități, și nu omenire în genere, dacă nu există Adevăr, ci doar consensul unei comunități, dacă nu există Sens, ci doar înțelesuri construite și instituite în funcție de anumite credințe și dorințe, atunci, evident, o interpretare, când apără interesele unei comunități, indiferent care ar fi aceasta, are mari șanse să fie una ideologică. Într-un cuvânt, hermeneutul ironist nu scrutează înălțimile, ci privește în jurul său” (Gerard Stan, „Interpretarea ideologică văzută ca hermeneutică ironistă. Cazul Popper”, în Ștefan Afloroaei, coord., *op. cit.*, p. 110).

1. Richard Rorty, „Solidaritate sau obiectivitate?”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice 1*, Univers, București, 2000, pp. 76-77.

Ca alternativă la acest mod de a atinge solidaritatea umană, filosoful american propune, într-o primă instanță, renunțarea la înțelegerea metafizică ori epistemologică a adevărului, în sensul unei corespondențe cu realitatea, și înlocuirea acestuia cu adevărul definit „drept ceea ce este bine pentru *noi* să credem”<sup>1</sup>. Printr-o astfel de abordare, adevărul este redus la utilitate, raționalitatea la ceea ce este bun pentru o comunitate, într-un context dat, iar obiectivitatea la solidaritatea unei comunități umane în jurul a ceea ce aceasta percepe ca fiind bun pentru ea. Cu alte cuvinte, dacă tradiția obiectivistă fundamenta adevărul epistemologic, concepția pragmatistă îi oferă o bază etică, considerând că în acest fel poate deschide calea spre solidaritate. Respingând obiectivitatea prin renunțarea la epistemologie și adevărul-corespondență, concepția pragmatistă nu se îndreaptă însă spre relativism. Din moment ce nu oferă o înțelegere epistemologică asupra adevărului, ci una de natură etică, concepția pragmatistă – ne asigură Rorty – nu este una relativistă, în pofida faptului că „realistul e înclinat să interpreteze afirmația pragmatistului – că nu se poate spune altceva despre adevăr decât că fiecare dintre noi va aproba ca fiind adevărate acele credințe pe care consideră că e bine să le aibă – drept încă una dintre multele teorii pozitive despre natura adevărului: o teorie potrivit căreia adevărul este doar opinia contemporană a unui individ sau grup ales”<sup>2</sup>. Dimpotrivă, ea poate fi asimilată unei concepții „etno-centrice”, întrucât trimite la acel „noi” propriu unei comunități umane care, în spiritul solidarității, ajunge la un acord asupra a ceea ce este bine pentru ea. Este vorba despre un acord liber prin care o comunitate decide că „adevărat” înseamnă binele care îi este util. Încă o dată, nu e vorba de relativism, întrucât, în opinia gânditorului american, validarea adevărului prin raportare la realitate nu e înlocuită cu o validare ca urmare a acordului, ceea ce ar însemna să avem tot atâtea „adevăruți” câte comunități există.

Renunțarea la premisele epistemologice de configurare a adevărului implică și eliminarea ideii de „validare”. Pur și simplu, cel care primează este binele comunitar, produs al unui „acord neforțat” ce rezultă dintr-o dezbatere liberă. Judecată strict epistemologic, concepția pragmatistă se apropie de cea relativistă, întrucât nu împărtășește perspectiva obiectivistă a existenței unui loc perfect detașat de orice abordare particulară. Dar, câtă vreme adevărul e scos din vocabularul epistemologic și e redus la utilitatea etică, concepția pragmatistă scapă acuzației de relativism și se refugiază în ceea ce Rorty numește *etnocentrism*:

A fi etnocentric înseamnă a împărți rasa umană în oamenii cărora un individ trebuie să-și justifice propriile credințe și ceilalți. Primul grup – *ethnos*-ul unui individ – îi cuprinde pe cei care împărtășesc suficient din credințele individului

1. *Ibidem*, p. 77.

2. *Ibidem*, p. 79.

pentru a face posibilă conversația fertilă. În acest sens, fiecare e etnocentric atunci când e angajat într-o dezbateră reală, indiferent de cât de multă retorică realistă despre obiectivitate produce în studiul său<sup>1</sup>.

Punând problema din acest unghi, Rorty atacă, practic, întreaga tradiție de gândire a filosofiei occidentale, incluzând atât epistemologia, cât și metafizica, tradiție pe care nu o critică nici dintr-un punct de vedere „scientist”, nici dintr-unul „poetic”, ci dintr-un punct de vedere pragmatist sau „politic”<sup>2</sup>. În acest sens, asumția existenței unui loc al esențelor, care a fost dinainte pregătit, în afara lumii noastre și spre care umanitatea se îndreaptă, este considerată a fi doar una dintre modalitățile de consolare prin care tradiția metafizică și-a propus să configureze solidaritatea. Pentru că un asemenea loc este considerat „pur”, „obiectiv”, epistemologia a contribuit, la rândul său, la consolidarea acestei tradiții, neadmițând posibilitatea ca „adevărul” să însemne altceva decât o corespondență perfectă cu realitatea. Cunoașterea acestui adevăr poate surveni, ca atare, numai prin apel la „raționalitate”, ce este sinonimă cu utilizarea unor metode riguroase, care să ne ofere criterii neechivoce în demersul nostru. Din acest punct de vedere, raționalitatea a fost atribuită, de către latura radicală a obiectivismului, exclusiv științelor naturii. În pofida încercării popperiene de a demonstra că raționalitatea, în sens de metodă, este un atribut pe care îl dețin și științele sociale, tradiția epistemologică în direcția căreia pragmatismul își îndreaptă critica ne expune riscului ca științele sociale să nu fie considerate activități raționale.

Un alt risc ce își face simțit prezența este acela al „divinizării” științelor naturii, o atitudine îmbrățișată de obiectiviștii radicali, dar o atitudine care, paradoxal, poate îndreptăți atacurile epistemologice ale relativiștilor la adresa obiectivității. Ca atare, în locul raționalității ca metodă, Rorty propune înțelegerea acesteia în sensul unui set de valori morale proprii unei societăți civilizate<sup>3</sup>. Nu este vorba de valori „absolute” în sensul iluminist al termenului, adică valori care să fi fost stabilite o dată pentru totdeauna și care să se afle în permanență în legătură cu o lume a esențelor. Nu sunt valori „întemeiate rațional” și nu sunt

---

1. *Ibidem*, p. 90.

2. Vezi, pentru această problemă, Richard Rorty, „Filosofia ca știință, ca metaforă și ca politică”, în *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice 2*, Univers, București, 2000, pp. 21-48.

3. Astfel, filosoful subliniază că „mai este disponibil și un alt înțeles al termenului «rațional». În acest al doilea sens, cuvântul înseamnă ceva de genul «înțelept» sau «chibzuit» mai degrabă decât «metodic». El desemnează un set de virtuți morale: toleranță, respect față de opiniile celor din jur, bunăvoință de a asculta, sprijinire pe persuasiune și nu pe forță” (Richard Rorty, „Știința ca solidaritate”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, 1, ed. cit., p. 100).

nici valori cu „validitate universală”. Potrivit gânditorului american, ele sunt creații contingente, sub aspectul istoricității lor, adică părți ale unui „vocabular” care corespundea, în trecut, așteptărilor relative la ce înseamnă binele ale membrilor unei comunități și pe care membrii societății civilizate de astăzi le pot redescrie, survenind astfel o permanentă confruntare a vechiului cu noul. Ca părți ale acestui „vocabular”, valorile, la fel ca „adevărul”, nu pot fi analizate dintr-un loc perfect neutru<sup>1</sup> – pentru a decide care dintre ele deține un statut privilegiat, ci, mai curând, ele sunt tratate ca fiind egale<sup>2</sup>. Confruntarea vechiului cu noul este un proces care se regăsește atât în mediul privat al individului, sub forma autocreației, cât și în mediul public, sub forma socializării, fără ca cele două să fie contradictorii ori să revendice necesitatea unei sinteze, întrucât astfel de cerințe sunt specifice unui limbaj ce își găsește, de asemenea, originea în tradiția filosofică la care concepția pragmatistă vrea să renunțe<sup>3</sup>. Ca și „adevărul”, valorile – precum „libertatea” sau „dreptatea” – sunt așadar rezultatele unui acord pe care membrii unei comunități îl au în privința a ceea ce este bine, util pentru ei.

Întrucât consider că se poate identifica, la nivelul concepției pragmatiste, intenția de a depăși atât concepția obiectivistă, cât și pe cea relativistă asupra ideologiei, este necesar să observăm atât aspectele în care viziunea lui Rorty se apropie de cele două, cât și cele care presupun distanțarea de ele. Într-o primă instanță, opinia mea este că ideea potrivit căreia ceea ce reprezintă binele pentru o comunitate umană este produsul acordului intersubiectiv al membrilor acesteia se apropie foarte mult de teza popperiană care susține că obiectivitatea științifică este produsul unei intersubiectivități a metodelor, vizibilă ca urmare a dezbaterii publice. În ambele cazuri, avem de-a face cu ideea de intersubiectivitate ca produs al dezbaterii, numai că la Popper este vorba de caracterul public al metodelor aplicate în încercarea de a demonstra corespondența dintre teorii și realitate,

- 
1. „Ceea ce nu putem face este să ne ridicăm deasupra tuturor comunităților umane, reale și posibile. Nu putem găsi un cârlig care să ne ridice deasupra simplei coerențe – simplului acord – la ceva precum «corespondența cu realitatea așa cum este ea în sine»” (*ibidem*, p. 103).
  2. Rorty susține că, din punct de vedere pragmatist, „nu va exista nicio activitate ca aceea de a supune alegerii valori concurente, pentru a vedea care dintre ele sunt moralmente privilegiate. Întrucât ți-ar fi imposibil să te ridici deasupra limbajului, culturii, instituțiilor și practicilor, le-ai adoptat și le-ai văzut pe toate acestea ca fiind pe picior de egalitate cu toate celelalte” (Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., 1998, pp. 102-103).
  3. Tocmai de aceea, în „Introducerea” la *Contingență, ironie și solidaritate*, gânditorul american vrea să ne arate „cum vor sta lucrurile dacă renunțăm la cerința unei teorii care să unifice publicul și privatul și ne mulțumim să tratăm cerințele autocreației și solidarității umane ca fiind în mod egal valide, dar pururi incomensurabile” (ed. cit., p. 28).

pe când Rorty vorbește de un acord propriu solidarității umane<sup>1</sup>. În plus, în vreme ce teoria popperiană se fundamentează pe ideea adevărului-corespondență, cea a lui Rorty o elimină din discuție, conferind adevărului un suport pur etic. În al doilea rând, putem regăsi o similară apropiere-depărtare a viziunii rortyene de concepția relativistă, în condițiile în care filosoful american respinge realismul ce creditează existența unei obiectivități absolute – și, pe cale de consecință, a unui adevăr existent „în sine” –, dar nu printr-un atac la statutul științelor naturii, ci prin apel la ineficiența, în lumea contemporană, a fundamentului metafizic și epistemologic. Totodată, Rorty se apropie de relativisti și când neagă existența unui loc perfect obiectiv, în care „ar ființa” un adevăr spre care trebuie să ne îndreptăm prin cercetarea permanentă a corespondenței dintre teoriile noastre și realitate, însă respinge pretenția acestora cu privire la multiplicarea epistemologică a sensurilor adevărului în funcție de contextul în care acesta e justificat.

Cu privire la această ultimă considerație, se vedește din nou importanța pe care Rorty o acordă sensului etico-utilitarist al adevărului. Potrivit gânditorului, eliberată fiind de considerațiile de ordin metafizic sau epistemologic, concepția pragmatistă menține totuși diferența dintre științele naturii și cele sociale, dar nu în baza unui criteriu de obiectivitate sau a unor metode riguroase pe care primele le-ar deține și ultimele nu, ci în baza unui grad mai ridicat al acordului cu privire la ceea ce este semnificativ în domeniul științelor naturii și al unui grad mai redus în această privință în cel al științelor sociale<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, dacă în cazul științelor naturii ceea ce Rorty numește „acord neforțat” apare cu o frecvență mai mare, în cel al științelor sociale acesta este prezent mai rar. În plus, în cazul primelor, avem de-a face cu demersuri ce urmăresc predicția și controlul, pe când, în cazul științelor sociale, așa ceva nu ar fi de dorit. Ceea ce s-ar putea obiecta la adresa delimitării unei concepții pragmatiste asupra ideologiei ar putea fi, la modul cel mai simplu și eficient, faptul că Richard Rorty nu menționează, decât în treacăt, conceptul de *ideologie*. Pare că avem de-a face cu o „condamnare” a acestuia, prin punerea sa la zid alături de alți termeni a căror

1. Din acest punct de vedere, Rorty este neechivoc atunci când subliniază că, „pentru pragmatisti, dorința de obiectivitate nu este dorința de a scăpa de limitările propriei comunități, ci doar dorința unui cât mai larg acord intersubiectiv posibil, dorința de a extinde referința lui «noi» cât se poate de departe” (Richard Rorty, „Solidaritate sau obiectivitate”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, 1, ed. cit., p. 78), ca și atunci când specifică faptul că „dorința de «obiectivitate» se reduce la o dorință de a dobândi credințe asupra cărora se va ajunge, în final, în urma unei interacțiuni libere și deschise cu oameni care dețin alte credințe, la un acord neforțat” („Știința ca solidaritate”, în *op. cit.*, p. 107).
2. *Ibidem*, pp. 104-105.

„intensitate” a fost exacerbată de raționalismul iluminist de care filosoful american încearcă să se rupă. Inutilitatea de care vorbește Rorty când se referă la noțiuni proprii raționalismului iluminist și pe care le raportează la aspectele societății contemporane – așa cum sunt cele de „adevăr”, „obiectivitate” sau „raționalitate” – pare să se regăsească și în cazul conceptului de ideologie, care, conform tradiției gândirii occidentale, a fost pus în relație cu ele. Cu toate acestea, Rorty nu poate anula importanța conceptului nici pentru teoria științifică, și cu atât mai puțin pentru teoria socială și politică a perioadei contemporane. Mai mult decât atât, cred că încercarea sa de a explica „politic” modul în care „ar trebui să concepem relația noastră cu tradiția filosofică occidentală”<sup>1</sup> îl determină să admită, fie și implicit, prezența ideologiei în „vocabularul” concepției pragmatiste.

Această conjectură este întărită, în opinia mea, de cel puțin trei argumente care se regăsesc în demersul gânditorului american. Este vorba, în primul rând, despre ceea ce aș numi „argumentul dezbaterii publice”. Potrivit concepției lui Rorty, aceasta implică „cel mai larg acord intersubiectiv” între membrii unei comunități, dar, în același timp, un acord care este, eminent, „neforțat”<sup>2</sup>, ceea ce denotă lipsa acțiunilor coercitive, care i-ar putea obliga pe membrii unei comunități să recunoască ceva ca fiind „bine” împotriva voinței lor. Problema care intervine aici este însă aceea a imposibilității de a justifica – altfel decât ideologic – de ce anume o comunitate este mai îndreptățită decât alta să decidă ca anumite credințe să fie testate prin raportare la propriile sale principii<sup>3</sup>. Așa cum se poate observa, problema nu este una de ordin epistemologic, ci una de

1. Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., p. 21.

2. Este evident că, în acest punct, Rorty reușește să depășească ceea ce i-am imputat, mai sus, lui Popper. Dincolo de diferența referitoare la intersubiectivitatea popperiană (înțeleasă ca „obiectivitate” ce decurge din caracterul public al metodei) și intersubiectivitatea rortyană (care privește solidaritatea unei comunități, de asemenea rezultat al dezbaterii publice), atunci când vorbește de existența unui „acord neforțat”, filosoful american evită eventuala acuzație relativă la posibilitatea ca acesta să fie impus prin decizii arbitrare sau acte coercitive. Acest lucru este posibil în măsura în care la Popper intervine loialitatea sa față de teoria adevărului-corespondență (adevăr care, dacă există, se află oricum „dincolo” de prezența sau absența dezbaterii publice a teoriilor), în vreme ce, pentru Rorty, reducerea obiectivității la solidaritate nu este o operațiune epistemologică, ci una de natură etică.

3. Potrivit gânditorului american, „afirmația că «acordul neforțat» este suficient stârnește spectrul relativismului. Căci cei care consideră că o concepție pragmatică despre raționalitate este nesănătos de relativistă se întrebă: «Acord neforțat între cine și cine? Între noi? Între naziști? Între oameni de orice cultură sau grup arbitrar?» Răspunsul este, desigur, «între noi». Prin acest răspuns necesar etnocentric se înțelege pur și simplu că trebuie să acționăm după propriile noastre principii. Credințele propuse de o altă cultură trebuie testate prin încercarea de a le împlini cu credințele pe care le deținem deja” (Richard Rorty, „Știința ca solidaritate”, în *op. cit.*, p. 102).

ordin etic, iar o eventuală soluție care să ne trimită la existența unor „vocabulare” alternative egale ca valoare implică incomensurabilitatea, și nu posibilitatea de raportare a acestora unele la altele. Într-un astfel de caz, ajungem în situația de accepta existența unor credințe diferite – aparținând unor comunități diferite – despre „ceea ce este bine”. Prin urmare, există posibilitatea ca, în urma unor dezbateri publice referitoare la ceea ce este „bine” pentru comunități diferite, să se ajungă la „acorduri neforțate” care să ofere interpretări diferite ale binelui, raportate la nevoile fiecărei comunități în parte. În acest caz, deși nu avem de-a face cu un relativism epistemologic, nu poate fi negată prezența unui relativism etic, chiar în condițiile în care la aceste diferite interpretări ale binelui se ajunge, așa cum sugerează Rorty, prin persuasiune, și nu prin forță<sup>1</sup>. Cum nu este străină de fenomenul dominației, implicat atât de persuasiune (cu funcție de legitimare, după cum am văzut la Ricœur), cât și de forță (atunci când se manifestă ilegitim), prezența ideologiei este, aici, implicită, chiar și în cazul unei comunități liberale:

Din unghiul nostru de vedere, tot ceea ce contează pentru politicile liberale e convingerea larg împărtășită că (...) vom numi „adevărat” și „bun” tot ce este rezultatul discuției libere – că, dacă avem grijă de libertatea politică, adevărul și bunătatea vor avea grijă de ele însele. „Discuție liberă” nu înseamnă aici „liberă de ideologie” [subl. D.Ș.], ci înseamnă acel gen de discuție ce se desfășoară atunci când: presa, justiția, alegerile și universitățile sunt libere, mobilitatea socială e răspândită și rapidă, alfabetizarea e universală, educația superioară e comună, iar pacea și prosperitatea au făcut posibil răgazul necesar pentru a asculta o mulțime de oameni diferiți și a gândi la ceea ce spun ei<sup>2</sup>.

Prezența sa rezultă, în același context, și din faptul că, în pofida deschiderii noastre de a-i considera pe alți oameni ca membri ai comunității noastre (culturale sau de cercetare)<sup>3</sup>, ei s-ar putea să nu se considere ca atare, fie și pentru simplul motiv că, prin persuadare, și nu ca urmare a exercitării forței, pot ajunge

1. „O societate liberală este una ale cărei idealuri pot fi îndeplinite mai degrabă prin persuasiune decât prin forță, mai degrabă prin reformă decât prin revoluție, prin confruntările libere și deschise ale practicilor prezente, lingvistice și de alt fel, cu sugestii pentru noi practici” (Richard Rorty, „Contingența unei comunități liberale”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., p. 117).
2. Richard Rorty, „Ironia privată și speranța liberală”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., p. 149.
3. E vorba de ideea susținută de gânditor atunci când spune că „putem extinde mereu domeniul lui «noi» considerând alți oameni sau culturi drept membri ai aceleiași comunități de cercetare din care facem parte și noi înșine – tratându-i drept parte a grupului în care se caută un acord neforțat” (Richard Rorty, „Știința ca solidaritate”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, 1, Univers, București, 2000, pp. 102-103).



la un „acord neforțat” de a se împotrivi dorinței noastre de a-i integra în comunitatea ai cărei membri suntem. Altfel spus, s-ar putea ca, deși potrivit „discuției libere” prin care noi am ajuns la „acordul neforțat” de a considera că modul de organizare al comunității noastre este propriu „celei mai bune lumi dintre toate lumile posibile”, cei pe care vrem să-i integrăm în etnocentricul „noi” să nu fie convinși de instituțiile, aranjamentele sau practicile noastre sociale și politice. Or, o astfel de situație lasă, din punctul meu de vedere, ușa larg deschisă ideologiei, astfel că inclusiv eventuala „inutilitate” a conceptului pe care Rorty o poate invoca trebuie repusă în discuție.

De primul argument se leagă cel de-al doilea, care poate fi numit „argumentul interesului comunitar”. Plecând de la ideea expusă de Rorty, potrivit căreia „adevărul” înțeles în sens etic nu reprezintă nimic altceva decât ceea ce o comunitate decide, în urma unei „discuții libere” prin care se ajunge la un „acord neforțat”, că este bine pentru membrii săi, nu putem evita problema interesului care intervine în susținerile participanților la respectiva dezbatere. Renunțarea la un adevăr fundamentat epistemologic – în baza căruia diferența dintre „bine” și „mai bine” rezulta prin apel la corespondența cu realitatea – și opțiunea pentru un adevăr etic nu înlătură dificultatea care apare în momentul în care observăm că „noi” trebuie să decidem faptul că ceva este „mai bun” pentru comunitatea „noastră” decât altceva. Într-adevăr, Rorty subliniază, atunci când explică necesitatea renunțării la vocabularul Iluminismului, că inclusiv problema criteriilor epistemologice care defineau raționalitatea este eliminată. Dar asta nu anulează problema unei justificări, fie și de natură etică, nu epistemologică, a ceea ce este „binele” în care o comunitate crede la un moment dat, și nici pe aceea a justificării înlocuirii acestui „bine” cu un „mai bine” care poate surveni ca urmare a unei discuții libere ulterioare, în care scopurile comunității respective sunt redefinite sau rescrise. Atunci când transformă „prăpastia dintre adevăr și justificare” (care îi determinase pe epistemologii iluminiști să recurgă la teoria adevărului corespondență) în „prăpastie dintre binele actual și mai binele posibil”<sup>1</sup>, Rorty nu oferă, totuși, un argument convingător pentru eliminarea oricărui tip de criteriu de delimitare între „binele actual” și „mai binele posibil”<sup>2</sup>. În aceste condiții, întrebarea care se pune este următoarea: ce anume face ca, în contextul

- 
1. Richard Rorty, „Solidaritate sau obiectivitate?”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, 1, ed. cit., pp. 77-78.
  2. În această chestiune, poziția filosofului american este aceea că, „din punct de vedere pragmatist, a spune că s-ar putea ca credințele noastre raționale să nu fie adevărate, înseamnă pur și simplu a spune că s-ar putea ca cineva să vină cu o idee mai bună. Înseamnă a spune că există întotdeauna loc pentru credințe îmbunătățite, de vreme ce pot să apară noi dovezi sau noi ipoteze sau un vocabular complet nou” (*ibidem*, p. 78).

dezbaterei libere al cărei rezultat este „acordul neforțat” cu privire la ceea ce e „bine” pentru o comunitate, să-i convingă pe participanți (prin „persuasiune”, și nu prin „forță”) că ceea ce ei au stabilit este „binele” de care comunitatea are nevoie? Răspunsul pe care-l sugerez trimite la un element care a fost pus, de asemenea, în directă relație cu ideologia: este vorba despre *interes*. Acest element a îmbrăcat, de asemenea, o semnificație negativă, întrucât, tot în tradiție marxistă, a fost asociat cu „interesul de clasă”. Consider că ne aflăm în situația de a depăși o astfel de înțelegere prin apel la o semnificație alternativă. Este vorba despre cea potrivit căreia interesul (în funcție de care o comunitate decide ce este „bine” pentru membrii săi) e legat de acele instituții, practici, valori și aranjamentele sociale și politice față de care membrii comunității au o afinitate deosebită – întrucât asigură un sens al identității și continuității dintre generații, ca și standardele unei societăți civilizate – și pe care încearcă în permanență să le îmbunătățească, în scopul de a le adapta realităților prezente.

Raportată la existența unui astfel de interes, în funcție de care membrii unei comunități decid, printr-o discuție liberă, ceea ce este bine pentru ei, prezența ideologiei este din nou vizibilă, ca modalitate de legitimare a credințelor despre binele comunitar. Problema este, așa cum am văzut și când am adus în atenție „argumentul discuției libere”, că, având instituții, aranjamente, practici și valori diferite, comunitățile diferite pot avea, în interesul util de a și le îmbunătăți, credințe diferite despre ceea ce înseamnă „bine”. Încă o dată, chiar evitând relativismul epistemologic, rămâne prezent relativismul etic. Deși, referindu-mă la ceea ce am circumscris prin termenul de interes, acesta prezintă o identitate a sensului pentru toate comunitățile, ea nu este nicidecum incompatibilă cu existența unor credințe diferite despre „bine”. Simplu spus, orice comunitate are interesul de a-și îmbunătăți instituțiile, aranjamentele, practicile și valorile, dar acest interes poate justifica diferite credințe despre „bine” la care membrii comunității pot ajunge printr-un acord neforțat. Avem de-a face deci cu o poziționare de tip ideologic a unor comunități diferite, dar trebuie subliniat că o astfel de poziționare nu implică faptul că tipurile diferite de „bine” sunt ireconciliabile. În acest caz însă, pretenția „etnocentrică” a lui Rorty, a „testării” credințelor despre „bine” propuse de alte comunități prin „încercarea de a le împleti cu credințele pe care le deținem deja”, devine în mod clar una ideologică, aducând în scenă, odată cu *interesul nostru*, propria *noastră* ideologie. Și aceasta pentru că, potrivit gânditorului american, pot fi justificate numai acele credințe care se suprapun cu ale noastre, ceea ce înseamnă că acest lucru este decis de *noi*, în funcție de interesul *nostru* de a ne îmbunătăți instituțiile, aranjamentele, practicile și valorile și deci de propria *noastră* credință despre ceea ce este binele comunitar. Ceea ce trebuie accentuat e faptul că Rorty nu neagă, ci chiar afirmă ideea că poziția etnocentrică proprie concepției pragmatiste urmărește să justifice obiceiurile

specifice vieții intelectuale, sociale și politice occidentale<sup>1</sup>. Dar nu poate face acest lucru altfel decât printr-o modalitate ideologică, chiar dacă, în demersul său, conceptul de „ideologie” nu este asumat în chip explicit. Iar devalorizarea situației pe care o propun aici nu conține, în mod necesar, ceva „negativ”.

Afirm că această idee este subliniată și de cel de-al treilea argument pe care îl aduc în discuție și pe care îl putem numi „argumentul utopiei”. În evidențierea sa plec de la constatarea că, în timp ce ideologiei îi este atribuit un statut de „inutilitate” (deși am văzut că utilitatea ideologiei e prezentă implicit și în conținutul discuției libere, și în legitimarea interesului unei comunități de a ajunge la ceea ce crede că este bine pentru ea, ca rezultat al acestei discuții), conceptul de *utopie* este folosit de Rorty atunci când autorul redă principalele coordonate teoretice ale concepției sale. Propunându-și să redescrie țelurile democrației fără a apela la un vocabular fundametalist și să „reformuleze speranțele unei societăți liberale”<sup>2</sup>, prin apel la ideea postmetafizică și postepistemologică de *solidaritate*, filosoful american nu ascunde nicio clipă că a optat pentru un demers în care utopia joacă un rol fundamental: „Unul dintre scopurile mele (...) este să sugerez posibilitatea unei utopii liberale: una în care ironismul, în sensul lui relevant, e universal”<sup>3</sup>. E vorba, desigur, despre o utopie etnocentrică, una care își propune, ca interes legitim pentru noi, să ofere soluții la încercările noastre permanente de a îmbunătăți instituțiile, aranjamentele, practicile și valorile noastre. Este vorba, mai mult, de o construcție utopică a cărei bază este dată de principiile morale occidentale. Iar acest lucru nu înseamnă, revin, ceva „negativ”. Dincolo de asta, ceea ce am numit „argumentul utopiei” servește pentru a combate pretenția rortyană potrivit căreia conceptul de ideologie este unul „inutil”. Respingerea, de către gânditor, a ideologiei, pe considerentul că termenul e abordat, de regulă, prin raportare la concepte proprii raționalismului iluminist, precum cele de obiectivitate (înțeleasă drept corespondență cu realitatea) sau raționalitate (înțeleasă ca aplicare riguroasă a metodei științifice), nu se susține, din moment ce termenului de „utopie” i s-ar putea aduce aceleași reproșuri. Spre exemplu, așa cum apare la Mannheim, „o stare a minții este utopică atunci când este incongruentă cu starea realității în care apare. Această incongruență este întotdeauna evidentă prin faptul că, în experiență, în gândire și în practică o asemenea stare a minții este orientată înspre obiecte care nu există în prezent”<sup>4</sup>. Avem de-a face, deci, în acest

1. *Ibidem*, p. 87.

2. Richard Rorty, „Contingența unei comunități liberale”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., 1998, p. 94.

3. Richard Rorty, „Introducere”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., p. 29.

4. Karl Mannheim, Louis Wirth, *On Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949 (reeditată de Kessinger Publishing's Rare Reprints, New York, 2001), p. 173.

context, cu o raportare epistemologică a conceptului de utopie la realitate și la structura cognitivă a ființei umane, adică aceleași aspecte care îl determină pe Rorty să considere „inutil” conceptul de ideologie. Mai mult decât atât, și utopia, ca și ideologia, implică dificultatea de a fi un cuvânt care să desemneze ceva „mai mult decât «idee rea»”<sup>1</sup>. Și asta pentru că, odată cu modernitatea, „granița dintre domeniile denumite în bloc *utopii* sau calificate drept *utopice* devine tot mai nelămurită, iar accepția peiorativă tinde să se impună: mai cu seamă în domeniul sociopolitic, «utopie» începe să fie sinonim cu «himeră»”<sup>2</sup>. Deci, la fel ca ideologia, utopia moștenește o semnificație negativă, pe care o primește ca urmare a utilizării sale în „vocabularul final” al modernității iluminist-raționaliste, semnificație care se menține însă și la nivelul considerațiilor unor gânditori contemporani, precum Isaiah Berlin, care susține că orice încercare de a realiza proiecte utopice într-o lume în care pretențiile rivale despre bine coexistă ajunge să sfârșească în „sufărință, deziluzie și eșec”<sup>3</sup>.

În aceste condiții, apreciez că, deși e foarte probabil ca intenția lui Rorty să fie aceea de a redescrie semnificația conceptului de utopie, de a-i oferi, în vocabularul pragmatist, un sens „interesant”, făcându-l să desemneze mai mult decât o „himeră”, un astfel de demers nu face ca ceea ce el descrie să și existe. Este ceea ce face, doar – pe de altă parte – ca încercarea de a construi pe baze etice solidaritatea umană să nu fie altceva decât un ideal nobil, mereu contrazis însă de realitatea relațiilor dintre oameni<sup>4</sup>. Din punct de vedere etic, solidaritatea nu poate fi mai mult decât un ideal. Din punct de vedere filosofic și politic, solidaritatea reprezintă o utopie, întrucât trimite la un viitor în care un „mai bine” posibil va înlocui, grație permanentei confruntări a noului cu vechiul, „binele actual”, lucru despre care nu avem altfel de certitudini decât cele pe care ni le pot oferi, însă pe termen scurt, datele proprii ingineriei sociale graduale. Dacă Rorty reproșează ideologiei o „inutilitate” cauzată de semnificația sa negativă – acceptând însă în mod implicit prezența ideologiei ca modalitate de legitimare a interesului comunitar și, în baza acestuia, a credinței despre ceea ce este „bine” pentru membrii ei – la fel de bine se poate reproșa utopiei, fie aceasta și una liberală, pericolozitatea seducției politice pe care o degajă. Utopia legitimează inexistentul, inducând ideea unei integrări într-o societate promisă care este contrapusă celei actuale, în vreme ce ideologia își poate depăși semnificația

1. Richard Rorty, „Ironia privată și speranța liberală”, în *Contingență, ironie și solidaritate*, ed. cit., p. 150, nota 6.
2. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991, p. 14.
3. Isaiah Berlin, „The decline of utopian ideas in the West”, în *The Crooked Timber of Humanity*, Fontana, 1991, Londra, p. 48.
4. Trimiterea specifică pe care o fac la „realitatea relațiilor dintre oameni” subliniază că nu e vorba de o înțelegere epistemologică a termenului „realitate” în acest context.

negativă prin legitimarea intereselor comunității prezente și prin integrarea neforțată a membrilor acesteia într-o societate în care ei își pot defini singuri „binele”. Chiar neutilizând, decât pasager, conceptul de ideologie, dar lăsându-i simțită prezența implicită, Rorty îl „pozitivează”, astfel încât concepția pragmatistă asupra ideologiei se apropie foarte mult de concepția pozitivă dezvoltată din perspectivă socioculturală de Ricœur. Mai mult, aș sugera că, în cadrul concepției pragmatiste, ideologia creează nu doar condiții de legitimare a intereselor comunității și de integrare a membrilor acesteia, ci și condiții de posibilitate pentru cunoaștere, în sensul pe care i-l acordă Rorty, când spune că...

pentru pragmatist, „cunoașterea” este, asemenea „adevărului”, doar un compliment făcut credințelor pe care noi le considerăm atât de bine justificate încât, pentru moment, nu mai e necesară o justificare suplimentară. După părerea lui, o cercetare a naturii cunoașterii nu poate fi decât o descriere socioistorică a modului în care diferiți oameni au încercat să ajungă la un acord asupra credințelor lor<sup>1</sup>.

---

1. Richard Rorty, „Solidaritate sau obiectivitate?”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, 1, ed. cit., p. 80.

---

---

## Capitolul 2

# Fundamentele ideologice ale cunoașterii sociale

---

---

### 2.1. Preambul

Încercarea de a determina valențele epistemologice ale conceptului de ideologie, dincolo de multitudinea abordărilor trecute în revistă, poate pleca de la ideea generală pe care epistemologia științelor sociale și-o asumă: conceptele științifice primesc o semnificație numai pentru că teoreticianul le conferă un anumit înțeles, acesta având rolul de a îndeplini scopuri explicative. Tocmai de aceea, așa cum am văzut pe parcursul capitolului anterior, științele sociale au fost și sunt încă plasate într-un spațiu despre care se consideră că nu respectă standardele explicative ale științelor naturale. Cu alte cuvinte, se consideră, de cele mai multe ori, că teoriile sociale și politice sunt, prin excelență, ideologice. Care este totuși semnificația unei explicații încărcate ideologic cu privire la spațiul social? Odată cu această întrebare, observăm din nou că problema ideologiei este legată, în cele din urmă, de problema statutului epistemologic al științelor sociale. Plasând dezbaterea noastră în acești termeni, trebuie să avem în vedere două argumente principale care au fost inserate în contextul relației dintre ideologie și diversele modalități de cunoaștere a socialului. Este vorba, pe de o parte, despre *argumentul contingent*, potrivit căruia „putem cunoaște adevărul asupra vieții sociale, dar există totodată variate circumstanțe care îl vor face dificil de cunoscut”<sup>1</sup>. Pe de altă parte, este necesar să luăm în calcul și *argumentul determinist*, în conformitate cu care „cunoașterea adevărului despre problemele sociale este în principiu

---

1. Alan Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan Press LTD, Londra, 1976, p. 220.

de neatins, deci nu există nicio posibilitate de a scăpa de capcana ideologiei”<sup>1</sup>. Recunoaștem așadar, în chiar esența acestui ultim argument, accentul pus pe diferența ireconciliabilă dintre ideologie și știință, precum și pe funcția de disimulare pe care ideologia o exercită în procesul de cunoaștere a datelor specifice realității sociale.

Dacă încercăm însă să depășim această „demarcație”, care, din perspectivă obiectivistă, se impune fără drept de apel (dar asta nu înseamnă, desigur, că ar fi lipsită de puncte critice), și conferim ideologiei rolul de instrument al cunoașterii sociale bazate pe explicații de natură evaluativă, putem asuma că, renunțând la înțelegerea negativă a conceptului, există șansa de a evidenția principalele sale valențe epistemologice și, prin aceasta, de a-l reinventa. Căci, așa cum subliniază Paul Ricœur, înainte de a se recomanda prin funcția de distorsiune-comunicare sau prin aceea de legitimare a autorității, ideologia are la bază funcția de integrare socială. Ea conferă unui individ sau unui grup social posibilitatea de a-și construi o identitate socială și tot ea este cea care plasează, în imaginarul social al unei comunități, sensul unei anumite continuități între generații. Ideologia se constituie, din această perspectivă, într-un factor important în construcția socială a realității, și tocmai de aceea poate juca rolul de instrument al cunoașterii acestei realități. Abordând conceptul din punctul laturii sale integrative în plan social, putem spera la explicarea și înțelegerea manierei în care anumite proiecții de natură ideologică au dat naștere anumitor moduri de gândire care au contribuit, mai cu seamă din zorii modernității și până în prezent, la configurarea unui tip specific de realitate socială în lumea occidentală. Ca instrument al cunoașterii sociale, ideologia își asumă, practic, rolul de „martor” al modului în care anumite idei devin influente în spațiul social, cu atât mai mult cu cât, în teoria sociopolitică a contemporaneității, a devenit o realitate acceptată aceea că „a explica adeziunea subiectului social la o «idee» obiectiv nefundamentată înseamnă întotdeauna a arăta, așa cum toți o sugerează, că această idee are sens pentru el, cu alte cuvinte că are motive – de care nu este în mod necesar conștient și care nu sunt întotdeauna obiective – de a o adopta”<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, ideologia poate servi scopului cunoașterii sociale, acela de a încerca o raționalizare, prin explicație și înțelegere, a ceea ce este în aparență irațional în plan social.

Depășind „excesele matematizante” intervenite în sfera teoriei social-politice sub influența pozitivismului, ideologia poate contribui deci la îmbogățirea comprehensiunii complexității spațiului social. În plus, chiar dacă am fi de acord cu pretențiile emise recent de adepții „programului forte al sociologiei cunoașterii”<sup>3</sup>,

---

1. *Ibidem*.

2. Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 624.

3. Spre exemplu, potrivit lui David Bloor, „teoriile noastre asupra cunoașterii vor apărea și vor dispărea în funcție de apariția și declinul ideologiilor care le corespund, pierzându-și orice autonomie sau bază proprie de dezvoltare. Epistemologia va fi doar o propagandă implicită” (*op. cit.*, p. 80).

care subliniază că, până când nu vom adopta o abordare științifică a întregii cunoașteri – deci atât cea proprie științelor naturii, cât și aceea specifică teoriei sociale și politice –, înțelegerea noastră cu privire la aceasta nu va fi nimic altceva decât o proiecție a preocupărilor noastre ideologice, ar trebui să observăm că, pentru a atinge un asemenea scop, trebuie mai întâi să identificăm care sunt aceste preocupări și cum anume modelează ele cunoașterea socială a realității. Chiar și în acest context deci – sau tocmai în acest context –, este necesar să înțelegem modul în care ideologia influențează maniera în care noi ne raportăm la realitatea socială. Cu alte cuvinte, în loc să o transformăm într-un adversar al cunoașterii sociale, putem să o utilizăm ca pe un instrument în cadrul acesteia, trecând în plan secundar funcțiile sale de distorsionare a realității sau de disimulare și accentuând asupra celei pozitive, de integrare. În definitiv, și teoreticienii situați pe pozițiile radicale ale sociologiei cunoașterii recunosc existența unei legături între pozițiile epistemologice și dezbaterile ideologice, revendicând, din această perspectivă, necesitatea unei examinări mai profunde a faptului că teoriile cunoașterii sunt reflecții ale ideologiilor sociale<sup>1</sup>. Aceasta din urmă ar permite să înțelegem, mai întâi, principiile în funcție de care este organizat spațiul social, de ce acesta este organizat într-o anumită modalitate și nu altfel, de ce anumite idei exercită o mai mare influență într-un anumit context socio-istoric, încercând să ajungem astfel la natura socială a cunoașterii noastre<sup>2</sup>.

Înainte de a ne grăbi așadar să judecăm ideologia după consecințele pe care le are în plan social, poate fi mai interesant, sub aspect epistemologic și euristic, să înțelegem care sunt principiile ideologice ordonatoare ale vieții sociale în general, ale celei contemporane în particular și cum anume modelează acestea atât realitatea socială, cât și cunoașterea noastră asupra acestei realități. Drept urmare, consider că percepția relativă la legătura existentă între teoriile cunoașterii

---

1. *Ibidem*, p. 75.

2. Am în vedere aici, mai cu seamă, problema cunoașterii sociale, deci a modului în care înțelegem societatea, prin explicații referitoare la natura sa, la relațiile specifice, la normele, instituțiile, aranjamentele, practicile și comportamentele sociale care îi incumbă. Această precizare este, din punctul meu de vedere, necesară, câtă vreme, în teoria socială contemporană, există perspective care atribuie sociologiei cunoașterii inclusiv rolul de a-și extinde investigațiile cu privire la cunoașterea proprie științelor naturii. Astfel, Helen Longino urmărește să arate „ce ar putea fi o știință eliberată de valori, de ce nu poate exista o asemenea știință și cum anume putem evita paradoxurile inerente în abordările tradiționale care tratau cunoașterea științifică în sensul de cunoaștere socială” (Helen E. Longino, *Science and Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990, p. 15). Cu alte cuvinte, sociologia cunoașterii nu se mai rezumă la problemele sociale și la influența socialului asupra cunoașterii, ci își propune să devină o „sociologie a științei” ca atare.



și dezbaterile ideologice din plan sociopolitic servește demersului propus aici, în măsura în care admite că ideologia are o poziție influentă, ca factor ordonator al imaginarului social:

Scufunțați cum suntem în societate, nu putem să o absorbim ca întreg în conștiința noastră reflexivă decât prin folosirea unei imagini simplificate, pe care o putem numi „ideologie”. Religia, în sensul lui Durkheim, reprezenta o ideologie de acest tip. Aceasta înseamnă că ceea ce percepem ca fiind identitatea dintre cunoaștere și societate ne oferă, în fapt, un canal prin care ideologiile noastre sociale simplificate iau contact cu teoriile noastre asupra cunoașterii. E de așteptat ca mai curând aceste ideologii decât totalitatea experienței noastre sociale reale să fie cele care ne controlează și ne structurează teoriile noastre cu privire la cunoaștere<sup>1</sup>.

Și aceasta întrucât cunoașterea socială nu poate fi localizată, pur și simplu, la nivelul unui singur individ, după cum realitatea socială însăși nu este o creație individuală. Modul în care ideologia influențează cunoașterea, propunând, prin proiecțiile sale, diferite modalități de construcție socială a realității este vizibil dacă luăm în considerare imaginarul social. În acest sens, o primă parte a acestui capitol va fi alocată analizei rolului pe care ideologia îl deține la nivelul imaginarului social, prin luarea în discuție a raporturilor existente între mit, respectiv utopie, și ideologie, precum și prin dezbateră posibilității ca „pozitivarea” ideologiei să se regăsească în critica utopiei. Voi lua aici în discuție analiza raționalist-critică realizată de Karl Popper la adresa gândirii utopice de tip istoricist, pentru a încerca să delimitez modalitatea în care interpretarea ideologică a teoriilor social-politice concepute de către gânditori precum Platon sau Marx poate conferi un sens pozitiv conceptului însuși de ideologie. Aproximarea dintre explicația epistemologică și înțelegerea interpretativă<sup>2</sup> va fi relevantă, în acest context, ca o modalitate de situare ideologică în raport cu proiecțiile utopice. Partea a doua își propune să ofere o analiză a modului în care se realizează, prin intermediul unei ideologii înțelese ca teorie socială a cunoașterii, construcția conceptuală a realității. În acest cadru, analizez mai întâi proiecția individualistă de construcție a realității sociale, așa cum s-a conturat aceasta încă din zorii modernității, după care propun o abordare a proiecției holiste. Păstrând ideea că ideologia, ca element important al universului simbolic valabil pentru orice societate, constituie și o formă de cunoaștere a realității, argumentez că integrarea individului în ordinea socială dată se realizează pe baza funcțiilor de integrare și legitimare pe care ea le deține.

1. *Ibidem*, p. 53.

2. Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, Graphix, Iași, 1994, vol. II, pp. 172-175.

## 2.2. Ideologia ca figură centrală a imaginarului social

Studiile consacrate imaginarului în teoria socială și politică sunt nevoite să plece de la un paradox care, în mod inevitabil, se extinde ulterior și asupra componentelor acestora. Paradoxul e dat de faptul că, în pofida permanentei recuzări peiorative a ceea ce raționalismul modernității a calificat drept „nereprezentativitatea imaginilor” în raport cu realul (obiect de studiu al științei pozitive), tocmai progresul științei a făcut posibilă dezvoltarea unor tehnologii în care „imaginile” au ajuns să joace un rol central. Așa cum subliniază Gilbert Durand,

Occidentul, adică civilizația care ne poartă, de la raționamentul socratic și botezul său creștin, s-a voit cu superbie singurul moștenitor al unui unic Adevăr și s-a îndoit întotdeauna, mai mult sau mai puțin, de imagini. Trebuie precizat acest paradox al unei civilizații, a noastră, care, pe de o parte, a adus pe lume tehnicile, mereu în progres, ale producerii, ale reproducerii, ale comunicării imaginilor, iar, pe de altă parte, pe latura filosofiei sale fundamentale, a dat dovadă de o mefiență iconoclastă (care „distruge” imaginile sau măcar le suspectează) endemică<sup>1</sup>.

Nu este în intenția mea, desigur, să aprofundez polemicile care au vizat, în domeniul particulare ale teoriei sociale<sup>2</sup>, precum antropologia, psihologia sau

1. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Nemira, București, 1999, p. 127.
2. Impactul paradoxului amintit asupra evoluției anumitor domenii particulare din sânul teoriei sociale este sugerat de Durand, atunci când autorul francez se referă la faptul că „această lentă eroziune a rolului imaginarului în filosofia și în epistemologia occidentale, dacă a asigurat, pe de o parte, enorma ascensiune a progresului tehnic și dominația acestei puteri materiale asupra celorlalte civilizații, pe de altă parte a înzestrat «adultul alb și civilizată» cu un particularism marcat, separându-l pe el și «mentalitatea» lui logică de restul culturilor lumii, taxate drept «prelogice», «primitive» sau «arhaice»”. Dar asta nu înseamnă, susține mai departe gânditorul, că refuzul imaginarului nu a întâlnit rezistențe serioase, chiar în gândirea occidentală (*cf. op. cit.*, pp. 134 și urm.). Aceeași situație este remarcată de Raoul Girardet cu privire la abordarea specifică istoriei ideilor politice: „Studiul a ceea ce e desemnat în mod obișnuit prin termenul ambiguu de istorie a ideilor politice nu a încetat, de mai multe generații, să suscite lucrări frumoase și temeinice. Dincolo de diversitatea lor, dincolo de sistemele de valori, de referințele și interpretările cărora li se alătură, acestea prezintă totuși o constantă ciudată: o încăpățânată neîncredere în imaginar. Cu numai câteva excepții, și aceste excepții sunt recente, toate tind să restrângă investigația doar la domeniul gândirii organizate, rațional construite, logic conduse” (Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, Institutul European, Iași, 1997, p. 1).

sociologia, problema imaginilor reflectate în conștiință (individuală sau colectivă) sau, în sens mai larg, aceea a imaginarii simbolice. Ceea ce mă interesează este să circumscriu câteva dintre principalele coordonate ale imaginarii social, pentru ca, pe baza acestora, să pot delimita ulterior maniera în care ideologia își exercită influența în cadrul acestuia, alături de alte elemente esențiale, precum mitul sau utopia. Consider că, luând în discuție ideologia ca pe un element fundamental al imaginarii, voi putea apoi să-i configurez calitatea de instrument al cunoașterii sociale, grație funcției sale integrative. Plecăm, în acest sens, de la o definiție minimală a imaginarii social, așa cum apare aceasta pe linia de gândire deschisă de Paul Ricœur: „*Imaginarul social* este ansamblul poveștilor pe care orice societate îl posedă pentru a-l folosi în medierea realității umane”<sup>1</sup>. Constatăm, în acest cadru, că ideologia poate fi interpretată ca o astfel de „poveste” care servește în procesul social de mediere a realității create de oameni, în mod fundamental prin intermediul limbajului: „Întreaga acțiune umană este înțeleasă prin imaginație și tradiție: niciun aspect nu scapă procesului de reprezentare și nu există nicio lume socială «reală» care să poată fi descoperită în afara limbajului”<sup>2</sup>. În imaginar sunt comprimate discursurile cu sens social, care conferă unei comunități o permanentă capacitate adaptativă, atât prin recuperarea unor semnificații proprii tradiției sale, și deci regăsite în trecut, cât și prin conferirea de semnificații cu privire la prezentul sau viitorul său. Investigând rolul acestor semnificații comprimate în imaginarii social, putem regăsi influența miturilor, a ideologiei și a utopiei. Aceste elemente ale imaginarii, considerate în tradiția obiectivistă a nu fi decât niște „reprezentări eronate” ale realității, au fost de regulă asociate, chiar în interiorul teoriei sociale și politice, unor interese ascunse, fiind puse în relație cu scopul diverselor segmente sociale fie de a-și prezerva statu-quo-ul, fie de a impune o „nouă ordine”. Spre exemplu, din acest punct de vedere, este invocat așa-numitul „imaginar de clasă”, ce ar cuprinde percepțiile pe care indivizii le au cu privire la clasele sociale și la relațiile dintre acestea. Atribuind aceste percepții clasei muncitoare, cei mai mulți dintre teoreticienii care optează pentru o astfel de descriere susțin existența a trei modele prin care aceasta își reprezintă sistemul de clasă: este vorba despre modelul puterii, modelul prestigiului și modelul pecuniar<sup>3</sup>. Din punctul meu de vedere, o asemenea perspectivă este în mod evident restrictivă, întrucât imaginarii social are o arie mult mai largă de cuprindere, nefiind cantonat doar în zona percepțiilor de natură politică sau economică. În plus, reducția elementelor ce se regăsesc la nivelul imaginarii social la percepțiile clasei muncitoare este una care situează investigația asupra cunoașterii sociale într-un unghi relativ închis. Imaginarii social, în ansamblul

1. Darren Langdridge, *op. cit.*, p. 646.

2. *Ibidem.*

3. Allan G. Johnson, *op. cit.*, p. 187.

său, implică, în mod clar, și reprezentări proprii diferențelor existente între variatele segmente dintr-o societate, dar nu poate fi înțeles numai din perspectiva unui astfel de segment specific. Dimpotrivă, „poveștile” cuprinse în imaginarul oricărei societăți, fie că pot fi explicate rațional sau nu – și acesta este rolul pe care, după cum am văzut, teoria socială a cunoașterii, chiar și în contemporaneitate, și-l revendică – încearcă să ofere răspunsuri (și, prin asta, să ordoneze, să legitimizeze și să integreze indivizii în ordinea socială) la întrebări care au, înainte de toate, o profundă semnificație socioculturală:

Fiecare societate de până acum a încercat să ofere răspunsuri la câteva întrebări fundamentale: Cine suntem noi, în sensul de colectivitate? Ce înseamnă noi, unul pentru celălalt? Unde și ce suntem? Ce vrem, ce ne dorim; ce ne lipsește? Societatea trebuie să-și definească „identitatea”, articularea, lumea, relațiile sale cu lumea și cu obiectele pe care aceasta le conține, nevoile și dorințele. Fără „răspunsuri” la aceste „întrebări”, fără aceste „definiții”, nu poate exista lume umană, societate sau cultură – pentru că totul nu ar fi decât un haos nediferențiat. Rolul semnificațiilor imaginare este de a oferi răspunsuri la aceste întrebări, răspunsuri pe care, în mod evident, nici „realitatea”, nici „raționalitatea” nu le pot oferi<sup>1</sup>.

Deci tocmai aici regăsim rolul elementelor sau, cum le numește Ricœur, „figurilor” imaginarului. Nu înseamnă însă că aceste întrebări sunt statuate în mod conștient sau că există o cronologie riguroasă a întrebărilor și răspunsurilor. Întrebările și răspunsurile de care amintește un teoretician precum Cornelius Castoriadis apar în chiar procesul de constituire a socialului<sup>2</sup>, sub forma unor semnificații care sunt localizate în imaginar sau în mentalul colectiv al unei comunități. Funcțiile pe care le îndeplinesc aceste semnificații sau înțelesuri localizate la nivelul imaginarului debutează prin circumscrierea identității grupului sau a colectivității, prin anunțarea existenței acesteia, urmată de definirea și dezvoltarea unei imagini, a unei reprezentări cu privire la lumea naturală, la universul înconjurător, pe care astfel îl ordonează.

Pentru filosofii și teoreticienii sociali înscriși în tradiția obiectivistă, pare de la sine înțeles că descrierea procesului de constituire a societății într-o asemenea manieră se îndepărtează de tipul specific al investigației științifice și că, mai mult,

1. Cornelius Castoriadis, „The role of imaginary significations”, în *idem, The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1975, p. 94.
2. Așa cum arată autorul, „societatea se constituie ea însăși prin producerea unor răspunsuri *de facto* la aceste întrebări, prin viața sa, prin activitatea sa. Aceste întrebări apar în procesul de constituire a oricărei colectivități în forma unor înțelesuri conținute; constituirea socialului permite înțelegerea sa ca un răspuns la întrebările pe care acest proces le conține implicit” (*ibidem*).

implică o deformare a cunoașterii noastre cu privire la realitatea socială. Tocmai aici regăsim, spre exemplu, originea tendinței de a respinge în permanență probleme precum cele legate de coordonatele și elementele imaginarului. Încercările de „reabilitare” a studiului acestuia ca modalitate proprie cunoașterii sociale au accentuat, pe de o parte, importanța intenției de a conferi explicații prin apel la *raționalitatea subiectivă*, care se deosebește de cea *obiectivă* prin faptul că avem de-a face cu anumite credințe sau comportamente caracterizate printr-o inadecvare în raport cu ceea ce ne apare ca fiind real<sup>1</sup>. De pe poziții obiectiviste, principalele obiecții la adresa acestui demers au vizat justificarea raționalității unor astfel de credințe sau comportamente și extensia conceptului de raționalitate, pentru a le include. În fața unor astfel de obiecții, unii cercetători au replicat că „studiul viselor unei societăți constituie, pentru cunoașterea sa, un instrument de analiză căruia nu-i poate fi neglijată eficiența, și pune, într-adevăr, într-o lumină defavorabilă postulatele teoretice din pricina cărora istoricul își interzice o metodă de cercetare, o formă sau alta de investigație”<sup>2</sup>. Pe de altă parte, susținătorii rolului semnificațiilor imaginarului în construcția socială a realității au mers chiar mai departe, subliniind că „ceea ce este prezentat ca raționalitate a societății moderne reprezintă pur și simplu o problemă de *formă*, conexiuni externe necesare, perpetua dominație a silogismului. Dar în silogismul vieții moderne, premisele își împrumută conținutul din imaginar; iar prevalența silogismului ca atare, obsesia «raționalității» neconectate la altceva constituie un imaginar secundar. Pseudoraționalitatea modernă este una dintre formele istorice ale imaginarului”<sup>3</sup>. O astfel de plasare a raționalității în planul secund, în raport cu imaginarul social, poate fi regăsită, așa cum am văzut pe parcursul primului capitol, fie și în mod implicit, în lucrările unor filosofi ai științei precum Kuhn sau Feyerabend. În sfera teoriei sociale ca atare și, în particular, a domeniilor de cercetare a imaginarului social, aceasta nu face decât să deschidă calea unor poziții tranșante, de tipul celei expuse de Gilbert Durand, care evidențiază că „în zilele noastre însăși gândirea științifică este constrânsă, pentru a-și explica propriile orientări, să facă apel la imaginarul atât de mult timp reprob de iconoclastul teoriilor originare din secolul al XVII-lea”<sup>4</sup>.

Fără a insista aici asupra acestor dispute, ci asumând rolul de influență pe care elementele imaginarului îl joacă în construcția realității sociale și, prin asta, în cunoașterea acestei realități, voi analiza raporturile existente între mit și ideologie, respectiv între ideologie și utopie. Descriindu-le ca pe elemente fundamentale ale imaginarului social și aducând în atenție interconexiunile existente,

1. Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 609.

2. Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 11.

3. Cornelius Castoriadis, „The imaginary in the modern world”, ed. cit., p. 100.

4. Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 170.

îmi propun, practic, să evidențiez modul în care conceptul de ideologie își poate recupera valențele epistemologice în cunoașterea socialului. Încă o precizare devine, în acest context, necesară: mă voi concentra mai puțin asupra mitului, care poate fi înțeles, așa cum voi sublinia, ca fiind secundar în raport cu ideologia (chiar inclus în sfera de acțiune a ideologiei), și mai mult asupra utopiei, un element al imaginarului care, în mod clasic, a fost opus ideologiei, atunci când nu a fost confundată cu aceasta din urmă (mai ales din perspectiva „criticii” realității sociale). Teoria și practica utopică, precum și modelele clasice ale mentalității utopice vor fi puse în discuție, pentru ca, în secțiunea a doua a acestui subcapitol, să identific modul în care raportarea utopiei la ideologie creează condiții pentru „pozitivarea” acesteia din urmă.

### 2.2.1. Ideologie, mit și utopie

Considerarea ideologiei, mitului și utopiei ca figuri centrale ale imaginarului social ne pune, dintru început, într-o dificultate, și anume aceea de a reda cu precizie limitele sferei de aplicabilitate a fiecărui concept în parte. Dincolo de o „secționare” diacronică a imaginarului, care ar atribui trecutul orientării mitologice, prezentul celei ideologice și viitorul celei utopice, dar care ar putea să ne inducă în eroare (din moment ce și ideologia poate justifica trecutul, miturile revin ciclic în prezent, iar utopia se construiește, de regulă, plecând de la critica prezentului), nu putem face abstracție de dese identificări care se regăsesc – din cauze deliberate sau nu – în evoluția intelectuală a celor trei concepte. Tocmai pentru că astfel de identificări nu ar permite decelarea valențelor ideologiei ca instrument al cunoașterii sociale, spre deosebire de cele care ar putea fi alocate mitului sau utopiei, urmăresc să identific raporturile dintre aceste concepte corelative, pentru a putea ulterior discerne cu privire la rolul deținut de fiecare în planul imaginarului social.

La fel ca ideologia, mitul se remarcă, în analizele care îl au ca obiect de studiu, prin coerența sa. Invocarea și regăsirea acesteia pe traseul mitologicului apar ca un răspuns la criticile survenite odată cu gândirea modernă, în cadrul căreia raționalitatea se fundamenta pe o logică a corespondenței cu realitatea. Pentru că dă seama de o construcție cu sens care poate influența realitatea, dar fără a trimite, în mod necesar, la aceasta, mitului i s-a reproșat mereu că e nonștiințific. Cu alte cuvinte, Iluminismul a instaurat o linie de gândire defavorabilă construcției mitologice, considerată a fi irațională:

În tradiția iluminismului, gândirea iluministă a fost înțeleasă ca o opoziție la mit și, totodată, drept contraforță în raport cu mitul. Ca *opoziție* deoarece ea opune autorității unei tradiții vechi de generații puterea neconstrângătoare a argumentului superior; ca *forță* cu acțiune contrară deoarece trebuie să înfrângă

anatema forțelor colective prin înțelegeri dobândite individual și transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul și se sustrage astfel autorității acestuia<sup>1</sup>.

Cu toate acestea, așa cum arată Habermas când explică modul în care se realizează „împletirea dintre iluminism și mit” în opera filosofică a unor gânditori precum Horkheimer și Adorno, „specia umană (...), în procesul istoric al Iluminismului, s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de origini, fără a se elibera totuși de constrângerea mitică la repetiție. Lumea modernă complet raționalizată este doar în aparență dezvrăjită; asupra ei planează blestemul reificării demonice și al izolării mortale”<sup>2</sup>. Mitul se salvează așadar după cum reiese din această înțelegere proprie neo-marxismului, grație *redundanței* sale: repetiția ritualică este cea care îi asigură permanenta ciclică revenire în prezent<sup>3</sup>, „amenințând” astfel pretenția de raționalitate a științei moderne. Conceptul pe care Habermas îl identifică aici, în cadrul „procesului” intentat de Horkheimer și Adorno Iluminismului, este acela de „rațiune instrumentală”, ce trimite la dominarea rațională a naturii și instinctului în raport cu un scop<sup>4</sup>. Este vorba despre rațiunea care se întoarce împotriva umanității ce i-a dat naștere și care, urmărind emanciparea, nu se poate elibera totuși de mituri decât în contextul unei eventuale „demitologizări” al cărei scop ar fi cel de a „rupe acea vrajă care nouă ne apare ca o confuzie între natură și cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii și la denaturalizarea lumii omului”<sup>5</sup>.

Poziția iluministă nu i-a determinat nici pe teoreticienii sociali preocupați de această problematică să resimtă ca fiind anihilată importanța socială a mitului și, ca atare, rolul pe care acesta îl deține din perspectiva cunoașterii sociale. Dimpotrivă, aceștia au continuat să acorde o importanță centrală elementelor imaginarului în plan social, considerând că înțelegerea societății nu este posibilă în absența structurilor simbolice care funcționează ca un factor unificator și deci

1. Jürgen Habermas, „Împletirea dintre iluminism și mit”, în *idem, Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, ALL, București, 2000, p. 115.
2. *Ibidem*, p. 117.
3. Așa cum subliniază Gilbert Durand, „din această logică [pluralistă, care o depășește pe cea dualistă, n. D.Ș.] comună științei celei mai înaintate și imaginarului decurge principiul de *redundanță* reperat de toți miticienii (...). *Sermo mythicus*, ca și secvențele unui rit, întemeiat pe un timp care este «simetric» și pe un spațiu «nonseparabil», nu poate să urmeze nici procesul unei demonstrații analitice, nici pe acela al unei descrieri istorice sau localizabile. Procedul mitului, al reveriei sau al visului este de a repeta (sincronicitate) legăturile simbolice care-l constituie. Aceasta este *redundanța* care semnalează întotdeauna un «mitem»” (*op. cit.*, p. 179).
4. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 118.
5. *Ibidem*, p. 121.

integrator<sup>1</sup>. Fără a căuta să justifice, ca atare, mitul prin raportare la realitate, ci doar să ilustreze coerența sa structurală, teoreticienii sociali preocupați de problemă au insistat că acest element al imaginarului se legitimează prin însăși afirmarea sa, logica pluralistă pe care o subîntinde mizând pe dezvoltarea sa liberă. Cât privește funcțiile sale esențiale în planul imaginarului social, deși nu există un acord clar din acest punct de vedere, în teoriile recente este indicată, în primul rând, aceea de „interpretare” a realității, după care urmează cea „explicativă” și aceea „mobilizatoare”<sup>2</sup>. Considerat a fi „polimorf” și „ambivalent”, mitul se caracterizează prin faptul că elementele sale constitutive sunt adeseori inversate, situație care se regăsește, mai larg, și în cazul simbolurilor, al imaginilor sau al metaforelor<sup>3</sup>. Ceea ce este recunoscut ca o constantă a mitului e faptul că, indiferent de temele pe care le abordează, formulele de manifestare se epuizează, nefiind infinite. După cum arată Girardet, „mecanismele combinatorii ale imaginației colective par a nu avea la dispoziție decât un număr relativ limitat de formule. Capacitatea de înnoire a creativității mitice este, de fapt, mult mai restrânsă decât ne fac să credem aparențele”<sup>4</sup>. Mecanismul de compensare a acestei epuizări a formelor de manifestare mitice este, așa cum am văzut mai sus, repetiția lor. Tocmai de aceea putem decela, de regulă, o serie de „complexe mitologice” sau de „constelații mitice” care se remarcă, înainte de toate, prin coerența elementelor ce se concentrează în jurul unui nucleu central. Coerența de care dau dovadă acestea, ca și funcțiile exprimate de autori precum Girardet, i-au făcut pe anumiți teoreticieni sociali să identifice mitul și ideologia, considerând că „acești doi termeni trimit la realități de aceeași natură, cu funcții identice, dar cu forme distincte, în congruență – pentru mituri – cu sistemele culturale ale societăților tradiționale, iar pentru ideologie – cu cele ale societăților moderne”<sup>5</sup>. Plasând miturile în zona societăților tradiționale, iar ideologia în sfera societăților moderne, o astfel de înțelegere instituie însă, în opinia mea,

1. Astfel, potrivit lui Castoriadis, „nu putem înțelege o societate în afara unui factor unificator care asigură un conținut semnificativ și îl pune în legătură cu structurile simbolice. Acest factor nu este pur și simplu «realitatea»; fiecare societate și-a constituit propria realitate (...). Nu este nici «raționalul», așa cum cea mai sumară inspectare a istoriei consideră că e suficient să arate, pentru că, dacă ar fi fost așa, istoria nu ar fi fost în mod genuin istorie, ci accesul instantaneu la o ordine rațională sau, în cele din urmă, un progres pur în raționalitate. Cu toate că istoria *conține* în mod indiscutabil un progres în raționalitate (...), nu poate fi *redușă* la acesta” (*op. cit.*, p. 103).
2. Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 4.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 7.
5. Bernard Denni, Patrick Lecomte, *Sociologia politicului*, vol. I, Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 130.



o identificare de conținut – chiar dacă una dublată de o distincție de formă – care este dificil de susținut, câtă vreme miturile revin, cu aceeași forță, și în societățile contemporane, fiind chiar – uneori – elemente de bază ale discursului ideologic<sup>1</sup>. În acest context, problema care intervine este aceea a raportului dintre mit și ideologie. Pentru gânditorii sociali neomarxiști, spre exemplu, problema „demitologizării” pe care o implică „procesul iluminismului” atrage după sine problema „criticii ideologiei”. Aceasta din urmă este absolut necesară în condițiile în care „rațiunea instrumentală” este pusă în relație cu fenomenul puterii, ceea ce o face să își piardă forța critică și să rămână încastrată în capcana mitului din care gândirea iluministă nu reușește să scape. Critica ideologiei privește deci îndepărtarea a ceea ce a rămas mitic într-o teorie care, pretinzându-se rațională, este încă tributară contextului în care s-a constituit și în care se manifestă forța totalizatoare a mitului, aceea „cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafață într-o rețea de corespondențe, de relații de asemănare și contrast” și care se datorează „unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce înțelegerea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă”<sup>2</sup>. În alți termeni, această forță unificatoare a mitului este transmisă mai departe, odată cu modernitatea, ideologiei, și de aceea e nevoie de o critică a sa. Prezența spiritului lui Marx este sesizabilă aici, lucru evidențiat, de altfel, și de Habermas. Intervine aceeași viziune negativă, în care ideologia deține același rol „demonic”, purtând mai departe „blestemul” contextului mitic la adresa gândirii raționale, științifice în sensul iluminist.

Dincolo de această interpretare, e credibilă ideea ca, în formarea modernă a rolului său integrator pentru indivizii membri ai unei societăți, ideologia să fi preluat mecanismul pus la lucru, încă din momentul apariției socialului, de către mituri. E la fel de posibil ca, odată cu acest mecanism, ideologia să-și fi adjudecat și capacitatea de a utiliza anumite construcții mitice într-un sens legitimator pentru o situație socială dată sau pentru un anumit tip de statu-quo. Chiar și în acest cadru, ce cred că trebuie subliniat este că ideologia e dominantă în raport cu miturile în imaginarul social al unei societăți, pentru că ea face trimiteri la

1. Spre exemplu, Raoul Girardet identifică patru mari „complexe mitologice” care își fac simțită prezența în societățile moderne occidentale. Este vorba despre complexele Conspirației, Salvatorului, Vârstei de Aur și Unității, pe care el le aplică analizei imaginarului social din spațiul francez, dar care se regăsesc la fel de bine în orice altă societate occidentală. De altfel, teoreticianul apreciază că „în această privință, miturile politice ale societăților contemporane nu se deosebesc deloc de marile mituri sacre ale societăților tradiționale. Le caracterizează o aceeași fluiditate esențială și aceleași contururi imprecise. Acestea se suprapun, se întrepătrund, se pierd uneori unul în altul. O rețea subtilă și totodată puternică de relații de complementaritate menține între ele legături, spații de tranzit și interferențe” (*op. cit.*, p. 6).
2. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 121.

realități mai semnificative pentru lumea modernă decât cele care îi incumbă mitologiei. Spre deosebire de mituri, ideologia apelează la formule de explicare a realității sociale care, chiar și atunci când servesc disimulării, oferă argumente credibile, din punctul de vedere al raționalității sociale, pentru susținerea situațiilor spre care trimit. Mai mult, așa cum sugerează Roland Barthes, sfera ideologiei o include pe aceea a mitologiei, câtă vreme aceleași mituri pot apărea, uneori chiar cu aceeași semnificație, în cadrul unor ideologii diferite<sup>1</sup>. Spre exemplu, ideologia poate apela la un mit fondator al comunității pentru a justifica un anumit tip de ordine socială. Grație apropierii sale de fenomenul dominației sociale și, în particular, de cel al puterii – chiar dacă principală rămâne, urmându-l pe Ricœur, funcția sa de integrare –, ideologia are un grad de aplicabilitate (ca eficiență) mai ridicat decât al miturilor, care pot avea semnificație numai pentru anumite segmente sociale. În consecință, raportul este unul de subordonare, în sensul în care ideologia primează, iar mitul urmează. Sau, în cuvintele lui Raoul Girardet, „aceleași structuri mitice (...) sunt susceptibile de a fi găsite în planul secund al unor sisteme ideologice, care sunt, din punct de vedere politic, dintre cele mai diverse, adică dintre cele mai contradictorii”<sup>2</sup>.

Dacă mitul poate fi subsumat ideologiei, fiind „preluat” în contextul diverselor forme de manifestare ale acesteia, relația dintre ideologie și utopie presupune o analiză mult mai elaborată. Aceasta întrucât, deși la prima vedere pare simplu de distins între ideologie ca „figură” a imaginarului care justifică ordinea socială prezentă și utopie ca „figură critică” la adresa acestei ordini și proiecție a unei „noi ordini” situate în viitor, lucrurile trebuie privite mai nuanțat. Atât utopia, cât și ideologia sunt înțelese, în teoria socială contemporană, ca reprezentări mentale de natură să devină forțe sociale, deci să aibă influențe la nivelul practicii sociale. Deși configurată conceptual cu mult înaintea ideologiei, utopia și-a câștigat acest atribut mai ales prin „ieșirea” sa din sfera literaturii – unde a fost încadrată pentru multă vreme – și inserția sa în spațiul gândirii social-politice. Despre ideologie s-a afirmat, încă de la momentul resemantizării conceptului de către Napoleon, că are o înrâurire directă asupra realității sociale, prin faptul că o „deformează”. Plasată în spațiul ficțional al literaturii, utopia nu a fost acuzată, inițial, de astfel de „practici subversive” la adresa realului, problema influenței pe care aceasta o poate exercita în plan social punându-se numai din momentul în care s-a considerat că reflecțiile gândirii utopice pot avea impact în plan practic. Tocmai de aceea apare astăzi diferența dintre gândirea și practica

1. Potrivit lui Barthes, mitologia „face parte din semiologie ca știință formală și, în același timp, din ideologie ca știință istorică: ea studiază idei-în-formă” (Roland Barthes, *Mitologii*, Institutul European, Iași, 1997, p. 239).
2. Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 11.

utopică, dintre „utopiile teoretice” și „utopiile aplicate”<sup>1</sup>. Fără a trece în revistă variatele modele pe care le aduce în atenție o asemenea diferențiere – dar păstrând rezerva față de considerațiile care susțin că gândirea utopică este perfect inocentă –, trebuie să observăm că acest caracter „realist” al utopiei (la care, în mod aparent, cei mai mulți nu se așteaptă) este accentuat chiar de problema raportului pe care ea îl are cu ideologia. Este ceea ce a încercat să evedențieze, într-o perspectivă devenită clasică și de neocolit în analiza ideologiei, Karl Mannheim, cel care a ilustrat relația dialectică dintre aceste forme fundamentale ale imaginarului social. Calificând și ideologia, și utopia, drept „idei care transcend ordinea existentă”, Mannheim le diferențiază tocmai din perspectiva potențialului lor de realizare. Astfel, potrivit gânditorului maghiar, „ideologiile sunt idei situațional-transcendente care nu ating niciodată realizarea *de facto* a conținuturilor lor proiective. Deși, de obicei, devin motive bine intenționate pentru comportamentul subiectiv al individului, când sunt încastrate în practică înțelesurile lor sunt, cel mai frecvent, distorsionate”<sup>2</sup>. Pe de altă parte, „utopiile transcend de asemenea situația socială, pentru că și ele orientează comportamentul înspre elemente pe care situația, în chiar momentul realizării sale, nu le conține. Dar ele nu sunt ideologii, i.e. nu sunt ideologii în măsura și atâta vreme

1. Cu privire la această problemă, în analiza sa asupra utopianismului, Kishan Kumar relevă foarte clar că „suntem nevoiți (...) să considerăm gândirea utopică și practica utopică drept lucruri diferite, greu de analizat în virtutea unei presupuse corespondențe între ele. Cu siguranță, au în comun idealul perfecțiunii sociale, însă felul în care îl concep și modul prin care cred că el poate fi realizat diferă, datorită principiilor (deosebite între ele) aparținând diferitelor sfere ale activității umane. Utopiile nu sunt scrise pentru a fi aplicate sau, în orice caz, nu pentru a fi aplicate nemijlocit în sens literal. Idealul lor de perfecțiune este unul teoretic, iar cei care-l concep ar putea fi chiar nepăsători față de dificultățile pe care le întâmpină posibila lui realizare în practică (lucru care nu poate fi spus în legătură cu valoarea practică pe care o atribuie teoriilor lor). Utopiștii practici tind în mod similar să încerce aplicarea unor idei pe care majoritatea celor din jurul lor le consideră imposibile, naive sau chiar prostești. Succesul lor se măsoară nu în funcție de fidelitatea cu care se raportează la modelul teoretic ideal, ci în funcție de cât de departe au ajuns în a reuși – fie și pentru un scurt timp – să demonstreze posibilitatea unui mod de viață ferit de compromisurile și corupția considerate, de regulă, tare inevitabile ale societății umane. «Experimentele mentale», imaginarea unor utopii – sunt una; «experimentele pe viu», aplicarea utopiilor în comunități mici sau în societăți întregi – sunt alta. Ambele au funcționalități specifice, care pot fi tot atât de mult practice pe cât de teoretice. Însă învățămintele pe care le tragem de pe urma lor le dezvăluie diferențele caracteristice” (Kishan Kumar, *Utopianismul*, Du Style, București, 1998, p. 109).
2. Karl Mannheim, Louis Wirth, *On Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949 (reeditată de Kessinger Publishing's Rare Reprints, New York, 2001), p. 175.

cât ele reușesc, prin contra-activitate, să transforme realitatea istorică existentă în una aflată în acord cu propriile lor concepte”<sup>1</sup>.

Aceste considerații se bazează pe asumția fundamentală pe care Mannheim o aduce în discuție, aceea potrivit căreia existența umană este întotdeauna una ce are o formă concret-istorică. Raportat la această istoricitate concretă, „ceea ce într-un caz dat apare ca fiind utopie și ceea ce apare ca fiind ideologie este dependent, în mod esențial, de stadiul și gradul de realitate față de care se aplică acest standard”<sup>2</sup>, înțelegându-se că e vorba de standardul ce privește potențialul de realizare. În acest punct, Mannheim apreciază că determinarea concretă a diferenței este extrem de dificilă, implicând participarea directă a observatorului, ceea ce poate reprezenta, potrivit anumitor exegeți ai scrierii manheimiene, un indicator al plasării gânditorului în miezul dezbaterilor intelectuale specifice epocii sale, în care ideologii diferite încercau să-și impună principiile. Ceea ce putem constata este că Mannheim nu opune utopia realității „în sine”, ci unei realități socioistorice concrete, reprezentată de ideologia ordinii existente. Criticând această ordine existentă – și, prin urmare, ideologia care o „întreține” în planul imaginarului social – utopia forțează limitele ei, fiind liberă să se dezvolte în direcția unei viitoare ordini a existenței<sup>3</sup>. Așa cum arată comentarii contemporani, „ideologia și utopia sunt angajate într-o unitate și luptă a contrariilor (...), deci ele nu pot exista una fără cealaltă: utopia antrenează, în virtutea acestui mecanism, schimbări în ordinea existentă”<sup>4</sup>. Avem de-a face deci cu o relație dialectică, în care ideologia reprezintă realitatea existentă, iar utopia, nemulțumită de această reprezentare, se „refugiază” în proiecții spațio-temporale care produc schimbări la nivelul realității reprezentate ideologic. Când aceste schimbări, în forma utopiei, iau locul ideologiei, producând o nouă ordine existențială, utopia se transformă, la rândul său, în ideologie, care e foarte probabil că va fi înfruntată de o nouă utopie. Încercând să ofere o imagine concretă asupra modului în care se desfășoară acest proces dialectic în istoria modernității sociopolitice, și punându-l astfel în legătură cu ceea ce teoria socială de astăzi înțelege prin sintagma de imaginar social, Mannheim introduce ideea de „mentalitate utopică”<sup>5</sup>. Potrivit

---

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 176.

3. *Ibidem*, p. 179.

4. Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 45.

5. Potrivit lui Mannheim, „putem vorbi, în mod corect, despre o mentalitate utopică nu doar atunci când configurația utopiei de la un moment dat formează o parte vitală a «conținutului» mentalității implicate, ci și când, în tendința sa generală, aceasta pătrunde seria întreagă a respectivei mentalități. Numai atunci când elementul utopic, în acest sens, tinde să fie complet infuzat în fiecare aspect al mentalității dominante a timpului, când formele experienței, acțiunii și ale perspectivei sunt organizate în acord cu acest element utopic, suntem cu adevărat și realist îndreptățiți să vorbim

gânditorului, pot fi identificate patru etape sau faze ale mentalității utopice în perioada modernă, pe care le consideră a fi ideal-tipuri, ele neavând, prin urmare, statutul unor construcții epistemologice sau metafizice, ci, mai curând, pe acela al unor proiecții metodologice. Ca atare, aceste etape trebuie privite în interconexiunea lor, întrucât niciuna dintre ele nu se regăsește ca formă perfectă și unică a imaginarului unei epoci. Prima formă a mentalității utopice este aceea a *chiliasmului orgiastic anabaptist*, care își regăsește originea la nivelul straturilor oprimate ale societății ce urmăresc atingerea unor scopuri mundane imediate, ceea ce le situează atitudinea „revoluționară” în contrast cu acceptarea fatalistă a prezentului. Mannheim susține că, odată cu această primă fază a mentalității utopice, „imposibilul dă naștere posibilului, iar absolutul interferează cu lumea, condiționând evenimentele prezente”<sup>1</sup>.

Considerată a fi o formă fundamentală, și cea mai radicală, a mentalității utopice, chiliasmul corespunde unei „fermentații spirituale” (de tipul celei induse în spațiul social de Thomas Münzer) îmbinate cu „excitația fizică a țăranilor”, al cărei scop este manifestarea imediată în prezent<sup>2</sup>. În etapa utopiei chiliaste, nu ideile îi presează pe membrii societății spre acte revoluționare, ci energiile de natură extatic-orgiastică. Cum odată cu modernitatea intrăm într-o eră a rațiunii, grație gândirii iluministe, această utopie este pătrunsă, încetul cu încetul, de ideile raționaliste, care se află în contradicție cu energiile care i-au dat naștere. Potrivit lui Mannheim, este momentul în care apare cea de-a doua formă sau etapă a mentalității utopice, și anume *ideea liberal-umanitară*, a cărei origine se regăsește, de asemenea, în atitudinea conflictuală față de ordinea existentă. Aceasta este guvernată de idei raționale, care îi dau coloratura utopică<sup>3</sup>. Utopia se confundă, ca atare, cu procesul devenirii unei societăți în care ideea joacă rol de forță regulatoare asupra prezentului, bazându-se pe calculul rațional. Orientându-se împotriva ideologiei care urmărește să mențină ordinea socială existentă, ideea liberal-umanitară animă stratul mijlociu al societății, care reorientează astfel baza experienței umane dinspre planul extatic (propriu chiliasmului) înspre planul educațional, împlinit prin etică și cultură intelectuală. Acesta din urmă garantează libertatea voinței, nedeterminarea individului și lipsa condiționării. Când utopia liberal-umanitară se transformă în ideologie, producând schimbări care-o impun în spațiul social, o a treia formă a mentalității utopice ia naștere, și anume

---

nu doar despre diferite forme ale utopiei, ci și, în același timp, despre diferite configurații și etape ale mentalității utopice” (*op. cit.*, p. 188).

1. *Ibidem*, p. 192.

2. Mannheim arată că utopistul chiliast „nu este preocupat de mileniul care va să vină; ce e important pentru el este ceea ce se întâmplă aici și acum, ce apare din existența mundană, ca o înlocuire imediată a acesteia cu un alt tip de existență” (*ibidem*, p. 195).

3. *Ibidem*, p. 197.

*ideea conservatoare*, care subliniază impactul determinării asupra comportamentului uman. Deși admite că „mentalitatea conservatoare în sine nu are utopie” și că nu există, în cadrul acesteia, o „predispoziție pentru teoretizare”<sup>1</sup>, Mannheim apreciază că aceasta își găsește propria „idee” printr-un demers de tip *ex post facto*, fiind incitată să intre în arena istoriei de către ideologia liberală. Ideea mentalității utopice conservatoare face parte, în mod vital, chiar din prezent, întrucât acesta e produsul trecutului, fiind determinat de tradiție. Cu alte cuvinte, „trecutul este experimentat ca un prezent virtual”<sup>2</sup>.

În fine, cea de-a patra etapă a mentalității utopice este dată de *utopia socialist-comunistă*, care, potrivit lui Mannheim, are elemente comune atât cu utopia liberală, cât și cu cea conservatoare. Astfel, la fel ca utopia liberală, cea socialist-comunistă consideră că egalitatea și libertatea vor fi accesibile existenței sociale în viitor, cu deosebirea că, având pretenția cunoașterii legilor istoriei, socialismul fixează acest viitor în punctul decadenței culturii capitaliste. În plus, „solidaritatea dintre socialism și ideea liberală în orientarea sa către un scop localizat în viitor este aplicabilă prin opoziția lor comună față de acceptarea și afirmarea imediată a ordinii existente, proprie conservatorismului”<sup>3</sup>. Pe de altă parte, apropierea de utopia conservatoare se regăsește la nivel de metodă, numai sensul temporal fiind altul. Astfel, dacă utopia conservatoare regăsește trecutul în prezent, cea socialistă regăsește în prezent condițiile de posibilitate ale viitorului. Tocmai de aceea, Mannheim subliniază că...

nu numai prin prezența virtuală a fiecărui eveniment trecut, fiecare experiență prezentă cuprinde o a treia dimensiune care se întoarce spre trecut, ci și prin faptul că viitorul este pregătit în prezent. Nu numai trecutul, ci și viitorul are existență virtuală în prezent. O cântărire a fiecărui factor existent în prezent și o analiză a tendințelor latente a acestor forțe pot fi obținute numai dacă prezentul este înțeles în lumina împlinirii sale concrete în viitor<sup>4</sup>.

Pentru acest motiv, istoria poate fi experimentată ca fenomen controlabil în manieră rațională. Prezentarea și analiza acestor stadii ale mentalității utopice îl

---

1. *Ibidem*, p. 206.

2. *Ibidem*, p. 212. Explicația care face accesibilă ideea potrivit căreia există o mentalitate utopică de tip conservator este redată de Mannheim după cum urmează: „Chiar forma conservatoare a utopiei, noțiunea unei idei încastrate și exprimate în realitate, este în ultimă analiză inteligibilă numai în lumina luptelor sale cu formele coexistente ale utopiei. Adversarul său imediat este ideea liberală tradusă în termeni raționaliști. În vreme ce, pentru ultima, normativul, acel «ar trebui», este accentuat în experiență, pentru conservatorism accentul se mută asupra realității existente, asupra lui «este»” (p. 211).

3. *Ibidem*, p. 216.

4. *Ibidem*, p. 221.

conduc pe gânditorul maghiar la concluzia că utopiile liberală, conservatoare și socialistă reușesc să fie, fiecare în parte, aproximări ale proceselor socioistorice. Faptul că ele se află în opoziție în spațiul social ar putea determina un conflict reciproc a cărui finalitate să fie distrugerea lor. Dar asta nu va însemna și sfârșitul mentalității utopice, ci va duce, dimpotrivă, la o creștere a intensității acesteia. Un prim pas către acest conflict între formele coexistente de mentalitate utopică, acelea care s-au îndepărtat de chiasm, a fost cel făcut de socialism, care a „demască” celelalte forme de utopie ca fiind ideologii. Problema utopiei socialiste este, potrivit lui Mannheim, că nu și-a chestionat propriul statut, astfel încât să înțeleagă – și aici gânditorul maghiar revine la teza sa esențială – că orice gândire este determinată socioistoric și trebuie înțeleasă în conformitate cu acele caracteristici ale contextului în care a apărut. Din acest punct de vedere, așa cum exegeza scrierilor mannheimiene a arătat, e foarte probabil că noi înșine trebuie să înțelegem analiza sa raportând-o la contextul epocii în care a fost gândită<sup>1</sup>. O epocă în care gânditorul aprecia că „dispariția utopiei va aduce o situație statică, în care omul însuși va deveni nimic mai mult decât un lucru”<sup>2</sup>.

Chiar luând în serios avertismentul necesității încadrării socioistorice a analizei lui Mannheim, consider că e interesantă relaționarea emergenței mentalității utopice de grupurile sociale. Ca formă a imaginarului social, utopia contează și își manifestă influența atunci când are impact asupra comportamentul exhibit de anumite grupuri sociale. Acest comportament se opune ordinii existente, reprezentate de ideologie. În măsura în care se realizează prin influența exercitată asupra prezentului, utopia înlocuiește ideologia.

Revenind însă la apariția utopiei în plan social, Mannheim notează că aceasta se poate datora și indivizilor. Ca produs al minții unui individ, acest tip de gândire este, până la a deveni utopie – deci până a avea efecte asupra comportamentului de grup și a se opune, astfel, ideologiei ordinii prezente – doar o „dorință fantastică”. În *Ideologie und Utopie*, Mannheim nu vrea să sublinieze importanța individului și, pentru a menține argumentația pe aliniamentul ideii că gândirea este determinată social, susține că, „chiar și atunci când un individ aparent izolat dă formă utopiei grupului său, la o analiză atentă aceasta poate fi în mod corect atribuită grupului la al cărui impuls colectiv individul s-a conformat”<sup>3</sup>. Comentariile contemporane referitoare la această problemă descoperă

1. În acest sens, Charles Turner sugerează că „faptul că Mannheim nu a putut niciodată separa sociologia cunoașterii de politica zilelor sale a fost una dintre marile sale dificultăți”, iar „a căuta inconsistențe și contradicții în opera unui gânditor ce răspundea rapidelor schimbări politice și sociale este un exercițiu steril” (Charles Turner, „Mannheim’s utopia today”, *History of the Human Sciences*, vol. 16, nr. 1, 2003, p. 29).
2. Karl Mannheim, Louis Wirth, *op. cit.*, p. 236.
3. *Ibidem*, p. 186.

însă, punând în legătură aserțiunile din *Ideologie und Utopie* cu cele proprii scrierilor ulterioare ale lui Mannheim, că putem vorbi de trei modalități diferite ale înțelegerii relației dintre utopie și ideologie în opera gânditorului maghiar, dintre care una vizează realizarea utopiei prin afirmarea individualității desprinse de orice formă de loialitate sau spunere față de normele specifice grupului social<sup>1</sup>. Astfel, prima imagine oferită de Mannheim cu privire la gândirea sau mentalitatea utopică este aceea care o opune ordinii existente reprezentate de ideologie. Într-o astfel de situație – iar raportarea gânditorului la epoca sa e evidentă în acest context – stilurile diferite de gândire coexistă în același spațiu social, fiind incomensurabile, problema fiind aceea de a identifica modalitatea prin care o sinteză a lor ar deveni posibilă.

În acest cadru, criteriul care distinge între ideologie și utopie este, așa cum am văzut, cel al potențialului de realizare. Însă, după cum se poate observa din analiza realizată de Mannheim cu privire la etapele mentalității utopice, acest criteriu nu se poate aplica decât retrospectiv, din moment ce numai așa putem decide în ce măsură ideile care erau inițial utopice au devenit, prin influența exercitată asupra comportamentului social, ideologice, făcând ca ideile care, până în acel moment, erau ideologice să dispară din spațiul social. Avem de-a face așadar cu ceea ce unii critici au numit „construcție teleologică a relației utopie-ideologie”<sup>2</sup>, rezultată ca urmare a combinării accentelor marxiste – ideologia privită ca set de idei cărora nu i se pot aplica standarde științifice, fiind în dezacord cu realitatea – cu darwinismul social – ideologia ca produs dovedit depășit, caduc, de cursul istoriei, odată cu impunerea ideilor utopice<sup>3</sup>. O altă imagine asupra relației dintre utopie și ideologie este oferită de aceea...

a unei culturi politice democratice care, odată stabilizată, acționează ca un agent al moderării între diferitele perspective asupra lumii, făcând ca sinteza intelectuală dintre acestea să nu mai fie necesară. În acest scenariu, *toate* formele de gândire politică din democrațiile moderne primesc caracteristici utopice, dar acest lucru se întâmplă într-o formă moderată, ca un rezultat al participării într-un sistem al competiției utopice și contra-utopice<sup>4</sup>.

Într-un asemenea sistem competitiv, grupurile sociale nu pot rezista, practic, fără a propune programe de transformare socială, ceea ce face ca ele să se apropie

1. O astfel de poziție susține, bunăoară, Charles Turner, în *op. cit.*, poziție ale cărei idei le punem în discuție în cele ce urmează.
2. *Ibidem*, p. 34.
3. Astfel de aprecieri pot fi regăsite atât la Karl Popper (*Mizeria istoricismului*, ALL, București, 1996), cât și la Paul Ricœur (*Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986).
4. Charles Turner, *op. cit.*, p. 30.



din punct de vedere ideatic, printr-un proces de moderare – a cărei expresie este parlamentarismul – care, asigurând posibilitatea „împrumutului ideilor”, face ca sinteza intelectuală a modurilor diferite de gândire să nu mai fie o necesitate. Din această perspectivă, utopia devine într-adevăr – așa cum au subliniat unii comentatori – „un fel de compartiment al ideologiei, exagerând rolul «sociologiei cunoașterii», care, însușită de o elită intelectuală, ar fi capabilă de transformarea și controlul istoriei în interesul libertății, democrației și raționalității”<sup>1</sup>.

În fine, cea de-a treia imagine cu privire la relația dintre ideologie și utopie apare atunci când Mannheim pune utopia în legătură cu ceea ce el numește „problema extazului”<sup>2</sup>. În acest punct, gânditorul încearcă să depășească viziunea gândirii determinate existențial, creditând posibilitatea utopiei individuale, care este asigurată de existența unui spațiu social democratic. Această ultimă imagine asupra utopiei îndreaptă atenția spre „noi forme ale socialității, substanțial eliberate de restricțiile și prejudecățile conformismelor de grup și ale loialităților politice, bazate pe capacitatea proprie individului de a se distanța de aceste conformisme și loialități”<sup>3</sup>. Este vorba de un ideal asumat ca utopie a cărei principală cauză s-ar regăsi în nevoia umană de a întrerupe, „din când în când”, toate conexiunile pe care individul le are cu existența socială. Baza de configurare a acestui ideal este, potrivit gânditorului, societatea democratică, care face posibilă „transcendența tuturor categoriilor sociale”, atingerea extazului individual prin distanțarea radicală de relațiile sociale și transformarea acestuia într-o „formă de experiență universal împărtășită”<sup>4</sup>. În mod evident, o astfel de teză este departe de cele susținute în *Ideologie und Utopie*, fiind susceptibil ca Mannheim să fi fost „sedus” de posibilitatea radicalizării principiilor societății democratice occidentale. Singura apropiere constă în prezervarea rolului utopiei ca element esențial al gândirii umane, care să împiedice ca omul „să devină nimic altceva decât un lucru”. În subsidiar, prin atingerea idealului extatic, Mannheim pare să înțeleagă dispariția ideologiei. Dincolo de eventualele inconsistențe care apar la nivelul ideilor susținute în scrierile sale și care ar putea fi invocate sub aspect critic, rămâne constatarea că, deși a încercat „neutralizarea” conceptului de ideologie, nu a reușit să-l „elibereze” de semnificația negativă. Rămâne, de asemenea, încercarea de a atribui o semnificație pozitivă utopiei, precum și conceperea relației ideologie-utopie ca fiind una în mod indisolubil dialectică.

Să revenim însă la înțelegerea utopiei ca parte integrantă a ideologiei, ce rezultă din cea de-a doua imagine pe care Mannheim o construiește cu privire

1. Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 46.

2. Karl Mannheim, „The democratization of culture”, în *Essays in the Sociology of Culture*, Routledge, Londra, 1956, *apud* Charles Turner, *op. cit.*, p. 39.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 41.

la raportul existent între cele două forme ale imaginarului social. Ea este interesantă tocmai pentru că, în gândirea neomarxistă contemporană, și alți autori au încercat să atribuie utopiei – înțeleasă, de această dată, în mod evident ca parte a ideologiei – un caracter pozitiv. Exemplară în acest sens este teoria lui Ernst Bloch, un gânditor ce regăsește utopia ca element emancipator al ideologiei<sup>1</sup>. Utopia este latura sau dimensiunea „anticipativă” a ideologiei, care, atunci când se exprimă, produce imagini ale unei lumi mai bune. Cu alte cuvinte, ideologia poate fi înțeleasă ca o formă a imaginarului social care angajează două dimensiuni – una care „mistifică” realitatea și alta care oferă imagini cu privire la ce ar trebui schimbat în această realitate, astfel încât societatea să fie mai bună. Date fiind aceste două „fețe ale lui Ianus” pe care ideologia le subîntinde, rolul criticii ideologiei este de a „demasca” dimensiunea eronată și de a o potența pe cea utopică. Întrucât, în societatea contemporană, ideologia își manifestă influența în viața cotidiană, prin diversele forme simbolice care îi vehiculează valorile – așa cum sunt literatura, cinematografia, arhitectura, televiziunea și celelalte forme ale culturii mediate – critica ideologiei trebuie să fie o critică a vieții cotidiene, care să evidențieze acea dimensiune a sa care ne indică ce ar trebui făcut pentru a reuși transformarea în bine a acestei societăți. Raportată istoric, o astfel de înțelegere a ideologiei ne arată că „surplusul utopic” este subliniat prin apariția claselor:

Clasa ascendentă critică ordinea anterioară și proiectează o serie de propuneri pentru schimbare socială, ca atunci când burghezia a atacat ordinea feudală pentru lipsa libertății individuale, a drepturilor, democrației și mobilității de clasă. Critica feudalismului de către burghezie a proliferat, ca și propunerile revoluționare pentru o nouă societate. Unele dintre aceste idei au fost încorporate în constituțiile și declarațiile referitoare la drepturi, iar altele au fost instituționalizate în ordinea socială burgheză<sup>2</sup>.

Într-o astfel de înțelegere, concepția negativă a lui Marx cu privire la ideologie și încercarea lui Mannheim de a conferi utopiei o semnificație pozitivă sunt reunite într-o sinteză care vizează critica societății contemporane din punct de vedere cultural. Produs al relației dialectice subliniate de Mannheim, sinteza celor două forme ale imaginarului social, pe care o realizează Bloch, plasează ideologia în același unghi îngust al intereselor de clasă, insistând exclusiv asupra caracterului său de instrument al dominației sociale.

Un rezumat al demersului de până acum, cu privire la cele trei forme ale imaginarului social aflate în discuție, ne oferă următoarea perspectivă: mitul este

1. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1986.

2. Douglas Kellner, „Ernst Bloch, utopia and ideology critique”, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>.

o componentă a ideologiei, iar dialectica relației dintre ideologie și utopie opune un prezent asupra căruia reprezentările sunt deformate și un viitor posibil care să-l înlocuiască, dar ale cărui condiții se nasc în prezentul ca atare. Această înțelegere pare să priveze ideologia de posibilitatea de a dobândi un statut pozitiv, dificultatea principală fiind aceea de a evita apropierea de sau, mai bine spus, relația sa cu structura dominantă a ordinii existente. Pe de altă parte, problema unei semnificații pozitive a utopiei este ea însăși una dificil de soluționat. Spre deosebire de ideologie, în favoarea căreia poate fi invocată funcția de integrare a unei puteri instituite legitim – acceptându-se, totodată, că, în funcție de situația socioistorică, puterea se poate institui și nelegitim, așa cum se întâmplă în sistemele sociale specifice totalitarismului –, utopia nu se raportează decât negativ la structurile ordinii prezente, insistând pe o proiectare rațională a unui viitor mai bun. Pentru a schimba prezentul, pe care-l denunță critic-negativ, utopia legitimează viitorul. În sensul de critică a ideologiei, utopia exhibă propensiunea spre predicții asupra consecințelor cărora – dacă e să le raportăm chiar și la prezentul imperfect – nu avem control, în sensul controlului pe care omul de știință, spre exemplu, îl are asupra unui experiment desfășurat în laborator. Fie și asumând diferența dintre „gândirea utopică” și „practica utopică”, e de observat că multe dintre „experimentele utopice” nu au rezistat presiunilor sociale, nici atunci când au fost aplicate în comunități restrânse. Mai mult, aplicarea unor astfel de experimente la scară largă, așa cum s-a întâmplat în secolul XX, a demonstrat incapacitatea proiecțiilor raționale de a răspunde provocărilor dinamicii sociale. Și asta în condițiile în care gândirea utopică din care ideile au fost preluate pentru a fi inserate în practică se caracterizează tocmai prin imobilismul pe care orice societate a viitorului, considerată perfectă prin comparație cu cea actuală, îl presupune<sup>1</sup>. Din punct de vedere moral-politic, consecințele – așa cum știm din experiența societăților obligate să caute prin istorie idealul comunist al socialismului utopic marxist-leninist, de exemplu – au fost dezastruoase. Iată deci numai câteva premise care îndreptățesc, din punctul meu de vedere, critica utopiei. Tocmai de aceea, în secțiunea următoare a acestui subcapitol încerc să analizez modul în care o astfel de critică a utopiei poate fi urmată de o pozitivare a ideologiei. Singura certitudine pe care o am, în acest punct, e aceea că un astfel de demers nu înseamnă o înlăturare a utopiei de pe scena în contururi vagi a imaginarului social.

---

1. Imobilismul nu a rămas, ca atare, necriticat în cadrul istoriei gândirii sociale și politice: „Gândirii utopice, criticii i-au reproșat și acest imobilism: s-a argumentat – pe drept cuvânt – că o societate fără schimbare și istorie, cel puțin pe termen lung, este de neînchipt” (David Miller, *op. cit.*, p. 772).

### 2.2.2. Critica utopiei și „pozitivarea” ideologiei

Inițial plasate în domenii diferite ale gândirii umane, ideologia și utopia au devenit elemente ale discursului specific filosofiei și teoriei sociopolitice, chiar dacă aceasta – așa cum am văzut în cazul lui Mannheim – nu a făcut uneori decât să accentueze ambiguitatea conceptuală a celor două figuri centrale ale imaginarului social. Nici diversele perspective de analiză a raportului dintre ideologie și utopie nu pot revendica o explicitare riguroasă a semnificațiilor pe care acestea le dețin și, implicit, nici a rolurilor pe care le au în sfera cunoașterii sociale. Cele două concepte par îngemănate, încât orice investigare a imaginarului social care caută să delimiteze influența ideologiei asupra practicilor instituționale și comportamentelor umane atrage după sine, în chip inevitabil, și considerații asupra utopiei. Așa cum arată Paul Ricœur, „ideologia și utopia sunt figuri ale imaginației reproductive și imaginației productive. Totul se întâmplă ca și cum imaginarul social nu și-ar putea exercita funcția excentrică decât prin intermediul utopiei, și funcția de dublare a realului decât prin canalul ideologiei”<sup>1</sup>. Trebuie subliniat însă că, deși denumirea „utopianism” trimite spre un curent de tip ideologic, manifestat în filosofie și literatură, prezent de la Platon și până la scrierile de ficțiune ale contemporaneității, „utopismul (...) nu este o ideologie (în ciuda terminației «ism»);. Pentru că au fost imaginate numeroase feluri de utopie, la stânga și la dreapta spectrului politic, dar și în afara acestor categorii. El este o metodă aparte de reflecție asupra politicii și a societății, prin care se caută forma perfectă de organizare socială, cea mai bună sau cea mai fericită, neîngrădită de atașamente față de instituțiile existente”<sup>2</sup>. Revenind la viziunea lui Ricœur asupra raportului dintre ideologie și utopie, putem susține că prima se separă de ultima din perspectiva raportului fiecăreia cu realitatea. Ideologia subzistă și este viabilă numai prin raportare permanentă la realitatea prezentă, pentru a-și împlini funcția de integrare, în vreme ce utopia pare să își asume rolul de a rămâne o promisiune mereu neonorată în totalitatea sa și, cu toate acestea, mereu reafirmată: „Valoarea utopiei nu stă în legătura ei cu practicile actuale, ci în relația ei cu un posibil viitor. Rolul ei «practic» este acela de a transcende condițiile realității imediate și a descrie altele, a căror dezirabilitate evidentă ne atrage ca un magnet. Tocmai în această calitate a utopiei de a fi vizionară și «inaccesibilă» se găsește puterea ei”<sup>3</sup>. Această „calitate” transformată în „putere” nu a închis însă calea criticilor adresate utopiei. Istoricii gândirii utopice remarcă faptul că abordările critice au survenit din două direcții principale: una care urmărește

1. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1996, p. 285.

2. David Miller (coord.), *op. cit.*, p. 769.

3. Krishan Kumar, *op. cit.*, p. 31.

demonstrarea falsității premiselor de raționalitate asumate de construcțiile utopice, și alta care vizează anihilarea „elanului constructivist” al gândirii utopice, căreia îi opun – de asemenea prin formule consacrate de literatura utopică – antiutopiile sau distopiile. Primul tip de critică vine dinspre teoria și filosofia socială și politică, cel de-al doilea își face apariția în interiorul literaturii utopice însăși<sup>1</sup>.

Fiind interesat aici de posibilitatea de reinventare a ideologiei ca instrument al cunoașterii sociopolitice și aflându-mă în situația de a relaționa această chestiune cu problema utopiei, e de la sine înțeles că voi urmări, mai curând, primul tip de critică. Din acest punct de vedere, consider că sunt necesare două observații:

- a) critica teoretico-socială și politică a utopiei se fundamentează pe o analiză epistemologică, una care, ca și în cazul criticii ideologiei, implică aplicarea unor criterii științifice în evaluarea acestui mod de gândire;
- b) din această perspectivă, utopiei îi este reproșată ambiția de a pretinde posibilitatea cunoașterii raționale a cursului istoriei, din moment ce plasează în viitor forme de organizare socială cu privire la funcționarea cărora, aflați în prezent, nu avem nici cea mai mică certitudine.

O asemenea perspectivă critică asupra utopiei, care atribuie conceptului statutul de „caz particular al gândirii totalitare”<sup>2</sup> (întrucât implică strategii raționale cu privire la cursul viitor al evoluției sociale, bazate pe o pretinsă cunoaștere amănunțită a realității prezente), poate servi, din punctul meu de vedere, ca un argument în plus pentru pozitivarea ideologiei. Cu toate că și ideologia poate fi acuzată, de pe poziții obiectiviste – așa cum am văzut – de inadecvare prin raportare la criteriile științifice ale adevărului obiectiv, ea deține, spre deosebire de utopie, „ancora” menținerii în realitate (chiar și acceptând că această „realitate” înseamnă un context socioistoric particular). Mai mult, critica utopiei se vedește a fi – așa cum sugerează anumiți comentatori contemporani – ea însăși o interpretare ideologică, al cărei scop nu este acela de a deforma un anumit tip de realitate, ci de a-l prezerva, în specificul său sociopolitic, înțeles ca mod de organizare a relațiilor dintr-o comunitate. Considerând critica utopiei drept unul dintre pilonii pe care se poate întemeia pozitivarea ideologiei, este necesar să iau în discuție modul în care aceasta a fost exercitată. În acest sens, apreciez că

- 
1. Brândușa Palade, „Introducere la ediția românească”, în Krishan Kumar, *op. cit.*, pp. 20-21.
  2. „Similitudinea funciară dintre totalitarism și utopism ar consta în aceea că ambele promovează un adevăr unic și indubitabil ce ar trebui impus tuturor, inclusiv celor ce nu cred în el; într-o societate totalitară sau într-una utopică nu sunt îngăduite dispute privitoare la mijloace, și cu atât mai puțin cu privire la scopuri” (David Miller, coord., *op. cit.*, pp. 772-773).

analiza întreprinsă, de pe pozițiile raționalismului critic, de către Karl Popper la adresa utopianismului poate fi lămuritoare<sup>1</sup>.

Incluzând gândirea de tip utopic a unor gânditori marcanți din spațiul filosofiei într-un curent pe care îl numește „istoricism”, Popper urmărește să „deconstruiască”, printr-o atitudine rațională, logică, marile utopii prezente în istoria gândirii social-politice, pe care el le consideră a fi cele aparținând lui Platon, Hegel și Marx. Deși este un autor apropiat de mediul analitic, iar concepția sa epistemologică, raționalismul critic, se dezvoltă cu precădere în zona de influență a filosofiei anglo-saxone – care refuză sistemismul specific filosofiei continentale (cea germană, prin excelență) –, Karl Popper creează un sistem de idei, astfel încât se poate susține că epistemologia din *Logica cercetării* se constituie într-un fundament pentru teoria sa sociopolitică, dezvoltată în *Mizeria istoricismului și Societatea deschisă și dușmanii ei*. Nu am putea avea o perspectivă comprehensivă asupra criticii popperiene la adresa utopiilor istoriciste dacă am eluda datele sale fundamentale, anume cele epistemologice, prin care filosoful își argumentează concepția de mai târziu. Ceea ce face Popper când pune sub lupă problema istoricismului utopic este o încercare de a opri „jocul de-a istoria” practicat de imaginația multor gânditori, dintre care cei mai importanți par să fie Platon, Hegel și Marx, după cum argumentează autorul lucrării *Societatea deschisă și dușmanii ei*. În acest context, istoricismul este considerat a fi o doctrină conform căreia ar exista un scenariu după care se desfășoară istoria. Iar acest scenariu nu se desfășoară oricum, ci pe baza anumitor legi evolutive, a căror cunoaștere ne-ar permite să facem predicții cu privire la viitor. Este vorba deci, în cazul istoricismului, de proiectarea rațională a unor construcții sociale care contrazic datele realității prezente, tocmai în ideea de a schimba această realitate. Aceasta este, de altfel, așa cum arată cercetătorii utopianismului, caracteristica principală a gândirii de tip utopic. Dacă ideologia este cea care pleacă de la datele prezentului și care, grație caracterului său acțional, se poate exercita în mod esențial ca integrare, utopiei îi revine dificila sarcină de a se rupe de o realitate căreia i se opune. Cu alte cuvinte, ideologia consolidează prezentul, în vreme ce utopia creionează un viitor artificial, spre a-l contrapune unui prezent real: „Acolo unde ideologia consolidează ceea ce tânărul Marx numea viața reală, *praxis*, utopia duce la pierderea realului însuși în favoarea unor scheme perfecționiste,

---

1. Faptul că poziția critică a lui Karl Popper a devenit una relevantă în istoria gândirii utopice este evidențiat și de Sorin Antohi: „după opinia lui Popper, metoda utopică de acțiune socială va duce la dictatură, care, chiar binevoitoare, nu asigură feedbackul proiectelor și acțiunilor sale, nu depășește impasul logic al schimbării inevitabile, pe parcurs, a concepției privind cetatea radioasă (de unde rezultă multă suferință inutilă și o traiectorie istorică mult mai sinuoasă decât apăsarea în start)” (*op. cit.*, p. 53).

la limită irealizabile”<sup>1</sup>. În viziunea istoricismului utopic, istoria este un veritabil *organon*. Istoricismul, cu deosebire cel de factură *pronaturalistă*<sup>2</sup>, consideră că istoria ar putea fi folosită drept instrument de științele sociale, pe această idee clădindu-se întreg edificiul metodologiei sale. Dar istoria începe să reprezinte un adevărat organon pentru istoricism abia în una dintre fazele intermediare ale tranziției de la o *societate închisă*, magică, tribală sau colectivită, la *societatea deschisă*<sup>3</sup>, compatibilă cu libertatea individuală și cu excursul privind afirmarea acestei libertăți.

Bazele epistemologice ale metodologiei istoriciste sunt lesne de observat din perspectiva demersului pronaturalist al acestuia, care susține posibilitatea de a aplica metodele științelor naturale în general, ale fizicii în particular, în științele sociale. Faza primară, în care preexistă germeii societății închise, este, în termeni popperieni, cea a unui *monism naiv*, caracterizat prin confuzia dintre natură și convenție, dintre legile naturale și legile normative, de unde credința nejustificată pentru gândirea modernă, dar motivată prin ea însăși pentru conștiința primitivă, că întreaga umanitate – și implicit istoria sa – este guvernată de anumite legi implacabile, fie că e vorba de destin sau de hotărâri divine. Cum „încremenirea în proiect” nu este caracteristica istoriei, care se află în continuă schimbare și evoluție, a fost suficientă apariția unei cât de mici îndoieli cu privire la implacabilitatea legilor exterioare în sânul acestei comunități tribale, pentru ca monismul naiv să evolueze spre un *dualism critic* care să ducă la formarea societății deschise, nu înainte însă ca această trecere să se afle, așa cum aminteam, sub semnul unor etape intermediare. Acestea din urmă, susține Popper, au dat unor gânditori precum Platon sau Marx posibilitatea de a propovădui întoarcerea la o societate închisă socotită perfectă (așa cum procedează Platon în dialogul *Republica*, dar și în *Legile*) sau de a prezice evoluția istorică a umanității spre un nou tip de societate, spre o „cetate a soarelui”, cadru al formării noului om. Dacă monismul naiv nu deosebea între legile naturale și cele normative, ci le identifica, dualismul critic va pune în discuție această distincție fundamentală, opunând chiar condițiile sociale celor naturale. Această confuzie inițială e succedată apoi

---

1. Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 284-285.

2. Karl Popper, *Mizeria istoricismului*, ALL, București, 1996. Autorul realizează, de la bun început, distincția dintre școlile metodologice *pronaturaliste* („care susțin aplicarea metodelor fizicii în științele sociale”) și cele *antinaturaliste* („care se opun utilizării acestor metode”).

3. Distincția dintre *societatea închisă* și *societatea deschisă* (vezi *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Humanitas, București, 1993, 2 vol.) este preluată de Popper din lucrarea lui Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei* (Institutul European, Iași, 1992); dacă la Bergson aceasta reprezenta o distincție religioasă, Popper îi va modifica sensul, transformând-o astfel într-o distincție rațională.

de cea creată în jurul ideii că normele instituite în societate sunt reductibile la fapte, confuzie ce se va perpetua în cadrul tuturor celor trei etape intermediare pe care Popper le identifică, și anume: naturalismul biologic, pozitivismul etic și naturalismul spiritual. Argumentând împotriva acestei confuzii, filosoful susține că, exceptând domeniul semantic<sup>1</sup>, e imposibilă derivarea normelor din fapte și explică acest lucru spunând că adoptarea unei norme, deși este un fapt, norma trebuie deosebită de faptul că ea a fost adoptată.

Nici cele trei etape caracteristice tranziției de la societatea închisă la cea deschisă nu prezintă încredere pentru Popper, fiecare dintre ele fiind susceptibilă de a putea primi diferite interpretări și de a putea fi folosită atât în scopuri umanitare, cât și pentru construcția ori salvagardarea cultului puterii. Fiecare dintre cele trei direcții diferite speculează ideea de *natură*, acordându-i un înțeles în funcție de propriul interes. Astfel, naturalismul biologic susține atât egalitarismul (arătând că, deși normele sociale sunt arbitrare, fiind impuse din afară, există legi naturale invariabile care demonstrează egalitatea dintre oameni), cât și inegalitatea biologică, care este tot una naturală; pozitivismul etic justifică neîncrederea în om și în posibilitățile sale, afirmând că acesta nu e în măsură să judece normele impuse de societate, ci, dimpotrivă, societatea oferă cadrul după care trebuie judecat individul; naturalismul spiritual, având posibilitatea de a se combina cu orice decizie etică, poate fi din nou folosit atât pentru justificarea inegalității naturale dintre oameni, cât și în sprijinul respectării drepturilor naturale ale acestora. Observăm deci cum toate aceste trei orientări prezintă o viziune duplicitară a conceptului de *natură*, ajungându-se ca aceasta să fie considerată baza fundamentării societății închise prin metodologia istoricistă, care se folosește de istorie ca de un instrument pentru a ajunge la originea societății omenești și a statului, adică iarăși la „natură”. Justificarea societății închise, prin argumente istoriciste, devine astfel una de ordin superior, din moment ce este în firea oamenilor să prefere să trăiască într-o stare de felul celei a naturii decât în alt mod, adică să se lase conduși de un singur om, cum e Filosoful lui Platon, sau de o singură clasă, de genul Proletariatului marxist.

Problema care apare este deci aceea de a nu confunda condițiile sociale în care funcționează societatea cu niște condiții naturale, confuzie care ar putea justifica (și nu numai în teorie) niște atitudini social-politice reprobabile. Popper evidențiază că greșeala care ne urmărește la tot pasul în încercarea de a susține un demers teoretic de factură sociopolitică este aceea de a identifica convenția cu natura, de a crede că instituirea (constituirea) spațiului social s-ar face urmând sau imitând anumite condiții naturale. În viziunea sa, tocmai această greșeală

---

1. Pentru această referință, vezi Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Humanitas, București, 1993, vol. I, pp. 80-81 și *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 79 și urm. și pp. 90-91.



marchează întreprinderile care circumscriu contextul istoricismului utopic. Desigur că și în cadrul social acționează anumite legi naturale<sup>1</sup>. Însă acestea nu sunt legi ale fizicii în sensul în care această știință studiază natura, ci sunt legi care guvernează funcționarea instituțiilor sociale și politice, precum și anumite teorii macroeconomice. Relevarea existenței acestor legi nu ne îndreptățește să credem, așa cum ne propune filosofia istoricistă, că fundamentarea normelor sociale este una naturală, pentru că o asemenea interpretare periculoasă ne-ar permite să facem evaluări cu privire la o eventuală existență a unei legi de evoluție a societății. După istoriciști, tocmai aceasta ar fi sarcina științelor sociale, a sociologiei în primul rând, înțelegând aici ca știință metaistorică. În acest fel, sociologia devine pentru istoriciști o încercare de a rezolva vechea problemă a prezicerii viitorului, și nu atât al viitorului unui individ, cât al grupurilor de indivizi și al întregii omeniri, aceasta ducând în final la planificarea vieții sociale, la anularea libertății individuale și la uniformizare. Spre exemplu, la Platon, viziunea istoricistă este foarte interesantă și spectaculoasă, întrucât el prezice un viitor al întoarcerii în trecut, sperând în reînvierea unui ciclu temporal-istoric ale cărui legi ar permite revenirea la „vârsta de aur” hesiodică. Pentru Platon deci, devenirea istorică este involuție, iar evoluția este posibilă numai în măsura în care natura umană, a cărei esență o reprezintă sufletul și care permite astfel participarea la Forme sau Idei, dictează omului necesitatea revenirii la societatea tribală. Natura umană trebuie să trezească așadar conștiințele, dar tot ea a dus, în trecut, la dizolvarea statului ideal, pentru că este imperfectă. Deși Platon nu a putut accepta unicitatea procesului evoluției istorice, Marx tocmai pe aceasta s-a bazat; de aceea, marxismul este un istoricism teleologic, în sensul în care consideră că procesul istoric are o unică evoluție, iar scopul acestei evoluții este societatea comunistă. De asemenea, în virtutea legilor istorice ale acestui proces unic pe care credea că le-a descoperit, marxismul a imaginat (și aici regăsim fundamentul său utopic) o înlocuire a capitalismului cu o dictatură a proletariatului. Abandonând ideea neputinței politicului, marxismul a păstrat ideea că puterea de stat nu constituie o problemă, biziindu-se pe dispariția treptată a statului prin identificarea sa cu societatea. Așa cum arată și Raymond Aron...

planul marxist nu țintea să cucerească statul, ci mai întâi să îl acapareze, pentru ca mai apoi să îl desființeze, desființare care era posibilă deoarece statul nu era nimic altceva decât organizația prin care o clasă își menținea dominația și exploatarea. În consecință, spunea Marx, din momentul în care nu va mai exista o clasă care să le exploateze pe celelalte, nu va mai fi nevoie nici de stat; după revoluție, statul va dispărea treptat, deoarece el nu există decât pentru a permite exploatarea<sup>2</sup>.

1. Legile naturale care acționează în cadrul societal sunt numite de Popper *legi sociologice*.
2. Raymond Aron, *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societățile industriale*, Polirom, Iași, 1999, p. 103.

Problema historicismului de tip marxist pus în aplicare în secolul XX – și transformat, astfel, din utopie în ideologie, dacă e să apelăm la termenii lui Mannheim – a fost că statul „a uitat” să se dizolve în timp. Așadar, sociologia nu poate oferi legi de mișcare ale societății, de evoluție a istoriei acesteia, așa cum fizica oferă legi de mișcare a corpurilor. Este adevărat că întreaga istorie a societății umane este marcată de tendințe de schimbare, însă acestea nu ne oferă garanții pentru a le putea numi legi, și nici pentru a face predicții pe termen lung plecând de la ele. Sau, dacă există legi, acestea nu se pot aplica întregii istorii, ele nu pot cuprinde *toată* istoria, ci, cel mult, *anumite perioade succesive* ale istoriei. Societatea nu se schimbă pe perioade nedeterminate, nici în funcție de legile naturale și nici în funcție de cele sociale. Acestea din urmă pot constitui doar anumite condiții aplicabile prezentului unei perioade istorice, însă nu viitorului. Dacă istoria nu poate face decât să descrie evenimentele ce se petrec într-o anumită perioadă sau alta, cu atât mai puțin poate sociologia să ofere un cadru teoretic care să ne permită să derivăm legi universal-valabile, aplicabile în orice moment istoric, indiferent de spațiu și timp. Iar asta cu atât mai mult cu cât legile naturale, chiar dacă descriu fapte, sunt invariabile, în vreme ce legile sociale nu descriu fapte, ci doar trasează direcții pentru conduita acceptată în societate.

Pentru pesimismul istoric al lui Platon, un pesimism de tip hesiodic, legea dezvoltării istorice consta în faptul că orice schimbare înseamnă un declin. Filosoful elin prefera posibilitatea existenței unei istorii statice, caz în care stadiul dezvoltării sociale a umanității s-ar fi oprit la „vârsta de aur”. De aceea, proiectul său utopic avea în vedere stoparea oricărei schimbări; am arătat însă, pe urmele lui Popper, că istoria nu suportă o „încremenire în proiect”. Pe de altă parte, Marx era un optimist, și pentru el legea dezvoltării istorice se caracterizează prin dinamismul societății – un dinamism orientat spre un scop ultim, societatea comunistă. Comună ambelor interpretări utopist-istoriciste este abordarea holistă, atât Platon, cât și Marx considerând că pot descoperi scopurile ultime ale societății privind-o ca pe un întreg. Or, această abordare este, din perspectivă popperiană, o metodă preștiințifică, care tinde spre perfecționism. Realitatea istorică ne demonstrează că, dacă putem schimba ceva în mersul societății, o putem face doar acționând pas cu pas, adică folosind o metodă care se apropie mai mult de cele ale științei, și anume metoda încercării și a erorii. Este vorba aici, în fapt, despre diferența dintre ceea ce Popper numește *ingineria socială utopică* și *ingineria socială graduală*. În primul caz, avem de-a face cu anumite principii care „ne cer să stabilim scopul final, sau Statul Ideal, înainte de a trece la orice acțiune practică; numai când acest scop ultim a fost stabilit, cel puțin în linii mari, numai atunci când avem un fel de proiect al societății spre care țintim, numai atunci putem să începem să analizăm cele mai bune căi și mijloace pentru realizarea sa, să facem un plan de acțiune practică”<sup>1</sup>. Pe de altă parte, în cazul a ceea ce Popper

---

1. Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 52.

numește *piecemeal social engineering*, se susține adoptarea unei metode „de luptă împotriva celor mai urgente rele sociale (după ce [se] va fi găsit o metodă prin care să le identifice), în loc să caute și să lupte pentru cel mai mare bine ultim”<sup>1</sup>. În acest caz, se poate aplica și principiul epistemologic al falsificabilității<sup>2</sup>, ca principiu al delimitării dintre o teorie bună și una care nu dă rezultate și care, prin urmare, trebuie revocată, drept consecință a testelor nereușite. Prin aplicarea acestei metode în domeniul social și uzând de criteriul falsificabilității, se pot înlătura riscurile pe care o teorie falsă, aplicată unui segment social, le-ar atrage după sine.

Dincolo de identificarea nepermisă dintre legile naturii și cele ale istoriei, care funcționează în spațiul social, creatorii de utopii urmăresc o schimbare totală, la scara întregii societăți. Nu există rest în utopie, propunându-se o schimbare a întregului sistem. Căci a aborda societatea ca pe un întreg înseamnă a viza și unitatea sistemului de interrelații ce se stabilesc în cadrul acesteia; ba mai mult, înseamnă să poți controla acest sistem, care include atât relații interpersonale, cât și relații intergrupuri, înseamnă deci să poți controla liantul care se află la baza acestor relații pentru a avea fie posibilitatea de a le stopa într-un cadru neschimbat (așa cum procedează Platon când formulează sistemul celor trei caste), fie aceea de a le orienta spre scopul pe care îl subsumează legea dezvoltării istorico-dialectice a societății. Or, așa ceva este practic imposibil, întrucât e suficient ca un singur element al sistemului să scape de sub control pentru ca toate scopurile prezise să se prăbușească. Utopia rămâne, în acest context, condamnată la a trăi într-un viitor mereu de neatins, în același viitor în care se refugiază prin „ruperea” de prezent, și regăsim aici o nouă subliniere a diferenței față de ideologie. Mai mult, după cum sugerează Ricœur...

chiar în momentul în care utopia generează puteri, ea anunță tiranii viitoare care riscă să fie mai rele decât cele pe care vrea să le doboare. Acest paradox derutant ține de o lacună fundamentală a ceea ce Mannheim numea mentalitatea utopică, adică absența oricărei reflecții cu caracter practic și politic asupra sprijinului pe care îl poate găsi utopia în realul existent, în instituțiile sale și în ceea ce eu numesc credibilul disponibil al unei epoci<sup>3</sup>.

Este critica epistemologică a lui Popper la adresa utopiei una sustenabilă? Încercând un răspuns la această întrebare, se poate specula în marginea ideii unei diferențe de context istoric. Această diferență ar permite o situație subiectivă față de teoriile utopice luate în discuție, moment în care critica popperiană ar putea

1. *Ibidem*.

2. Pentru principiul falsificabilității, vezi subcapitolul 6, intitulat „Falsificabilitatea ca criteriu de demarcație” din lucrarea *Logica cercetării*, ed. cit.

3. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 284.

fi acuzată, la rândul său, că se folosește de concepte și stări de fapt pe care nici Platon și nici Marx nu și le-au imaginat. Cu alte cuvinte, s-ar putea susține că avem de-a face cu o raportare a experienței totalitare a secolului XX la contextele sociale care au făcut posibile teoriile lui Platon sau Marx. Și că nu putem opera o asemenea extrapolare conceptual-istorică. Este o chestiune pe care teoria socială și politică recentă o ia în calcul de fiecare dată când în analizele referitoare la idei sau curente ale trecutului istoric este utilizat un aparat conceptual propriu limbajului contemporan al științei. În acest sens, Cornelius Castoriadis vorbește despre „antinomia aplicării retroactive a categoriilor”, un fel de „proiecție retrospectivă” care pare să fie constitutivă cunoașterii istorice și sociale<sup>1</sup>, sugerând că, atâta vreme cât facem astfel de considerații – de tipul celor popperiene implicit – trebuie să ne-o asumăm. O astfel de asumție poate fi un indicator al faptului că proiectul occidental al constituirii unei istorii totale, a unei înțelegeri și explicații exhaustive asupra unor societăți situate pe coordonate spațio-temporale ale trecutului, un proiect speculativ de genul celui întreprins, bunăoară, de Marx, este sortit eșecului. Concluzia care urmează unei asemenea constatări este aceea potrivit căreia „faptul că putem înțelege alte timpuri și alte spații ale umanității numai în termenii propriilor noastre categorii – un fapt care, în schimb, se întoarce asupra acestor categorii, le relativizează și ne ajută să surmontăm dependența noastră față de propriile noastre forțe ale imaginarului sau chiar ale raționalității – nu exprimă pur și simplu condițiile și rădăcinile întregii cunoașteri istorice, ci arată în mod manifest că elucidarea pe care o așteptăm este în final una *interesată*, că este una *pentru noi* în sensul cel mai puternic”<sup>2</sup>.

Dintr-o astfel de perspectivă, s-ar putea susține că abordarea critică întreprinsă de Popper la adresa utopiei este, în măsura în care apare ca fiind una *interesată*, o interpretare ideologică a textelor unor astfel de autori. O asemenea înțelegere a criticii popperiene la adresa historicismului este circumscrisă în limitele comentariilor contemporane. Din acest punct de vedere, „într-o interpretare ideologică avem de-a face nu cu descoperirea sensului unui text în funcție de intențiile autorului, textului sau de intențiile rezonabile (care sunt legitime plecând de la cele două tipuri de intenții) ale cititorului, ci cu instituirea unui interes ce ține, mai degrabă, de interesele sociale, politice sau morale ale celui ce construiește interpretarea”<sup>3</sup>. Depășind așadar zona epistemologiei, unde adevărul, ca valoare alethică, se constituie într-o idee regulativă, interpretarea lui Popper îmbracă haina ideologiei, iar demersul său este justificat de faptul că apără „interesele și principiile comunității oamenilor liberi din timpul celui de-al doilea

1. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 104.

2. *Ibidem*.

3. Gerard Stan, „Interpretarea ideologică văzută ca interpretare ironistă. Cazul Popper”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *op. cit.*, p. 102.

război mondial, comunitate care se simțea amenințată, comunitate care își apăra dreptul la existență și libertate luptând pe front”<sup>1</sup>. Ideea regulativă a unei astfel de interpretări este deci condiționată de interesele celui care operează interpretarea. Cu alte cuvinte, în fața ideologiei, care pleacă de la realități practice (existența pericolului totalitar ce amenința comunitatea oamenilor liberi în prima jumătate a secolului trecut), utopia devine lipsită de legitimitate. Aceasta întrucât „în politică oamenii ar trebui să se ghideze după interesele reale, concrete ale comunității lor, și nu după principii a priori stabilite de filosofi. Maxima acțiunii unui individ în spațiul politic nu trebuie să fie vreun adevăr etern revelat de vreun filosof, ci un enunț care trebuie să oglindească un interes particular al acelui individ sau al comunității din care face parte”<sup>2</sup>.

Într-o astfel de logică, regăsim posibilitatea unui sens pozitiv al ideologiei, prin raportarea sa la utopie. Am putea chiar să susținem că experiența istorică a fost cea care a pozitivat ideologia din interior, din moment ce astăzi aceasta reușește – conferind proiectelor utopice o interpretare critică – să se opună unor pericole reale de tipul totalitarismului, fie acesta fascist ori comunist. Suntem departe, în acest sens, de un „sfârșit al ideologiei”, fiind, mai curând, martorii unei reinventări a ideologiei. Care este însă criteriul după care hotărâm dacă ne plasăm într-o ideologie ce slujește interesului comunitar, și nu una care să fie opusă acestuia? Acest criteriu este dat de realitate, câtă vreme nu ne propunem emanarea unor proiecte utopice, ci rezolvarea unor date faptice, curente, contextualizate într-un cadru istoric particular. Interesul unui anumit moment istoric rămâne – din această perspectivă – criteriul pozitivării ideologiei pe care o trăiește lumea occidentală, spațiul în care acest concept s-a și născut.

Consider însă că e necesar ca, pentru reușita demersului de pozitivare a ideologiei, să mergem dincolo de critica utopiei înțeleasă ca interpretare ideologică. Acceptând că Popper, criticând utopia, realizează o astfel de interpretare – și că avem de-a face, din punct de vedere moral-politic, cu o interpretare îndreptățită – riscăm totuși ca, oprind aici demersul, să rămânem blocați într-o situație asemănătoare celei descrise de „paradoxul lui Mannheim”, în care utopianismului istoricist (și devenit el însuși, prin aplicare istorică – dacă e să ne referim la marxism – o ideologie) îi este opusă o ideologie utilizată ca instrument critic. O situație în care, cu alte cuvinte, utopiei în sens de critică a ideologiei îi este opusă o ideologie în sens de critică a utopiei, fiecare susținând preeminența propriului interes. Într-un astfel de caz, delimitarea rațională dintre ideologie și utopie este susținută, în principal, de un criteriu al diferențierii fundamentat moral-politic. Avem de-a face așadar cu o critică a utopiei care intenționează să sublinieze dificultățile conceperii raționale a evoluției societății într-o manieră

---

1. *Ibidem*, p. 103.  
2. *Ibidem*, p. 113.

lipsită de „rest”, adică lipsită de posibilitatea de inovare ce caracterizează experiența umană. O astfel de critică atrage după sine și anumite considerente de ordin moral-politic, care evidențiază consecințele dezastruoase ale unor încercări de aplicare a construcțiilor gândirii utopice și care se prezintă ca o interpretare ideologică a acestor construcții. Este, practic, o critică interesată să apere valorile sociale și politice ale societății democratice, valori pe care autorul criticii le îmbrățișează, așa cum lasă în mod clar de înțeles<sup>1</sup>. Și totuși, opinia mea este că, deși critica popperiană și interpretarea sa în maniera expusă aici deschid calea pozitivării ideologiei, procesul, ajuns în acest punct, nu se află încă la capăt. De aceea, conjectura mea este că raportarea critică la gândirea și practica utopică trebuie corelată cu sublinierea conectării ideologiei la realitate și a propensiunii proiectelor utopice de a se situa dincolo de această realitate. Revenim, astfel, la concepția lui Paul Ricœur, potrivit căreia cauza fundamentală a apariției ideologiei ca figură centrală a imaginarului decurge din necesitatea integrării sociale pe care orice societate o resimte. Ne întoarcem deci la o înțelegere socioculturală a ideologiei, pe care gânditorul francez o invocă pentru a identifica aspectul pozitiv, socialmente necesar, pe care conceptul îl implică. Ca figură-cheie a imaginarului social – susține Ricœur –, ideologia este inseparabilă de utopie. Din punctul său de vedere, așa cum am arătat în capitolul anterior, ideologia trebuie înțeleasă aplicând o grilă fenomenologică, iar nu una funcțională, astfel încât devine evident că funcțiile sale de legitimare a autorității și de distorsionare a realității, care sunt în mod fundamental politice și care i-au atras semnificația negativă, trec în plan secund, din momentul în care înțelegem că funcția sa esențială e aceea de integrare, de conferire a identității în plan social. Cum am specificat deja, apariția ideologiei ca element central al imaginarului social e cauzată de necesitatea integrării, ceea ce permite depășirea funcțiilor sale „patologice”. Pe de altă parte, întrucât este, din cauza propensiunii spre viitor, mai puțin consistentă decât ideologia, utopia trebuie abordată plecând de la funcțiile sale, și în special de la aspectele sale „patologice”, care ne-o indică drept o fantazie și, prin raportarea negativă la realitatea socială prezentă, drept o provocare la adresa acesteia, așa cum este ea reprezentată de ideologie.

La modul fundamental, utopia înseamnă o „variație imaginativă” care are rolul de a contrabalansa ideologia. Reiese, din nou, că ideologia și utopia operează

---

1. Pe de altă parte, criticii popperieni i se poate reproșa că, deși a aruncat anatema asupra întregii gândiri utopice, apropiind-o de gândirea de tip totalitar, există produse ale acesteia care nu vizează schimbarea socială în condiții precum cele expuse de Platon sau Marx. Astfel, „cel mai grăitor împotriva tiradei lui Popper este, probabil, faptul că majoritatea gânditorilor utopici nu au pretins ca proiectele lor să fie impuse prin revoluție sau constrângere; ei au preconizat cel mai adesea drept căi spre utopie educația, experimentarea la scară mică sau chiar alegerea democratică” (David Miller, coord., *op. cit.*, p. 773).

în același cadru al imaginarului social și că sunt inseparabile conceptual<sup>1</sup>. Scopul lui Ricœur este cel de a pozitivă ideologia, dar maniera în care operează pentru a-l realiza atrage după sine, inevitabil parcă, și pozitivarea utopiei. Argumentul său, în acest punct, este că o astfel de înțelegere a relației dintre ideologie și utopie ne situează într-un cerc practic pe care cele două figuri ale imaginarului îl formează, un cerc imposibil de „rupt”, întrucât vorbim despre „cercul structurii simbolice a acțiunii”<sup>2</sup> în spațiul social. Astfel, pare că însuși imaginarul social devine, ca urmare a analizei lui Ricœur, o victimă a „paradoxului lui Mannheim”, ceea ce-l face pe gânditor să susțină că, deși nu putem rupe cercul imaginarului social, „trebuie să încercăm vindecarea bolii utopiei prin ceea ce este esențial în ideologie – prin elementul său de identitate (...) și să încercăm să vindecăm rigiditatea, pietrificarea ideologiei prin elementul utopic”<sup>3</sup>. O astfel de observație ne arată că, pe de o parte, ideologia și utopia rămân figuri constitutive ale imaginarului social și că, pe de altă parte, fiind constitutive astfel și experienței noastre sociopolitice, nu putem să ne eliberăm din acest cerc. Problema este aceea de a reuși să evităm tendințele patologice pe care atât ideologia, cât și utopia le manifestă la nivelul imaginarului social, iar acest lucru poate fi realizat în măsura în care ne concentrăm asupra identității grupului social<sup>4</sup>. Într-adevăr, Ricœur consideră că aceasta e singura alternativă prin care cercul se poate transforma într-o „spirală”, asigurând prezervarea dialecticii ideologie-utopie și, prin aceasta, a unei înțelegeri progresive a imaginarului social:

1. Tabloul complet este oferit de exegeza contemporană a concepției lui Ricœur cu privire la relația dintre ideologie și utopie: „Ideologia și utopia operează la trei niveluri în viața socială: ca distorsionare, ca legitimare și ca integrare/identitate. Ele nu reprezintă pur și simplu lumea socială așa cum este, ci funcționează în moduri diferite în relație cu praxis-ul. La cel mai superficial nivel, ideologia acționează prin distorsionarea realității, în vreme ce utopia nu reprezintă nimic mai mult decât o fantezie. La următorul nivel, ideologia servește pentru a acoperi distanța dintre pretenție [de legitimitate, n. D.Ș.] și credință [în autoritatea care se prezintă ca fiind legitimă, n. D.Ș.]. Prin contrast, utopia provoacă sistemul dominant și susține o alternativă la acesta. La cel mai profund nivel, ideologia funcționează într-un mod integrator, pentru a prezerva identitatea grupului, în vreme ce utopia produce o variație imaginativă a acestei identități, propunând alternative practice care ar putea fi realizate” (Darren Langdridge, *op. cit.*, pp. 653–654).
2. G.H. Taylor, „Editor’s Introduction”, în Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986, p. xxiii.
3. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 312.
4. În acest sens, pe urmele lui Ricœur, Dauenhauer argumentează că această identitate „trebuie să fie congruentă atât cu actualele condiții în care viața socială trebuie să fie trăită, cât și cu posibilitățile benigne pe care aceste condiții le fac valabile” (B.P. Dauenhauer, *op. cit.*, p. 223).

Este prea simplu ca răspuns așadar să spui că dialectica trebuie să funcționeze mai departe. Ultima mea soluție este aceea că trebuie să ne lăsăm atrași în cerc și apoi să încercăm să-l transformăm într-o spirală. Nu putem elimina din etica socială elementul riscului. Ne orientăm asupra unui set de valori și apoi încercăm să le respectăm; verificarea este deci o chestiune a întregii noastre vieți. Nimeni nu poate scăpa de asta. Oricine pretinde că acționează într-o modalitate liberă de valori nu va găsi nimic<sup>1</sup>.

Astfel, încă un pas înainte spre pozitivarea ideologiei pare risipit, din moment ce suntem prizonieri ai cercului ce promite să „închidă” imaginarul social în dialectica dintre ideologie și utopie. Mai departe, asta face ca, din punct de vedere moral-politic, riscul ca elementele „patologice” ale ideologiei și utopiei să reapară în diferite momente și ipostaze istorice să fie în continuare prezent. Poate tocmai de aceea, încercarea de a depăși limitarea indicată de gânditorul francez se anunță ca o reală provocare intelectuală. Este, prin urmare, momentul să enunț întrebarea pe care această provocare o conține implicit: cum putem „rupe” cercul simbolic al imaginarului social, cel al dialecticii ideologie-utopie, ceea ce ar atrage după sine, la nivel normativ, desigur, eliminarea riscului amintit mai sus? Potrivit lui Ricœur, este imposibil, și de aceea el optează pentru menținerea „spiralei” dialectice, generatoare de progres al gândirii.

Din punctul meu de vedere, putem depăși această înțelegere asumând o critică a utopiei în termenii situării acesteia dincolo de realitatea socială prezentă și preluând din concepția lui Ricœur semnificația fundamental socioculturală a ideologiei, care accentuează asupra funcției sale de integrare. Ideologia este conectată la realitate, chiar și atunci când o distorsionează pentru a legitima autoritatea. Dar ideologia este *in mod intrinsec, primar* conectată la realitate pentru a conferi identitate membrilor unei comunități, și, prin aceasta, comunității însăși (exercitându-și astfel funcția fundamentală de integrare). Ideologia implică o cunoaștere a realității sociale și o integrare a indivizilor în societate (admițând chiar că această integrare se realizează, uneori, și prin distorsionarea realității respective). Ea este *mereu* în prezent. Utopia, pe de altă parte, este și ea conectată la realitatea socială, în măsura în care o critică. Implică deci ca și ideologia, o cunoaștere socială a acestei realități. Spre deosebire însă de ideologie – și aici regăsim diferența fundamentală care permite critica utopiei și, prin urmare, pozitivarea ideologiei –, utopia proiectează o integrare în viitor. Prin critica realității sociale, utopia părăsește prezentul, pentru a se refugia în viitor. Ea este, prin urmare, doar *parțial* în prezent. *Dacă ideologia este figura tare a cunoașterii socialului reprezentată în imaginar, utopia este figura slabă.* Iar slăbiciunea ei constă în pierderea progresivă a contactului cu realitatea prezentă. Chiar și realizată

---

1. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 312.



în practică, gândirea utopică modelează în concret un viitor care nu mai este prezentul a cărui critică a făcut-o posibilă. Odată cu aceste considerații, ni se deschide posibilitatea de vizualizare a ideologiei ca instrument al cunoașterii realității sociale. O imagine clară asupra manierei în care această cunoaștere se realizează poate fi oferită, cred, de luarea în discuție, pe parcursul subcapitolului următor, a modalităților de construcție conceptuală a spațiului social, așa cum sunt acestea redată în cadrul filosofiei și teoriei sociale moderne și contemporane.

### 2.3. Construcția ideologică a spațiului social

Una dintre întrebările care revin frecvent în cadrul teoriei sociale și politice, atunci când aceasta este preocupată să analizeze maniera în care proiecțiile ideologice modelează spațiul social, privește statutul pe care ideologia însăși îl deține. Este ideologia în mod fundamental un sistem de idei și credințe sau este expresia modului în care sunt structurate practicile sociale? Acestei întrebări care trimite la diferitele tentative de abordare a ideologiei îi urmează o serie de alte chestionări, care nu fac decât să sublinieze importanța înțelegerii conceptului în încercarea de a delimita procesul prin care noi, ca oameni, contribuim la construcția a ceea ce numim spațiu social: sunt afectate proiecțiile ideologice asupra societății de pozițiile sociale ale celor care le emit? Ce împărtășesc, sub aspect ideologic, indivizii/grupurile situate pe poziții sociale diferite? Ceea ce îi diferențiază este dat de tipurile de cunoaștere asupra realității sociale pe care le dețin? Sunt, toate acestea, întrebări care se pot constitui într-un punct de plecare pentru tratarea problemei pe care am anunțat-o prin titlul acestui subcapitol, ce își propune să analizeze modul în care se realizează construcția ideologică a spațiului social. De ce vorbesc despre o construcție ideologică? Așa cum am văzut atunci când am caracterizat-o drept figură centrală a imaginarului social, ideologia joacă un rol fundamental nu doar în cunoașterea realității sociale (pe urmele lui Karl Mannheim), ci și în legitimarea, în sensul integrării, a unei anumite ordini sociale și politice. Din acest motiv, ideologia reprezintă un element esențial al universului simbolic specific unei anumite societăți. Există, desigur, perspective diferite în ceea ce privește înțelegerea ideologică a modului în care este construită realitatea socială, în care ia naștere societatea și cu privire la tipul de univers simbolic îndreptățit să legitimizeze o anumită ordine socială. *Din acest punct de vedere, definesc ideologia în sensul unui sistem de credințe conturate într-o anumită societate, credințe situate la nivelul imaginarului social și care, alături de mituri, legende, habitudini, tipare comportamentale și atitudinale, au rolul de a trasa un cadru normativ și acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți. În același timp, iau în considerare faptul că în „umbra” acestei etichete ce a fost adeseori judecată în termenii „ismelor” (liberalism, conservatorism, socialism etc.)*

poate fi devoalat și un anumit tipar cognitiv pe care aceste „isme” îl induc într-o anumită societate. Aceasta întrucât, pentru orice ideologie, alături de aspectul normativ și de cel acțional, este foarte important și aspectul valorizator.

Discuția din prima parte a acestui capitol a indicat că ideologia, deținând funcția fundamentală a integrării sociale, oferă unei comunități date și un anumit sens al *cunoașterii sociale*, iar acest lucru pare a fi valabil chiar și atunci când gândim ideologia în termenii unei distorsiuni a realității. Desigur, societatea contemporană nu mai exhibă un astfel de înțeles, din moment ce, cel puțin în lumea occidentală, aranjamentele instituționale, procedurile și principiile care fac posibilă existența comunității fundamentate democratic nu mai admit monopolul unei singure ideologii. Chiar și așa, când spunem că noi cunoaștem realitatea socială în chip ideologic, nu ne referim la o anumită coloratură politică pe care o conferim acestei realități. Avem în vedere, mai degrabă, ideea că tiparul nostru cognitiv este dependent de mediul social în care ne-am format. Dacă cei mai mulți teoreticieni par să accepte astăzi această idee, susținând că individul este un produs al societății, există totuși în tradiția gândirii filosofice și teoretico-politice un curent care oferă o perspectivă diferită asupra fundamentelor ideologice ale cunoașterii sociale. Tocmai de aceea, înainte de a analiza felul în care devine posibilă proiecția holistă asupra spațiului social, îmi voi concentra atenția asupra înțelegerii individualiste a construcției societății, dezvoltată îndeosebi de către teoriile filosofice și politice ale modernității.

### 2.3.1. Proiecția individualistă asupra socialului

În termeni relativ simpli, ideea de bază a individualismului ca tipar ideologic de construcție a realității sociale este aceea potrivit căreia societatea modernă este rezultatul unui proces de *individuație*. Acest proces conține două laturi, dintre care una vizează *dezvoltarea forței eului*, iar cealaltă are în vedere *creșterea singurătății* specifice omului modern, ce decurge din faptul despărțirii de „o lume care, în comparație cu existența individuală, este copleșitor de puternică și deseori amenințătoare și periculoasă”<sup>1</sup>. Această despărțire „crează un sentiment de neputință și angoasă”<sup>2</sup>. Dintr-o perspectivă care se apropie de ceea ce ar putea fi numit „existențialism psihologic”, se sugerează că, odată cu neliniștea specifică modernității, la care individul ajunge în urma ruperii legăturilor sale originare, apar două posibile rezultate ale individuației. Este vorba, mai întâi, despre „supunerea, însoțită de ostilitate, față de o autoritate”<sup>3</sup> și, în al doilea rând, de o „relație

1. Erich Fromm, *Frica de libertate*, Teora, București, 1998, p. 30.

2. *Ibidem*, p. 33.

3. *Ibidem*, p. 34.

spontană cu omul și natura, care leagă individul de lume fără a-i distruge individualitatea<sup>1</sup>. Din înțelegerea pe care teoria politică a modernității o conferă ideii de individ decurge o nouă semnificație acordată conceptului de libertate umană, care nu mai este unul ce implică exclusiv spațiul public, retrăgându-se, dimpotrivă, în „noul templu” al spațiului privat. Spre exemplu, dacă filosofia politică a Antichității, situată într-o „paradigmă etico-politică”, concentra problema libertății la nivelul posibilității cetățenilor de a participa la viața publică<sup>2</sup>, teoria politică a modernității, orientată pregnant asupra problemei individului, o va transfera în zona privată. Din acest motiv, când punem problema construcției ideologice a spațiului social plecând de la ideea de individ, putem accepta constatarea că ideea de libertate, recreată de cultura modernă, suportă un sens încărcat de ambiguitate: „Pe de o parte, creșterea independenței omului față de autoritățile externe, iar pe de altă parte, creșterea izolării și a sentimentului ce a rezultat de aici – de neînsemnătate și neputință individuală”<sup>3</sup>. Ambiguitatea proprie libertății modernilor și, implicit, individualismului care decurge de aici, s-a transmis, după cum sugerează anumiți autori, și în societatea contemporană, unde, „în ciuda unei spoieli de optimism și inițiativă, omul este copleșit de un profund sentiment de neputință, care îl face să privească îndelung spre catastrofele ce se apropie ca și cum ar fi paralizat”<sup>4</sup>. Este lesne de observat, în opinia mea, apropierea dintre această viziune asupra individualismului și universul de discurs al filosofiei existențialiste, dezvoltată mai ales în spațiul continental, ceea ce nu face însă ca un astfel de demers să nu fie discutabil.

În acest sens, unii teoreticieni au apelat la o perspectivă antropologică atunci când s-au oprit, în cercetările lor, asupra problemei individualismului, aducând în atenție o privire globală asupra ideilor și valorilor caracteristice modernității. Se consideră, în acest context, că individualismul ar fi realizat trecerea de la mit la rațiune în epoca clasică și că acest lucru s-ar fi petrecut în lumea occidentală odată cu apariția creștinismului și cu ieșirea individului (urmare a conformării la îndemnurile christice) „în afara lumii”. Această ieșire se realizează dintr-o realitate socială construită holist, organicist, ceea ce face ca ea să fie „în opoziție cu societatea și ca un supliment al ei”<sup>5</sup>. Căutând adevărul și mântuirea dincolo de ceea ce îi poate oferi societatea, individul creștin devine un *individ-în-afara-lumii*, adică un *individ-în-relație-cu-Dumnezeu*. Dezinteresul față de viața socială nu este condamnabil într-o astfel de societate, ci, dimpotrivă, el dă naștere

---

1. *Ibidem*.

2. Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Polirom, Iași, 2002, pp. 51-85.

3. Erich Fromm, *op. cit.*, p. 40.

4. *Ibidem*, p. 215.

5. Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia, București, 1996, pp. 38-39.

unei conștiințe de sine care îl determină pe individ să își dea seama că el este o ființă liberă, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, că societatea este o simplă convenție și că singura autoritate căreia trebuie să i se supună, dar în iubire, este însuși Creatorul său<sup>1</sup>. În discursul filosofic, individul-în-afara-lumii apare odată cu doctrinele epicurienilor, ale stoicilor și ale cinicilor, orientate împotriva ideii existenței societății înaintea indivizilor, idee teoretizată de Platon și Aristotel. Tot creștinismul este însă cel care, începând cu Sfântul Augustin, și continuând, la un mileniu distanță, cu Reforma lui Luther și Calvin, orientează Biserica occidentală către inserția sa în lume, lucru care face posibilă apariția sensului modern al individului, anume *individul-în-lume*, care, deși își duce viața în comunitate, este liber în virtutea relației sale cu Dumnezeu. Din punct de vedere teoretico-politic și social, libertatea îi este asigurată de faptul că societatea urmează individului, întrucât ea este rezultatul unui contract între indivizi. Astfel că, „de la dreptul de a rezista la persecuțiile tiranului, drept fondat pe ideea unui contract între guvernați și guvernanți, s-a ajuns la afirmarea dreptului individului, la libertatea conștiinței. Libertatea conștiinței constituie astfel primul element al libertății politice pus în practică și rădăcina tuturor celorlalte”<sup>2</sup>.

Dacă, alături de individualism, avem în vedere libertatea proprie individului, trebuie amintit că, în gândirea politică de după anul 1600, apar două tipuri de contract. Este vorba, pe de o parte, despre un *contract social*, care introduce o relație al cărei specific este egalitatea sau întovărășirea, acest contract fiind așadar unul de asociere. Pe de altă parte, putem vorbi de un *contract politic*, adică un contract de supunere ce introduce relația subordonării guvernaților față de un guvernant sau de o guvernare. Este limpede că, atunci când mă refer la individualism, acord atenție primului tip de contract. Conform perspectivei antropologice discutate de-a lungul acestor rânduri, ceea ce este caracteristic construcției individualiste a realității sociale e faptul că aceasta implică atât *egalitatea* oamenilor, cât și *libertatea* lor. În ceea ce privește primul termen, egalitatea, se are aici în vedere, desigur, teoria egalitară a doctrinei filosofico-politice liberale, care recomandă o egalitate ideală, una a drepturilor și șanselor. Este vorba deci de o egalitate de drept, iar nu de una de fapt, o egalitate ce nu are la bază presupunerea că „indivizii ar fi de fapt egali, nici încercarea de a-i face să fie egali”<sup>3</sup>.

---

1. Exegeza contemporană a abordării lui Dumont atrage atenția că „ceea ce deosebește, totuși, *ab origine*, versiunea creștină a «individului-din-afara-lumii» de cea originală, este perspectiva universalistă din care se prezintă relația «supralumească» cu Dumnezeu; valoarea absolută pe care o capătă sufletul individual datorită relației sale filiale cu Dumnezeu este împărtășită de către întreaga umanitate, care ajunge să reprezinte astfel fraternitatea acestuia” (Alain Renaud, *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*, Institutul European, Iași, 1998, p. 71).

2. *Ibidem*, p. 93.

3. Friederich Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998, p. 107.

Într-adevăr, „ideea egalității în fața legii presupune, în mod esențial, ca oamenii să fie tratați la fel, în ciuda faptului că sunt diferiți”<sup>1</sup>. *Diferența* este, s-ar putea spune, principala premisă plasată la baza edificiului individualist al societății umane. Fiecare individ membru al societății este diferit de toți ceilalți, este o entitate unică și indivizibilă. Însă regula universală care se aplică tuturor acestor entități și care – în limbaj kantian – se impune prin necesitatea ei este aceea conform căreia toți indivizii sunt egali în drepturi și egali în ceea ce privește șansele lor de a reuși.

În perioada liberalismului clasic al epocii moderne, John Locke a fost cel care a reușit să evite ideea de supunere a guvernaților față de guvernanți (proprie contractului politic) și să impună ideea unei societăți de indivizi egali în drepturi ce se autoguvernează prin intermediul unui consimțământ reciproc<sup>2</sup>. Pentru acest gânditor, „proprietatea privată nu apare ca o instituție socială, ci ca o implicare logică a noțiunii de individ suficient lui însuși”<sup>3</sup>. Deși punctul său de plecare a fost ființa umană particulară, *individuumul* uman, Thomas Hobbes a rămas tributar ideii dependenței omului de instituția etatică<sup>4</sup>, în vreme ce pe continent Jean-Jacques Rousseau considera că din voința fiecărui individ în parte ia naștere o voință generală, care este ceva diferit calitativ de ființa tuturor, ceva care posedă proprietăți extraordinare<sup>5</sup>, apropiindu-se astfel de *persona moralis composita* a lui Samuel Pufendorf<sup>6</sup>.

Analizând acest tip de construcție conceptuală a realității, pe care l-au propus teoriile sociale și politice din epoca modernității, constatăm că, într-adevăr, anumite modele de cunoaștere ideologică a spațiului social, precum liberalismul, sunt inseparabile de individualism<sup>7</sup>. Nu este deloc întâmplător faptul că ideile liberale se vor dezvolta filosofic în cadrul mai larg al empirismului britanic. Una dintre supozițiile principale ale acestei filosofii pleacă de la celebra *ceartă a universalilor*. Având în atenție ideea lui Occam, că „universalialia sunt nomina”, empirismul clasic a respins abstracțiile și principiile formulate de rațiune, în contextul în care acestea nu au acoperire în experiență. Din acest punct de vedere,

1. *Ibidem*, p. 108.

2. Pentru această problematică, a se vedea John Locke, *Al doilea tratat asupra guvernământului civil. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999, îndeosebi pp. 129-133.

3. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 103.

4. Thomas Hobbes, *Leviathanul*, cap. XXI, XXVI, în Emanuel-Mihail Socaciu, *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Polirom, Iași, 2001, pp. 83-95.

5. Pentru această perspectivă asupra contractualismului, a se vedea Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Gallimard, Paris, 1964.

6. Cristian Bocancea, *op. cit.*, pp. 106-112.

7. Relația individualism-liberalism este discutată de Adrian-Paul Iliescu în lucrarea sa *Liberalismul între succese și iluzii*, ALL, București, 1998, p. 23.

importă deci ceea ce este empiric individual, iar nu o generalitate care își află fundamentarea în simplul fapt că este gândită sau imaginată de rațiunea noastră. Importă elementul, și nu mulțimea, sau, așa cum susțineau stoicii, importă calul, iar nu cabalitatea<sup>1</sup>. Transferând această asumție în contextul problemei noastre, putem susține că importă, în ultimă instanță, individul, iar nu societatea în ansamblul său. O idee pe care o regăsim în liberalism, ca proiecție ideologică asupra realității sociale ce detașează individul particular de organismul social, revendicând libertatea individuală, atât în sfera spiritului, cât și aceea a economiei<sup>2</sup>. Individul se naște liber și există înaintea societății, fiind independent de aceasta. Ulterior, prin asocierea indivizilor, apare comunitatea socială, care însă trebuie să respecte drepturile inalienabile ale fiecărui individ în parte, drepturi pe care nici statul, dar nici ceilalți indivizi nu i le pot abroga. Individul se subordonează societății numai în limita prescrisă în contractul originar. Această subordonare este deci pur tehnică și instrumentală, fără a modifica natura individuală a omului<sup>3</sup>. Ca element empiric, individul are, pe lângă drepturile inalienabile prescrise de natură, și anumite *interese*. Regăsim aici o concepție pragmatică generală, care a stat mereu în centrul individualismului liberal, o concepție legată de acea mentalitate a *omului de acțiune* proprie spațiului anglo-saxon<sup>4</sup>, om care urmărește un anumit interes în orice activitate pe care o întreprinde. Individul, așa cum este conceput nu numai de ideologia liberală, ci și de cea conservatoare, trebuie să-și urmărească propriile interese, iar nu interesele colectivității în ansamblu. De aici decurg, în planul realității sociale, atât o ierarhie stabilită în funcție de meritele fiecăruia, cât și subordonarea interesului general celor private. În acest sens, interesul social devine un simplu instrument pentru satisfacerea intereselor particulare. Apare așadar ca fundamentală ideea după care nu indivizii sunt produse și slujitori ai instituțiilor sociale, ci acestea din urmă se află în slujba individului; nu oamenii există pentru societate, ci societatea există pentru oameni. Interesul individual este limitat doar în măsura în care se ajunge la o ingerință în spațiul de decizie al alterității. Considerat ca persoană, omul trebuie să aibă mereu în vedere două aspecte care îi pot limita propria sferă de acțiune: una este *alteritatea*, care trebuie respectată exact în condițiile în care se așteaptă același respect de la ea, cealaltă este *comuniunea* cu ceilalți oameni, ceea ce presupune toleranța. Rezumăm astfel viziunea proprie construcției individualiste a spațiului social, viziune specifică epocii moderne și care subliniază că „ceea ce este bine pentru indivizi este bine și pentru comunitate, ceea ce este rațional pentru indivizi este rațional și pentru comunitate”<sup>5</sup>.

1. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Tehnică, București, 1993, vol. I, pp. 268-311.

2. Norberto Bobbio, *Liberalism și democrație*, Nemira, București, 1998, pp. 68-69.

3. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 24.

4. Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994, p. 91.

5. Adrian-Paul Iliescu, *Liberalismul între succese și iluzii*, ALL, București, 1998, p. 26.

Antecedentul nominalist, de care aminteam mai sus, este vizibil. Acesta a fost criteriul care a distins de-a lungul secolelor – susțin anumiți autori –, între organicismul specific perspectivelor sociale și politice ale lui Platon și Aristotel și individualismul stoicilor, între realismul Sfântului Thoma și individualismul lui Occam, între holismul lui Hegel sau colectivismul lui Marx și ideile individualismului ideologiei liberale.

Abordarea nominalistă a constructelor sociale a distins, în ultimă instanță, între democrație și totalitarism, dacă avem în vedere principiul guvernărilor posibile (ca produse ale diferitelor proiecții ideologice), sau între *colectivismul metodologic* și *individualismul metodologic*, dacă ne referim la principiile epistemologice aplicate în sfera științelor sociale<sup>1</sup>. Desigur, avatarurile individualismului au continuat până în contemporaneitate, acesta fiind nevoit să treacă, mai întâi, de obstacole impuse de filosofii precum cea hegeliană, care chema individul conștient să recunoască în stat eul superior și în comandamentele etice expresia propriei sale voințe și libertăți, sau cea marxistă, care propunea o alternativă holistă ce valoriza totalitatea socială și urmărea să subordoneze individul uman corpului social. Pe de altă parte, este adevărat că individualismului, ca proiecție ideologică asupra spațiului social, i se pot aduce anumite reproșuri, dintre care cel mai important este acela că insistă în mod exagerat asupra ideii existenței individului complet „desprins” de legăturile sale sociale. Se subliniază, de aceea, că „acest tip de individualism are un caracter destul de radical, și apare drept greu de conciliat cu experiența socială recunoscută, care indică faptul că însuși *individul este un produs social* [subl. D.Ș.]: nu numai caracteristicile indivizilor marchează societatea, ci și caracteristicile societății îi marchează pe indivizi”<sup>2</sup>. Un alt reproș care vizează individualismul este permanenta sa trimitere

1. Pentru Karl R. Popper, *individualismul metodologic* este „doctrina ce susține că trebuie să înțelegem toate fenomenele colective ca parte a acțiunilor, interacțiunilor, scopurilor, speranțelor și gândurilor tuturor oamenilor în mod individual și ca parte a tradițiilor create și păstrate de indivizi” (*Mizeria istoricismului*, ALL, București, 1996, pp. 16-22). În teoria socială și politică, o astfel de perspectivă „susține că un sistem social nu este mai mult decât un ansamblu de indivizi. (...) Pe scurt, întregul este suma părților sale și nimic mai mult” (cf. Alan G. Johnson, *op. cit.*, p. 42). Pe de altă parte, „holismul rezidă în chiar miezul gândirii sociologice. Pentru viziunea holistă, sistemele sociale ca totalități nu se reduc la indivizii cuprinși în ele” (*ibidem*). Rezultă deci că holismul „acordă un statut privilegiat totalităților sociale, privite ca unități organice, ca întreguri culturale, ca sisteme funcționale sau ca structuri determinante. Sub aspect metodologic, susține că numai factorii sociali au valoare explicativă. Sub aspect ontologic, exclude reducerea socialului la individual. Ca doctrină morală și politică, holismul subordonează binele individual celui colectiv” (cf. David Miller, coord., *op. cit.*, p. 350).
2. Adrian-Paul Iliescu, *Introducere în politologie*, ALL, București, 2002, p. 139.

spre drepturile individului, o trimitere care plasează în plan secundar sau chiar evită problema obligațiilor pe care acesta din urmă le are față de comunitate<sup>1</sup>. Cu privire la această problemă, putem accepta că dezvoltarea individualității și respectarea drepturilor individului sunt premise fundamentale ale ordinii sociale moderne. Așa cum sublinia încă John Stuart Mill...

dacă oamenii s-ar pătrunde de ideea că libera dezvoltare a individualității este unul dintre primele lucruri esențiale pentru bună-stare, că ea este nu numai un element la fel de important ca tot ceea ce se leagă de noțiunile de civilizație, educație sau cultură, ci este chiar parte indispensabilă și condiție a tuturor acestora, atunci n-ar mai exista niciun pericol ca libertatea să fie subapreciată, iar trasarea granițelor între ea și controlul social n-ar mai ridica nicio dificultate deosebită<sup>2</sup>.

Însă „exaltarea” unilaterală a drepturilor individuale reprezintă un aspect față de care cel puțin unii dintre teoreticienii contemporani – mai cu seamă ce înscriși pe linia de gândire a comunitarianismului – nu sunt dispuși să facă vreo concesie<sup>3</sup>. Aceștia din urmă insistă asupra plasării individului în contextul comunitar care îi modelează valorile și atitudinile și îi influențează în mod decisiv identitatea.

Dincolo de aceste puncte critice pe care le implică proiecția individualistă asupra socialului, o problemă majoră pare să se configureze din perspectiva originării acestui tipar cognitiv în zorii modernității. Mai exact, însăși înțelegerea individualismului ca formă de progres istoric în sfera sociopolitică (dar și în alte zone ale umanului, precum cea religioasă ori aceea cognitivă) este supusă, din acest punct de vedere, chestionării. Odată cu aceasta, este pus sub semnul întrebării și „triumfalismul” implicat de un individualism care, insistând asupra autonomiei și libertății, părea să anunțe, prin reflecția sa în operele filosofilor moderni,

---

1. *Ibidem*.

2. John Stuart Mill, *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994, pp. 74-75.

3. Potrivit gânditorilor comunitarieni, „individul nu este doar suportul unor drepturi și libertăți, al capacității de a alege, ci și un personaj istoric (adică «încărcat» cu particularități istorice, marcat de tradiții, atașamente personale de ordin moral și politic, loialități, înclinații, scopuri specifice etc.). Prods al unei vieți comunitare, individul este supus și unor obligații specifice față de propria comunitate decurgând din apartenența sa la ea, din «încastrarea» sa într-un mod de viață particular care trebuie perpetuat. Ca atare, conduita umană nu poate fi înțeleasă prin raportare la abstracții universale (drepturi și libertăți individuale cu caracter universal), capacitate de alegere etc. Identitatea individuală depinde, printre altele, și de o comunitate (în care este format și «încastrat» individul), iar înțelegerea acțiunii individuale (scopurilor și motivelor ei) depinde (și) de înțelegerea modului de viață comunitar respectiv” (Adrian-Paul Iliescu, *Introducere în politologie*, p. 141).



victoria sferei de decizie individuală în fața subordonării sociale<sup>1</sup>. Este devoalat astfel un discurs care, deși aparent se anunță emancipator, evidențiază conștientizarea unei crize de către gândirea modernă, o criză cauzată de înlocuirea ordinii lumii medievale, fundamentată pe ierarhie colectivă și identitate publică, cu una în care predominante sunt diversitatea și incompatibilitățile dintre indivizi. Acest discurs reprezintă un indiciu pentru faptul că individualismul nu reprezintă decât un *aspect al solitudinii* pe care o caută omul modern, ca formă de adaptare la criza generată de dispariția vechii ordini a lumii: „confrunțați cu un nou tip de dezordine, după moartea «minunatei lumi», ei [oamenii moderni] au trebuit să facă față unei crize de adaptare și, consecvent, au căutat refugiu în existența solitară, autonomă, care includea individualismul ca pe elementul său de bază sau ca pe o consecință a sa”<sup>2</sup>. Modernitatea nu mai apare, din această perspectivă, așa cum era concepută în manieră convențională, ca „o poveste de succes a individualismului”<sup>3</sup>, ci mai curând ca un moment de criză căruia, în primă instanță, indivizii au căutat să-i răspundă prin disocierea de alteritatea implicată de comuniunea socială. În aceste condiții, solitudinea primează, iar individualismul urmează, fiind posibil ca solitudinea să fi crescut gradul de autonomie individuală, iar izolarea să fi deschis calea individualismului emancipator. Fundamentală în această distincție este ideea că, în vreme ce tendința spre solitudine este „auto-protectoare”, cea spre individualism este „autoasertivă”<sup>4</sup>. Situația descrisă aici, a primatului solitudinii, este regăsită la nivelul mai multor tipuri de individualism: cel religios, cel existențial, cel cognitiv și cel politic. Ca formă primară de manifestare, individualismul religios apare ca solitudine în sensul izolării individului

1. Adrian-Paul Iliescu, *Solitude and the Birth of Modernity*, New Europe College, București, 1999, p. 7.
2. *Ibidem*, pp. 15-16.
3. *Ibidem*, p. 17.
4. Adrian-Paul Iliescu exprimă cu maximă claritate faptul că, „atunci când elementul solitudinii prevalează, punctul de start este cel al separării de toți ceilalți. Solitarul e înclinat să se disocieze de ceilalți, fizic, moral și intelectual, și să îi țină la distanță; el țintește spre autoizolare, cu toate că izolarea îi permite de asemenea să atingă o anumită autonomie. Dar nu această aspirație spre autonomie constituie faptul de bază pentru el: el este motivat de o *incapacitate de a se alătura*, sau de a *împărtăși*, sau de a *comunica*, de o *dezamăgire* față de alții sau de viața publică, de un anumit *refuz al alterității*, de o *abandonare a dialogului* sau de un acut *sentiment de incompatibilitate* (cu ceilalți) care îl fac rezervat *în a participa*” (*ibidem*, p. 14). Pe de altă parte, „un individualist vrea să se emancipeze de dominația celorlalți sau a comunității, și nu să se retragă; un solitar vrea să scape de ceilalți și de societate, și să se retragă într-o lume proprie. Primul poate, în mod subsecvent, să se afle el însuși într-o anumită izolare, datorită nevoii sale de independență, dar numai ultimul se izolează cu adevărat” (*ibidem*).

130 într-o relație personală cu Dumnezeu. Altfel spus, odată cu modernitatea, „religia, care fusese un «univers comunitarian», devine un instrument personal de salvare, dar acest nou individualism religios nu este rezultatul unui succes în încercarea de «optimizare» a relației omului cu Dumnezeu; el este, mai curând, consecința eșecului individului de a se adapta recent emergentelor dezordini din lume. Omul modern caută refugiu în solitudinea spirituală, iar individualismul religios apare ca fiind nimic mai mult decât un instrument folosit în acest scop”<sup>1</sup>. Identificat în opera lui Montaigne, individualismul existențial este interpretat, în aceeași manieră, ca izolare de ceilalți, ideea de bază fiind aici că...

nevoia unei schimbări emancipatoare reiese în mod evident dintr-un nou tip de solitudine experimentat de sufletul modern, o solitudine ce inspiră încercarea de autonomizare ca pe un efort de adaptare. Ce pare a fi fundamental este noul sentiment de a nu fi capabil să suporti prezența celorlalți, presiunea preocupărilor lor, haosul și zgomotul vieții publice și incompatibilitățile dintre Sine și Celălalt<sup>2</sup>.

Cât privește individualismul cognitiv, așa cum apare în scrierile lui Descartes, acesta este interpretat ca o expresie a solitudinii intelectuale, din moment ce gânditorul își exprimă credința de a nu-și putea împărtăși convingerile cu ceilalți și refuză, ca atare, orice formă de cooperare<sup>3</sup>. În fine, și individualismul politic, așa cum apare în gândirea contractualistă, și mai ales în gândirea lui Hobbes, nu este altceva decât o expresie a solitudinii naturale a omului, întrucât fiecare individ este, din natură, izolat<sup>4</sup>. O asemenea imagine asupra individualismului ne arată că acesta este un produs secundar al gândirii moderne și nu, în mod necesar, așa cum promovează abordarea convențională, marca fundamentală a acesteia. Cu privire la subiectul pe care îl chestionez aici, interesează modul în care individualismul poate fi conceput drept o formă de legitimare ideologică a unui tip de societate ai cărei membri erau interesați să se adapteze schimbărilor prin izolarea de restul comunității. Proiectând o lume socială în care individul apare pe poziții solitare, gândirea modernă a căutat un răspuns la criza căreia trebuia să-i facă față. Ca un produs secundar al acestui răspuns, individualismul își exercită funcția de legitimare a unui nou mod de relaționare socială și conferă identitate membrilor comunității prin trimitere la drepturile lor la o mai largă autonomie și o mai mare libertate. Acest discurs conceptual al individualismului a fost preluat apoi de filosofia și teoria social-politică și s-a constituit în fundament pentru proiecția ordinii sociale moderne. Născut ca discurs legitimator

1. *Ibidem*, p. 20.

2. *Ibidem*, p. 48.

3. *Ibidem*, pp. 49-78.

4. *Ibidem*, pp. 79-93.

pentru tipul de atitudine – religioasă, existențială, cognitivă și politică – generată de criza din zorii modernității, individualismul a reușit să se impună ca o formulă cu valențe ideologice și ca instrument în construcția unei realități sociale pe care inclusiv societatea de astăzi o moștenește. Aceasta nu înseamnă, desigur, că individualismul reprezintă formula ideologică finală ce poate fi aplicată socialului.

Dimpotrivă, așa cum am arătat, această formulă comportă anumite puncte critice, a căror evaluare evidențiază faptul că abordarea sa lipsită de rezerve este de natură să ne inducă în eroare. Tocmai de aceea, și din perspectivă filosofică, dar și din unghiul teoriei sociale și politice, pretențiilor individualiste de construcție ideologică a socialului le-au fost aduse amendamente serioase. Cele mai multe dintre acestea au vizat, așa cum, poate, era de așteptat, relația dintre individ și societate, înțelesă ca un cadru care își pune, în mod inevitabil, amprenta asupra individului și din care, prin urmare, acesta nu poate fi „extras”. Asemenea amendamente au ajuns, cu timpul, să contrabalanseze individualismul prin intermediul unei proiecții holiste asupra socialului care, fără a neglija importanța sferei de decizie și, implicit, a libertății individuale, urmărea să demonstreze faptul că individul este, în cele din urmă, prin valorile și atitudinile sale, ori prin modul de raportare la ceilalți, un produs al societății.

### 2.3.2. Proiecția holistă asupra socialului

Proiecțiile individualiste asupra spațiului social ne arată că există o anumită insistență asupra libertății de care trebuie să beneficieze individul în cadrul comunității organizate politic. Aceasta nu revine la a spune că teoriile holiste asupra modului în care se construiește realitatea socială anulează automat ideea libertății individuale. Ele insistă însă pe ideea determinismului social la care este supus fiecare individ și, plecând de aici, atestă că, o dată transpusă în practica socială, aceasta ar putea induce existența unei uniformizări care să ducă, *in extremis*, la anihilarea libertății individuale. Avem de-a face așadar cu două tipuri de construcție conceptuală a realității sociale care diferă sub aspect ideologic. Transferate în planul programatic al ideologiilor politice ale modernității, astfel de proiecții s-au regăsit, nu întâmplător, sub forma unor modele de inginerie socială care-și propuneau să modifice realitatea socială. Pe de o parte, un model individualist, îmbrățișat de ideologii precum liberalismul și conservatorismul; pe de altă parte, un model holist, al unei schimbări sociale totale, privilegiat de socialism. Ceea ce au totuși în comun cele două modele ideologice diferite este faptul că ambele oferă mecanisme de cunoaștere a realității sociale de îndată de proiectează, fiecare în parte, propria sa construcție conceptuală asupra spațiului social. În cele ce urmează, sunt preocupat să analizez principalele viziuni care au propus proiecții holiste cu privire la modul de înțelegere a organizării sociale. În acest sens, punctul de start al analizei este constituit de anumite referințe la

aplicabilitatea principiilor holiste în zona delimitată de științele sociale. Prezența acestor principii în cadrul teoriei sociale și politice este fundamentată, așa cum vom vedea, pe ideea necesității apropierii de standardele metodologice care pot fi regăsite în cazul științelor naturii. Aplicând, practic, o abordare organicistă a societății, autorii interesați de construcția holistă a spațiului social au preluat din biologie ideea funcționării societății ca un organism. Plecând de aici, au rezultat diferite proiectii „totale” asupra spațiului social, considerându-se că, în construcția socială a realității, ceea ce importă nu sunt atât „atomii” sau agenții sociali, indivizii, ci grupurile sociale sau societatea în ansamblul său. În secolul XX, critica epistemologică a teoriilor sociale holiste le va plasa în contextul curentului mai larg al istoricismului. Nefiind un simplu agregat de indivizi, grupul social sau societatea în ansamblul său nu pot fi înțelese decât plecând de la premisa determinării sociale, potrivit căreia evoluția totalității sociale nu depinde de acțiunile sau credințele individuale ale membrilor săi, ci de tradițiile și instituțiile societății însăși.

Astfel de considerații sugerează cu pregnanță că există o strânsă conexiune între istoricism și așa-numita *teorie biologică sau organicistă* a structurilor sociale, teorie care interpretează grupurile sociale în analogie cu organismele vii. Într-adevăr, se spune că holismul trebuie să fie caracteristic fenomenelor biologice în general, iar punctul de vedere holist este socotit a fi indispensabil studiului despre modul cum istoria diferitelor organisme influențează comportamentul lor. Argumentele holiste ale istoricismului au deci capacitatea de a scoate în evidență asemănarea dintre grupurile sociale și organisme, chiar dacă istoricismul nu trebuie să conducă cu necesitate la acceptarea teoriei biologice a structurilor sociale<sup>1</sup>.

În teoria socială contemporană, atunci când se pune problema construcției sociale a realității, apare distincția dintre *societate ca realitate obiectivă* și *societate ca realitate subiectivă*. Asumpția situată la baza acestei distincții este dată de speranța ieșirii din cercul vicios care apare odată cu răspunsul la întrebarea referitoare la modalitatea de apariție a ordinii sociale, întrucât acesta poate fi construit în felul următor: „*Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social*”<sup>2</sup>. Or, teoriile socializării încearcă ieșirea din această formulare de tip „*circulum in demonstrandum*” apelând, mai întâi, la un anumit sens al *instituționalizării practicilor sociale*, în conformitate cu care „o ordine socială precedă dezvoltarea fizică a oricărui individ. Aceasta înseamnă că deschiderea către lume, deși proprie constituției biologice a omului, este

1. Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 11.

2. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 75.

întotdeauna condiționată de ordinea socială<sup>1</sup>. Pe de altă parte, prin procesul de *socializare*, realitatea socială se construiește în permanență. Practic, teoriile socializării susțin existența a mai multe niveluri în construcția conceptuală a realității sociale: un nivel care trimite spre o deschidere naturală către ordinea socială, un nivel al obiectivării ordinii sociale și unul al închiderii față de lume, care presupune interiorizarea ordinii sociale. De aici, concluzia indelebilă este că...

relația dintre om, producătorul, și lumea socială, produsul lui, este și rămâne o relație dialectică. Adică, omul (nu izolat, desigur, ci aflat în colectivitatea lui) și lumea sa socială interacționează mutual. Produsul acționează asupra producătorului său. Exteriorizarea și obiectivarea sunt momente ale unui proces dialectic aflat în perpetuă derulare. Cel de-al treilea moment al acestui proces (...) este interiorizarea (prin care lumea socială obiectivată este reprojectată, reflectată în conștiință, în cursul socializării)<sup>2</sup>.

Regăsim aici, în cazul celui de-al treilea moment al procesului de construcție a ordinii sociale, una dintre funcțiile fundamentale a ideologiei, și anume aceea de integrare a noilor generații într-o realitate socială care trebuie în permanență legitimată, uneori chiar prin apel la disimulare. Tocmai de aceea, consider că înțelegerea mecanismului socializării, așa cum este acesta prezentat în cadrul teoriei sociale, este una necesară.

Insistând, pe urmele lui Karl Mannheim, asupra ideii că realitatea reprezintă, în esență, o construcție socială, Berger și Luckmann susțin că socializarea poate fi înțeleasă „ca o introducere, cuprinzătoare și logică, a unui individ în lumea obiectivă a unei societăți sau a unui sector al acesteia. *Socializarea primară* este cea dintâi socializare, pe care individul o suferă în copilărie și pe parcursul căreia el devine membru al societății. *Socializarea secundară* constă în orice proces ulterior care îl face pe individul deja socializat primar să pătrundă în noi sectoare ale lumii obiective din societatea lui”<sup>3</sup>. Se poate afirma așadar că, prin intermediul procesului de socializare, individul iese din sfera realității sociale subiective pentru a deveni membru al realității sociale obiective, adică acea realitate pe care o împărtășește cu ceilalți. Socializarea primară îndeplinește un rol fundamental în ansamblul procesului, implicând următoarele aspecte:

- a) *internalizarea individuală* a normelor specifice unei anumite comunități, ceea ce presupune „perceperea sau interpretarea imediată a unui eveniment obiectiv ca exprimând un sens, un înțeles, deci ca o manifestare a proceselor subiective ale altuia care, prin aceasta, devin pline de sens pentru mine ca

---

1. *Ibidem*, p. 65.

2. *Ibidem*, p. 75.

3. *Ibidem*, p. 153.

individ”<sup>1</sup>. Internalizarea, ca aspect specific al procesului de socializare primară, oferă posibilitatea înțelegerii semenilor, mai întâi, și apoi a unei percepți încărcate cu sens a lumii ca realitate socială;

- b) „alții semnificativi”, termen pe care Berger și Luckmann îl preiau de la Mead, presupunând că individul nu se naște doar într-o structură socială obiectivă, ci și într-o lume socială obiectivă. Datorită acestui fapt, el este ghidat în primii ani din viață de acei *alți* indivizi apropiați lui (de regulă, părinții), al căror comportament este semnificativ. Trebuie notat că acești *alți semnificativi* nu sunt aleși, ci se impun cu necesitate. De aceea apar, în etapa primară, tipuri diferite de socializare. De pildă...

un copil din clasa de jos nu numai că își însușește o perspectivă de clasă inferioară asupra lumii sociale, dar o asimilează cu coloratura idiosincrazică dată de părinți (sau de alte persoane care se îngrijesc de socializarea sa primară). Aceeași perspectivă de clasă inferioară poate provoca un sentiment de neputință, de resemnare, un resentiment amar sau o stare acută de revoltă. Drept consecință, copilul dintr-o clasă inferioară nu numai că va trăi într-o lume foarte diferită de cea a unui copil dintr-o clasă superioară, dar poate face aceasta într-un fel diferit chiar și de al copilului vecin cu el din clasa inferioară<sup>2</sup>.

Acest aspect al socializării primare nu înseamnă însă numai un moment al învățării cognitive. Mai mult, el presupune identificarea individului cu alții semnificativi întrucât, prin această identificare, individul se auto-identifică, în sensul că el își asumă valorile, credințele și atitudinile acestora, considerându-le ca fiind, în mod automat, și ale sale;

- c) *altul generalizat*, aspectul ultim al socializării primare, presupune renunțarea individului la rolurile însușite de alții semnificativi și orientarea sa spre niște roluri sociale generale. În acest moment, individul nu se mai identifică doar cu părinții sau cu cei apropiați, cu generalitatea acestora, deci cu ansamblul membrilor societății. Este vorba aici de un aspect decisiv al socializării, căci presupune internalizarea realității sociale obiective, pe de o parte, dar și o identificare subiectivă cu aceasta, pe de altă parte. De regulă, acest aspect din cadrul socializării primare este posibil prin intermediul limbajului. Socializarea primară oferă individului posibilitatea creării primei sale lumi, peste care se va suprapune apoi lumea specifică socializării secundare. Alături de limbaj, individul internalizează și diverse scheme motivaționale și interpretative, precum și rudimente ale unui aparat de legitimare a acțiunilor sale.

1. *Ibidem*, pp. 151-152.

2. *Ibidem*, pp. 153-154.

În acest fel, individului i se inculcă ideea unei lumi constituite după o structură nomică.

Internalizarea societății, a identității și a realității sociale obiective în plan subiectiv, de către individul trecut prin procesul de socializare primară nu înseamnă, în mod mecanic, și o structurare definitivă a lor în credințele, opiniile și atitudinile acestuia. Dimpotrivă, cea de-a doua etapă, a socializării secundare, are și ea importanță, întrucât presupune internalizarea „unor «sublumi» instituționale sau bazate pe instituții. Întinderea și caracterul său sunt prin urmare determinate de complexitatea diviziunii muncii și de distribuirea socială concomitentă a cunoașterii”<sup>1</sup>. Remarcăm deci trecerea de la un nivel general al socializării, în care individul procedează la cunoașterea întregii societăți, prin intermediul alterității generalizate, la un alt nivel, specific, în cadrul căruia cunoașterea societății se realizează grație unor roluri instituționale clar delimitate. Regăsim așadar și în contextul socializării secundare, cel puțin două aspecte:

- a) *însușirea cunoașterii specifice*, implicând faptul că individul socializat primar poate aborda acum realitatea socială obiectivă din perspectiva statutului său social;
- b) *însușirea vocabularului specific*, un alt aspect de care amintesc teoreticienii sociali Berger și Luckmann, ce presupune faptul că individul socializat primar va împărtăși un anumit limbaj cu ceilalți indivizi care au același rol instituțional. Pentru aceasta însă, el trebuie să internalizeze cadrele semantice care structurează comportamentul rutinier dintr-o anumită sferă instituțională. Apar astfel sublumile specifice etapei socializării secundare, care, prin comparație cu lumile „de bază” internalizate în timpul socializării primare, reprezintă niște realități parțiale. Și aceasta presupune însă, pentru fiecare în parte, existența unui aparat legitimator, al cărui rol principal este acela de a conferi o identitate socială pozitivă participanților la un anumit rol. Se face astfel trimitere la universul simbolic specific fiecărei societăți, univers în cadrul căruia ideologia reprezintă o componentă principală.

Ceea ce putem constata din analiza modului de construcție a realității sociale, așa cum este aceasta înțeleasă de către teoriile socializării, este ideea că elementul ideologic, conceput la modul sociocultural, se însinuează în acest proces de cunoaștere a realității. Deși este accesat de fiecare individ în parte, acest proces este condiționat de mecanismele proprii unei ordini sociale date. O astfel de idee nu apare numai la sociologi precum Berger și Luckmann. Referindu-se la constituirea socială a realității, anumiți teoreticieni sociali contemporani, precum Castoriadis, sunt interesați să releve mecanismul procesului

---

1. *Ibidem*, p. 161.

de semnificare socială prin care indivizii ajung să cunoască realitatea. În această direcție, este subliniată puterea pe care ceilalți o dețin asupra modului în care individul accede la ceea ce pentru el va deveni realitate socială, o putere a cărei prezență se face simțită, înainte de toate, prin intermediul limbajului (mai exact, prin intermediul unei utilizări „private” a limbajului<sup>1</sup>, așa cum se întâmplă în contextul procesului de socializare prin care copiii trec alături de părinții lor sau, în general, alături de acei „alți semnificativi” de care vorbesc Berger și Luckmann). Ca sursă a semnificării sociale, alteritatea (fie aceasta individuală sau colectivă) își pune amprenta cel puțin asupra înțelegerii inițiale a realității. Ulterior, această amprentă însă rămâne, chiar dacă individul depășește etapa în care puterea celui alt asupra sa în a-i semnifica lumea este de neînălțurat. Rămân valabile, în modul său de raportare la lume, dacă nu în mod larg niște scheme cognitive, atunci măcar categoriile în care lumea socială este gândită. Tocmai de aceea, potrivit lui Castoriadis...

numai instituția societății, plecând de la imaginarul social, poate limita imaginația radicală a psihicului și poate să-i creeze o realitate prin crearea unei societăți. Numai instituția societății poate scoate psihicul din boala sa monastică originară și-l poate aduce la ceea ce foarte bine poate fi – și chiar este – boala a doi, trei sau mai mulți. Iar asta implică fabricarea „ereditară” a indivizilor ca indivizi sociali – și mai înseamnă, de asemenea: indivizi care sunt capabili și care vor să continue fabricarea indivizilor sociali<sup>2</sup>.

Fără a împărtăși neapărat o asemenea viziune, care implică ea însăși o doză de „imaginație radicală”, rețin totuși ideea importanței semnificațiilor asupra lumii care sunt „livrate” individului, în procesul de socializare, de către ceilalți, și care îi servesc în constituirea realității sociale, precum și descendența acestor semnificații în imaginarul social. Putem înțelege, astfel, de ce pretenția unui individ perfect detașat, în procesul cunoașterii realității, de datele unui spațiu social care precedă existența sa este în mod deosebit una dificil de susținut, cel puțin în condițiile în care, prin conceptul de „societate”, ne referim la un mod de existență acceptat ca fiind specific uman. Mai mult, o astfel de înțelegere îmi permite să subliniez, încă o dată, rolul sociocultural al ideologiei. Ideologia este furnizarea unor astfel de date sociale ce sunt vehiculate la nivelul universului simbolic al oricărei societăți și care se transmit indivizilor de la o generație la alta, asigurându-le integrarea și sensul continuității. O astfel de perspectivă întărește în mod serios conjectura potrivit căreia individul este, în mod fundamental, un produs social: „Putem justifica orice ne imaginăm cu privire la

1. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 195.

2. *Ibidem*, pp. 195-196.



transformarea instituțiilor sociale; dar nu ficțiunea incoerentă care susține că intrarea psihicului în societate poate avea loc *in mod grațios*. Individul nu este fructul naturii, nici măcar unul tropical, ci o creație și o instituție socială<sup>1</sup>.

Perspectiva expusă mai sus poate fi sesizată și atunci când privim problema construcției ideologice a realității pe fundamente holiste din punctul de vedere al ontologiei instituțiilor sociale, domeniu interesat să răspundă la următoarea întrebare: „Cum poate exista o lume obiectivă compusă din bani, proprietate, căsătorie, guverne, alegeri, meciuri de fotbal, petreceri și tribunale, într-un univers alcătuit integral din particule fizice plasate în câmpuri de forță, un univers în care unele dintre aceste particule sunt structurate în sisteme reprezentând animalele biologice care suntem noi, oamenii?”<sup>2</sup>. Înainte de a începe investigația pentru a răspunde întrebării anunțate, John Searle apelează la o distincție pe care o consideră funciară: aceea între *faptele brute* și *faptele instituționale*. Primele există independent de existența instituțiilor sociale constituite de oameni, cele din urmă sunt tocmai produsul unui acord între ființele umane. Cu ajutorul acestei disjunții inițiale, Searle evită confuzia dintre ontologic și epistemologic, care poate fi explicată astfel: „Faptul că obiectivitatea epistemică totală e dificilă, dacă nu imposibilă – cunoașterea fiind condiționată de contexte, de motivații, de perspective culturale complexe ș.c.l. –, e o premisă absolut corectă *epistemologic*. Dar din ea nu se pot trage concluzii *ontologice*, conform cărora realul nu există independent de reprezentările noastre”<sup>3</sup>. Mai mult decât atât, din perspectiva analizei pe care o propun aici, rezultă că faptele instituționale sunt produsul a ceea ce Searle numește *intenționalitatea colectivă*. Alături de aceasta, în aparatul conceptual pe care teoreticianul amintit îl uzitează pentru abordarea realității sociale sunt incluse *atribuirea funcției* și *regulile de constituire*. Toate aceste concepte ne permit să înțelegem că putem vorbi de existența unui proiect al realității sociale la care oamenii participă în mod activ, mai întâi atribuind funcții diferitelor obiecte și fenomene (și creând astfel fapte sociale). Pe de o parte, putem crea artefacte al căror scop este să îndeplinească anumite funcții specifice (așa cum se întâmplă cu mesele sau scaunele), iar pe de altă parte, putem atribui funcții unor obiecte naturale, ca atunci când spunem că funcția apei este, printre altele, aceea de menținere a vieții pe Pământ. Searle subliniază că aceste funcții nu aparțin obiectelor și fenomenelor în mod intrinsec, ci numai în măsura în care există un acord împărțit social asupra lor. În al doilea rând, realitatea este un proiect social în măsura în care noi putem crea fapte instituționale numai apelând la anumite reguli de constituire. Astfel, putem vorbi de faptul că „Membrii guvernului provin din partidul X” în virtutea existenței unor reguli constituționale

1. *Ibidem*, p. 197.

2. John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, Iași, 2000, p. 13.

3. Monica Spiridon, „Filosofia, limbajul și lumea”, în John R. Searle, *op. cit.*, p. 8.

de funcționare a partidelor politice și a unor reguli de desemnare a membrilor guvernului. În fine, atât atribuirea funcțiilor, cât și regulile de constituire care dau naștere faptelor sociale sunt posibile numai în măsura în care există o intenționalitate colectivă. Aceasta înseamnă nu doar că, în cadrul social, oamenii au, de regulă, un comportament cooperant, ci și că ei au atitudini reciproce față de anumite stări intenționale, precum sunt credințele, dorințele sau intențiile. Searle acceptă că putem vorbi și de existența unei intenționalități individuale, dar accentuează asupra ideii că intenționalitatea colectivă nu poate fi redusă la cea individuală. Avem de-a face, astfel, cu o respingere a principiilor individualismului metodologic, discutate în prima secțiune a acestui subcapitol și, prin urmare, cu o afirmare a unui principiu care se apropie mai curând de perspectiva proprie încercărilor de construcție holistă a spațiului social. Realitatea este, într-adevăr, un proiect social, dar acest proiect este unul holist. Argumentul lui Searle este următorul:

Există un motiv temeinic pentru care intenționalitatea colectivă e ireductibilă la intenționalitatea individuală. (...) Nicio mulțime de „conștiințe *eu*” nu conduc la „conștiința *noi*”, nici măcar cu suplimentul de convingeri. Elementul esențial al intenționalității colective este ideea de a face (în sensul de a dori, a crede etc.) ceva împreună, pe când intenționalitatea individuală a fiecărei persoane decurge *din* intenționalitatea colectivă pe care o au în comun<sup>1</sup>.

Rezultatul unui astfel de demers este, indubitabil, acela că orice fapt social nu poate exista decât ca un produs al intenționalității colective. Suntem departe, după cum se poate observa, de concepția modernilor, care plasau întregul social în jurul ideii de individ. Nu intenționalitatea individuală este punctul de plecare al constituirii realității sociale. Dimpotrivă, intenționalitatea individului nu este decât o parte a corpusului intențional colectiv și nu ar putea exista în absența acestuia din urmă.

Și tocmai pentru că realitatea poate fi interpretată ca un produs al intenționalității colective, ca un proiect social, reiese din nou rolul pozitiv pe care ideologia îl joacă în acest context, ca figură esențială a imaginarului, cu o importantă semnificație socioculturală. Ideologia este astfel îmbrăcată, practic, în mantia unei reprezentări sociale a cărei largă împărtășire garantează efectul integrării unei comunități dincolo de considerațiile care, pe filiera concepției negative sau a celei obiectiviste, se pot face cu privire la „adevărul” sau „falsitatea” sa<sup>2</sup>. Plasat în acest cadru generos – care depășește în mod cert definirea îngustă

1. John R. Searle, *op. cit.*, p. 32.

2. Astfel, „dacă suntem pe deplin onești și acceptăm că toate reprezentările sociale sunt orientate de propria noastră poziție în spațiul social (și distorsionate de propriile noastre statute, valori și viziuni asupra lumii), devine extrem de dificil să clasificăm

a ideologiei, ca „doctrină bazată pe argumentare științifică și impregnată de o credibilitate excesivă ori nefundamentată”<sup>1</sup> – conceptul își poate etala caracterul cuprinzător, unul care se referă, prin urmare, la fenomene sociale mai largi decât cele pe care i le impută termeni precum „distorsiune”, „falsă conștiință”, „interes de clasă” ori „mistificare a realității”. El trimite, în continuare, la o formă colectivă de reprezentare a realității, fiind legat de împărtășirea unor norme, valori sau atitudini și se află în conexiune cu orientarea acțiunii indivizilor. Ideologia, ca reprezentare socială, este mai curând o formă în care recunoaștem imaginarul simbolic al unei societăți, și nu o formă a suprastructurii, de vreme ce, așa cum indică Paul Ricœur, sistemele simbolice sunt deja părți ale infrastructurii sociale și ale procesului fundamental al constituirii ființelor umane. Ideologia conferă, astfel, unitate socială, prin legitimarea ordinii prezente (în sensul weberian al termenului, așa cum am arătat) și prin integrarea indivizilor în această ordine care îi precedă. Situând problematica supusă discuției din același unghi, Louis Dumont subliniază, de altfel, că nu putem...

considera ca fiind ideologie tot ceea ce rămâne odată ce s-a stabilit ceea ce e presupus a fi adevărat, rațional și științific. Dimpotrivă, este [ideologie] tot ceea ce a fost gândit la nivel social, ceea ce se regăsește în credință și acțiune, pe baza ipotezei că ea constituie o unitate trăită, una ascunsă în spatele distincțiilor pe care în mod obișnuit le facem. Aici, ideologia nu este un reziduu, ci este, dimpotrivă, o unitate de reprezentare și, în mod actual, o unitate care nu exclude contradicția și conflictul<sup>2</sup>.

Alăturând încă o tușă semnificației pozitive a conceptului de ideologie ca reprezentare a realității prezente dintr-o societate, configurarea simbolică a acestuia, în sensul unui element-cheie al imaginarului, ce servește proiecției colective asupra socialului, are ecouri importante în teoria contemporană. Aceste ecouri permit ca semnificației negative, marxiste, alocate conceptului în istoria sa intelectuală să-i fie contrapusă o semnificație pozitivă sau socioculturală, după cum rezultă din tabelul de mai jos:

---

producerea ideilor despre viața în societate în două categorii complet distincte, în două compartimente care să depindă de criterii precum adevărul sau eroarea” (Eve Chiapello, „Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology: the example of the concept of the «spirit of capitalism»”, *European Journal of Social Theory*, nr. 6, 2, 2003, p. 157).

1. Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986, p. 52.
2. Louis Dumont, *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977, p. 31.

Tabelul 3. Ideologia, de la sensul negativ la sensul pozitiv

SEMNIȚAȚIA NEGATIVĂ	SEMNIȚAȚIA POZITIVĂ
Definire prin funcțiile de distorsiune și disimulare.	Ca în cazul tuturor reprezentărilor sociale, existența distorsiunii este postulată.
Ideologia = reprezentări colective eronate, „falsă conștiință”, vâl care maschează interesul material al celor aflați în poziții dominante.	În orice caz, dat fiind că acestea sunt reprezentări ale societății; întrucât „niciun subiect nu se află niciodată într-o poziție suverană, i.e. „nu e capabil de a se distanța de orice condiționare” <sup>1</sup> ; și pentru că oamenii cunosc „realitatea” numai prin reprezentările lor, este imposibil de finalizat critica ideologiilor pe baza criteriului adevărului.
Ideologia este ceva ce poate fi demascat de oamenii care operează din poziții ale adevărului.	
Opusă cunoașterii.	Ideologia, vehicul spontan al gândirii, este un cadru fundamental al percepției și deci al cunoașterii.
O noțiune critică, polemică și derogatorie.	O noțiune pozitivă.
Ideologia este ceva pentru care ceilalți trebuie blamați.	Ideologia este ceea ce împărtășim.
O poziție epistemologică realistă.	O poziție epistemologică proprie constructivismului.
Suspiciunea conduce la demascarea ideologiei.	Ideologia poate fi delimitată prin încercarea de a-i înțelege pe ceilalți.
Funcții de distorsiune și manipulare.	Funcții de integrare socială, preservare a grupului și reproducere.

Sursă: Eve Chiapello, „Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology: The example of the concept of the «spirit of capitalism»”, *European Journal of Social Theory*, nr. 6 (2), 2003, p. 159

De altfel, un sprijin substanțial pentru acest tip de argumentare în favoarea semnificației pozitive a ideologiei poate fi „recuperat” și din câmpul cercetărilor

1. Paul Ricœur, „Science et idéologie”, în *Du texte à l'action*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 363.

conexe teoriei sociale și politice, așa cum sunt cele care aparțin psihologiei sociale. Căci, în măsura în care o înțelegem în calitate de reprezentare socială, ideologia devine un cadru general în care sunt incluse, alături de normele și valorile ce orientează comportamentul uman, și acele construcții discursive care servesc unui grup social – pe de o parte, pentru a-și regăsi sentimentul solidarității și identității și, pe de altă parte, pentru a se plasa în spațiul social în raport cu alte grupuri. Din acest punct de vedere, fiind considerate, practic, niște construcții socioculturale de factură ideologică, stereotipurile tind să fie studiate tot în calitate de configurații colective, proprii imaginarii social al unei comunități<sup>1</sup>. Mai mult, prin respingerea ideii că aceste stereotipuri ar fi construcții cognitive individuale, subliniindu-se, în schimb, caracterul lor afectiv și simbolic de tip colectiv și deci social, ele sunt înțelese drept nuclee dure ale reprezentărilor sociale de tip ideologic. Printr-o astfel de poziționare – și fiind luată în calcul, aici, exclusiv calitatea lor de elemente ale cunoașterii spațiului social (evitându-se astfel orice raportare care ar implica un anumit caracter idiosincratic) – stereotipurile, asumându-și semnificația ideologică, își câștigă statutul de aspecte de bază ale vieții sociale. Prin intermediul acestora – și întrucât ele sunt construcții colective – ideologia se cantonează și mai solid în real, oferind astfel membrilor comunității un sens al propriilor lor experiențe. Așa cum arată teoreticianul contemporan Terry Eagleton...

pentru a fi cu adevărat eficiente, ideologiile trebuie să confere un sens minimal experienței oamenilor, trebuie să se conformeze într-un anumit grad față de ceea ce aceștia știu despre realitatea socială, din interacțiunea lor practică cu aceasta. Ele trebuie să fie suficient de «reale» pentru a oferi o bază pe care individul să-și construiască o identitate coerentă, trebuie să furnizeze motivații solide pentru acțiunea efectivă și trebuie să încerce să explice propriile lor contradicții și incoerențe flagrante. Pe scurt, ideologiile de succes trebuie să fie mai mult decât iluzii impuse și, date fiind inconsistențele pe care le conțin, trebuie să comunice subiecților o versiune de realitate care să fie suficient de recognoscibilă pentru a nu fi respinsă<sup>2</sup>.

1. În această direcție, se consideră că, în calitate de elemente ale reprezentărilor sociale de factură ideologică, stereotipurile „sunt reprezentări cognitive, afective și simbolice ale grupurilor sociale din cadrul unei societăți, care sunt în mod extins împărtășite și care apar și sunt proliferate în contextul social și politic propriu unui anumit moment istoric. Stereotipurile nu există, pur și simplu, în mintea individului. Ele sunt construite social și discursiv în cursul comunicării cotidiene” (cf. Martha Augoustinos, Iain Walker, „The construction of stereotypes within social psychology: from social cognition to ideology”, *Theory & Psychology*, vol. 8 (5), 1998, p. 635).
2. Terry Eagleton, *op. cit.*, p. 15.

În fapt, astfel de considerații nu vin decât să argumenteze în favoarea rolului epistemologic pe care ideologia – în sens larg, desigur – îl joacă în procesul de cunoaștere a complexelor dimensiuni ale socialului. Trebuie subliniat, pe de altă parte, că nu toate ideile stereotipe de natură ideologică dețin, automat, o valabilitate socială. Privite dintr-un unghi, ele sunt veridice în măsura în care reflectă natura și tipul relațiilor dintre membrii unui grup social plasat, într-un anumit context istoric, în cadrul unui anumit tip de societate. Privite dintr-un alt unghi, această validitate de la nivelul grupului social ai cărui membri le împărtășesc nu le garantează și validitatea socială. Reapare, aici, ideea că modul în care cunoaștem realitatea este determinat social<sup>1</sup> – depinzând așadar de contextul socioistoric particular în care această cunoaștere se produce – dar acesteia îi este suprapus un „filtru social” cu rol de corecție, adică de respingere a acelor idei, norme sau valori care nu își regăsesc recunoașterea la nivelul întregii societăți din care respectivul grup face parte. Concluzia unei astfel de incursiuni teoretice este aceea potrivit căreia „consensul social al unui grup are puterea de a defini realitatea socială pentru individ și de a influența cogniția și percepția individuală. Dincolo de relativa lor validitate psihologică, anumite imagini stereotipe ar trebuie să fie respinse ca fiind «false». Procesul respingerii stereotipurilor este o luptă politică și ideologică care e localizată în sfera structurii sociale și istorice”<sup>2</sup>. Ideologiei îi incumbă, în sensul său de reprezentare socială, anumite stereotipuri, dar ea asigură, în același timp, și filtrul necesar pentru respingerea acelor stereotipuri care nu sunt împărtășite larg în plan social. Excursul în planul perspectivei construcției holiste a spațiului social ne prezintă, din punctul meu de vedere, semnificația fundamental epistemologică a ideologiei. În măsura în care ideologia, în sensul său sociocultural – ce evidențiază funcția de integrare – se prezintă ca un instrument în cunoașterea realității sociale, prin chiar proiectarea conceptuală a acesteia, și în măsura în care individul se socializează într-o ordine socială dată, care este legitimată prin internalizarea valorilor, credințelor, obiceiurilor și atitudinilor specifice, decurge că acest element constitutiv al universului simbolic al unei societăți își reafirmă calitatea pozitivă pe care încerc să o susțin aici.

Este necesar, la finalul acestui capitol, să apelez la câteva succinte considerații referitoare la ceea ce înțeleg prin sintagma *univers simbolic*. Existența însăși a

1. Se afirmă chiar că „judecățile despre realitatea socială reflectă perspectiva proprie a cuiva, un punct de vedere evaluativ și motivat. Cel care percepe nu este neutru sau pasiv, ci obiectiv implicat în societate. Nicio judecată despre societate (sau natură) nu este posibilă decât dintr-o perspectivă umană reflectată prin valori și ideologii. Realitatea este surprinsă nu numai prin idei, scheme cognitive etc., ci, de asemenea, prin valorile noastre, iar validitatea aspectelor evaluative ale stereotipurilor este de asemenea relaționată cu observatorul” (Penelope J. Oakes, S. Alexander Haslam, John C. Turner, *Stereotyping and Social Reality*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 203).
2. Martha Augoustinos, Iain Walker, *op. cit.*, p. 645.

unui univers simbolic în contextul realității sociale este necesară pentru a legitima respectiva ordine socială. Or, legitimarea este una dintre funcțiile ideologiei. Prin urmare, niciun univers simbolic nu poate face abstracție de ideologie, care, prin atributul său de integrare, devine o formă de cunoaștere a realității sociale:

Legitimarea „explică” ordinea instituțională conferind valabilitate cognitivă înțeleșurilor sale obiectivate. Legitimarea justifică ordinea instituțională împri-mând o demnitate normativă imperativelor sale practice. Este important să înțelegem că legitimarea cuprinde nu numai un element normativ, ci și unul cognitiv. Altfel spus, legitimarea nu este numai o chestiune de „valoare” – ea implică întotdeauna și „cunoaștere”<sup>1</sup>.

A cunoaște realitatea socială înseamnă, pentru individ, să internalizeze valo-rile specifice acesteia și, prin această internalizare, să se integreze în ordinea socială dată. Ideologia își valorifică rolul legitimator și integrator prin oferirea unor înțeleșuri generale asupra principalelor coordonate ale realității sociale în care individul, încă de la nașterea sa, este „încapsulat”. În principal prin procesul de socializare, individul devine „parte” a ordinii sociale, contribuind la rândul său, grație acelei intenționalități colective de care amintea Searle, la construcția conceptuală a spațiului social. Concluzia care pare să se impună la finalul acestui capitol, în conformitate cu logica perspectivei holiste asupra construcției sociale a realității, este aceea că „universul simbolic este conceput ca o matrice a tuturor înțeleșurilor social obiectivate și subiectiv reale; întreaga societate istorică și întreaga biografie a individului sunt văzute ca având loc *in* acest univers”<sup>2</sup>.

---

1. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 111.  
2. *Ibidem*, p. 114.

---

---

## Capitolul 3

# Ideologia ca instrument al cunoașterii politice

---

---

### 3.1. Preambul

În planul general al realității sociale, spațiul delimitat de politic este îndeobște recunoscut prin referire la fenomenul puterii. Nu întâmplător, din momentul în care i-au fost conferite conotații politice, ideologia a fost asociată relațiilor asimetrice pe care – se presupune – le instaurează în societate, construind apoi reprezentări al căror rol este să justifice dominația unui anumit grup social. În posteritatea lui Marx, opoziția instituită de acesta între ideologie și realitate a fost preluată cu sensul de „axiomă” în gândirea socială și în cea politică în particular. În logica demersului de față, provocarea căreia încerc să-i răspund este dacă, în condițiile relației accentuate dintre putere și ideologie, analiza epistemologică a conceptului în discuție poate proba relevanța sa pentru domeniul cunoașterii politice. Trasând un astfel de obiectiv, devine evident că și cealaltă opoziție pe care tradiția marxistă a statuat-o, adică aceea dintre știință și ideologie, revine în lumina reflectoarelor. Încercând să configurez condițiile de posibilitate pentru înțelegerea ideologiei ca instrument al cunoașterii politice, mă aflu deci, din nou, în situația de a căuta modalități de depășire a caracterului negativ pe care termenul îl moștenește. Deși, în mod formal, atât filosofia, cât și teoria ori știința politică (ca domenii ce asumă explicarea fenomenelor de putere) au preluat conceptul de ideologie cu un sens în aparență neutru, analizele de profunzime atestă că, la modul fundamental, există anumite rezerve față de investirea sa cu funcții de cunoaștere. Dacă, într-un sens foarte larg, ideologia apare ca un set de principii, valori și atitudini menite să orienteze acțiunile politice, punct din care se recunoaște emergența unui pluralism ideologic ce



permite, bunăoară, disocierea între, spre exemplu, liberalism, socialism și conservatorism, în sens restrâns există două modalități principale de raportare la ideologie. Prima este proprie, mai ales, filosofiei politice și teoriei politice normative<sup>1</sup>, considerând că ideologia are sens în procesul de cunoaștere a realității politice în măsura în care îi recunoaștem exclusiv aspectul evaluativ, fără a emite pretenții cu privire la științificitatea enunțurilor pe care le vehiculează.

Din acest unghi, judecățile evaluative utilizate în context ideologic sunt diferențiate de cele formale, ce revin demersului specific filosofiei și teoriei politice normative. Dacă posibilitatea transformării discursului ideologic într-un discurs filosofico-politic sau teoretico-politic nu este, de obicei, chestionată, lăsându-se astfel a se înțelege că așa ceva nu e posibil, se consideră, în schimb, că demersul justificator atribuit ideologiei deturneză abordările filosofice sau teoretico-politice (acestea din urmă fiind considerate ca respectând standardele de științificitate). Când acest lucru se întâmplă, înseamnă că „filosofia politică a părăsit raționamentele formale pentru a exersa judecata evaluativă. Întemeind politica pe o valoare morală oarecare, transformată în criteriu absolut al binelui public, filosofia politică a alunecat înspre ideologie”<sup>2</sup>. Pe aceste considerente, ideologia poate fi definită ca reprezentând „un ansamblu de convingeri și de expresii cu caracter simbolic, ce permit prezentarea, evaluarea și interpretarea lumii în funcție de un anumit nivel, preferat de către un gânditor, o clasă socială, un regim, o cultură sau o epocă istorică”<sup>3</sup>. Mannheimiană în esența sa, o astfel de definiție denotă totuși, dincolo de rezerva manifestă față de ideologie, și o raportare negativă la aceasta, realizată de pe poziții obiectiviste. E ca și cum ideologia și-ar fi propus să fie mai mult decât este, astfel încât e necesar ca ambițiile sale să fie temperate prin instituirea unor limite de științificitate.

Cea de-a doua modalitate de raportare la ideologie, specifică teoriei politice empirice și științei politice, face din ideologie un element cu rol de indicator în analizele referitoare la comportamentul politic (acesta din urmă fiind atribuit, de regulă, atât actorilor colectivi, cât și celor individuali). Ideologia nu este însă, în acest context, variabila fundamentală, iar când este luată în discuție e pusă în relație cu fenomene precum dominația și interesele. Nu intenționez, desigur, să resping sau să neg importanța acestor fenomene pentru înțelegerea diverselor

1. Aspectele privind relația dintre filosofia și teoria politică, precum și clarificarea distincției dintre teoria politică normativă și teoria politică empirică sunt tratate, din perspectiva dezvoltărilor recente survenite în domeniul gândirii politice, în partea a IV-a, referitoare la „Teoria politică”, din Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de știință politică*, Polirom, Iași, 2005, pp. 419-481.
2. Anton Carpinschi, Cristian Bocancea, *Știința politicului. Tratat*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1998, p. 100.
3. *Ibidem*.

forme de manifestare ideologică exhibate de diferite grupuri în plan social. Așa cum am arătat pe parcursul primului capitol, conceptul de ideologie reține o ambivalență genuină, care poate fi identificată prin trimiteri de ordin epistemologic, dar și prin trimiteri de ordin sociopolitic. Tocmai de aceea, îmi propun ca, luând în discuție și aspectele de ordin teoretico-politic, să întregesc imaginea cu privire la posibila reinventare a conceptului de ideologie prin apel la valențele sale epistemologice. Ca figură centrală a imaginarului social care asigură integrarea și identitatea comunitară și individuală, ideologia contribuie, în opinia mea, nu doar la construcția și ordonarea socialului ci, prin aceasta, și la instituționalizarea politicului în societățile moderne. Pe această dimensiune, scopul incursiunii pe care o creionez pe parcursul capitolului de față privește evidențierea statutului ideologiei ca instrument al cunoașterii politice. Fiind vorba despre o analiză epistemologică în sfera politicului, consider că trebuie discutate, într-o primă etapă, coordonatele pe care aceasta își configurează abordarea. Sunt puse sub lupă, din această perspectivă, atât analiza de tip pozitivist a ideologiei (pentru a-i fi identificate limitele în cunoașterea politică), cât și orientarea antimedologică pe care o aduc în atenție dezvoltările teoretice din gândirea politică recentă. Pe linia trasată de acestea din urmă, este ilustrat ulterior un model interpretativ de analiză a ideologiei, în cadrul căruia rafinamentul hermeneutic e adăugat, în chip firesc, demersului explicativ.

Într-o a doua etapă, accentuarea importanței conceptului de ideologie în procesul cunoașterii politice va fi realizată prin luarea în considerare a provocărilor teoriei politice contemporane. Conjectura mea este că, investigând conexiunile existente între ideologie și raționalitate în politică, poate fi elucidată problema intereselor implicată de semnificația conceptului analizat. Ca ferment al agregării intereselor colective, ideologia își relevă rolul cu privire la construcția și cunoașterea unei realități politice aflate în concordanță cu principiile ce asigură integrarea și identitatea comunitară. Ceea ce intenționez să pun în discuție este caracterul modului de agregare a intereselor colective, pe care îl consider a fi unul ideologic, înțeles în sensul raționalității instrumentale. Premisa de la care plec este, în acest sens, aceea că, deși pot exista, „rețetele” raționale de construcție politică sunt mai curând proiecții utopice, atâta vreme cât descriu, în maniera proprie unei „cunoașteri tehnice”, traseele ce trebuie urmate pentru realizarea intereselor. Propunând înțelegerea cunoașterii politice într-un sens „practic” și semnificând prin ideologie, în mod fundamental, o „practică de gândire” menită să asigure integrarea și identitatea comunitară (în spiritul direcției contemporane din teoria politică), prezum, în fapt, că gândirea politică – comună sau sofisticată – reprezintă în sine o manifestare ideologică. Pe de altă parte, relația dintre ideologie și fenomenul dominației este, de asemenea, pusă în lumină, prin referire la ordinea democratică predominantă în societățile occidentale, scopul fiind acela de a înțelege modul în care acestea au fost instituite și prezervate în pofida

„seducției” exercitate, pe parcursul secolului XX, de promisiunile mesianice specifice gândirii totalitare, fie aceasta de dreapta sau de stânga. Rolul ideologiei – ca justificare-legitimare a tipului democratic de organizare sociopolitică – poate fi astfel clarificat, ceea ce apare ca o contribuție la explicarea (și deci cunoașterea) opțiunii pentru principiile regulatorii din societatea occidentală contemporană.

### 3.2. Analiza epistemologico-politică a ideologiei

Întemeierea epistemologică a gândirii cu privire la politic, pusă în discuție cu precădere în secolul XX, reprezintă și astăzi o problemă care suscită controverse. Cele pe care gândirea politică a contemporaneității le aduce în atenție se referă mai ales la încercarea de a explica cum anume este posibil ca o teorie politică să aibă drept punct de plecare o anumită teorie a cunoașterii. Filosofia politică recentă are în vedere atât determinările existențiale ale diferitelor teorii politice (ce pot fi înțelese, în acest sens, ca „ontologii regionale”<sup>1</sup>), cât și bazele lor epistemologice. Folosind un tipar aristotelic, se poate afirma că manierele filosofice de fundamentare a „politicului”<sup>2</sup> sunt diferite: pe de o parte, dintr-o perspectivă existențialistă, putem face apel la un discurs argumentativ, care respinge calea raționamentului matematic pentru a aduce în scenă situații existențiale specifice omului, recunoscând că diferitele modalități de manifestare a socialului sunt astfel de situații<sup>3</sup>; pe de altă parte, din perspectivă analitică se argumentează demonstrativ, plecând de la axiome și postulate pentru a ajunge, în urma unui lanț de deducții, la teorii. Cu privire la acest ultim tip de abordare, trebuie spus că anumiți reprezentanți ai filosofiei contemporane neagă relevanța logică a ideilor filosofice pentru teoriile politice<sup>4</sup>, considerând că, „dacă vocabularul politic a fost temeinic purificat și dacă faptele au fost stabilite, totul ar depinde de o decizie morală ultimă, o decizie care ar putea să aibă o anumită importanță, dar care ar fi într-un grad înalt nerațională”<sup>5</sup>. Ceea ce se pune în acest fel sub

1. Anton Carpinski, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995, pp. 29-33.
2. Anton Carpinski, Cristian Bocancea, *op. cit.*, unde, făcând distincția între *politică* și *politic*, autorii sugerează că acest din urmă termen desemnează obiectul privilegiat de studiu al filosofiei politice.
3. Vezi, în acest sens, Karl Jaspers, „Sarcina filosofiei în prezent”, în *Filosoful-Rege?*, Humanitas, București, 1992, p. 79, unde autorul susține că „gândirea filosofică a produs, odată cu propria ei realitate, și aceste realități (lumea libertății și lumea totalitarismului, subl. D. Ș.), iar prin forța sau slăbiciunea sa, ea va condiționa înfățișarea pe care o va lua viitorul nostru”.
4. J.W.N. Watkins, „Teoria cunoașterii și politica”, în *Filosoful-Rege?*, ed. cit., p. 136.
5. *Ibidem*, pp. 159-160.

semnul întrebării este, odată cu raționalitatea demersului teoretico-politic, posibilitatea de fundamentare epistemologică a acestuia. Prin urmare, potrivit acestor argumente, ce reduc reflecțiile filosofice și teoretic-normative cu privire la politic la un set de enunțuri de natură morală, nu putem vorbi despre existența unei epistemologii politice în sensul în care vorbim de o epistemologie a științelor sociale. Există, în mod evident, și poziții contrare acestei situații, principalele argumente invocate arătând că, deși o teorie politică nu derivă, în mod necesar, dintr-o teorie a cunoașterii, totuși ele se află într-o relație de dependență specifică<sup>1</sup>. Astfel, așa cum, spre exemplu, teoria politică a conservatorismului anglo-saxon este dependentă de teoria cunoașterii aparținând empirismului clasic<sup>2</sup>, mai exact de scepticismul gnoseologic al acesteia (pentru a folosi o sintagmă popperiană), tot așa teoriei politice a autoritarismului îi poate fi detectat drept corelat epistemologic încrederea în existența unor surse ultime ale cunoașterii, fie că acestea se regăsesc în experiență, rațiune sau tradiție. De altfel, clarificările din domeniul filosofiei politice și din cel al teoriei politice normative, survenite mai cu seamă în cea de-a doua jumătate a secolului trecut, urmăresc fundamentarea epistemologică a demersurilor ce analizează ideile politice. Spre exemplu, circumscriind domeniul de analiză a doctrinelor politice, anumiți autori subliniază că, „prin natura și funcționalitatea sa, fiecare dimensiune a doctrinologiei politice aduce un anumit specific. *Fundamentare obiectuală* prin dimensiunea ontologică, *obiectivitate și științificitate* prin dimensiunea epistemică, *valoare și opțiune* prin cea axiologică, *angajare și eficiență* prin dimensiunea praxiologică”<sup>3</sup>.

Dincolo de recuperarea dezideratului pozitivist al îndeplinirii standardelor de științificitate valabile în zona de cercetare a științelor naturii, regăsim într-o astfel de abordare interesul pentru baza pe care epistemologia o poate oferi analizei ideilor politice în particular, fenomenelor politice în general. În mod evident, atâta vreme cât aspiră la explicarea și înțelegerea acestor fenomene, exercițiile de gândire desfășurate în planul cunoașterii specifice filosofiei, teoriei și științei politice au o încărcătură epistemologică. Dar această încărcătură deține aceeași semnificație a „cunoașterii științifice” pe care o are în ansamblul mai larg al științelor sociale. Din acest punct de vedere, chestiuni precum „obiectivitatea” și „științificitatea” – revendicate, cum am văzut, mai ales pe filiera curentului ce susține necesitatea ca științele sociale să accedă la statutul științelor naturii – pot fi nu doar puse sub semnul întrebării, ci puse de-a dreptul între paranteze, în

---

1. *Ibidem*, p. 138.

2. Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994, pp. 146-155, precum și, de același autor, *Supremația experienței. Conservatorismul pragmatic – viziunea anglo-saxonă*, EuroPress Group, București, 2008, pp. 216-227.

3. Anton Carpinski, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Moldova, Iași, 1992, p. 13.

condițiile în care lumea sociopolitică nu oferă condiții de laborator<sup>1</sup>. Poate fi mai profitabil, în condițiile în care urmărim să explicăm ceea ce se petrece în realitatea sociopolitică, să apelăm la instrumente adecvate cunoașterii acesteia, fără a ne cantona în sfera unor mecanisme ideale și, prin urmare, dificil de aplicat într-un spațiu „fluid”, în care controlul (fie el și „științific”) asupra factorului uman poate fi periculos din perspectivă moral-politică. Modalitatea în care, pe parcursul acestei întreprinderi, am înțeles conceptul de ideologie nu aspiră la atingerea acelor criterii pe care pozitivismul le-a impus cu titlul de „canon epistemic” (chiar și în condițiile în care acest „canon” are serioase puncte critice). Consider totuși că ideologia poate deține un important rol explicativ-comprehensiv în procesul de cunoaștere a realității sociopolitice și că analiza epistemologico-politică a conceptului poate reliefa o astfel de realitate. Respingerea pretențiilor pozitivistice, discutată în capitolul anterior, reintră aici în scenă, odată cu raportarea critică susținută de pe poziții antimetodologice. Aceasta deschide posibilitatea conturării unui model interpretativ de analiză a ideologiei, care permite conceptului să iasă din dihotomia sterilă în cadrul căreia e contrapus științei și să-și valorifice potențialul pe care, inclusiv din punct de vedere politic, i-l conferă funcția sa primară, aceea de integrare-identitate comunitară, la care se adaugă, din plan secund, cele de legitimare și de distorsionare. Modelul interpretativ de analiză a ideologiei privește așadar mai mult înspre relația pe care aceasta o întreține, în mod immanent, cu realitatea, cu praxisul sociopolitic și mai puțin înspre caracterul „științific” sau „nonștiințific” al enunțurilor pe care ideologia le vehiculează. Fiind indisolubil conectată cu realitatea sociopolitică, ideologia contribuie la construcția acesteia și se constituie, astfel, într-un instrument al cunoașterii sale.

### 3.2.1. Pozitivism și antimetodologie în analiza ideologiei

După cum am subliniat până în această etapă a argumentării noastre, analiza ideologiei s-a realizat prin raportarea sa la statutul epistemic al științelor sociale. Din acest punct de vedere, pentru cei care au considerat că științele sociale sunt neutre în raport cu valorizările de tip evaluativ, ideologia apare ca fiind în mod exclusiv un instrument de distorsionare a datelor rezultate ca urmare a observării științifice a fenomenelor sociale. Pe de altă parte, pentru teoreticienii sociali

---

1. De altfel, exegezele contemporane cu privire la caracterul explicației din științele socio-umane subliniază că „puterea explicativă a modelelor devenite clasice din științele naturii nu trebuie supralicitată ori supraapreciată în detrimentul altor tipuri de explicații. Imperiul faptelor sociale nu are contururi exacte, limite precise ori sfârșit. El este în continuă extindere. Interesul cercetătorilor s-a centrat tocmai pe surprinderea acestei varietăți în mișcare și pe formularea unor explicații care să corespundă realmente diverselor situații particulare” (Teodora Prelipcean, *Explicația în științele socio-umane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004, pp. 117-118).

critici, cei care susțin că, alături de explicațiile cu statut de științificitate, în zona observării realității sociale intervin și interpretări evaluative, ideologia este de neocolit în demersul specific științelor sociale. Avem de-a face, pe de o parte, cu un model cognitiv de analiză a ideologiei care se înscrie în tradiția pozitivistă și, pe de altă parte, cu unul care se opune acesteia. Conturat în tradiția obiectivistă a științelor sociale, modelul pozitivist de analiză regăsește, dincolo de neutralitatea demersului științific în raport cu evaluările interpretative ale realității sociale, caracterul negativ al ideologiei, înțeleasă ca instrument al puterii, care are rolul de a distorsiona, de a mistifica datele empirice obiective. Inițiator al acestei atitudini față de ideologie, Karl Marx a lăsat moștenire gândirii social-politice „imperativul” respingerii oricăror evaluări cu rol valorizator, considerând că statutul acestora este, prin excelență, unul ideologic. Cu toate acestea, marxismul însuși a sfârșit prin a-și demonstra caracterul ideologic, în măsura în care „profețiile” materialismului dialectic și istoric s-au dovedit a fi, în secolul XX, nimic altceva decât evaluări eronate cu privire la cursul istoriei umane. Dincolo însă de raportarea negativă la ideologie, marxismul a lăsat ca moștenire ideea că teoria socială trebuie să fie preocupată de *dimensiunile obiective* ale realității sociale, aceasta fiind singura cale spre atingerea standardului de științificitate impus de științele naturii. În acest sens, principala problemă de care ar trebui să fie preocupați – din punct de vedere epistemologic – teoreticienii sociali și politici ar fi delimitarea clară dintre știință și ideologie. Drumul de urmat ar fi, din această perspectivă, următorul:

Când oferim o explicație, o așezăm într-un context ipotetico-deductiv, încercând să derivăm din asumțiile sale predicții testabile despre viața socială. Ulterior, trebuie să verificăm dacă generalizările pe care se bazează explicația rezistă testului evidenței empirice. Dacă o propoziție nu are nicio consecință testabilă, atunci ea nu este științifică – ea poate fi, eventual, o cerință morală pe care o putem accepta sau respinge; sau poate fi o propoziție metafizică transformată într-o cerință metodologică ce poate fi testată indirect pe baza recomandărilor sale, care ne pot satisface sau, dimpotrivă, pot fi respinse deoarece sunt lipsite de înțeles<sup>1</sup>.

Recunoaștem aici, desigur, o poziție specifică epistemologiei secolului XX, adusă în prim-planul analizei științificității teoriilor de către Karl Popper, care a insistat foarte mult, în lucrările sale, pe necesitatea acceptării ideii failibilității cunoașterii umane și, plecând de aici, pe necesitatea aplicării testului falsificabilității în cazul fiecărei noi teorii științifice<sup>2</sup>. Chiar în aceste condiții, întrebarea

1. *Ibidem*, p. 221.

2. Karl R. Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 79 și urm. și pp. 90-91.

care apare este următoarea: poate fi epistemologia însăși complet neideologică? Cu alte cuvinte, când își asumă sarcina de a trasa distincții riguroase între ceea ce aparține științei și ceea ce aparține ideologiei, este epistemologia însăși „protejată” de „pericolul” ideologizării? Putem vorbi de existența unei obiectivități absolute sub aspect epistemologic, cu atât mai mult în cazul teoriilor sociale și politice? Punând problema relației dintre ideologie și epistemologie, și acceptând ideea prezenței ideologiei ca element legitimator al relațiilor de putere, intrăm cu dezbateră într-un cadru mult mai larg, și anume acela al relației dintre politică și epistemologie.

Întrebându-ne asupra naturii relației dintre epistemologie și politică, putem observa că, în literatura de specialitate a contemporaneității s-au conturat trei perspective de abordare<sup>1</sup>. Prima, cea specifică filosofilor continentali, susține că epistemologia caută un standard totalizator de justificare, care subminează scopul dezbaterilor și autorizează numai anumite poziții privilegiate, ceea ce poate determina menținerea anumitor structuri de dominație socială și chiar a unei societăți de tip totalitar<sup>2</sup>. Pentru filosofii radicali de diverse tipuri, care au optat pentru o a doua perspectivă de abordare, epistemologia își încadrează cercetarea astfel încât să excludă posibilitatea interogațiilor referitoare la identitatea social-politică a subiecților cunoscători și la impactul pe care această identitate ar putea să îl aibă asupra cunoștințelor produse. În acest fel susțin acești teoreticieni – posibili itemi politici ai epistemologiei devin imuni în fața criticilor<sup>3</sup>. În fine, există și o a treia perspectivă, conturată de către filosofii științei, care, adoptând un ton critic, subliniază că epistemologia ia rar în considerare faptul că o influență sensibilă asupra cunoașterii științifice o deține și praxisul social-politic, praxis care emerge în zona interfeței existente între instituțiile științifice și cele politice sau economice<sup>4</sup>. Mai mult, aceste instituții politice și economice determină existența anumitor efecte nu doar în planul priorităților cercetării, ci și în cazul ipotezelor care urmează a fi puse la lucru.

Din această ultimă perspectivă, care vine chiar dinspre cei care, în calitate de filosofi ai științei, circumscriu domeniul epistemologiei, rezultă că relația dintre epistemologie și politică nu este una contingentă, ci necesară. Analizând natura necesară a acestei relații, putem descoperi trei modalități de determinare a sa<sup>5</sup>. Trebuie să luăm în calcul, mai întâi, condițiile în care sunt produse teoriile

---

1. Linda Alcoff, „How is epistemology political?”, în Roger S. Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pp. 65-85.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

epistemologice, pentru a putea observa că aceste condiții reflectă, adeseori, ierarhiile sociale bazate pe putere și privilegii. La rândul lor, aceste ierarhii determină, pe de o parte, cine anume poate participa la dezbaterile epistemologice și, pe de altă parte, care anume perspective teoretice dețin posibilitatea de a deveni influente. În al doilea rând, putem accepta ideea că anumite teorii ale cunoașterii produse de epistemologi reflectă locațiile sociale ale unor teoreticieni particulari. Urmarea logică este că identitatea socială și politică a teoreticienilor conduce spre un efect substanțial asupra tipului de epistemologie pe care acești teoreticieni îl practică. Nu în ultimul rând, putem constata că teoriile epistemologice pot avea efecte politice în măsura în care acestea se constituie în intervenții în spații discursive și politice specifice. Cu alte cuvinte, anumite teorii cu rol de justificare pot avea efect în autorizarea sau neautorizarea anumitor perspective, precum și în legitimarea sau delegitimarea anumitor ierarhii discursive. Concluzia generală a unui astfel de demers este aceea că relațiile politice bazate pe putere și privilegii (relații întreținute, deci, ideologic) din orice societate determină anumite efecte asupra condițiilor în care este practică epistemologia. Obiectivitatea absolută rămâne deci un ideal și în cazul domeniului care își propune să identifice criteriile de demarcație dintre știință și ideologie. Desigur, când ne referim la știință, avem cel mai adesea în vedere presupuziția că orice investigație specifică procesului de cunoaștere trebuie să fie bazată pe anumite reguli metodologice, dacă este să fie etichetată drept „științifică”. Același lucru este valabil și în științele sociale, cel puțin din momentul în care Durkheim a scris *Regulile metodei sociologice*. Există deci, și aici, o pretenție de obiectivitate, specifică mai ales cercetării „clasice” a realității sociale.

Încercând să depășească această abordare, anumiți autori din zona epistemologiei științelor sociale de astăzi recomandă o abordare alternativă, care poate fi considerată antimetodologică<sup>1</sup>. Perspectiva aceasta este cu atât mai interesantă, cu cât este aplicabilă analizei ideologiei. Asumând definiția pe care termenul o deține de la Karl Mannheim – „ne referim la ideologia unei epoci sau a unui grup socioistoric concret, de exemplu o clasă socială, când suntem preocupați de caracteristicile și compoziția structurii totale a mentalității acelei epoci ori celui grup”<sup>2</sup> –, cel care analizează ideologia este interesat de întregul model al credințelor unui anumit grup, și nu doar de părțile sale constitutive. Mai mult, analistul va fi interesat să plaseze un model de gândire pe care-l implică ideologia în contextul său social și istoric.

1. Michael Billig, „Methodology and scholarship in understanding ideological explanation”, în Charles Antaki (eds.), *Analysing Everyday Explanation: A Casebook of Methods*, Sage Publications, Londra, 1988, pp. 199-216.
2. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968, pp. 49-50.



Într-o astfel de analiză, metodologiile cantitative – care, desigur, ocupă un loc important în cadrul teoriei sociale și politice – sunt insuficiente. Fiind interesat să surprindă mentalitatea specifică unei epoci ori unui grup social, analistul se plasează el însuși, în mod invariabil, în subiectivitatea proprie înțelegerii realității sociale de către acel grup sau acea epocă. Se pare așadar că modelul neutru de analiză a ideologiei nu ne oferă suficiente date care să demonstreze că avem de-a face cu criterii pe deplin obiective în cercetarea fenomenelor sociale și, mai mult decât atât, că nici demarcația dintre discursul specific științelor sociale și cel propriu ideologiei nu poate fi justificată prin apel la o perspectivă epistemologică complet detașată de ideologie. O astfel de critică deține un rol important chiar în plan epistemologic, întrucât orice investigație științifică a realității sociale care este redusă doar la descriere sau la o analiză structurală, fără a lua în calcul și posibilitatea schimbării structurilor sociale riscă să fie *incompletă*. De altfel, așa cum susțin anumiți autori, critica trebuie să dețină locul central în toate fazele de analiză specifice cercetărilor sociale: de la construcția ipotezelor teoretice și selectarea unui anumit program de cercetare, de la interpretarea și explicarea realității sociale și până la descoperirea aspectelor negative ale acestei realități și identificarea unor soluții spre a le depăși. Aceasta întrucât dezvoltarea *completă* a cercetării sociale presupune existența mai multor elemente<sup>1</sup>. În primul rând, cercetătorul devine conștient de asumțiile sale teoretice și metodologice, este pregătit să le afirme explicit și să le apere în cadrul dezbaterilor științifice, fiind de asemenea pregătit să-și îmbunătățească perspectiva în lumina unor noi experimente sau a unor contra-argumente puternice. Aceste ipoteze teoretice, însoțite fiind de cunoștințele anterioare relevante în cercetarea unui anumit fenomen social, oferă un *înțeles a priori*, important în alegerea metodologiei de cercetare. În acest context, problemele formulate în cadrul programului de cercetare ales determină rolul datelor relevante ale realității sociale, care urmează a fi explicate și descrise.

Pentru a înțelege semnificația fenomenelor sociale descrise este necesară însă descoperirea motivațiilor, intențiilor și aspirațiilor agenților sociali implicați (indiferent că aceștia se constituie din instituții, organizații și grupuri sociale ori politice sau sunt simpli indivizi). Pe de altă parte, pentru a explica fenomenele sociale descrise este necesară identificarea regulilor care le guvernează. În acest fel, *determinanții obiectivi*, circumscriși pe baza analizei cauzale, și *determinanții subiectivi*, relevanți de interpretarea fenomenelor sociale, constituie cadrul istoric de afirmare a posibilităților subsecvente de dezvoltare socială<sup>2</sup>. Totuși, o teorie

1. Mihailo Marcović, „The Concept of Critique in Social Science”, în Venant Cauchy, *Philosophy and Culture: Proceedings of the XVII<sup>th</sup> World Congress of Philosophy*, Editions Montmorency, Montréal, 1988, vol. 3, pp. 556-560.
2. *Ibidem*.

socială completă nu-și încheie sarcina odată cu momentul în care reușește să ofere răspunsuri cu privire la ceea ce există, cu privire la semnificația a ceea ce există, de ce există o anumită realitate socială și nu alta, care este potențialul de dezvoltare a acestei realități și cum s-ar putea aceasta schimba în viitor. O teorie socială trebuie de asemenea să răspundă la întrebări legate de ceea ce este *negativ* sub aspect moral în respectiva realitate socială (cu alte cuvinte, ceea ce este inadecvat, nedrept sau inuman), analizând limitele potențialului de dezvoltare a unei realități sociopolitice date. Din acest punct de vedere, se poate susține că o cercetare socială completă, care nu vizează doar simpla descriere a realității, conține un aspect negativ al criticii. Dimensiunea pozitivă a acestei critici constă, pe de altă parte, în descoperirea posibilității optime de a restrânge aria de manifestare a erorii – care ar putea avea consecințe periculoase în plan moral-politic – la nivelul unei anumite realități sociale. Observăm deci că, depășind modelul pozitivist și luând în considerare și determinanții subiectivi ai realității sociopolitice (care, într-o înțelegere mannheimiană, sunt ideologici), filosofia, teoria și știința politică pot conduce nu doar la progresul cunoașterii, ci și la o instituire a „societății deschise”, sub aspect epistemologic, dar și politic. Tocmai în acest sens, în cele ce urmează mă voi referi la modelul interpretativ de analiză a ideologiei.

### 3.2.2. Modelul interpretativ de analiză a ideologiei

Premisele conturării unui model cognitiv de analiză a ideologiei – la nivelul teoriei sociale și politice recente – care să accentueze asupra unei abordări interpretative au fost anunțate de studiile realizate în ultimele decenii ale secolului trecut. Acestea au survenit pe fondul constatărilor referitoare la contestabilitatea conceptului de ideologie, aspect care fusese evidențiat de majoritatea demersurilor specifice teoriei critice. Unul dintre teoreticienii care s-au remarcat prin propunerile relative la reconsiderarea analizei ideologiei este Anthony Giddens, ale cărui ipoteze sunt aplicabile atât în spațiul teoriei sociale, cât și în cel al teoriei politice. Nu mai puțin, incursiunea sa în domeniul studiului ideologiei conține și precizări interesante pentru epistemologia socială și politică. Într-o foarte concentrată raportare la problematica implicată de conceptul de ideologie, teoreticianul britanic argumentează că baza analizei acestuia trebuie să plece de la angajarea unor teze considerate esențiale<sup>1</sup>. Astfel, într-o primă etapă, ideologia trebuie să fie deconectată de la problemele ce articulează sfera de interes a filosofiei științei, întrucât acest concept nu trebuie văzut ca ceva ce limitează

---

1. Anthony Giddens, „Four theses on ideology”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară 1983, pp. 18-21.

condiția cunoașterii științifice, așa cum s-a întâmplat în tradiție pozitivistă. Este respinsă, în această manieră, „orice definiție a ideologiei ca falsitate, ca nonștiință sau ca «știință săracă» – conceptul de ideologie nu trebuie formulat comparându-l sau punându-l în contrast cu rezultatele științei”<sup>1</sup>.

Cea de-a doua teză enunțată de Giddens privește necesitatea reformulării conceptului de ideologie în relație cu teoriile puterii și ale dominației, în mod specific cu teoriile referitoare la modurile în care diverse sisteme de semnificare își fac apariția la nivelul diferitelor forme ale dominației. Influența marxistă este, și aici, recognosibilă, din moment ce ideologiei îi este alocată manifestarea care prezintă, la nivelul semnificațiilor, niște interese particulare drept interese ce ar avea un caracter universal.

Deși menține înțelegerea marxistă cu privire la relația dintre ideologie și formele dominației, teoreticianul britanic avansează, prin cea de-a treia teză, ideea că analiza ideologiei trebuie conectată dezvoltărilor survenite în domeniul filosofiei limbajului și acțiunii, întrucât „aceste dezvoltări marchează tranziția de la o filosofie a limbajului bazată pe noțiunea de limbaj ca medium al descrierii lumii la o interpretare a limbajului care îl evidențiază ca praxis sau ca pe o «altă față» a acțiunii”<sup>2</sup>.

Relația dintre ideologie și limbaj dezvăluie, dintr-o astfel de perspectivă, că cele mai subtile și interesante forme de manifestare a ideologiei sunt acelea încastate în practicile sociale cotidiene, cele care organizează atât comportamentele individuale, cât și pe cele colective. Cu alte cuvinte, ideologia nu se regăsește doar într-o manieră sistematică și programatică, așa cum și-au reprezentat-o, de altfel, și cei mai mulți teoreticienii sociali și politici, ci influențează acțiunea umană prin intermediul practicilor cotidiene. Este interesant de remarcat, în acest punct, că anumite modalități de înțelegere a ideologiei din zona teoriei politice au accentuat asupra îmbinării, în zona limbajului ideologic, a unor niveluri diferite ale gândirii umane. Considerată a fi o „formă de gândire implicată” sau de „gândire cu tendință”, ideologia reunește nivelul „protologic” cu cel „paralogic” al gândirii, ea deturnând instrumentele și operațiile nivelului logic numai pentru a servi justificării anumitor interese<sup>3</sup>. Ideologia apare, astfel, ca o

---

1. *Ibidem.*

2. *Ibidem.*

3. O asemenea perspectivă evidențiază faptul că, „în calitate de gândire implicată în rezolvarea problemelor și intereselor diferitelor parțialități sociale componente ale întregului social, ideologicul se manifestă în forma nesistematizată și neelaborată a informațiilor, credințelor, prejudecăților și judecăților comune, dar și în forma sistematizată a programelor, platformelor și doctrinelor elaborate de persoane calificate și medii specializate. În opinia noastră, ideologicul nesistematizat, *extrinsec logic*, aparține nivelului protologic al gândirii, iar ideologicul sistematizat folosește doar instrumente și operații ale nivelului logic. Noțiunile, judecățile, raționamentele cu

formă specifică de cunoaștere, care însă nu îndeplinește rigorile pozitivistice ale „științificității”, din moment ce instrumentarul epistemic pus la dispoziție de nivelul logic al gândirii este utilizat pentru a reprezenta anumite interese.

Revenind însă la Giddens, cea de-a patra teză pe care acesta o enunță decurge din primele trei și exprimă rezerva teoreticianului față de existența unui consens ideologic între clasele sociale. În opinia sa, presupuziția că ordinea socială proprie societăților contemporane rezidă într-un consens normativ amestecat cu elemente ale coerciției legitime, reușind astfel armonizarea intereselor sectoriale ale diferitelor grupuri este perfect chestionabilă.

Tezele lui Giddens referitoare la conceptul de ideologie par să lase puțin spațiu de mișcare încercării de pozitivare a semnificației sale. Cu toate acestea, reducția marxizantă a ideologiei la interesul de clasă, ce are drept corolar menținerea ideii dominației de clasă, nu reușește, din punctul meu de vedere, să ofere o imagine concordantă cu realitatea sociopolitică din societatea occidentală contemporană. În mod evident, dominația, ca și interesele secvențiale ale diferitelor grupuri, sunt prezente. Dar ideologia nu se manifestă, primordial, ca impunere a unor interese în defavoarea altora și ca instaurare a dominației de clasă. Mecanismele societății democratice contemporane – chiar admitând segmentarea acesteia în acord cu logica marxistă a „claselor” – deși imperfecte, oferă, cum ar spune Rorty, posibilitatea „acordului neforțat”, ceea ce înseamnă că ideologia găsește resurse de legitimare a anumitor valori, atitudini sau practici sociale prin apel la funcția sa integrativă, și nu în mod necesar prin apel la impunerea consensului. Consideră, în consecință, că, în contextul abordării lui Giddens, ceea ce se câștigă prin sublinierea prezenței ideologiei în orizontul mai larg și nedeterminat strict politic al „practicilor cotidiene” se pierde prin restrângerea manifestărilor acestora la aspecte legate de interesul de clasă. Incursiunea sa rămâne însă importantă pentru analiza ideologiei, deschizând, așa cum am specificat mai sus, calea spre configurarea unui model interpretativ.

Luând în seamă metamorfozele analizelor ideologice desfășurate până în prezent, un asemenea model pune ideologia în relație cu dezvoltarea societății moderne ca societate de masă, în care comunicarea și, prin urmare, formele simbolice dețin un rol deosebit de important. Asumând, așa cum subliniasse și

---

funcție euristică și conținut neutral aparținând nivelului logic al gândirii sunt «exploatate» și deturnate în ideologicul sistematizat, fiind folosite pentru a argumenta pozițiile și interesele specifice ale diferitelor parțialități sociale angajate politic. Această situație ne face să admitem existența unui nivel specific al gândirii, nivelul *paralogic*, care se comportă ca un logic distorsionat ce însoțește gândirea. Ideologicul sistematizat în programe și platforme politice este deci o formă de manifestare a nivelului paralogic al gândirii” (cf. Anton Carpinski, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995, p. 42).

Giddens, că studiul ideologiei trebuie pus în relație cu studiul limbajului din lumea socială, teoreticianul american John B. Thompson consideră că este necesar ca analiza acestui concept să fie realizată, date fiind transformările socioistorice din lumea contemporană – în care conflictele sociale și politice, în plan național și internațional, joacă un rol pregnant – în limitele unui demers care să unifice anumite considerații teoretice și metodologice dezvoltate, până în prezent, disparat. Teorii ale ideologiei precum cea a lui Martin Seliger, conturată din perspectiva științei politice, cea a lui Alvin Gouldner, pentru care ideologia reprezintă un fenomen istoric care-și datorează apariția Iluminismului, fiind interrelaționat astăzi cu tehnologiile comunicării, sau cea a lui Paul Hirst, care încearcă o reinterpretare a concepției lui Althusser sunt puse în discuție, preocuparea lui Thompson fiind aceea de a demonstra că termenul și-a pierdut dimensiunea critică. În viziunea sa, care se înscrie, ca și cea a lui Giddens, pe linia marxistă, astfel de teoreticieni „au conceput ideologia ca pe un sistem de simboluri sau credințe care aparțin, într-un anumit mod, acțiunii sociale sau practicii politice; acești autori au dizolvat astfel conexiunea dintre *conceptul de ideologie* și *critica dominației*, o conexiune care a fost parțial asumată (dacă nu în întregime) de concepția lui Marx asupra ideologiei și care ar trebui, cred, menținută”<sup>1</sup>. Ceea ce urmărește teoreticianul american este, pe de o parte, să sublinieze relația pe care ideologia o întreține cu fenomenul dominației, prin intermediul formelor simbolice pe care le vehiculează și, pe de altă parte, să redimensioneze conceptul, astfel încât acesta să poată fi angajat într-o critică a dominației.

În acest sens, punctul de plecare este dat de analiza oferită ideologiei, din perspectiva științei politice, de către Martin Seliger, care a diferențiat între o „concepție restrictivă” asupra ideologiei, ce dă seama de sistemele de convingeri politice specifice, și o „concepție inclusivă” asupra ideologiei, care ia în considerare toate sistemele de credințe politice, indiferent dacă acestea coordonează acțiunile actorilor înspre menținerea, distrugerea sau reconstrucția unei ordini sociale date. Opțiunea lui Seliger este pentru cea de-a doua concepție, teoreticianul politic intenționând să relaționeze ideologia cu procesele dezbaterii politice<sup>2</sup>. Într-adevăr, potrivit lui Seliger, „întrucât ghidează și apără acțiunea politică, ideologia trebuie să fie definită astfel încât să se refere la sistemele de credințe politice, indiferent dacă acestea sunt, după modul în care se desfășurează, revoluționare, reformiste sau conservatoare (tradiționaliste)”<sup>3</sup>. Fiind orientată înspre

1. John B. Thompson, „Ideology and the critique of domination”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară, 1983, p. 163.
2. *Ibidem*, pp. 165-170.
3. Martin Seliger, *op. cit.*, pp. 91-92.

acțiune, ideologia se organizează sub forma unor sisteme coerente de convingeri, care dețin, drept element fundamental, prescripții morale, acestora adăugându-li-se alte elemente, precum descrierea și analiza realității (în acord cu ceea ce este bine sau rău), prescripțiile tehnice (referitoare la prudență și eficiență în acțiunea politică), implementările (reguli pentru introducerea și adaptarea obligațiilor în funcție de cerințele de circumstanță) și respingerile (referitoare la negarea sau respingerea anumitor principii aflate în dezacord cu cele proprii). O astfel de definiție conține, în mod subsecvent, ideea că politica și ideologia sunt inseparabile și că deci întreaga acțiune politică este coordonată de un sistem ideologic de convingeri, fiind orientată înspre menținerea, reformarea, distrugerea sau reconstrucția unei ordini sociopolitice date<sup>1</sup>. Întrucât trebuie să se adapteze la fenomenele politice concrete, ideologia poate suporta, în anumite contexte, mutații cu privire la centralitatea prescripțiilor morale, caz în care acestea din urmă sunt înlocuite cu prescripții tehnice ale prudenței și eficienței în acțiunile politice. Pentru a menține coerența teoriei sale prin raportare la definiția redată mai sus, Seliger operează distincția dintre „ideologia fundamentală” și „ideologia operațională”. În cadrul primeia, locul central este deținut de prescripțiile morale; în cea de-a doua, în centru se află prescripțiile tehnice. Aplicabilitatea practică a ideologiei presupune existența unor tensiuni și conflicte între principiile ideologiei fundamentale și cele ale ideologiei operative, dar și în interiorul fiecărui tip de ideologie în parte. Nu mai puțin, tensiunile și conflictele pot apărea între principiile unor ideologii fundamentale diferite (de exemplu, liberalism *versus* socialism) sau între acelea ale unor ideologii operative diferite (între programele cu trimitere practică ale ideologiilor fundamentale). Dinamica ideologiei presupune tocmai adaptarea la aceste tensiuni și conflicte generate de jocul politic. Critica pe care Thompson o aduce acestei teoretizări a ideologiei vizează, în mod fundamental, anularea relației dintre conceptul în discuție și critica dominației, pe care teoreticianul urmărește să o recupereze. Plasând ideologia într-un context general și inclusiv, aplicând-o deci oricărui sistem de convingeri politice, fie acesta revoluționar, reformist sau reacționar, Seliger anulează – potrivit lui Thompson – criteriul de negativitate forjat de tradiția marxistă<sup>2</sup>. În plan secundar, critica viziunii lui Seliger aduce în atenție restrângerea aplicabilității ideologiei la domeniul politic (întrucât aceasta elimină din analiza conceptului domeniul vieții sociale cotidiene, care este mult mai larg), precum și lipsa dezbaterii relației dintre limbaj și ideologie (conceptul fiind pus în legătură, în mod exclusiv, cu credințele politice).

O altă teorie a cărei analiză critică este considerată de Thompson o etapă necesară în configurarea modelului cognitiv interpretativ este cea a lui Alvin

---

1. *Ibidem*, pp. 119-120.

2. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 170.

Gouldner, pentru care ideologia se constituie ca un proiect rațional<sup>1</sup>. Plecând de la ideea emergenței simultane a ideologiei și științelor sociale în perioada iluministă, Gouldner consideră că relația intrinsecă, dar antagonică dintre aceste două domenii are implicații deosebite asupra modului în care se poate realiza analiza ideologiei. Fiind, ca și științele sociale, expresia unui sistem simbolic modern, ideologia are de asemenea drept scop „detradiționalizarea” societății și a comunicării umane. În acest sens, ideologia reflectă și promovează transformarea radicală a societății tradiționale, aducând în scenă noi interpretări ale vieții sociale și proiecte de schimbare a acesteia, ambele având o fundamentare rațională. Ideologia devine, din această perspectivă, un element central al „gramaticii raționalității moderne”, determinând...

emergența unui nou tip al discursului politic; discurs care urmărește acțiunea, dar nu numai prin invocarea autorității sau tradiției, ori numai printr-o retorică emotivă. E vorba de discursul predicat în ideea fundamentării acțiunii politice pe o teorie rațională și seculară. (...) Ideologia se separă de conștiința mitică și religioasă; ea justifică direcția acțiunii pe care o propune prin intermediul logicii și evidenței pe care o deține în susținerea perspectivelor sale asupra lumii sociale, și nu prin invocarea credinței, tradiției, revelației sau a autorității celui care vorbește<sup>2</sup>.

Regăsindu-se la nivel social în forma discursului politic, ideologia este strâns legată de mediul comunicării lingvistice, fiind acea parte a conștiinței care poate fi rostită. În acest fel, ideologia primește un caracter cu preponderență public, rolul său fiind cel al mobilizării mișcărilor sociale în sensul acțiunii cu ajutorul comunicării de masă. Raționalitatea și caracterul public sunt dimensiunile care conferă ideologiei, în viziunea lui Gouldner, eficacitatea în planul comunicării sociale. Remarcând definirea deopotrivă prea generală și prea specifică implicată de această analiză a conceptului, Thompson regăsește, și aici, dizolvarea conexiunii dintre ideologie și fenomenul dominației. Din punctul său de vedere, fiind prea generală, analiza propusă de Gouldner pierde din vedere semnificația negativă acordată de Marx; în specificitatea sa, ce rezultă din opozițiile dintre ideologie și științele sociale, respectiv dintre ideologie și tradiție, analiza lui Gouldner exclude, pe de o parte, posibilitatea ca științele sociale – și chiar cele ale naturii – să fie ele înseși ideologice, după cum o exclude și pe aceea ca ideologia să poată fi aplicată și perioadei situate istoric înaintea dezvoltării sale conceptuale<sup>3</sup>. Ceea ce Thompson reține din teoria redată mai sus este sublinierea dimensiunii

1. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar and Future of Ideology*, Macmillan, Londra, 1976.

2. *Ibidem*, p. 30.

3. John B. Thompson, *op. cit.*, pp. 174-175.

lingvistice a ideologiei, el vorbind despre limbajul cotidian ca loc fundamental al manifestării acesteia, ca spațiu geometric al înțelesului care susține relații de dominație.

Reinterpretarea pe care teoreticianul Paul Hirst o face concepției lui Althusser asupra ideologiei<sup>1</sup> este cea de-a treia perspectivă pe care Thompson o supune analizei critice. Considerând ideologia o caracteristică a oricărei societăți, Althusser a fost interesat să explice calitatea acesteia de relație socială reală, prin care indivizii umani trăiesc relația cu lumea de care aparțin. Prezența ideologiei în orice societate este asigurată chiar de aparatul de stat, care este de două tipuri: coercitiv (incluzând instituțiile guvernamentale, armata, poliția, curțile judecătorești, închisorile etc) și ideologic (înstituit prin intermediul bisericii, sistemului de învățământ, familiei, sistemului legal, partidelor politice, rețelelor de comunicații ș.a.m.d.)<sup>2</sup>. Manifestându-se la nivelul aparatului de stat, ideologia este forma în care membrii societății își trăiesc relația cu lumea socială și cu ei înșiși, iar reprezentările ideologice sunt înscrise în practicile sociale. Pentru Thompson, această situație a problemei ideologiei este importantă întrucât evidențiază contextul instituțional în care ea se manifestă, indicând inseparabilitatea de modul în care sunt susținute aranjamentele sociale<sup>3</sup>. Pe de altă parte, maniera în care Paul Hirst reinterpretează critic viziunea cu privire la ideologie a lui Althusser este considerată de teoreticianul american ca făcând parte dintr-o abordare ce urmărește demonstrarea imposibilității cunoașterii în cadrul de manifestare a practicii politice. Dacă Althusser a subliniat structura de tip obiect/subiect a cunoașterii realității sociale, Hirst a încercat să elimine orice pretenție epistemologică a unei cunoașteri sociale înțelese ca reprezentare – mai mult sau mai puțin adecvată – a unei realități ce ar exista independent. Dincolo însă de aspectele referitoare la problema cunoașterii și a rolului ideologiei în cunoașterea realității sociale, reproșul pe care Thompson îl aduce analizei lui Hirst asupra teoriei althusseriene privește, ca și în cazul lui Seliger sau în cel al lui Gouldner, îndepărtarea acestuia de chestiunea dominației. În concepția teoreticianului american, numai punând ideologia în relație cu fenomenul dominației putem surprinde adevărata sa natură, întrucât „aceasta este o conexiune ce poate fi explorată doar printr-o investigație a realizării instituționale și structurale a relațiilor asimetrice de putere și a modurilor în care aceste aranjamente sunt susținute”<sup>4</sup>.

1. Paul Hirst, *On Law and Ideology*, Macmillan, Londra, 1979.

2. Louis Althusser, „Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation)”, în Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995, pp. 100-141.

3. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 179.

4. *Ibidem*.



În această înțelegere, analiza ideologiei presupune cercetarea modurilor în care *înțelesul*, *semnificația* formelor simbolice din spațiul social – vehiculate prin mecanismele proprii comunicării de masă specifice societății moderne – servește instituirii și susținerii anumitor relații de dominație în planul realității sociale. Așa cum se poate observa, și modelul interpretativ de analiză a ideologiei menține criteriul de negativitate al termenului, considerând că ideologia presupune anumite interese care, într-un raport asimetric, conferă posibilitate de existență relațiilor de putere în societate. Pe de altă parte, acest model extinde sfera de aplicabilitate a ideologiei, subliniind că relațiile de dominație nu se instituie în mod exclusiv între două clase sociale, așa cum e prezentată situația în tradiția marxistă. Spre deosebire de aceasta, analiza interpretativă a ideologiei nu conferă conceptului un caracter mistificator. Într-o asemenea înțelegere, ideologia nu se referă la o reprezentare eronată sau iluzorie a realității sociopolitice, ci la modul în care, în planul structurii sociale, înțelesul formelor simbolice poate configura relațiile de putere specifice, de altfel, oricărei societăți. Modelul cognitiv de analiză discutat aici este unul interpretativ în măsura în care implică o hermeneutică a fenomenelor sociopolitice, asumând presupuziția că...

în cazul investigației sociale, constelația problemelor este semnificativ diferită față de aceea proprie științelor naturale, de vreme ce aici obiectul investigației este el însuși un domeniu preinterpretat. Lumea socioistorică nu se constituie doar într-un *domeniu-obiect* care ni se prezintă pentru a fi observat; ea este, totodată, și un *domeniu-subiect* care este construit, în parte, de către subiecți care, în rutina vieții lor cotidiene, sunt în mod constant implicați în înțelegerea acțiunilor lor și ale altora, și implicit în interpretarea acestor acțiuni, ca și a evenimentelor care au loc în jurul lor<sup>1</sup>.

Pentru a studia această lume socioistorică în care ideologia se insinuează prin intermediul semnificației formelor simbolice care au rolul de a institui și menține relații de dominație, John B. Thompson propune, în fapt, o metodologie de tip hermeneutic. Înainte de a o prezenta, amintesc aici o subliniere importantă pe care o face teoreticianul american, și anume că nu toate formele simbolice au o încărcătură ideologică, ci *numai în măsura în care* semnificațiile lor sunt utilizate pentru circumscrierea unor relații de putere într-o societate dată. Ca atare, acest model de analiză a ideologiei implică o interpretare a formelor simbolice vehiculate în societatea modernă prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, creându-se astfel ceea ce Thompson numește „cadru metodologic al hermeneuticii profunde”<sup>2</sup>. Acest cadru, circumscriș de analiza

---

1. John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 275.  
2. *Ibidem*, p. 21.

162 semnificației ideologice a diferitelor forme simbolice, trimite spre utilizarea a trei faze sau proceduri principale:

- 1) prima fază, care implică „analiza socioistorică”, se concentrează asupra condițiilor sociale și istorice în care au loc producerea, circulația și receptarea formelor simbolice;
- 2) cea de-a doua fază, „analiza formală sau discursivă”, presupune studierea formelor simbolice sub forma unor construcții complexe care dețin o structură bine articulată. Thompson consideră că avem de-a face, în acest caz, cu o etapă esențială, întrucât formele simbolice sunt fenomene contextualizate social și pot reprezenta chiar mai mult decât atât: ele sunt construcții simbolice care, în virtutea designului lor structural, sunt capabile să reprezinte ceva, să semnifice ceva anume;
- 3) cea de-a treia etapă este „interpretarea sau re-interpretarea”, aceasta fiind preocupată cu explicarea creativă a ceea ce este reprezentat de către o anumită formă simbolică (cu alte cuvinte, este preocupată de modalitățile de construcție creativă a înțelesurilor posibile).

În viziunea lui Thompson, această ultimă etapă se folosește atât de analiza socioistorică, cât și de analiza discursivă sau formală, pentru a evidenția condițiile și itemii structurali specifici unei forme simbolice, în sensul de a o interpreta, de a explica ceea ce reprezintă înțelesul său.

Acest proces de interpretare este, în același timp, un proces de re-interpretare, în sensul în care reprezintă o re-interpretare a unui domeniu-obiect care a fost deja interpretat și înțeles de către subiecții care construiesc lumea socioistorică. În încercarea de a oferi o interpretare a formelor simbolice, noi re-interpretăm un domeniu pre-interpretat, moment în care poate emerge un proces ce, prin însăși natura sa, dă naștere unui conflict al interpretărilor<sup>1</sup>.

Într-un astfel de cadru, analiza interpretativă a ideologiei se referă la explicarea conexiunilor existente între semnificațiile mobilizate de anumite forme simbolice contextualizate social și politic și relațiile de dominație la menținerea cărora aceste semnificații servesc. Și, tocmai pentru că societatea modernă este una în care prezența exhaustivă a formelor simbolice ce are drept cauză comunicarea de masă, analiza critică a ideologiei este plasată de autorul american în acest context. Astfel, analiza ideologiei pleacă de la o „abordare tripartită a comunicării de masă”<sup>2</sup>, preocupată, mai întâi, de producerea și difuzarea formelor simbolice de către instituțiile mediatice. În al doilea rând, se au în vedere

---

1. *Ibidem*, p. 22.  
2. *Ibidem*, p. 23.

modalitățile de construcție a mesajelor media, iar în al treilea rând se urmăresc modalitățile de receptare a acestora. Interpretarea ideologiei, combinată cu abordarea tripartită a comunicării de masă, permit cercetătorului o reflecție critică asupra relațiilor de dominație, asupra fundamentelor acestora și a modalităților în care acestea sunt instituite și menținute în planul realității sociale. După cum se poate observa, analiza interpretativă a ideologiei pleacă de la o analiză a semnificațiilor formelor simbolice vehiculate în cadrul societății organizate politice. Mai importantă este însă trecerea în revistă a caracteristicilor acestor forme simbolice încărcate ideologic<sup>1</sup>. Astfel, ele sunt *intenționale*, adică pot fi folosite, în mod deliberat, în anumite scopuri. Păstrând principalul criteriu de negativitate al ideologiei, decurge că scopul principal este dat de instituirea unor relații de dominație. În al doilea rând, formele simbolice se caracterizează prin *convenționalism*. În acest sens, se poate susține că formele simbolice dețin semnificații care sunt împărtășite de orice individ care trăiește în cadrul unei societăți date (revine aici în atenție funcția de integrare pe care o are ideologia, de care amintea Paul Ricœur). În al treilea rând, formele simbolice sunt *structurate social*, regăsindu-se în normele morale, cutumele și obiceiurile unei anumite societăți. Tocmai de aceea semnificațiile lor sunt accesibile și exercită o anumită influență în plan social.

O altă caracteristică a formelor simbolice care dețin valențe ideologice este dată de *referențialitatea* lor, în sensul că semnificațiile lor fac trimitere la aspectele specifice unei anumite societăți, aspecte ce țin, de regulă, de fondul moral, cultural sau religios al acesteia. Nu mai puțin, formele simbolice se remarcă printr-un caracter *contextual*, putând fi utilizate ideologic în măsura în care sunt înrădăcinate în contexte și procese structurate sociopolitice. Date fiind aceste caracteristici, întrebarea care apare se referă la acel *modus operandi* al ideologiei prin care se impun relațiile de dominație în plan sociopolitic. Având la bază valori, credințe și atitudini sedimentate social, ideologia apelează în mod strategic la construcția simbolică a realității, folosindu-se de „operațiuni” precum legitimarea, disimularea, unificarea, fragmentarea și reificarea<sup>2</sup>.

Ce putem extrage de aici este că statutul ideologiei apare ca fiind, într-adevăr, inseparabil de fenomene sociopolitice cum sunt interesele de grup și dominația. Nu decurge însă în mod necesar că ideologiei trebuie să i se atribuie, din acest motiv, un statut eminent negativ. Consider, prin urmare, că ceea ce poate fi reproșat analizei interpretative propuse de Thompson este, înainte de toate, insistența pentru menținerea semnificației negative pe care Marx a atribuit-o ideologiei, fără a explica de ce anume o astfel de înțelegere trebuie prezervată cu necesitate. Din punctul meu de vedere, ieșirea din cercul vicios în care marxismul

---

1. *Ibidem*, p. 59.

2. *Ibidem*, p. 60.

a plasat conceptul de ideologie presupune, ca prim pas, renunțarea la interpretarea relațiilor sociale în termenii luptei de clasă, câtă vreme structura socială și politică a societății contemporane se constituie pe alte baze. Mai mult, astăzi putem accepta că dominația și interesele de grup sunt realități sociale normale pentru orice societate. Discuțiile cu privire la modurile în care acestea din urmă se manifestă pot privi calitatea lor sub aspect moral sau juridic, dar prezența lor în relație cu ideologia nu trebuie să implice, în niciun caz, o respingere mecanică a conceptului din sfera analizei specifice filosofiei, teoriei și științei politice. A deduce caracterul „neștiințific” al ideologiei din relația sa cu dominația și interesele este o atitudine dogmatică, presupunând o veritabilă „încremenire” semantică în logica unui pozitivism care pare să aibă un statut la fel de „neștiințific” ca și cel pe care urmărește, în permanență, să-l confere ideologiei însăși. Un al doilea pas privește, și aici revin la rolul primordial integrator al ideologiei, asumarea constatării că dominația și interesele se află într-un plan secund; chiar dacă ele apar ca *prima facie* a ideologiei, nu reprezintă decât instrumentele prin care un grup sau o comunitate își construiesc și își conservă identitatea socială sau politică. În măsura în care aceste construcții ideologice nu impietează asupra principiilor morale, sociale, politice sau juridice instituite într-o societate civilizată, ci, dimpotrivă, le legitimează, a rejecta statutul ideologiei ca instrument al cunoașterii sociale și politice numai pe baza unei presupunerii de mistificare a realității seamănă mai curând cu o „prezumție de vinovăție”, decât cu o atitudine rațional-argumentativă. În plus, dacă este să fie deplânsă pierderea, de către ideologie, a „simțului critic” referitor la fenomenul dominației, aceasta e foarte probabil să fie efectul faptului că însuși conceptul a evoluat astfel încât să fie capabil de a oferi răspunsuri la ceea ce Mannheim numea „noile dezvoltări socioistorice”. Mai exact, dacă putem accepta că societatea capitalistă pe care, analizând-o, Marx o caracteriza prin prezența hiperaccentuată a dominației de clasă, era una în care lucrurile stăteau într-adevăr așa, societatea contemporană – și, în mod evident, e vorba despre cea occidentală – structurează mecanisme ale dominației legitime, în care pot fi regăsite fundamentele legal-raționale de care amintea, la nivel ideal-tipic, Max Weber. Ca formă a imaginarului ce contribuie la construcția realității sociale și ca instrument al cunoașterii acestei realități, ideologia dă seamă de existența acestor mecanisme în planul secundar al funcției sale de legitimare. Iar despre faptul că acest concept nu și-a pierdut dimensiunea critică stau mărturie relația sa cu realitatea localizată în prezentul socioistoric (cu privire la care își exercită funcția fundamentală de integrare-identitate) și situarea în contrapartida proiecțiilor utopice.

### 3.3. Ideologia și provocările teoriei politice contemporane

Discutarea sistematică a conceptului de ideologie în sfera teoriei politice a fost realizată, de regulă, într-un registru marginal. Pentru teoreticienii politici preocupați de dimensiunea normativă a politicului, ideologia prezintă interes în măsura în care analiza se îndreaptă spre studierea unor tradiții de gândire ce își găsesc fundamentarea doctrinară atât în modernitate (sub forma liberalismului, conservatorismului sau socialismului), cât și în contemporaneitate (sub forma comunismului, nazismului, fascismului, naționalismului etc). Reprezentate ideologic, aceste tradiții de gândire coboară de pe „pedestalul” fundamentării lor filosofice pentru a fi „translate” pe înțelesul maselor, odată cu democratizarea politică specifică modernității occidentale și mai cu seamă din momentul accelerării accesului la tehnologiile de comunicare. „Rudă săracă” a unei tradiții doctrinare cu veleități aristocratice în ierarhia produselor gândirii, ideologia a fost multă vreme definită, din această perspectivă, într-o manieră „sincretică”, una ce combină reminiscențe ale semnificațiilor marxiste și ale celor proprii teoriei critice. Pe de altă parte, din unghiul rezervat teoriei politice empirice, ideologia a cunoscut, de asemenea, analize periferice, legate mai ales de problema comportamentelor actorilor politici și de studiile electorale. Nu e deloc întâmplător așadar că plasarea incursiunii de față în spațiul de gândire al teoriei politice trebuie să depășească etapa preliminară a clarificării relației dintre acest domeniu al cunoașterii și conceptul de ideologie. Fără a mă aventura prea departe în zona de interes a teoriei politice empirice, voi restrânge dezbaterăa acestei probleme la cadrul delimitat de teoria politică normativă, considerând că reinventarea ideologiei e mai vizibilă în acest domeniu.

Privită ca un „parteneriat stingher”, relația dintre teoria politică și ideologie a fost înțeleasă, pentru multă vreme – cel puțin pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului trecut – fie ca o încercare de a integra total ideologia în teoria politică, fie ca una de a demarca total cele două domenii<sup>1</sup>. S-au conturat, astfel, diverse coordonate pe aliniamentele cărora pot fi identificate modalități diferite de descriere a acestei relații. La modul general, există o coordonată a integrării și una a segregării, fiecare având câte doi poli, unul negativ și altul pozitiv. Pe coordonata integrării negative, a cărei existență poate fi devoalată odată cu scrierile lui Marx, atât ideologia, cât și teoria politică aparțin unei aceleiași categorii. Integrarea celor două domenii într-un sens negativ implică faptul că ambele denotă „iluzia” sau „mistificarea” condițiilor materiale ale vieții economice, cele care formează bazele reale ale existenței sociale și pe care le redă

1. Andrew Vincent, „Ideology and political theory: an awkward partnership?”, *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, 2004.

în mod adecvat numai abordarea specifică economiei politice (subînțelegându-se că este vorba, bineînțeles, despre economia politică marxistă). În aceste condiții, atât ideologia, cât și teoria politică se constituie în obiecte sociale de studiu ale teoriei economice, care, abordând societatea ca pe un „întreg”, deține capacitatea de a le explica adevăratul caracter. Teza integrării negative reapare, ulterior, în demersurile epistemologice de separare a teoriei politice empirice de teoria politică normativă. Accentuând asupra necesității de a dezvolta studiul politicii prin intermediul unei metodologii care presupune verificarea sau falsificarea ipotezelor, teoria politică empirică asumată de curentul behaviorist în perioada postbelică plasa ideologia în contextul abordărilor valorizatoare (și, prin urmare, neverificabile) care aparțin teoriei politice normative. În acest fel, ideologia rămânea să dea seama de „ceea ce ar trebui să fie”, pe când teoria politică empirică urma să se refere la „ceea ce este”. Prima aparținerea studiului științific al politicii, cea de-a doua se dedica „înțelegerii științifice” a fenomenelor politice. Privită dinspre polul pozitiv, teza integrării relevă, pe lângă sinonimia teorie politică-ideologie, tendința de a plasa diferitele tradiții ale gândirii filosofico-politice într-un context ideologic. Înțelegând ca limbaj în care politicul este gândit prin raportare la anumite convenții, ideologia devine astfel indisolubil legată de teoria politică, fără a oferi motivele de îngrijorare pe care le anunțau Marx sau, mai târziu, behavioriștii. Mai mult, prin dezvoltările survenite în teoria politică a anilor '70, care o delimitează drept cadru în care se conturează gândirea politică, ideologia este chemată să se constituie și în instrument de analiză a fenomenelor politice empirice, întrucât „numai o abordare fundamentată ideologic cu privire la problemele politice curente poate oferi o punte între tradițiile filosofiei politice și percepțiile asupra a ceea ce contează ca fenomene «politice»”<sup>1</sup>. Un asemenea obiectiv devine tangibil în măsura în care acceptăm că – așa cum arată teoreticianul politic Andrew Vincent – atât ideologia, cât și teoria politică sunt preocupate de limbaj ca expresie a acțiunii sociale, astfel că ambele au drept obiect studiul lumii sociale înseși<sup>2</sup>. În alți termeni, ideologia și teoria politică nu reflectă lumea socială într-o manieră neutră, nici nu angajează în discursul lor simple reprezentări ale acesteia, ci sunt parte importantă în procesul de constituire a lumii sociale.

Ceea ce regăsim așadar în teza pozitivă a integrării ideologiei și teoriei politice este rolul ideologiei în construcția realității sociale și, prin extensie, caracterul său de instrument al cunoașterii acestei realități. Unei asemenea viziuni i se opune însă, în mod direct, teza segregării negative, care separă ideologia de teoria politică (în mod particular, de filosofia politică), acordându-i acesteia

1. Richard Ashcraft, „On the problem of methodology and the nature of political theory”, *Political Theory* 3, nr. 1, februarie 1975, p. 20.
2. Andrew Vincent, *op. cit.*

din urmă un statut superior din punctul de vedere al virtuților epistemologice. În schimb, ideologia își recapătă aerul „suspect”, iar imaginea sa ca „instrument al manipulării” se regăsește din plin în scrierile teoretico-politice din spațiul anglo-american în cea de-a doua jumătate a secolului trecut. În acest sens, teoreticienii politici recunoscuți, precum John Rawls, subliniază caracterul nereflexiv al ideologiei, prin comparație cu cel propriu filosofiei politice, deși fără a argumenta cu claritate punctul din care ideologia politică liberală – cu toate variațiile sale – devine filosofie politică liberală<sup>1</sup>. În fine, la polul pozitiv, teza segregării susține că demersul teoriei politice și cel al ideologiei, deși separate, sunt deopotrivă valabile din punct de vedere epistemologic. Așa cum subliniază teoreticianul politic contemporan Michael Freedon, ambele reflectă și produc realitatea sociopolitică, încât a respinge rolul ideologiei în cunoașterea acesteia ar însemna să renunțăm la unul dintre modurile esențiale ale înțelegerii fenomenelor politice<sup>2</sup>. Ideologia este, în calitatea sa de „gândire-comportament”, încastrată în limbajul scris și vorbit, înțelesul său depinzând de contextele de interpretare. Din această perspectivă, ideologia devine „plurală”, contexte diferite producând ideologii diferite, acestea din urmă fiind reprezentate de „acele sisteme de gândire politică, relaxate sau rigide, deliberate sau neintenționate, prin care indivizii și grupurile construiesc și înțeleg lumea politică în care ei sau cei care le preocupă gândurile trăiesc, și care acționează asupra acestei înțelegeri”<sup>3</sup>. Ca și filosofia politică, ideologia este inclusă de gânditorul britanic în cadrul teoriei politice, fiecare având însă un domeniu delimitat de studiu, în contextul căruia sunt produse asumții ce dețin o validitate egală. Revenind, în scrierile mai recente asupra acestei idei, Freedon identifică prin ideologie o „practică de gândire” care, la nivelul pluralității sale, se regăsește în „combinații complexe și mănunchiuri de concepte politice rediate în modele sustenabile”, ceea ce face ca studiul ideologiei să însemne „studiul gândirii politice actuale – gândirea concretă a comunităților politice și din interiorul comunităților politice”<sup>4</sup>. Prin această abordare, teoreticianul britanic se poziționează, practic, împotriva curentului pe care îl consideră „predominant” în gândirea politică a contemporaneității și care îmbrățișează ceea ce Andrew Vincent numește „teza segregării negative”. Angajând o semnificație a ideologiei care reabilitează conceptul din punct de vedere epistemologic, Freedon se distanțează net atât de demersurile care vizează „sfârșitul ideologiei”, cât și de cele care o echivalează în mod exclusiv – pe fondul

1. Vezi, în acest sens, John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 1-47.
2. Michael Freedon, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 2.
3. *Ibidem*, p. 125.
4. *Ibidem*, p. 123.

traumatizantelor experiențe ale secolului XX – gândirii de tip totalitar. Avem de-a face așadar cu o reconstrucție a ideologiei nu doar în cadrul mai larg al teoriei sociale, ci și în cel propriu teoriei politice, din moment ce conceptul trimite acum spre cea mai tipică și accesibilă formă a gândirii politice. Conferindu-i-se un astfel de sens, ideologia constituie o problemă care trebuie analizată în contextul epistemologiei teoriei politice, cu atât mai mult cu cât, respingând valențele epistemologice ale conceptului, atât teoreticienii sociali, cât și cei politici au ratat o serie întregă de subiecte de cercetare care ar fi putut produce nu doar răspunsuri la întrebările de natură normativă, ci și soluții pentru problemele de natură practică. În viziunea gânditorului britanic, teoreticienii politici s-au mulțumit fie să renunțe la conceptul de ideologie, fundamentându-și opțiunea pe un pozitivism a cărui marcă este dihotomia adevăr-eroare, fie să anunțe „sfârșitul ideologiei”, pe baza limitării semnificației conceptului la reprezentările observabile ale realității sociale. Ca arhetip al gândirii politice, ideologia pare să fi supraviețuit însă și, mai mult decât atât, promite să ocupe locul care i se cuvine în edificiul epistemic al științelor sociopolitice. Ceea ce este important, în momentul conștientizării acestei realități, este ca acest concept să fie utilizat la maxima sa capacitate, fără a mai fi suspectat de un „păcat originar” pe care nu l-a comis<sup>1</sup>. Pentru acesta însă, întrucât ideologia e parte componentă a teoriei politice, cercetarea din acest domeniu trebuie să treacă de bariera individualismului, la a cărei instalare a contribuit, și să plaseze conceptul în zona comportamentelor, atitudinilor și practicilor împărtășite de grupurile sociale și politice. Din perspectiva lui Freedden, principala provocare pentru teoria politică de astăzi este aceea de a răspunde revendicărilor ideologiei, dintre care se remarcă pretenția

1. În această direcție, Freedden deplânge maniera în care teoria politică a înțeles să trateze ideologia: „Teoreticienii politici normativi nu au nicio intenție de a învăța din tehnicile și nous-ul politic al ideologilor, și din ceea ce de fapt are loc atunci când ideile politice plutesc printr-o societate. Ei ar fi putut deveni informați cu privire la metodele de diseminare a unor astfel de idei printr-o organizare politică eficientă și prin înțelesurile comunicării. Ei ar fi putut să-și relanseze gândirea într-un limbaj ce ar fi putut fi absorbit de o populație generală și educată – chiar populația pe care este nevoie ca ei s-o convingă – și nu de niște inițiați admiși într-un cerc privat și izolat prin terminologia sa profesională. Ar fi putut înțelege modul în care configurațiile conceptuale pot fi regândite prin reordonarea și recântărirea lor. Ar fi putut afla cum să adapteze în beneficiul lor ideile de largă circulație deja existente, printr-o asemenea reconfigurare. Ei chiar ar fi putut să ia emoțiile politice în serios, cu toate că secolul XX a relevat că multe dintre acestea sunt prea fierbinți pentru a putea fi coordonate. Nu au făcut nimic din toate acestea. În schimb, s-au îndepărtat de lumea politicului (...), condemnând astfel cele mai multe dintre eforturile lor la sterilitate practică și invizibilitate publică” (Michael Freedden, „Ideology and political theory”, *Journal of Political Ideologies*, nr. 11, 1, februarie 2006, p. 9).



sa de a ocupa un loc central în acest domeniu de cercetare a realității, alături de filosofia politică și de articularea istorică a ideilor politice. Este o situație care face ca problema conceptului de ideologie și cea a studiului ideologiei să fie luate serios în seamă, fiind invocate, în acest sens, mai multe argumente. În primul rând, putem constata ubicuitatea sau inevitabilitatea ideologiei, una aflată însă departe de acuzațiile referitoare la tendințele exploatare sau disimulării pe care le-ar vehicula. Dimpotrivă, ideologia apare ca un produs uman și social care reunește perspective asupra lumii și angajează acțiunea colectivă a unui grup sau a unei comunități spre a-și atinge anumite scopuri. Chiar și atunci când nu e recunoscută ca atare, fie că vorbim de practici sociale și/sau instituționale, de atitudini ori comportamente, de texte ori de afirmații, prezența ideologiei este garantată<sup>1</sup>. Un alt argument amintit de Freedden indică faptul că și filosofia politică sau istoria gândirii politice sunt organizate într-o manieră care atrage analiza de tip ideologic, câtă vreme ideile cu privire la organizarea politică a societății nu trebuie distanțate total de realitatea politică și de fenomenele care au marcat apariția lor. Conștientizarea acestui lucru poate fi interpretată și ca o datorie profesională a cercetătorilor din acest domeniu, întrucât, așa cum specifică gânditorul britanic, „sarcina noastră, ca teoreticieni politici, nu este numai aceea de a predica nobilitatea; este și aceea de a înregistra, înțelege, interpreta și explica «dificultățile» în contextul unui set particular de credințe politice, și de a face acest lucru în scopul cunoașterii și, de asemenea, din rațiuni instrumentale”<sup>2</sup>. În al treilea rând, plecând de la argumentul anterior, orientarea spre fenomenele empirice din spațiul sociopolitic implică recunoașterea „pluralității” ideologiei. Aceasta înseamnă asumarea, dincolo de delimitarea generală a ideologiei ca subdomeniu al teoriei politice, a existenței multiplicității, diferențierii, pluralismului și flexibilității conceptului, ceea ce permite și justifică implicit folosirea sa la modul plural. Vorbind despre „ideologii” ca reprezentare plurală a conceptului de „ideologie”, avem șansa de a ne apropia și mai mult de înțelegerea adecvată a fenomenelor politice concrete<sup>3</sup>. De aici decurge cel de-al patrulea argument, care subliniază că studiul ideologiilor privește configurațiile concrete ale ideilor politice importante dintr-o anumită societate. În acest fel, prin balansul permanent

---

1. *Ibidem*, p. 14.

2. *Ibidem*.

3. Ideea îmbinării utilizării singulare și a utilizării plurale a conceptului îi permite lui Freedden să afirme că „studiul ideologiei devine studiul asupra naturii gândirii politice: cărămizile sale și mănunchiurile de înțeles cu ajutorul cărora conturează lumea politică pe care o populăm. Și un lucru pe care filosofii politici ar trebui să fie încurajați să îl facă, urmând obișnuinței cu analiza ideologiilor, este să relaxeze (dar nu să demoleze) universalismul ce acompaniază multe dintre prescripțiile lor și să aprobe posibilitatea unor multiple și poate schimbătoare soluții la chestiunea referitoare la ceea ce face ca o societate să fie bună” (*ibidem*, p. 15).

între „ideologie” și „ideologii”, utilizarea epistemologică a conceptului în discuție – ca instrument al cunoașterii politice – ne conduce înspre procesele și practicile de gândire pe care o societate le exhibă. O asemenea direcție a cercetării – și aici regăsim argumentul final pe care Freedon îl aduce în atenție – permite reconectarea gândirii politice la știința politică, în sensul în care poate fi asigurată reconcilierea teoriei politice cu analizele aplicate privind procesele și structurile politice<sup>1</sup>.

Din perspectiva utilizării plurale a conceptului, înțelegem, pe de o parte, că ideologiile sunt figuri centrale ale politicului și, pe de altă parte, că, deși nu se poate ca totul să fie redus la ideologie, fenomenele sociopolitice au, în mod inevitabil, o dimensiune ideologică. Ele sunt produse necesare și normale ale gândirii din sfera politică, având rolul de a facilita și reflecta acțiunile colective ale unor grupuri sau comunități. Putem spune că, în acest sens, factorul ideologic evidențiază încă o dată aspectul său identitar, din moment ce acțiunea colectivă integrează, la modul fundamental, membrii unui grup sau comunități, orientându-i spre ceea ce le este comun din perspectivă axiologică<sup>2</sup>. Din punctul meu de vedere, ideea este subliniată de Freedon atunci când spune că...

reabilitarea ideologiei, atât ca fenomen social, cât și ca instrument analitic, a orientat conceptul dinspre situația de a fi doar o caracteristică de clasă sau de masă înspre aceea de a deveni o figură generală a gândirii politice. A promovat-o din umbra marginalizării și a suspiciunii etice, caracteristică existenței sale trecute, și a înzestrat-o cu capacitatea de a pretinde recunoașterea ca arhetip al gândirii politice, în rolurile sale de mobilizare, decizie și selectare<sup>3</sup>.

Rezultă că gândirea politică nu poate face abstracție, nici ea, de funcția primordială a ideologiei, deși înțelegerea „clasică” a conceptului sublinia mai curând aspectele negative pe care acesta părea să le inducă în spațiul social. Este ceea ce încerc să aduc mai departe în atenție, prin discutarea problemei interesului colectiv în relație cu aceea a raționalității politice și prin analizarea ulterioară a problemei dominației în contextul ordinii politice democratice specifice societății occidentale. Ambele dimensiuni sunt tratate prin prisma funcției de integrare-identitate pe care o implică tentativa de reinventare a ideologiei pe care o propun în această carte.

---

1. *Ibidem*, p. 17.

2. În acest sens, gânditorul britanic arată că „ideologiile sunt hărți imaginative ce conturează împreună fapte ce pot fi disputate ele înseși. Ele sunt produse și consumate în mod colectiv, deși acest ultim lucru se întâmplă în moduri nepredictibile, întrucât natura lor colectivă le transformă în proprietate publică” (*ibidem*, p. 20).

3. *Ibidem*, p. 21.

### 3.3.1. Ideologie și raționalitate în politică

În condițiile în care tradiția filosofică a statuat raționalitatea ca standard fundamental al oricărui demers în cunoașterea umană, gândirea politică a preluat o asemenea orientare ca pe un postulat. Certitudinea că tot ceea ce ține de cunoaștere, inclusiv în sfera socialului și a politicului, trebuie să îndeplinească standardul raționalității ca adecvare la realitate a fost accentuată în perioada modernă și mai cu seamă în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când, prin reprezentanții lor din epocă, științele spiritului, „desprinse” din matca filosofică, au început să aspire la poziții similare cu cele în care se situau științele naturii. Reliefarea locului central acordat raționalității în tradiția gândirii filosofice și, implicit, în aceea a gândirii politice, a luat, odată cu evoluția filosofiei, teoriei și științei politice, forme diferite. Restrângând analiza la obiectul relației dintre ideologie și raționalitate în politică, nu voi insista aici asupra acestor forme, ci voi lua în discuție modul în care problema interesului, asociată de obicei conceptului de ideologie, poate fi interpretată ca un tip de raționalitate, fără a presupune în mod necesar și emergența unor proiecții raționale pe termen lung. Consider că, în calitate de formă ideologică a raționalității politice, categoria interesului trebuie limitată la contexte specifice (cum sunt, bunăoară, interesele individuale sau de grup în cadre socioistorice delimitate, cele legate de anumite evenimente întâmplare în anumite momente), fără a fi extinsă la o dimensiune care ar face-o să intre în raza de acțiune a gândirii de tip utopic.

Pentru o explicitare adecvată a acestei abordări este necesară decelarea manierei de aplicare a categoriei raționalității la politic și politică. La o sumară trecere în revistă, observăm că filosofia politică exhibă diverse modalități de a prezenta adecvarea gândirii cu privire la problemele sociale într-un mod rațional. Vorbind despre „modele”<sup>1</sup> de raționalitate, acest domeniu al cunoașterii politice indică, printre cele mai importante, un model intelectualist, unul coerentist, unul empirist

1. Potrivit teoreticienilor politici, „un model este o colecție de supoziții (simplificatoare) despre realitate. (...) Un model teoretic este propus, mai întâi, pentru că, tocmai prin simplificările formulate, el permite testarea mai precisă a consistenței interne a unei ipoteze sau a unei teorii, formularea ei într-un mod mai precis, mai simplu și mai clar. În al doilea rând, modelul e capabil să specifice, independent de alte părți ale unei teorii, exact acele componente care apar ca fiind relevante, semnificative într-un anumit context. În al treilea rând, modelul permite derivarea din supozițiile făcute a consecințelor teoretice: ce rezultă din supozițiile făcute, cât de puternice sunt acestea, ce consecințe nu decurg din asumarea unor supoziții. (...) În sfârșit, un model permite derivarea unor consecințe empirice, lucru esențial pentru evaluarea unui model teoretic: ce predicții face, ce explicații dă pentru procesele, fenomenele din lumea reală” (Adrian Miroiu, *Fundamentele politicii. Preferințe și alegeri colective*, vol. I, Polirom, Iași, 2006, pp. 31-32).

și unul utilitarist<sup>1</sup>. În sfera demersurilor teoretice de factură normativă, raționalitatea a fost și exaltată, dar și criticată. Construind proiecte raționale de schimbare a organizării sociale, o serie de gânditori politici au alunecat înspre ceea ce Karl Popper a numit „istoricism”, un curent caracterizat, printre altele, de o asumare fățișă a infailibilității minții umane (ce este extinsă și asupra produselor acesteia). Marcate de un optimism epistemologic dus la extrem, concepțiile istoriciste au aspirat la mutații totale și ireversibile în plan sociopolitic, făcând ca încercările de aplicare a proiecțiilor lor să eșueze în chip lamentabil și, mai grav, să devină condamnabile din punct de vedere moral-politic. Pe de altă parte, gânditorii și teoreticienii politici care au subliniat failibilitatea cunoașterii umane au susținut, în subsidiar, și critica „raționalismului în politică”. Un exemplu expresiv în acest sens este gânditorul britanic Michael Oakeshott, pentru care teoriile raționaliste cu privire la politică sunt produse ale unei inginerii sociale ce presupune aplicarea unor algoritmi de natură tehnică asupra realității sociale. Chiar dacă, potrivit lui Oakeshott, proiecțiile „inginerești” ale raționaliștilor nu revendică perfecțiunea în totalitatea lor, se poate totuși spune că ele au drept consecință descrierea rigidă a unei realități altfel dinamice și extrem de complexe, întrucât raționalistul „este în mod invariabil un perfecționist în ceea ce privește amănuntele. Iar din această politică a perfecțiunii ia naștere și politica uniformității; o schemă care nu dă recunoașterea cuvenită împrejurărilor nu poate lăsa loc nici diversității”<sup>2</sup>. Făcând diferența dintre „cunoașterea tehnică” și „cunoașterea practică”, gânditorul britanic intenționează să evidențieze faptul că, dacă prima pune accentul pe suveranitatea rațiunii, cea de-a doua se întemeiază pe supremația tradiției sau a experienței.

Primul tip de cunoaștere este vizibil peste tot acolo unde raportarea la lumea înconjurătoare, deci implicit la lumea socială și politică, urmează anumite prescripții fixe, de natură tehnică, iar cel de-al doilea este prezent atunci când această raportare este realizată în virtutea unor abilități ale căror surse se regăsesc în tradiție<sup>3</sup>. Deloc întâmplător, această poziționare față de problema raționalității aplicate politicii este asociată conservatorismului anglo-saxon, care se constituie,

1. Cf. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, pp. 84-85, unde autorul descrie caracteristicile fiecăruia dintre aceste modele, după cum urmează: „Modelul intelectualist are în vedere adecvarea manifestărilor umane la cerințe ale rațiunii, la principii sau concluzii stabilite de intelect prin raționament și deducție. Modelul coerentist are în vedere adecvarea reciprocă a opțiunilor și acțiunilor unui om, «potrivirea» lor una la alta sau, altfel spus, adecvarea manifestărilor în raport cu principiul necontradicției. Modelul empirist are, evident, în vedere adecvarea opiniilor și conduitelor la experiență, în timp ce modelul utilitarist vizează adecvarea la scopurile urmărite sau la cerințele de amplificare a câștigului și reducere a pierderilor”.
2. Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, ALL, București, 1995, p. 13.
3. *Ibidem*, p. 15.

prin propria sa modalitate de a înțelege chestiunea adecvării la realitate, într-un tip specific de raționalitate. Acesta din urmă se caracterizează, din perspectivă cognitivă, prin neîncrederea față de abstracții, prin considerarea constructelor mintale drept sursă a erorii, prin supoziția ignoranței și failibilității umane, prin imprevizibilitatea viitorului, prin antiintelektualism și, nu în ultimul rând, prin supremația experienței<sup>1</sup>. Și totuși, chiar și în aceste condiții, putem vorbi, în cazul conservatorismului, despre un model de raționalitate în măsura în care înțelegem că e vorba de atitudinea rațională de a refuza seducția proiecțiilor utopice, a căror calitate de a fi produse ale minții umane reclamă la fel de utopica necesitate de a fi recunoscute ca infailibile. Trecută în registrul teoriei politice contemporane, problema raționalității în politică nu se referă, în primul rând, la modul în care noi cunoaștem realitatea, ci, mai curând, la modul în care ne comportăm în spațiul sociopolitic. În acest context, intră în scenă interesele individuale și de grup, iar poziționarea ideologică a acestora în societate nu poate întârzia să fie pusă în discuție. Punând problema alegerilor pe care le facem în spațiul social și politic, teoreticienii scot în evidență două concepte de raționalitate: cel instrumental și cel axiologic. Primul are în vedere mijloacele pe care le utilizăm, în acțiunile noastre, pentru a ne atinge scopurile sau pentru a ne împlini interesele, în timp ce al doilea se referă în principal la scopuri, conținând, în subtext, imperative de natură etică, așa cum este imperativul categoric kantian<sup>2</sup>. Fără a nega implicațiile viziunilor de natură etică asupra politicii – câtă vreme „viața oamenilor nu se poate desfășura normal și pașnic fără existența unor norme (reguli, reglementări, cerințe, modele, standarde) care să restrângă arbitrarul conduitei și opțiunilor, să prevină abuzurile și consecințele nedorite, să elimine conflictele și tensiunile”<sup>3</sup> – teoria politică a contemporaneității este preocupată, pentru a propune modele explicative pe diverse segmente particulare de analiză, de maniera în care indivizii și grupurile își aleg mijloacele pentru a-și atinge scopurile (*y compris* interesele). Tocmai de aceea, raționalitatea instrumentală este definită atât ca alegere ce deține o anumită coerență internă, cât și ca formulă de maximizare a propriului interes. Și nu e vorba numai de aspectele normative ale teoriei politice recente, din moment ce acestea sunt aplicate și fenomenelor politice empirice. În fond, așa cum am văzut din analiza lui Freedman cu privire

1. Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994, pp. 82-156.
2. Adrian Miroiu, *op. cit.*, pp. 34-35. Legată de problema etic-axiologică referitoare la scopuri, se poate considera că o analiză deosebit de interesantă cu privire la „cum trebuie să trăim” este cea propusă de *consecințialism*, a cărui idee principală este că „trebuie făcut ceea ce generează cele mai bune consecințe” (vezi Philip Pettit, „Consecințialismul”, în Peter Singer, *Tratat de etică*, Polirom, Iași, 2006, pp. 258-269).
3. Adrian-Paul Iliescu, *Etică socială și politică*, Editura Ars Docendi a Universității București, 2007, p. 18.

la relația dintre teoria politică și ideologie, ultima este inseparabilă de felul în care ne reprezentăm fenomenele politice.

Factor constitutiv al realității sociopolitice și, în același timp, instrument de cunoaștere a acesteia, ideologia nu poate fi evitată ca element important al explicațiilor privitoare la modul în care indivizii și grupurile sociale din societatea contemporană angajează mecanisme de agregare a preferințelor, în sensul cooperării sociale, pentru a-și atinge interesele. Și aici, funcția de integrare prin care am caracterizat ideologia pe parcursul acestei cărți primează, problema intereselor trebuind înțeleasă ca fiind una secundară, deși nu de o importanță redusă. Fiind vorba, în plus, despre formule de cooperare socială, raportarea la standarde axiologice comune presupune încă o trimitere înspre prezența socio-culturală a ideologiei. Cercetări recente în această direcție ne arată că, cel puțin în forma sa plurală – a ideologiilor – conceptul de ideologie devine utilizabil în contextul reconcilierii conflictelor potențiale care apar în plan social la punctul de intersecție a intereselor individuale cu cele colective, precum și în cazul altor forme de cooperare socială<sup>1</sup>. Limitându-mă la problema relației dintre ideologie/ideologii și interese – fie acestea individuale sau colective –, trebuie să observ că, și în acest cadru, este necesară depășirea reducăției marxiste a problemei interesului la cel asociat diverselor clase, în măsura în care aceasta se regăsește astăzi de-a lungul unor linii de demarcație pe criterii precum sunt cele de rasă, religie, etnicitate sau regiune de origine. Plecând de la ipoteze care sugerează că nucleul unei ideologii este dat de modul în care este concepută relația dintre interesele individuale și cele colective și că există anumite ideologii fundamentale (numărul limitat al acestora fiind redat în oglindă de numărul restrâns al manierelor de relaționare a intereselor colective și individuale), această nouă abordare din teoria politică se apropie de perspectiva lui Freedman, redată mai sus, și își propune să demonstreze că „un tip distinct de ideologie corespunde fiecărei forme de relaționare a intereselor individuale și colective și că așadar putem deriva în mod teoretic o tipologie a ideologiilor”<sup>2</sup>. Fiind, în mod fundamental, un produs colectiv și orientând, prin urmare, acțiunea de grup, ideologia generează forme diverse de cooperare socială al căror scop este să reconcilieze conflictele potențiale dintre interesul indivizilor și cel al grupului. În acest sens, ideologia funcționează, din punctul meu de vedere, exact cu semnificația pe care Ricœur o atribuie conceptului, aceea de integrare-identitate la nivel de grup sau comunitate. Subliniez aici că, întrucât atingerea unui anumit interes poate fi interpretată ca o formă a raționalității instrumentale, ideologia se manifestă acțional în plan politic nu într-o modalitate irațională (prin construcția unor „fantasme” sau „iluzii” neconforme cu realitatea), ci într-una rațională. De altfel, în teoria politică recentă o astfel

1. Douglas D. Heckathorn, „Collective action, social dilemmas and ideology”, *Rationality and Society*, vol. 10, 1998, p. 451.
2. *Ibidem*, p. 454.

de imagine este consolidată din perspectiva punerii ideologiei în legătură cu diverse tipuri de dileme sociale, în cadrul analizelor specifice teoriei jocurilor, așa cum rezultă din tabelul următor.

Tabelul 4. Tipologia ideologiilor în relație cu tipurile de dileme sociale

TIPURI DE IDEOLOGIE	TIPURI DE DILEME SOCIALE	CONSECINȚE LEGATE DE INTERESE
Colectivism	Dilema prizonierului	<p><i>Consecința optimă:</i> Individul nu își urmărește propriul interes, ci interesul grupului (altruism).</p> <p><i>Consecința negativă:</i> Individul își urmărește propriul interes, și nu pe cel al grupului (egoism).</p>
Pluralism	Jocul fricosului (al negocierii)	<p><i>Consecința optimă:</i> Sunt solicitate concesiuni din partea grupului, existând disponibilitate de concesiune și din partea individului (egoism pragmatic).</p> <p><i>Consecința negativă:</i> Apar fie o renunțare prea ușoară, fie o cerere nerealistă (conciliere excesivă sau rigiditate).</p>
Libertarianism	Jocul privilegiatului	<p><i>Consecința optimă:</i> Maximă libertate, gestionare a jocului social de către „mâna invizibilă” (libertate individuală).</p> <p><i>Consecința negativă:</i> Apariția unor reguli care să slăbească abilitatea indivizilor de a acționa în conformitate cu propriile lor preferințe (constrângere)</p>
Anarhism	Dilema altruistului	<p><i>Consecința optimă:</i> Individualism violent neregulat.</p> <p><i>Consecința negativă:</i> Supunere.</p>

Sursă: adaptare după Douglas D. Heckathorn, „Collective action, social dilemmas and ideology”, *Rationality and Society*, vol. 10, 1998, p. 466

Se poate observa că, aplicând modelul raționalității instrumentale pe care teoria jocurilor îl extinde asupra comportamentului politic din spațiul social,

rezultă că avem de-a face cu manifestarea unor ideologii fundamentale, fiecare dintre acestea regăsindu-se în cazul câte unei dileme sociale. Într-un astfel de model al raționalității, ceea ce se urmărește este maniera în care ideologia (sau pluralitatea „ideologiilor” fundamentale) reușește sau nu concilierea intereselor individuale și a celor colective. În acest cadru, la modul general, atitudinea politică rațională este îmbrăcată ideologic, problema fiind raportată la interesele urmărite în funcție de anumite repere axiologice împărțășite în plan social. Particularizată în cazul fiecăreia dintre ideologiile fundamentale, raționalitatea alegerii este vizibilă atunci când se ajunge la consecințe optime din punctul de vedere al atingerii intereselor urmărite. În mod evident, pentru fiecare caz în parte pot exista și consecințe negative, care ne indică faptul că interesul scontat nu a fost atins. Pusă în relație cu dilema prizonierului, ideologia „colectivismului” se bazează pe ideea că preferințele individuale trebuie subordonate intereselor colective, întrucât avantajele personale pot rezulta din atingerea acestora. Într-o astfel de situație, chiar și cei care „dezertează” de la împlinirea intereselor colective pot beneficia de pe urma atingerii lor<sup>1</sup>. Relația dintre „pluralism” și dilema socială redată de jocul fricosului sau al negocierii relevă o imagine potrivit căreia opoziția dintre interesele individuale este legitimă, scopul fiind acela de a le concilia, astfel încât, drept urmare a negocierilor, să rezulte o distribuție echitabilă a resurselor sociale<sup>2</sup>. Înțeles nu atât ca o concentrare a puterii, cât în sensul delegitimării opoziției dintre interese, „autoritarismul” se află în legătură cu o altă dilemă socială, cea reflectată de jocul asigurării: „Aici, problema esențială este una de coordonare, pentru că nu avem de-a face nici cu interese individuale care se opun unele altora, nici cu interese care se opun celor colective. Așadar, ceea ce e resimțit ca necesar este un standard pe care fiecare să-l urmeze. Pentru cei care văd lumea în termenii acestei dileme, nevoia esențială este aceea de *leadership*”<sup>3</sup>. O altă ideologie fundamentală, aceea a libertarianismului, se află în relație cu dilema socială specifică jocului privilegiatului, ceea ce presupune că a-i lăsa pe indivizi să-și urmărească interesele individuale va determina apariția unor beneficii colective optime. Se poate vorbi, în acest caz, de un „egoism etic”, din moment ce indivizii servesc atingerea interesului colectiv prin urmărirea celor individuale<sup>4</sup>. În fine, în legătură cu dilema socială a altruistului se află „anarhismul”, o ideologie care respinge orice formă de control social, singurul bun public acceptat fiind autonomia individuală<sup>5</sup>.

Redarea acestui tip de analiză utilizat în teoria politică indică așadar că ideologia este interpretată, dincolo de formele plurale pe care le poate lua

---

1. *Ibidem*, p. 468.

2. *Ibidem*, pp. 470-471.

3. *Ibidem*, p. 472.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 473.



în funcție de contextele în care se manifestă, ca o formă instrumentală de raționalitate. Rolul său politic, acela de a orienta acțiunea colectivă, poate fi astfel „vizualizat” nu atât ca o formulă ce configurează, în acord cu cerințele rațiunii, proiecte de schimbare a realității sociale, ci ca o modalitate de a concilia interesele individuale și colective. Orientată în această direcție, ideologia operează integrarea colectivă și conferă identitatea de grup sau comunitară. În plus, aplicațiile normative ale conceptului de ideologie în teoria politică – precum sunt cele prezentate, rezumativ, mai sus – ne oferă și posibilitatea de a contura modele de explicație a realității sociale, ceea ce scoate în evidență, încă o dată, rolul său epistemologic.

### 3.3.2. Ideologia și ordinea democratică

În subdomeniul teoriei politice a cărei preocupare centrală este democrația, și anume teoria democratică, există voci de o rezonanță deosebită care subliniază „mizeria ideologiei”<sup>1</sup>. Identificând ideologia, la modul fundamental, cu marxismul, teoreticienii ai democrației precum Giovanni Sartori contrapun prezenței acesteia în politică „mentalitatea pragmatică”, iar prezenței sale în sfera cunoașterii „adevărul” sau „știința”. O asemenea poziționare față de problematica ideologiei deține în subsidiar nu numai un reduționism nejustificat (pe urmele căruia conceptul riscă să nu poată semnifica nimic altceva decât marxismul de factură comunistă<sup>2</sup>), ci și o concentrare de „dogmatism semantic” specifică, de altfel, repertoriului respingerii facile a ideologiei. Un fapt cu atât mai surprinzător, cu cât este vorba de un analist al teoriei și practicii democratice care s-a remarcat inclusiv prin rafinamentul abordărilor conceptuale. Fără a urmări să institui o raportare polemică la o astfel de perspectivă, apreciez totuși că, în cadrul teoriei politice contemporane, conceptul de ideologie își poate pune la lucru valențele epistemologice nu doar atunci când în discuție se află problema interesului, ci și atunci când în atenție se află problema dominației. Dacă am interpretat relația dintre ideologie și interese ca pe un tip specific de raționalitate, cred, mai departe, că legătura conceptului analizat aici cu fenomenul dominației ne poate oferi

1. Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, Polirom, Iași, 1999, p. 425.
2. Identificând ideologia cu un sistem în cadrul căruia „ideile transformate în credințe sunt idei fixe, obiect de cult și nu de reflecție”, Sartori argumentează că „un sistem de credințe nu constă numai în noțiuni, ci și într-un anumit mod de a vedea, de a interpreta. Acesta din urmă este ideologia ca *Gestalt*, ca *forma mentis*, ca structură care încadrează și descifrează realitatea”. De aici, cunoscutul teoretician al democrației extrage următoarea concluzie: „Înseamnă că ideologia marxistă poate să moară ca ansamblu de noțiuni și să supraviețuiască foarte bine ca formă mentală. Marxismul este ca o pereche de ochelari sau, mai bine zis, de ochelari de cal: arată lumea așa cum o filtrează premisele sale” (*ibidem*, p. 448).

explicații stimulative cu privire la ordinea politică a societăților occidentale contemporane. Aceasta întrucât, ca și interesele existente și manifeste din spațiul sociopolitic, problema dominației este, într-adevăr, „hașurată” ideologic, trimițând totodată spre o normalitate a organizării sociale care nu excedă cadrele ordinii politice democratice. Plecând de la constatarea că, și în cadrul societății deschise de tip democratic, „ideea că mintea individului poate rămâne o entitate complet independentă, neinfluențată de mediul ei social și intelectual este cu certitudine o mostră de mitologie individualistă”<sup>1</sup>, urmăresc să evidențiez că ordinea politică democratică se bazează pe o formă legitimă de dominație care este, la rândul său, un produs al unei competiții permanente pentru realizarea anumitor interese de ordin sociopolitic și economic. Asumpția pe care o dezvolt pe parcursul acestei secțiuni este așadar aceea că democrația, ca și ordinea politică și dominația legitimă pe care aceasta le presupune sunt reînstituite periodic și că ideologia, cu semnificația sa socioculturală de integrare-identitate, oferă condiții de posibilitate pentru menținerea acestui curs al lucrurilor în societățile occidentale ale contemporaneității.

Rolul ideologiei în planul practicii politice este completat, din punctul meu de vedere, de rolul său în plan epistemologic, din moment ce conceptul ne oferă și posibilitatea de a explica și înțelege mecanismele prin care ordinea politică de tip democratic este instituită și reînstituită. Acest ultim aspect este relevant de utilizarea conceptului de dominație legitimă în sensul pe care l-a statuat Max Weber atunci când a circumscris tipurile ideale ale dominației tradiționale, charismatice și legal-raționale. Dacă, din perspectiva teoriei politice empirice, analizele indică faptul că în societate fenomenul dominației se regăsește în forme care presupun interrelaționarea celor trei ideal-tipuri, nu e mai puțin adevărat că teoria politică normativă caracterizează, la nivel general, ordinea politică de tip democratic drept una organizată după principiul dominației legal-raționale: societății deschise îi incumbă respectarea unor norme de factură constituțională a căror instituire legitimă se bazează pe raționalitatea lor. Atât respectarea acestor norme care asigură dominația legitimă, cât și împărtășirea valorilor pe care regulile le implică sunt posibile grație unui element care, la o analiză atentă, este recunoscut ca fiind profund ideologic. Este vorba despre ceea ce Robert Dahl descrie sub cupola „convingerilor și a culturii democratice” când arată că, „pentru ca o țară să-și sporească perspectivele stabilității democratice, cetățenii și liderii lor politici trebuie să susțină cu fermitate ideile, valorile și practicile democratice. Cel mai sigur sprijin este obținut când aceste convingeri și predispoziții sunt adânc împământenite în cultura acelei țări și sunt transmise, în mare parte, de la o generație la alta”<sup>2</sup>. Suntem departe, prin urmare, de acele viziuni

1. Anthony Arblaster, *Democrația*, Du Style, București, 1998, p. 128.

2. Robert Dahl, *Despre democrație*, Institutul European, Iași, 2003, p. 151.

teoretico-politice care, sub impactul devastator din punct de vedere moral-politic al experiențelor totalitare ale secolului trecut, identificau ideologia în chiar esența acestor tipuri de ordine politică. Ideologia nu este, în alți termeni, în mod exclusiv apanajul societății închise, ci, în măsura în care acceptăm caracterul său de cadru al convingerilor referitoare la modul în care trebuie organizate aranjamentele, instituțiile și practicile sociale și politice încât să garanteze instituirea legitimă a dominației, ea devine o figură fundamentală a societății deschise. În sensul său sociocultural, ideologia asigură urmărirea competitivă a intereselor individuale și de grup, aspirând la concilierea celor care sunt opuse sau divergente (iar asta nu revine la a spune că un astfel de scop este întotdeauna atins cu necesitate) în conformitate cu norme și valori cu privire la care există un consens general și, în plus, oferă condiții de legitimare democratică a dominației. Este, de altfel, ideea spre care trimite, în optica mea, problema culturii politice de tip democratic. Nu intenționez să sugerez că existența, într-o societate dată, a unei ideologii de tip democratic, cu rolul de a institui dominația legitimă pe model legal-rațional, este și suficientă pentru consolidarea unei ordini politice democratice. O ideologie sau o cultură politică democratică este în mod cert necesară pentru atingerea unui asemenea obiectiv, dar nu este, la fel de cert, și suficientă. În combinație însă cu alte elemente, precum dezbateră liberă, alegerea liberă și consensul veritabil al cetățenilor și liderilor, pentru care se constituie în fundament, ideologia democratică oferă pilonii pe care o democrație se poate institui și menține. În plus, trebuie specificat că ideologia democratică, formulă de integrare socială proprie societăților occidentale din epoca modernă și până în prezent, este practic imposibilă în absența implicării active a cetățenilor și grupurilor în actul de guvernare. Și aceasta pentru că, în chiar procesul de participare democratică, valorile mutual împărtășite sunt angajate într-un demers care oferă posibilitatea menținerii fenomenului dominației – prezent ca relația socială asimetrică în orice tip de societate – în limitele legitimității. În cadrul mai larg al ordinii politice de factură democratică intervine ceea ce Habermas numea „acțiune comunicativă”, adică acel tip de interconexiune a indivizilor și a grupurilor care „presupune deja întotdeauna (indiferent cât de ficțional o face) scopul emancipator, politic al subiecților de a trăi împreună și de a ajunge la un consens prin intermediul înțelegerii reciproce, al cunoașterii împărtășite, al acordului comun și încrederii mutuale”<sup>1</sup>. Nu e vorba deci de un consens impus și doar formal existent – așa cum se întâmplă în societățile de factură autoritaristă sau totalitară – ci de un acord care e produsul procesului democratic. Mai clar, este vorba, în termenii lui Rorty, despre un „acord neforțat” ce rezultă din îmbinarea valorilor vehiculate de ideologia democrației cu normele încetățenite privitoare

---

1. John Keane, „Communication, ideology and the problem of «voluntary servitude»”, *Media, Culture, Society*, nr. 4, 1982, p. 162.

la libertatea de expresie, legitimitatea competiției dintre interesele individuale și colective și dezbateră publică referitoare la modurile de atingere a acestora.

Ca practică de gândire în sensul relevat de Freedman, ideologia contribuie așadar la instituirea unui spațiu al libertății și al consensului care pare să caracterizeze societățile occidentale de astăzi. Aceasta nu anulează însă posibilitatea ca un asemenea spațiu să fie disturbat de atitudini și comportamente nedemocratice din partea grupurilor ale căror interese intră în conflict. În fond, democrația nu este imună la existența tendințelor nedemocratice și nici nu presupune un tip de ordine politică a cărei dezvoltare să se producă sub un „clopot de sticlă”. Mai cu seamă în contexte practice care pun probleme consolidării sale și în care așadar ideologia democratică este insuficient asimilată în plan social, ceea ce pentru democrațiile puternic înrădăcinate constituie provocări se transformă în veritabile pericole. În acest sens, analizele empirice din teoria democratică au arătat, de multă vreme, necesitatea cooperării sociale pentru menținerea și consolidarea ordinii politice de tip democratic, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că „dilema acțiunii colective n-ar apărea, poate, într-o lume a sfinților, dar altruismul universal este o premisă fantezistă, atât pentru acțiunea, cât și pentru teoria socială. Dacă actorii nu sunt capabili să-și ia angajamente credibile unii față de alții, ei vor pierde multe oportunități de câștig pentru toată lumea – trist, dar rațional”<sup>1</sup>. Cooperarea socială presupune așadar integrarea indivizilor și grupurilor într-un „joc” al încrederii reciproce, care este dificil de menținut, sau cu atât mai dificil în condițiile libertății de alegere a preferințelor legitime. Rolul ideologiei devine din nou relevant în această direcție, integrarea în comunitatea democratică implicând educarea membrilor acesteia într-un spirit al toleranței, consensului și compromisului rezonabil. De altfel, cercetările empirice atestă modul în care diferențele cu privire la omogenitatea, respectiv eterogenitatea socială influențează arhitectura democratică. Din acest punct de vedere, se susține, spre exemplu, că este foarte probabil ca o societate cu o cultură omogenă, o societate care nu distinge deci între grupuri diferite de-a lungul anumitor clivaje sociale, să beneficieze de instituirea unei ordini politice democratice în care cooperarea socială să se fundamenteze pe principii de factură majoritaristă<sup>2</sup>. Pe de altă parte, în societățile marcate de clivaje care dau naștere unor segmente sociale eterogene, e mai probabilă apariția unei ordini politice care să se adapteze intereselor diferențiate ale acestora și să instituie, în acest fel, formule consensualiste de democrație.

Reiterând ceea ce am specificat când am discutat relația dintre ideologie și teoria politică, apreciez că, dacă în cazul ordinii democratice majoritariste

1. Robert D. Putnam, *Cum funcționează democrația*, Polirom, Iași, 2001, p. 185.

2. Arend Lijphart, *op. cit.*, pp. 31-49 pentru „democrația majoritaristă”, respectiv pp. 49-62 pentru „democrația consensualistă”.

regăsim caracterul integrator al ideologiei în forma consimțământului majoritar ca motor al cooperării sociale, acolo unde avem de-a face cu o ordine democratică de factură consensualistă, ideologia ca integrare se manifestă prin prezervarea diverselor identități și interese de grup în condițiile aplicării unui principiu al cooperării sociale care se bazează pe ideea participării tuturor acestora la jocul politic. Caracterului singular al ideologiei, de regăsit în cazul democrațiilor majoritariste, i se constituie ca alternativă dezvoltarea sa plurală, în forma diferitelor ideologii ce se manifestă în cadrul cooperării specifice democrațiilor consensualiste. În ambele situații însă, conceptul de ideologie oferă atât posibilitatea înțelegerii mecanismelor interne ale acestor modele de ordine democratică, cât și pe aceea de legitimare a dominației unui guvernământ reprezentativ ce este rezultatul competiției politice și participării cetățenilor la instituirea sa. Există așadar motive să credem că, dincolo de a trimite spre un arhetip al gândirii politice și de a fi, prin urmare, un instrument al cunoașterii realității care este obiectul acesteia, conceptul de ideologie își poate dobândi statutul de a fi un factor constitutiv, integrator și legitimator, al ordinii politice din societățile occidentale contemporane. O astfel de constatare nu înseamnă, desigur, că ideologia nu trebuie să răspundă, în continuare, unor provocări. Fie în latura sa practică, orientată spre acțiunea sociopolitică, fie în aceea epistemologică, care îi evidențiază valențele ce pot fi utilizate în procesul de cunoaștere a realității sociopolitice, conceptul de ideologie este în continuare obligat – așa cum vom vedea pe parcursul paginilor următoare – să facă față dezvoltărilor socioistorice ale timpurilor noastre. Iar asta nu înseamnă, în opinia mea, abdicarea ideologiei, ci, dimpotrivă, reinventarea sa.

---

---

## Capitolul 4

---

---

# Recuperarea postmodernă a ideologiei

---

---

### 4.1. Preambul

Conceptul de ideologie este legat, în chip indisolubil, de modernitate. Mai exact, de gândirea care a făcut posibilă modernitatea. Istoria sa intelectuală e parte integrantă a istoriei modernității, iar această imagine este vizibilă dincolo de încărcătura semantică pe care termenul de ideologie o poartă cu sine. La modul original, gândirea modernă îl învestește cu statutul nobil de a fi o știință a ideilor. Un statut care nu rezistă însă unui spațiu cultural și unui tip de gândire care trebuia să facă față crizelor sociale și politice specifice vremii. La mai puțin de două sute de ani de la inventarea sa, conceptul de ideologie se află, din nou, în fața unei provocări. Dacă, până în cea de-a doua parte a secolului XX, ideologia a fost asociată, succesiv, unor proiecții deformate asupra realității sau unora care servesc diverselor modalități de cunoaștere a acesteia, dacă a fost apoi identificată cu diverse forme de manifestare reprobabile din punct de vedere moral-politic, pentru ca ulterior să i se ofere inclusiv posibilitatea de a aspira la o semnificație pozitivă, finalul secolului trecut pare să îi așeze în față un zid de netrecut. Semnele apariției acestei bariere survin încă din anii 1950, când, mai întâi interogativ, se pune problema „sfârșitului epocii ideologice”, pentru ca, la doar câțiva ani diferență, să se anunțe clar „sfârșitul ideologiei” ca atare. Gândirea filosofică, socială și politică intră, de altfel, într-o veritabilă „eră a sfârșiturilor”, care, în literatura de limbă engleză, este numită *endism*. Se vorbește nu doar de „sfârșitul ideologiei”, ci și de „sfârșitul socialului”, de „sfârșitul istoriei” sau chiar de „sfârșitul cunoașterii”. Ideologia nu este așadar singură în fața acestei avalanșe de „sfârșituri” integrate, mai cu seamă în anii 1970 și 1980, în ceea ce se numește *gândirea postmodernă*. Dimpotrivă, este însoțită de alte concepte proprii modernității filosofice și sociopolitice, precum „rațiune”, „realitate”, „istorie”, „putere”, „revoluție” sau „societate”. Și totuși, chiar surprinsă de apariția publică a acestor

„anunțuri finale” teoretice (specifice unei gândiri „dezrădăcinate” sau care ambiționează să-și găsească un alt „sol” pentru „înfigerea rădăcinilor”), ideologia continuă să-și afirme prezența. Iar cea mai pertinentă dovadă în acest sens este aceea dată de recuperarea conceptului de către gândirea postmodernă însăși. În acest sens, chiar discutarea „sfârșitului ideologiei” poate reprezenta un indiciu al recuperării termenului ca instrument în explicarea și înțelegerea socialului, câtă vreme asupra unor astfel de teze s-au adus, odată cu evoluția proprie contemporaneității, lămuriri suplimentare (așa cum s-a întâmplat, de altfel, și în cazul tezei „sfârșitului istoriei”). Însă răspunsul afirmat de ideologie prin însăși prezența sa în societatea contemporană nu anulează, desigur, efectul provocării care i-a apărut în față. După cum nu elimină nici problemele de reconfigurare pe care această provocare le implică. Pe parcursul capitolului de față, acestea sunt scopurile mele principale: de a urmări modul în care gândirea postmodernă a constituit o provocare la adresa conceptului de ideologie – dar și la adresa celorlalte concepte ale gândirii moderne cu care acesta a fost pus în relație – și de a evidenția măsura în care ideologia reușește să răspundă acestei provocări.

Pentru a contura cadrele unei astfel de discuții, e necesar să circumscriem principalele coordonate ale postmodernității. La nivelul unor clarificări terminologice, trebuie specificată diferența dintre *postmodernism* și *postmodernitate*: dacă primul termen desemnează un curent cu orientare preponderent culturală, ce se manifestă în arte, literatură, arhitectură sau filosofie, cel de-al doilea indică spațiul socioistoric care face posibil acest tip de manifestare. Cu alte cuvinte, în sens foarte larg, dacă postmodernismul se referă la o *mișcare*, postmodernitatea semnifică o *situație*<sup>1</sup>. Din punctul meu de vedere, cred că putem asocia postmodernismului statutul de mișcare a ideilor în plan sociocultural, iar postmodernității pe acela de situație socioistorică proprie lumii contemporane. Și aceasta întrucât condiția omului contemporan nu este una care să poată fi judecată, în mod

---

1. Anumiți comentatori subliniază sensul pronunțat *cultural* al termenilor de *postmodernism* și *postmodernitate*: „Termenii care se vehiculează în dezbateră postmodernă – «postmodernitate», «postmodern» și «postmodernism» – au toți doar o semnificație culturală: «postmodernitate» semnificând *situația culturală* în care se presupune că ne găsim azi, odată cu conștientizarea limitelor modernului, iar «postmodernul» și «postmodernismul» semnificând, indistinct, *mișcarea culturală* (precum și ipostazele, rezultatele și actorii ei) de mare amplitudine, care adoptă o atitudine critică și sceptică față de principiile și asumțiile ce au ghidat gândirea și viața socială din Occident în ultimele trei secole” (cf. Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Polirom, Iași, 2006, p. 16). Paradoxal, deși e vorba de o semnificație culturală în sens larg, o astfel de abordare este, în opinia mea, restrictivă, din moment ce teoreticienii „clasici” precum Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard și Frederic Jameson se referă în mod explicit la probleme care vizează aspectele pe care postmodernitatea le implică în câmpul cunoașterii, al relațiilor sociale, economice ori politice.

exclusivist, în termeni culturali – așa cum, de altfel, nu a putut fi vreodată. Dimpotrivă, în măsura în care am acceptat că realitatea este construită social, această condiție – chiar și postmodernă – apare ca fiind una aflată în strânsă corelație cu elemente care aparțin și politicului sau economicului, în aceeași măsură în care aparțin și culturalului. În orice caz, postmodernitatea implică o punere sub semnul întrebării a certitudinilor față de care modernitatea părea că ne făcuse „prizonieri”.

„Reevaluarea” postmodernă a modernității își anunță astfel prezența în lumea contemporană, în calitate de provocare pentru tot ceea ce gândirea modernității ne-a lăsat moștenire. Cea mai expusă idee în contextul acestei reevaluări este aceea a progresului umanității. Așa cum am văzut pe parcursul capitolelor anterioare, ambiția modernității a fost de a proiecta evoluția societății sub forma unui progres al raționalității și, din acest punct de vedere, chiar ideologia, în sensul său original, urma să se ralieze acestui efort. Un asemenea scop, asumat ca o certitudine, a fost pus sub semnul întrebării încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când un gânditor precum Friedrich Nietzsche a remarcat necesitatea depășirii modernității. Pe aceeași linie a continuat, apoi, în prima parte a secolului XX, Martin Heidegger, care a constatat „uitarea Ființei” în discursul filosofic specific modernității și a propus, ca atare, depășirea metafizicii gândite în categoriile acesteia. Semnele postmodernității au survenit și în epistemologie, în cadrul căreia, punând sub lupă asumțiile potrivit cărora cunoașterea științifică este cea care urmărește metodologia riguroasă a științelor naturii, raportându-se în permanență la criteriul fundamental al obiectivității, dat de adevăr în sensul de corespondență cu realitatea (și a cărui aplicare poate fi atinsă exclusiv prin testare și măsurare), filosofi ai științei precum Kuhn sau Feyerabend au restrâns considerabil pretențiile de universalitate specifice acestora. Nu mai puțin, așa cum am văzut, gânditori contemporani, precum Richard Rorty, propun renunțarea la ideea unei obiectivități universale și înlocuirea acesteia cu o „solidaritate” pragmatică a cărei circumscriere se realizează în funcție de anumite contexte socioistorice. Și în cadrul teoriei sociale, teze precum cele ale lui Baudrillard (referitoare la finalitatea socialului, așa cum a fost acesta conceput de modernitate), ale lui Lyotard (cu privire la disoluția „metanarațiunilor” legitimizează ale modernității) ori ale lui Jameson (care au în atenție faza postmodernă a capitalismului) au venit să „zdruncine” eșafodajul care părea să confere soliditate edificiului gândirii moderne. Cu toate acestea, am fi în eroare dacă am concepe discursul propriu postmodernității ca pe unul perfect integrat și, mai mult, ne-am afla în situația de a defini acest discurs prin apel la ideea unei totalități unitare pe care postmodernii o atribuie, delimitându-se critic, tocmai modernității.

Diferențele de nuanță dintre perspectivele oferite de diverși autori cu privire la postmodernitate sunt importante în aceeași măsură în care înțelegem că diversitatea viziunilor este constitutivă acestui tip de gândire. Dacă, spre exemplu, ca



teoretician al cunoașterii, Lyotard nu ezită să proclame intrarea umanității – cu toate „anexele” pe care aceasta le deține – într-o epocă în care trebuie să-și asume „condiția postmodernă”<sup>1</sup>, un teoretician al socialului precum Anthony Giddens consideră că este mai indicat să ne raportăm la lumea contemporană ca la una a „modernității radicalizate”<sup>2</sup>, accentuând în același timp asupra prefigurării la orizont a societății postmoderne. De altfel, atât filosofia, cât și teoria socială și politică înseși par să fie puse în fața unei provocări – ca și celelalte sfere ale cunoașterii umane – din moment ce o serie de gânditori sunt preocupați de modul în care pot oferi răspunsuri în raport cu avansul acestui nou tip de societate. Problema principală este aceea că astfel de răspunsuri nu mai pot fi date prin utilizarea categoriilor specifice modernității și, prin urmare, atât filosofia, cât și teoria socială și politică trebuie să fie „reinventate”. În acest sens, Zygmunt Bauman este serios interesat – în consonanță cu aspectele invocate la nivelul ultimelor două decade ale secolului trecut – de modul în care poate fi dezvoltată o „sociologie a postmodernității”: „Construirea unui nou model al societății contemporane, solicitat de schimbările profunde survenite în organizarea și funcționarea acesteia, este o sarcină cu care sociologia s-a confruntat odată cu avansul postmodernității. O altă sarcină, nu mai puțin complexă, este aceea de a regândi categoriile sociologice majore formate în condiții care acum se îndreaptă cu repeziciune spre ceea ce reprezintă trecutul”<sup>3</sup>.

Dintr-un alt unghi, chiar și atunci când resping ideea potrivit căreia postmodernitatea ar necesita o „ruptură” de categoriile și instituțiile modernității, anumiți teoreticieni sociali atrag atenția că aplicarea vechilor modele ale teoriei la noile condiții sociale trebuie făcută cu grijă. Preferând să vorbească mai curând despre o „societate în tranziție” decât despre o transformare radicală a socialului sub forma postmodernității, gânditorii înscriși în această categorie acceptă totuși că o eventuală teorie socială proprie epocii noastre este utilă în măsura în care analizează schimbările survenite în contemporaneitate<sup>4</sup>. Mai aproape de noi,

1. Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Babel, București, 1993.
2. Anthony Giddens, *Consecințele modernității*, Univers, București, 2000, unde autorul arată că „nu am trecut dincolo de modernitate, ci trăim o fază a radicalizării ei” (p. 52) și că „încă nu trăim într-un univers social postmodern, dar putem vedea mai mult decât niște licăriri ale unor moduri de viață și forme ale organizării sociale care se îndepărtează de cele promovate de instituțiile moderne” (p. 53).
3. Zygmunt Bauman, „Sociological responses to postmodernity”, *Thesis Eleven*, nr. 23, 1989, p. 50.
4. Spre exemplu, Douglas Kellner precizează că, „adoptând un termen al lui Max Horkheimer, prefer să vorbesc despre o «societate în tranziție» decât despre o nouă și completă formare socială postmodernă. Pe de altă parte, teoria socială postmodernă analizează câteva dintre tendințele și posibilitățile viitoare ale erei noastre și se

există și teoreticieni sociali care constată nu doar dispariția postmodernismului – pe care-l califică drept „termen de conveniență” folosit de critici pentru a da coerență unui proiect intelectual susținut de autori altfel dispași<sup>1</sup> –, ci chiar inexistența distincției modernitate-postmodernitate<sup>2</sup> sau care consideră că postmodernitatea reprezintă doar un moment al evoluției intelectuale specifice secolului XX și începutului noului mileniu<sup>3</sup>.

Desigur, astfel de considerații nu pot anula impactul pe care filosofia sau teoria socială interesate de „deconstrucția” critică a modernității le-au avut în planul gândirii recente. Ce mă interesează este ca, plasând problema ideologiei în acest context „fluid”, să reflect, la nivel de analiză, maniera în care conceptul a fost recuperat în postmodernitate, în pofida dorinței anumitor gânditori de a demonstra „sfârșitul” său. Rejctând statutul „totalizator” al categoriilor aparținând gândirii moderne, filosofia și teoria socială postmodernă au readus practic în discuție problema cunoașterii, de care cheștiunea ideologiei însăși este, așa cum am văzut, legată. De aceea, voi dezbate, în prima parte a acestui capitol, modul în care a fost reliefat raportul dintre cunoaștere și ideologie în postmodernitate, punând în discuție, mai întâi, teze precum cele relative la „sfârșitul ideologiei” și la „sfârșitul cunoașterii”. Ulterior, încerc să evidențiez maniera în care postmodernitatea a implicat regândirea conceptelor de cunoaștere, respectiv ideologie, date fiind schimbările sociale ce caracterizează societatea contemporană. În cea de-a doua parte, îmi voi îndrepta atenția chiar înspre acest set de schimbări, pe care postmodernitatea le așază sub cupola procesului socioistoric al globalizării, a cărui logică implică, din punctul meu de vedere, cea mai serioasă provocare la

---

confruntă cu probleme care solicită cel puțin o revizuire dramatică și o completare a teoriilor sociale precedente (fie acestea marxiste, weberiene, structuro-funcționaliste sau neoconservatoare). Deși nu cred că ar trebui să excludem toate marile teorii ale trecutului, în mod cert trebuie să fim atenți în aplicarea paradigmatelor precedente la noile condiții” (Douglas Kellner, „Postmodernism as social theory: some challenges and problems”, *Theory, Culture & Society*, vol. 5, 1988, p. 267).

1. Steve Matthewman, Douglas Hoey, „What happened to postmodernism?”, *Sociology*, vol. 40 (3), 2006, p. 529, unde autorii specifică faptul că „anumite lucruri nu au mai ajuns în secolul al XXI-lea. Teoria socială postmodernă pare a fi unul dintre ele”.
2. Thomas Osborne, spre exemplu, susține că „modernitatea și postmodernitatea sunt în mod esențial concepte idealiste care nu sunt lucrative la nivelul societății. A avea o perspectivă sociologică realistă asupra modernității și postmodernității înseamnă a argumenta și evidenția realizarea faptului că niciuna dintre acestea nu a existat” (Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*, UCL Press, Londra, 1998, p. 7).
3. Steve Matthewman și Douglas Hoey sunt condescendenți în această privință, atunci când spun: „Credem totuși că se poate vorbi despre un moment postmodern, care înseamnă o fază a comprehensiunii noastre culturale mai curând decât condiția ultimă a acesteia (...)” (*op. cit.*, p. 541).

adresa ideologiei, în accepțiunea pozitivă – aceea de identitate-integrare – pe care i-am asociat-o pe parcursului capitolelor al II-lea și al III-lea. Sunt interesat să aflu, într-o primă secțiune, dacă logica acestui proces propriu postmodernității include o ideologie a integrării și, dacă da, în ce formă se manifestă aceasta. Mai mult, îmi propun să delimitez, într-o a doua secțiune, măsura în care dimensiunea culturală a procesului de globalizare se impune ca limită a ideologiei, în sensul dificultății fundamentale pe care o relevă, aceea a integrării – chiar și în forma acceptării diversității – elementelor umane într-o cultură globală.

## 4.2. Cunoaștere și ideologie în postmodernitate

Aducând în zona discuției critice totalitățile uniformizatoare ale modernității, gândirea postmodernă nu putea evita situația de a chestiona statutul cunoașterii umane ca atare. Aceasta din urmă este abordată în sens larg, din diferite perspective, în măsura în care, așa cum am specificat, gândirea postmodernă nu este unitară nici măcar atunci când, urmărind să deconstruiască „metanarațiunile” modernității, nu rezistă ea însăși seducției de a produce astfel de narațiuni totalizatoare. O asemenea situație face ca postmodernitatea să fie marcată, la rândul său, de ambiguitate, din moment ce există concepții care subliniază ruptura de modernitate și viziuni care plasează postmodernitatea în continuarea acesteia. În orice caz, gândirea postmodernă implică cea care se exercită asupra socialului și politicului – se remarcă prin analiza critică a categoriilor modernității, încât se poate spune că, „dacă proiectul iluminist al modernității se bazează pe încrederea în posibilitatea existenței unei lumi organizate singular în jurul principiilor rațiunii universale, raționalității și adevărului, atunci postmodernitatea semnaleză nu atât un sfârșit radical al erei moderne, ci mai curând o conștientizare și o recunoaștere a limitelor politice și epistemologice ale acestor principii”<sup>1</sup>. Parte integrantă a cunoașterii sociale și politice – în sensul pe care l-am acordat conceptului în capitolele anterioare – ideologia este provocată, la rândul său, să ia în calcul astfel de limite. Principalul obstacol în prezervarea rolului său integrator este dat, pe de o parte, de modificarea substanțială a înțelesului cunoașterii și, pe de altă parte, de dinamismul extraordinar al schimbărilor survenite în plan sociopolitic mai cu seamă în cea de-a doua jumătate a secolului trecut. Într-o lume în care fragmentarul, când nu ia locul universalului, se îmbină dialectic cu acesta, iar problema identității comunitare devine la rândul său una care reazăază solidaritatea de grup pe alte baze decât cele specifice modernității, atât cunoașterea, cât și ideologia se află în situația de a oferi răspunsuri pertinente. Înlocuirea

1. Mihaela Constantinescu, *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 64.

rațiunii (în sensul modern, ce-i conferea rolul de instrument al cunoașterii realității) cu imaginile, eliminarea rolului central al eului individual, precum și exaltarea pluralismului axiologic sunt numai câteva dintre tezele postmoderne<sup>1</sup> în raport cu care atât conceptul de cunoaștere, cât și cel de ideologie trebuie să se replieze. Și asta se întâmplă în condițiile în care, de la tribuna gândirii postmoderne (și de pe poziții asumate sau nu), teoreticienii sociali și politici au proclamat atât „sfârșitul ideologiei”, cât și „sfârșitul cunoașterii”. Lucrurile nu pot fi însă atât de simple pe cât par, ca urmare a unor astfel de anunțuri. Dimpotrivă, nici teza „sfârșitului ideologiei”, nici aceea a „sfârșitului cunoașterii” nu sunt imune la critici, chiar și atunci când acestea din urmă survin în niște termeni de care respectivele anunțuri ar vrea să se elibereze. Pe de altă parte, dinamica socială a postmodernității oferă ea însăși indicii că este posibilă o recuperare a cunoașterii, după cum și valențele epistemologice ale ideologiei pot fi recuperate, astfel încât această dinamică să fie explicată și înțeleasă. Chiar regândite în acord cu provocările epistemologice ale filosofiei și teoriei sociale ori politice postmoderne, cele două concepte, ca și fenomenele ori procesele pe care le subîntind, se constituie în continuare, din punctul meu de vedere, în elemente ale abordării societății care nu pot fi ignorate numai din dorința de a ne elibera limbajul de niște concepte în jurul semnificațiilor cărora se duc în continuare polemici consistente (acest ultim fapt fiind el însuși, de altfel, un indiciu că „endismul” postmodern se află, la rândul-i, într-o situație problematică). Ca atare, „îngrijorarea” ce pare să domnească în cortegiul postmodern format cu ocazia afirmării tezelor „sfârșitului ideologiei”, respectiv „sfârșitului cunoașterii” poate fi risipită. Mai mult, chiar în forme modificate, atât cunoașterea, cât și ideologia pot fi considerate supraviețuitoarele unui șoc intelectual ce a marcat cea de-a doua jumătate a secolului trecut, transmițându-și influențele și în filosofia și teoria sociopolitică a începutului noului mileniu. Tocmai în acest sens, pe parcursul paginilor următoare, interesul de a prezenta aceste teze este dublat de încercarea de a le evalua critic, pentru ca, ulterior, să putem urmări modul în care regândirea postmodernă a cunoașterii și ideologiei a permis, în fapt, și recuperarea lor.

#### 4.2.1. De la „sfârșitul ideologiei” la „sfârșitul cunoașterii”

Începutul „noii lumi” de după cel de-al Doilea Război Mondial s-a afirmat, în spațiul gândirii sociopolitice, prin anunțarea „sfârșitului ideologiei”. Sintagma, folosită pentru prima dată în 1946 de Albert Camus – pentru a desemna ipotetica, la acea vreme, despărțire de marxism a socialismului francez<sup>2</sup> –, a fost

1. David McLellan, *op. cit.*, pp. 100-101.

2. *Apud* Daniel Bell, „The end of ideology revisited. Afterword, 1988”, în *idem*, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Mass., Harvard University

reiterată în manieră interogativă, un deceniu mai târziu, pentru a da titlul concluziilor din influenta carte a lui Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*<sup>1</sup>. Plecând de la ceea ce ar putea fi considerată o definiție minimală a conceptului aflat în discuție<sup>2</sup>, Aron indică marxismul ca fiind „ultima ideologie de anvergură”, ce a apărut „la întâlnirea a trei elemente: viziunea unui viitor conform cu aspirațiile noastre, legătura dintre acest viitor și o anumită clasă socială, încrederea în valorile umane, dincolo de victoria clasei muncitoare, datorată planificării și proprietății colective”<sup>3</sup>. Plasând această ideologie la finalul „coloanei” în care se mai află liberalismul, socialismul și conservatorismul, considerate a întregi moștenirea gândirii europene moderne – o gândire care percepea conștient pluralismul civilizațional, dar nu punea în discuție calitatea mesajului său de a fi universal – teoreticianul politic francez ajungea la concluzia că, la nivelul anilor 1950, „lumea liberă ar comite o eroare fatală, dacă ar crede că posedă o ideologie unică și că aceasta este comparabilă cu marxism-leninismul”<sup>4</sup>. Cu alte cuvinte, printr-o astfel de idee, Raymond Aron lăsa cale deschisă tuturor concepțiilor interesate să constate dificultatea ca ideologia să mai poată fi menținută, chiar și în mod artificial, „în viață”. Drept urmare, ideea „sfârșitului ideologiei” a ocupat un loc pregnant – de atunci încolo – în gândirea occidentală, dar semnificația pe care o moștenim astăzi, și pe care teoria postmodernă a preluat-o, reiterând-o la sfârșitul secolului XX sub forma „sfârșitului istoriei”<sup>5</sup>, i se datorează, fără doar și poate, teoreticianului social și politic american Daniel Bell. Interesat, la rândul său, de poziționarea intelectualilor în raport cu seducția exercitată de ideologie, Bell încearcă să surprindă, într-o „frescă” a dezbaterilor din spațiul social american, modul în care s-a ajuns la „epuizarea ideilor politice în anii ’50”. În mod evident, gânditorul american se referă la ideile politice ale modernității sau, mai clar, la ideologiile secolului al XIX-lea, a căror forță părea să fi apus. Într-un sens general, ideologia a însemnat, în lumea occidentală, o trecere a religiei în spațiul politicului, trecere care implică și faptul că rolul preoților a fost luat de intelectuali. Ceea ce i-a conferit forță, încă de la începutul manifestării sale în lumea occidentală ca „religie seculară”, a fost capacitatea de a capta pasiunile și de a le

---

Press, Cambridge, 2001, p. 411.

1. Raymond Aron, „Sfârșitul epocii ideologice?”, în *idem*, *Opiul intelectualilor*, Curtea Veche, București, 2007, pp. 343-362.
2. Definiția lui Raymond Aron subliniază că „o ideologie implică o punere în formă, aparent sistematică, a unor fapte de interpretare, a unor dorințe, a unor previziuni” (*op. cit.*, p. 345).
3. *Ibidem*, p. 348.
4. *Ibidem*, p. 355.
5. Francis Fukuyama, „Sfârșitul istoriei?”, *Vremea*, București, 1994, și *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Paideia, București, 1992.

canaliza, ulterior, în sfera politicului, opunându-se astfel rolului rațional asociat ideilor în gândirea iluministă:

Cercetarea filosofică abstractă a căutat întotdeauna să elimine pasiunea și persoana, pentru a raționaliza toate ideile. Pentru ideolog, adevărul răsare din acțiune, iar înțelesul experienței este dat de „momentul de transformare”. Acesta apare nu din contemplare, ci „din concret”. De fapt, s-ar putea spune că cea mai importantă funcție latentă a ideologiei este aceea de a capta emoțiile. În afara religiei (și a războiului ori naționalismului), au existat puține forme de a canaliza energia emoțională. Religia a simbolizat, a extras și a dispersat energia emoțională din lume la nivelul litaniei, al liturghiei, al sacramentului, al edificiilor, al artelor. Ideologia a permis acestor energii să fuzioneze și le-a canalizat înspre politic<sup>1</sup>.

De altfel, anunțând obiectivele investigației sale, Daniel Bell accentuează că analiza sa se dorește a fi, înainte de toate, o examinare sociologică a rolului pe care l-au avut intelectualii angajați în lupta ideilor. În acest sens, ideologia este plasată într-un context socioistoric particular și concepută ca un sistem de credințe, o astfel de situație permițându-i autorului american să arate, printre altele, de ce multe dintre categoriile analitice derivate din marxism – și în particular conceptul de clasă – s-au dovedit a fi inadecvate pentru înțelegerea complexității distincte a societății capitaliste americane. Nu doar marxismul este însă, vizat, ci, așa cum Bell o spune în mod foarte explicit, toate ideologiile modernității, care aspirau la schimbarea societății occidentale<sup>2</sup>. Aceste „patimi” sau „emoții” care-și extrăgeau resursele intelectuale din ideile Revoluției din 1789 s-au estompat însă – consideră Bell – odată cu intrarea în cea de-a doua jumătate a secolului XX, mai cu seamă după ce umanitatea a experimentat consecințele nefaste ale luptei ideologice în prima parte a acestuia. Ideile politice ale modernității și, prin urmare, ideologiile sale nu mai pot concentra și canaliza pasiuni, în condițiile în care transformarea socială implică mai curând căutarea unor soluții concrete la probleme concrete, un soi de „inginerie socială graduală” în sens popperian, iar nu proiecte totale de schimbare a organizării sociale. Chiar și intelectualii au ajuns, în lumea occidentală, să accepte sfârșitul speranței chiliastice, a gândirii milenariste și apocaliptice, a acelei *parousia* augustiniene convertite politic de către diferitele proiecte revoluționar-ideologice ale modernității<sup>3</sup>. Și aceasta pentru că, aici, modul convențional al vieții sociale este unul fundamentat pe premise care nu mai implică dezbateri ideologice, odată ce contradicțiile

1. Daniel Bell, „The end of ideology in the West: An epilogue”, în *op. cit.*, p. 400.

2. Daniel Bell, „The end of ideology revisited. Afterword, 1988”, în *op. cit.*, p. 419.

3. Daniel Bell, „The end of ideology in the West: An epilogue”, în *op. cit.*, p. 393.

subsecvente ideologiilor secolului al XIX-lea au fost eliminate. De aici, Bell extrage concluzia că...

pentru inteligența radicală, vechile ideologii și-au pierdut „adevărul” și puterea de a persuadea [, astfel încât] puține minți serioase mai pot crede că (...) prin „inginerie socială” se poate ajunge la o nouă utopie a armoniei sociale. În același timp, și vechii „opozanți ai credinței” [marxiste, n. D.Ș.] și-au pierdut forța intelectuală. Doar câțiva liberali „clasici” insistă că statul n-ar trebui să joace vreun rol în economie, și câțiva conservatori serioși, cel puțin în Anglia și pe continent, cred că statul bunăstării generale este „drumul către servitute”. În lumea occidentală așadar există un consens între intelectuali cu privire la problemele politice: acceptarea statului bunăstării generale; dezirabilitatea descentralizării puterii; un sistem de economie mixtă și pluralism politic. Și în acest sens, epoca ideologică a luat sfârșit<sup>1</sup>.

Prin urmare, evident este faptul că „sfârșitul ideologiei” este anunțat de Daniel Bell cu privire la lumea occidentală: *aici*, în concepția sa, ideologia nu mai joacă niciun rol în plan social, iar ideea este susținută de teoreticianul politic american cu ocazia deselor reveniri – datorate necesității de a răspunde criticilor sau pur și simplu reeditărilor cărții din anii 1950 – asupra tezei inițiale. Astfel, luând în considerare evenimentele politice care s-au întâmplat în lumea occidentală în anii care au urmat anunțului privind „sfârșitul ideologiei”, Bell consideră că niciunul dintre acestea nu este sinonim cu o „renaștere a ideologiei”<sup>2</sup>. Spre exemplu, celebrele mișcări sociale din anii 1960 sunt asociate de gânditorul american unui fenomen mai curând cultural și generațional – ce a putut lua, eventual, forma unui „vis utopic” –, iar nu unuia politic. Avem de-a face deci cu un ireversibil final al ideologiei în Occident. Cu toate acestea, încă din momentul în care a făcut acest anunț, Bell a lăsat deschisă posibilitatea apariției unor „noi ideologii” în alte spații sociale decât cel propriu lumii occidentale<sup>3</sup>. Preocupat,

1. *Ibidem*, pp. 402-403.

2. Problema este pusă de Bell în mod neechivoc, la mai bine de un sfert de veac de la publicarea cărții sale: „A reușit creșterea radicalismului din anii 1960 să «infirme» teza sfârșitului ideologiei? Nu cred. Ceea ce s-a întâmplat în Occident a fost nu un fenomen politic, ci unul cultural (și generațional)” (Daniel Bell, „The end of ideology revisited. Afterword, 1988”, în *op. cit.*, p. 432).

3. Astfel, teoreticianul american arată că „totuși, faptul extraordinar este acela că, în vreme ce ideologiile și dezbaterile intelectuale ale secolului al XIX-lea au devenit epuizate, statele nou apărute în Africa și Asia sunt purtătoarele unor noi ideologii, cu o chemare diferită pentru propriile lor popoare. Acestea sunt ideologii ale industrializării, modernizării, pan-arabismului, culorii și naționalismului. În diferența distinctivă dintre cele două ideologii rezidă marile probleme politice și sociale ale celei de-a doua jumătăți a secolului XX. Ideologiile secolului al XIX-lea erau universaliste,

la acea vreme, să argumenteze în favoarea „istovirii” ideilor politice care au animat, pentru cel puțin un secol și jumătate, dezbaterile intelectuale și formele în care a fost proiectată realitatea socială, teoreticianul politic american se arată foarte îngrijorat de soarta utopiei, care nu ar trebui să aibă parte, în concepția sa, de un „sfârșit” similar celui al ideologiei, dată fiind nevoia societății occidentale de a avea o viziune cu privire la propriul său potențial. Condiția ca utopia să răspundă și în viitor acestei nevoi era însă aceea ca discursul său să nu fie pus în subordinea unui scop social predeterminat – și mai ales al unui revoluționar –, ci să preserveze acele realități ale prezentului care puteau fi considerate „bunuri câștigate” ale lumii occidentale. Este, de altfel, o problemă care revine și în contextul perspectivelor oferite de teoriile mai recente ale unor autori precum Richard Rorty și Anthony Giddens, primul fiind preocupat să circumscrie premisele unei „utopii liberale”, iar cel din urmă să statueze condițiile de posibilitate ale unei „utopii realiste” plasate în contextul procesului globalizării.

Revenind însă la teza principală a lui Bell, aceea a sfârșitului ideologiei, trebuie spus că, în aceeași măsură în care a exercitat o fascinație intelectuală pentru generațiile ulterioare de filosofi și teoreticieni sociali și politici, ea a fost expusă și unor critici severe. Căutând să răspundă acestor critici, autorul american le-a inventariat și le-a evaluat, la rândul său, pe fiecare în parte. Cinci categorii de critici sunt luate, astfel, în considerare, și anume cele care arată că teza „sfârșitului ideologiei” reprezintă:

- a) o formă de apărare a unui statu-quo;
- b) o încercare de a substitui dezbaterea politică din societatea occidentală cu o formulă de conducere tehnocrată, aparținând experților;
- c) o încercare de a substitui discursul moral cu unul al consensului;
- d) un instrument al Războiului Rece;
- e) o teză infirmată de evenimentele din anii 1960 și 1970, care au implicat reparația radicalismului și ideologiei, atât în societățile occidentale, cât și în cele ale lumii a treia<sup>1</sup>.

Într-adevăr, așa cum arată Bell însuși, niciuna dintre aceste critici nu a vizat argumentul central angajat de teza în discuție, și anume acela al ineficienței predicțiilor marxiste cu privire la evoluția societății occidentale, o ineficiență cu atât mai vădită în contextul unei societăți particulare cum este cea americană.

---

umaniste și vehiculate de intelectuali. Ideologiile de masă ale Asiei și Africii sunt parohiale, instrumentale și create de lideri politici. Forțele conducătoare ale vechilor ideologii erau egalitatea socială și, în sensul cel mai larg, libertatea. Impulsurile noilor ideologii sunt dezvoltarea economică și puterea națională” (Daniel Bell, „The end of ideology in the West: An epilogue”, în *op. cit.*, p. 403).

1. Daniel Bell, „The end of ideology revisited. Afterword, 1988”, în *op. cit.*, pp. 420-421.



Raportându-se, pe rând, la criticile redat mai sus, teoreticianul american susține că acestea se fundamentează pe erori survenite în înțelegerea argumentelor sale. Astfel, în ceea ce privește prima categorie, Bell subliniază că nu poate fi vorba de o perspectivă orientată în interesul unui statu-quo, din moment ce el nu analizează o societate monolitică, ci una care presupune dimensiuni diferite, astfel că cea economică nu le determină pe celelalte, așa cum indica Marx, atunci când prefigura dependența sferei sociopolitice de conflictele economice de clasă<sup>1</sup>.

Referitor la cea de-a doua categorie de critici, argumentele acesteia sunt considerate nule de către autorul american, din moment ce teoria sa recunoaște primatul principiilor și valorilor, precum și rolul necesar al politicului în contextul analizelor sociale<sup>2</sup>. Cât privește critica potrivit căreia teza „sfârșitului ideologiei” presupune o renunțare la discursul moral și înlocuirea sa cu unul pragmatic, aceasta este – în opinia lui Bell – un rezultat al confuziei dintre filosofia politică și ideologia politică. Din moment ce numai „sfârșitul” celei din urmă este accentuat, critica respectivă nu își are rostul<sup>3</sup>. Cu referire la înțelegerea critică a teoriei sale ca un instrument al Războiului Rece, făcută din perspectiva unei echivalențe morale între discursurile „intelectualilor sovietici” și cele ale „intelectualilor NATO”, aceasta este considerată de teoreticianul american a fi una pur și simplu incoerentă<sup>4</sup>. În fine, considerațiile critice potrivit cărora teza lui Bell a fost infirmată de evenimentele care au urmat anunțării sale sunt respinse, așa cum am arătat deja mai sus, prin calificarea radicalismelor precum cele implicate de diversele mișcări sociale ale anilor 1960 și 1970 ca fiind nimic altceva decât niște fenomene culturale, și nu politice.

Dincolo însă de criticile aduse concepției sale și cărora autorul le răspunde, comentatorii au remarcat că un punct sensibil al teoriilor care susțin „sfârșitul ideologiei” se regăsește la nivelul premiselor lor, care, deși clar definite, sunt discutabile. Astfel, se susține că „premisele cele mai evidente sunt legătura dintre ideologie și totalitarism, formulată de câțiva teoreticieni politici proeminenți ai perioadei imediat postbelice, și încercarea sociologilor de a opune ideologia științei”<sup>5</sup>. Din acest punct de vedere, Daniel Bell poate fi înscris – alături de alte figuri importante ale filosofiei și teoriei social-politice, cum sunt Friedrich von Hayek și Hannah Arendt – într-o tradiție care, operând cu un sens restrictiv al ideologiei, o reduce la gândirea de tip totalitar. O astfel de situație nu permite însă,

---

1. Cu privire la primul tip de critică, autorul susține că „lucrarea argumentează în favoarea schimbării «graduale» într-o direcție social-democrată. Dacă acesta este «statu-quo», atunci așa să fie” (*ibidem*, p. 423).

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 424.

4. *Ibidem*, pp. 424-425.

5. David McLellan, *op. cit.*, p. 73.

din nou, posibilitatea depășirii „paradoxului lui Mannheim”. Așa cum – fără a invoca aici un periculos principiu al echivalenței morale – critica marxistă a societății capitaliste implică o poziționare ideologică, și situarea critică față de formele totalitare ale marxismului presupune (după cum am văzut, spre exemplu, în cazul lui Popper) același tip de orientare. Deși importanța unor astfel de perspective pentru critica teoretico-politică a gândirii de tip totalitar nu poate fi negată, nu e mai puțin adevărat că, restrângând semnificația ideologiei la statutul de obiect al unei asemenea critici, riscăm să eludăm tocmai acele aspecte care permit recuperarea valențelor epistemologice ale conceptului. Or, acesta este subiectul care mă interesează în contextul de față. În acest sens, consider că, asociind conceptul de ideologie unui fenomen politic înțeles exclusiv în termenii interesului pentru transformări radicale ale societății, Bell pierde prea ușor din vedere posibilitatea ca ideologia să reprezinte o formă profundă de asigurare a legăturilor sociale. Teza sa trebuie plasată, desigur – chiar la solicitarea autorului –, în contextul unor dezbateri ce au animat lumea intelectuală occidentală ca urmare a catastrofelor sociale și politice din prima jumătate a secolului XX. Această contextualizare a „sfârșitului ideologiei” nu poate evita însă descrierea poziționării pe care-o subîntinde ca fiind una concentrată mai cu seamă împotriva marxismului, perceput ca un pericol real în condițiile fascinației pe care acesta o exercita în epocă chiar într-o lume situată – din perspectiva Occidentului – „dincoace” de Cortina de Fier. Urmând această linie de gândire, Bell pare să cadă el însuși în capcana interpretării marxiste a ideologiei, ca distorsionare a realității sociale, urmarea fiind refugiarea în speranța asumată a prezervării unei gândiri utopice care să se distanțeze de „idealurile revoluționare” și să preia din prezent pilonii organizării sociale de tip occidental. Constatăm astfel că, spre deosebire de Karl Popper, a cărui „căutare a unei lumi mai bune” implică distanțarea de orice proiect încadrabil în tiparele utopianismului de tip istoricist – prezumtiv deținător al legilor raționale de evoluție istorică spre un scop predeterminat – Daniel Bell responsabilizează ideologia pentru astfel de proiecții și consideră că acest lucru atrage în mod automat eliberarea utopiei de seducția imaginară pe care o implică dimensiunea „fantastică” a unei astfel de gândiri.

Problema pe care o ridică însă gândirea de tip utopic, și pe care am detaliat-o în cel de-al doilea capitol al acestei cărți, nu este astfel rezolvată, din moment ce propensiunea spre un viitor „mai bun” nu reprezintă, în mod necesar, o soluție la problemele prezentului. Asta nu revine însă la a spune că utopia dispare din planul imaginarului social, că ea a ajuns la un „sfârșit”, ci doar că ea nu poate oferi substanța necesară integrării și identității comunitare din lumea prezentă. Interesant este faptul că anumiți teoreticieni contemporani atribuie și ideologiei un element de „fantezie” pe care îl regăsim în planul utopiei. Astfel, considerând ceea ce numește „rațiune cinică” drept o formă a gândirii ideologice, Slavoj Žižek urmărește să arate că nu ne găsim, nici pe departe, într-o lume post-ideologică.

Dimpotrivă, chiar dispunând de cinism, gândirea ideologică continuă să structureze realitatea socială, fapt ce se datorează tocmai „fanteziei” de care dispune: „Acesta este punctul în care trebuie să introducem distincția dintre *simptom* și *fantezie*, pentru a arăta modul în care ideea că am trăi într-o societate post-ideologică este avansată puțin prea repede: rațiunea cinică, cu detașarea sa ironică, lasă neatins nivelul fundamental al fanteziei ideologice, adică nivelul pe care ideologia structurează realitatea socială însăși”<sup>1</sup>. Totuși, așa cum se poate observa, și în condițiile în care acceptăm o astfel de caracterizare a ideologiei, „fantezia” operează pentru a acționa în planul realității prezente. Cât despre înglobarea, de către concept, a „rațiunii cinice”, această înțelegere este inclusă de tentativa de pozitivare a ideologiei – fără a se opune, în mod necesar, acesteia – din moment ce am convenit, pe urmele lui Ricœur, că integrarea este funcția fundamentală, disimularea (care ar presupune cinismul de a prezenta drept real ceva despre care se știe că e doar o distorsionare a realului) situându-se în plan secund.

Să ne întoarcem însă la problema „sfârșitului ideologiei”, pentru a remarca faptul că, în comentariile postmoderne, aceasta este de obicei asociată cu aceea a „sfârșitului istoriei”<sup>2</sup>. Dacă ideologia, în sensul său modern, nu mai are ce spune

1. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989, p. 30. Într-un alt loc, gânditorul subliniază că „lecția generală ce trebuie învățată de aici privitor la modul de funcționare a ideologiei se referă la ruptura ce separă ideologia ca formațiune discursivă de suportul ei fantastic: un edificiu ideologic este, de bună seamă, supus unor restructurări retroactive neîncetate, valoarea simbolic diferențială a evenimentelor lui fiind mereu modificată, însă fantezia desemnează nucleul dur ce rezistă «elaborării» simbolice, adică ancorează practic o ideologie într-un punct «substanțial» și oferă astfel un cadru constant pentru jocul simbolic. Cu alte cuvinte, datorită fanteziei o ideologie nu se poate reduce la o rețea de elemente a căror valoare să depindă exclusiv de poziția lor obținută prin diferență înlăuntrul structurii simbolice” (Slavoj Žižek, *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, ALL, București, 2001, p. 208).
2. Tema „sfârșitului istoriei” poate fi recuperată, potrivit unor gânditori contemporani, încă din scrierile lui Nietzsche și Heidegger: „Ceea ce caracterizează (...) sfârșitul istoriei, în experiența postmodernă, este că, în timp ce în teorie noțiunea de istoricitate devine din ce în ce mai problematică, în practica istoriografică și în autoconștiința ei metodologică, ideea unei istorii ca proces unitar se dizolvă, iar în existența concretă se instaurează condiții efective – nu numai primejdia catastrofei atomice, dar și, mai presus de toate, tehnica și sistemul de informație – ce-i conferă un soi de imobilitate realmente nonistorică. Nietzsche și Heidegger, și împreună cu ei toată acea gândire care se revendică de la temele ontologiei hermeneutice, sunt aici acceptați – chiar dincolo de intențiile lor – drept acei gânditori care au pus bazele pentru construirea unei imagini a existenței în aceste condiții de nonistoricitate sau, mai bine zis, de postistoricitate” (Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*, Pontica, Constanța, 1993, pp. 9-10).

unei lumi occidentale în care contradicțiile politice au fost anulate, înseamnă că istoria se află „la capăt” pentru întreaga umanitate. O astfel de temă hegeliană își face loc în teoria politică postmodernă odată cu disoluția comunismului din Europa răsăriteană, susținătorul ei, Francis Fukuyama, anunțând triumful inexpugnabil al democrației liberale la nivel global. Întrucât nicio alternativă ideatică la acest tip de organizare socială și politică nu mai este posibil, istoria își încheie „marșul” prin instaurarea, la scară planetară, a unei societăți omogene în care principiile lumii occidentale sunt singurele valabile: „Nu suntem numai martorii sfârșitului Războiului Rece sau ai încheierii unei anumite perioade a istoriei postbelice, ci și ai sfârșitului istoriei ca atare: finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale occidentale ca formă finală a organizării umane”<sup>1</sup>. În mod evident, teza anunțată de teoreticianul american este hazardată măcar sub aspectul identificării „sfârșitului istoriei” cu victoria globală a democrației liberale, iar asta nu revine la a spune că este ceva în neregulă cu valorile și principiile acestei forme de organizare politică, ci doar cu statuarea sa ca punct terminus al unei istorii care, în contemporaneitate, se dovedește a fi, încă, fără final. Nu numai că, așa cum arată teoreticienii democrației, mai mult de jumătate din populația globului trăiește încă în regimuri totalitare sau autoritare, dar chiar democrația liberală de tip occidental comportă serioase transformări ca urmare a „exportării” sale în diferite părți ale lumii<sup>2</sup>. Actuala ordine globală nu garantează, nici pe departe, prevalența principiilor politice de factură occidentală, ceea ce face ca teza lui Fukuyama să rămână cantonată într-un moment socioistoric precum a fost cel al colapsului comunismului din fostul imperiu sovietic, fără a-și dovedi însă valabilitatea universală<sup>3</sup>. De altfel, într-un studiu publicat la începutul acestui secol, Daniel Bell sugerează inconsistența asocierii dintre „sfârșitul ideologiei” și cel al istoriei, prin revigorarea, pe de o parte, a argumentelor tezei sale și prin afirmarea, pe de altă parte, a unei „renașteri a istoriei” gândită din perspectiva noilor schimbări sociale survenite la scară

1. Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei?*, Vremea, București, 1994, p. 11.

2. Vezi, în acest sens, importante studii din teoria democratică a contemporaneității: Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare și opoziție*, Institutul European, Iași, 2000, și *Democrația și criticii săi*, Institutul European, Iași, 2002; Arend Lijphart, *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*, Polirom, Iași, 1999; David Held, *Democrația și ordinea globală*, Univers, București, 2000.

3. Așa cum arată comentatorii contemporani ai fenomenului postmodern, „nimic nu ne garantează că prevalența momentană a unei formule politice (ea însăși considerată tacit de către Fukuyama ca fiind blocată într-un prezent etern și închisă la orice evoluție) reprezintă mai mult decât expresia unui context istoric, tot la fel cum nimic din realitatea politică a momentului nu dă seama de presupusa «omogenitate» statală (nici măcar în cazul «Occidentului», referentul pentru care, în concepția lui Fukuyama, presupusul sfârșit s-ar fi împlinit)” (Gabriel Troc, *op. cit.*, pp. 171-172).

globală. Astfel, deși apreciază că începutul noului mileniu a debutat, „în mod ironic”, prin anunțarea a două „sfârșituri”, cel al ideologiei și cel al istoriei, Daniel Bell susține că ele nu au nimic în comun<sup>1</sup>. Mai mult, consideră teoreticianul american, avem de-a face cu o „reluare” a istoriei, caracterizată de o situație în care „va fi o societate globală *economic*, cu o redistribuire a producției și tehnologiei, un set de blocuri *politice* regionale, cu bugete uniforme și reguli ale bunăstării, și o autonomie *culturală* în cadrul statelor-națiune și al regiunilor”<sup>2</sup>. În fața unei asemenea imagini, filosofia și teoria sociopolitică înseși trebuie să-și redimensioneze tipurile de cunoaștere, astfel încât să ia în calcul contingenta evenimentelor (care, fie ele tehnologice sau politice, pot reorienta cursul istoriei în direcții total neașteptate), structurile instituționale (cu rolul de a stabili, în timp, seturi de relații între indivizi și sistemul de stratificare a societății) și identitatea primordială a comunităților (ce exprimă unitatea atât din punct de vedere politic, cât și cultural)<sup>3</sup>.

Trasarea unor asemenea direcții în cunoașterea sociopoliticului ne arată că și acest din urmă domeniu traversează, în postmodernitate, o serie de „șocuri și crize”, ajungându-se până acolo încât unii teoreticieni vorbesc chiar despre „sfârșitul cunoașterii”. Întâlnim, practic, aceeași problemă implicată de teza „sfârșitului ideologiei”, adică orientarea critică spre conceptele fundamentale ale modernității sau, mai exact, spre semnificațiile moderne alocate acestora și încercarea de depășire a lor. Problema „sfârșitului cunoașterii” aduce în atenție, pe de o parte, solicitarea ca, în fața noilor schimbări sociopolitice, categoriile în care aceasta este concepută să fie reinventate, iar pe de altă parte, posibilitatea renunțării la acel tip de cunoaștere care se realiza în limitele prestabilite ale unor discipline particulare. Această din urmă idee, anunțată încă de „programul forte ale sociologiei cunoașterii” dezvoltat de Școala din Edinburgh, reprezentată în special de David Bloor – program care implica nu doar chestionarea cunoașterii propriie științelor sociale (așa cum lăsase să se înțeleagă Mannheim), ci și aceea „de neatins” proprie științelor naturii – se regăsește acut în considerațiile recente (elaborate în cadru epistemologic de către americanul Steve Fuller) care includ atât orientările de tip normativ proprii filosofiei, cât și pe cele de tip empiric, specifice științelor particulare, în domeniul interdisciplinar al epistemologiei sociale și politice. Cu alte cuvinte, „sfârșitul cunoașterii” este înțeles ca un sfârșit al modalității de abordare a acumulării cunoștințelor în forma unui proces net detașat de social. Cunoașterea, nu doar cea proprie științelor spiritului, ci și aceea

---

1. În cuvintele lui Bell, „sfârșitul ideologiei, ca o perspectivă istorică, nu este sfârșitul istoriei, iar sfârșitul istoriei, ca să completez paralogismul, nu este sfârșitul ideologiei” (Daniel Bell, „The resumption of history in the new century”, în *op. cit.*, p. xii).

2. *Ibidem*, p. xxvii.

3. *Ibidem*, p. xix.

care revine științelor naturii, este în mod indisolubil socială. Prin urmare, numai un efort interdisciplinar poate să dea seama de noua formă a cunoașterii umane. Este vorba de o cunoaștere care nu mai reprezintă doar apanajul „experților” – fie aceștia filosofi ai științei, sociologi ai cunoașterii sau, efectiv, oameni de știință –, ci se deschide spre public și permite participarea unor segmente sociale diferite, eterogene, precum „creatorii de politici sociale, feminisții, activiștii politici, profesorii, jurnaliștii, ca și teoreticienii politici ori economiștii implicați administrativ, oamenii de știință și inginerii implicați civic – toți aceștia fiind mult mai preocupați de problemele pe care știința le cauzează și le rezolvă în societatea modernă decât de statutul epistemic special de care știința se bucură prin comparație cu alte forme ale cunoașterii”<sup>1</sup>. Ceea ce importă nu mai este așadar delimitarea statutului științelor sociale prin raportare la cel al științelor naturale și încercarea primelor de a-l atinge prin punerea la punct a metodelor în conformitate cu cele ale, bunăoară, fizicii, sau diferențierea între diferitele tipuri de cunoaștere, ci, mai curând, modul în care cunoașterea interdisciplinară poate servi rezolvării problemelor implicate de transformările survenite în societatea contemporană. Teze precum cunoașterea ca progres al rațiunii umane, cunoașterea „de dragul cunoașterii” și afirmarea statutului *naturaliter* preminent din punct de vedere epistemologic al științelor naturii își trăiesc „sfârșitul”, din moment ce reflectoarele sunt ațintite acum asupra consecințelor cunoașterii în plan socio-politic și asupra rezolvării problemelor care apar în acest spațiu. Acest nou tip de cunoaștere se bazează foarte mult pe „retorică”, câtă vreme puterea cunoștințelor pe care le face posibile și le vehiculează nu mai constă atât în „adevărul” lor – așa cum se întâmpla în modernitate –, ci „în abilitatea limbajelor sale procedurale – adică a ceea ce este în mod obișnuit numit «jargon» – de a reuni oameni din diferite zone ale vieții sociale în proiecte de interes mutual”<sup>2</sup>.

În acești termeni, cunoașterea nu mai este clasificată, pe criteriul demarcației de metodă, între cea normativă și cea empirică sau între cea proprie științelor sociale și cea specifică științelor naturii, ci, mai curând, între o cunoaștere „plebeiană” și una „proletară” – dacă prima permite implicarea publicului în producerea de cunoștințe într-o măsură limitată, cea de-a doua susține ideea că producerea cunoștințelor este inseparabilă de implicarea publicului în acest proces<sup>3</sup>. Cunoașterea nu mai este accesibilă deci – sau nu ar mai trebui să fie – exclusiv unui grup de „experți” poziționați în funcție de disciplinele în limitele cărora aceștia își conturează activitatea de cercetare. Dimpotrivă, ea își deschide porțile – sau ar trebui s-o facă –, lăsând cale liberă accesului maselor. În multe privințe,

1. Steve Fuller, *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge: The Coming of Science and Technology Studies*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992, p. xiii.

2. *Ibidem*, p. xvi.

3. *Ibidem*.

această imagine este, într-adevăr, una ce se suprapune peste situația din societatea contemporană. E suficient să ne gândim, spre exemplu, la democratizarea cunoașterii prin intermediul noilor tehnologii de comunicare în masă. Dar, în acest context, nu avem de-a face, mai curând, cu împlinirea visului iluminist al modernității, cel referitor la un grad cât mai ridicat de cunoaștere pentru un număr cât mai mare de oameni? Diferența dintre noua cunoaștere și cunoașterea al cărei „sfârșit” este anunțat prin argumente de genul celor redată aici pare să fie, în ultimă instanță, una de scop, ceea ce revine la a spune că s-a „sfârșit” o cunoaștere al cărei obiectiv era iluminarea spirituală – pe cale rațională – și am pășit într-o epocă în care scopul fundamental al cunoașterii constă în dezvoltarea unor soluții la problemele care survin în plan social și politic. Iar acest proces este unul eminamente public și articulat retoric, în cadrul ansamblului interdisciplinar pe care-l presupune epistemologia socială și politică, a cărei principală preocupare este cea referitoare la producerea cunoașterii, adică la...

modul în care anumite artefacte lingvistice („texte”) devin certificate drept cunoaștere; [la] posibila circulație a acestor artefacte (și în special maniera în care ele sunt utilizate pentru a produce alte asemenea artefacte, ca și artefacte care au consecințe politice și culturale); și [la] producerea anumitor atitudini ale producătorilor cunoașterii cu privire la natura întregii întreprinderi a cunoașterii (precum este credința că ea „progresează”)<sup>1</sup>.

Decurge de aici așadar că preocuparea fundamentală a acestui demers interdisciplinar, care articulează retoric unitatea dintre dimensiunea normativă și aceea empirică, dintre coordonata particulară și cea universală, nu vizează nimic altceva decât modul în care cunoașterea însăși este organizată sociopolitic. Este, astfel, redimensionată orientarea epistemologiei, încât aceasta să poată depăși ceea ce Fuller numește marile erori ale filosofiei și teoriei sociale a științei – „eroarea compoziției” și „eroarea divizării”<sup>2</sup> – care ne împiedică să dăm seama de caracterul cunoașterii în societatea contemporană.

1. Steve Fuller, *Social Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1988, pp. xi-xii.
2. În cuvintele lui Fuller, „când epistemologii comit eroarea compoziției, ei presupun că cineva poate să prezică dacă o asumție poate să treacă drept cunoaștere într-o comunitate cognitivă particulară pe baza a ceea ce cred cei mai mulți dintre membrii comunității respective. În același fel, când epistemologii comit eroarea divizării, ei presupun că cea mai bună explicație cu privire la faptul că o comunitate tratează oficial o asumție dată drept cunoaștere este că cei mai mulți membri ai comunității sunt convingși de asumția respectivă. În orice caz, ambele inferențe subestimează în mod major influența exercitată de așteptările fiecărui membru al comunității asupra a ceea ce este potrivit să fie afirmat în comunitatea sa cognitivă, ca și dorința fiecărui

Odată cu atribuirea acestui rol epistemologiei sociale, se face trecerea, în accepțiunea teoreticianului american, de la studierea cunoașterii cu instrumentele depășite ale istoriei și filosofiei științei la analiza acesteia pe baza instrumentelor unei sociologii a științei și tehnologiei. O astfel de trecere este necesară atâta vreme cât, „în epoca noastră postiluministă, suntem predispuși să observăm un fapt fundamental – că anumite perioade din istorie pot fi mai bune decât altele pentru a descoperi adevăruri care se aplică tuturor perioadelor<sup>1</sup>. Un astfel de adevăr este, în viziunea epistemologului social american, acela că studierea științifică a științei poate să ne arate că nu există, de fapt, nicio știință de studiat, în sensul în care această știință era concepută în modernitate. Pentru a argumenta în favoarea acestui adevăr, poate fi abordată o „cale nonepistemică” – iar acesta este un alt punct în care ne este relevant „sfârșitul” cunoașterii așa cum o știam până acum – care să ne permită să decelăm funcția jucată de cunoaștere în menținerea ordinii sociale și politice. Existența unei astfel de funcții este cu atât mai evidentă, pentru Fuller, în domeniul delimitat de modernitate ca aparținând științelor sociale, un domeniu în care s-a produs o „derutantă căutare a științei”, aceasta din urmă fiind asociată, mai ales, cu fizica (și e suficient să ne reamintim, aici, circumscrierea sociologiei, de către Comte, ca „fizică socială”). O asemenea „căutare a științei” în sfera cunoașterii sociale a vizat, practic, mai cu seamă în modernitate, apropierea de către aceasta din urmă a autorității epistemice deținute de științele naturii. Dar o astfel de „cale epistemologică” nu a dat rezultate, din moment ce, și astăzi, „istoria canonică a științelor sociale” poate fi foarte ușor deconstruită. Și aceasta deoarece, potrivit lui Fuller, științele sociale nu au demonstrat niciodată existența unei unități a cercetării, interesul lor fiind în permanență să se compare cu sau să atingă standardele științei considerate „exemplare” în sfera cunoașterii naturii. Din această perspectivă, cunoașterea socială s-a construit, încă din zorii apariției sale moderne, ca una care încerca să ofere răspuns la două întrebări. Este vorba, mai întâi, de „întrebarea ontologică”, referitoare la ceea ce determină comportamentul subiectului: lucruri existente în interior sau lucruri existente în exterior? În al doilea rând, avem de-a face cu „întrebarea epistemologică”, care privește posibilitatea ca subiectul să fie conștient de lucrurile care îi determină comportamentul<sup>2</sup>. Raportându-se la astfel de probleme, domenii ale cunoașterii sociale precum antropologia, sociologia, știința politică, economia și psihologia au oferit răspunsuri diferite. Prin urmare, nu

---

membru de a minimiza propriile sale credințe personale și de a se conforma acestor așteptări canonice – fie și numai pentru a-și menține poziția în cadrul comunității cognitive” (*ibidem*, p. xiii).

1. Steve Fuller, James H. Collier, *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge: A New Beginning for Science and Technology Studies*, Lawrence Elbaum Associates, Publishers, Londra, 2004, p. 90.
2. *Ibidem*, p. 98.



putem vorbi de „știință”, iar același lucru pare a fi valabil și în privința disciplinelor specifice cunoașterii naturii. Tocmai pe această constatare se bazează, în concepția lui Fuller, posibilitatea de a construi un domeniu interdisciplinar, ca urmare a „sfârșitului cunoașterii” delimitate și segmentate pe care ne-a lăsat-o moștenire modernitatea.

Vechea abordare a cunoașterii este cea proprie istoriei și filosofiei științei, în vreme ce noua abordare, care își propune o „integrare unitară”, revine studiilor de știință și tehnologie. Fiind pusă în legătură cu problemele care apar în sfera socialului și încercând să ofere soluții la acestea, având, prin urmare, o importantă coordonată publică, noua abordare implică și o necesară dimensiune retorică<sup>1</sup>. În constelația studiilor de știință și tehnologie, situate în postistoria filosofiei științei, epistemologiei sociale îi revine rolul de a valoriza argumentele și forma cunoașterii prin raportare la problemele societății, întrucât ele sunt necesare pentru însăși posibilitatea acesteia de existență. Fuller admite că această „trecere” este în curs, și tocmai de aceea el face distincția – inclusiv cu privire la cunoaștere – între „lumea de azi” și „lumea de mâine”<sup>2</sup>. Din punctul meu de vedere, această diferențiere oferă, o dată în plus, posibilitatea de a înțelege că, în fapt, nu s-a produs „un sfârșit al cunoașterii”, așa cum nu s-a produs niciunul al ideologiei, ci că societatea contemporană revendică, eventual, o altă formă a cunoașterii și că, prin urmare, ideologia însăși, ca instrument care, așa cum am văzut pe parcursul celorlalte capitole, contribuie la construcția socială a realității, trebuie să fie regândită. Caracterizarea publică a procesului cunoașterii și participarea diverselor segmente sociale la acesta, schimbările sociopolitice majore intervenite într-o lume aflate în interconexiune economică, politică și socioculturală, reconfigurarea societății și efectele pe care aceasta le are asupra identității comunitare constituie suficiente motive pentru a încerca să aflăm posibilitatea unei regândiri a cunoașterii și ideologiei în condițiile postmodernității. Cu privire la cunoaștere, putem spune că, întrucât aceasta a devenit mult mai interesată să răspundă problemelor care marchează condiția umanității în societatea globală, ea nu s-a „sfârșit”, cu siguranță. În privința ideologiei, devine cu atât mai necesar să revenim la întrebarea dacă își poate prezerva rolul de a asigura identitatea comunitară, prin integrare, într-o lume în care presiunile asupra formulelor moderne de constituire a societății survin atât de la nivel global, cât și de la nivel local.

---

1. *Ibidem*, p. 181.

2. Astfel, în accepțiunea epistemologului american, „în lumea de azi, ideea că știința este o chestiune de încredere publică are mai curând un statut prezumtiv: adică, oamenii presupun, fără a avea vreo dovadă, că ei sunt serviți într-un anume fel de știință. Nu același lucru se va întâmpla în ziua de mâine, când producerea cunoașterii va absorbi o mult mai largă împărțire a resurselor umane și materiale decât se întâmplă acum. În aceste noi circumstanțe, știința va fi mult mai integrată în structura politică” (Steve Fuller, *op. cit.*, p. 314).

#### 4.2.2. Regândirea cunoașterii și ideologiei în condițiile postmodernității

Nu un „sfârșit al cunoașterii”, ci o reformulare a modalității de a cunoaște; la fel, nu un „sfârșit al ideologiei”, ci o recuperare a sa în accepțiunea pozitivă: acestea sunt premisele pe care le putem lua în calcul atunci când ne referim la condiția postmodernă. Premise care se instituie, de altfel, sub presiunea profundelor schimbări sociale și politice care au loc într-o lume ce devine din ce în ce mai fragmentată, fiind dificil de surprins prin raportare la modelele sistematice ale trecutului. Este ceea ce, din sfera filosofiei ori din aceea a gândirii sociopolitice, ne spun autorii contemporani. Apariția unor noi forme ale experienței și subiectivității, ce modifică substanțial, la rândul lor, cultura și societatea (Baudrillard), renunțarea la metanarațiunile care constituiau „marile speranțe” ale modernității (Lyotard) sau „acapararea” societății contemporane de către logica culturală a capitalismului târziu (Jameson), sunt tot atâtea feluri de a spune că postmodernitatea revendică o nouă manieră de cunoaștere, inclusiv cu privire la social și politic. Dacă, în perioada modernă, cunoașterea era legitimată de raționalitate – ceea ce permitea diferențierea între formele „științifică”, respectiv „narativă” ale acesteia –, postmodernitatea implică apariția unei noi epistemologii, în care legitimarea cunoașterii este urmarea performanțelor sale de natură tehnologică. Despărțirea de modernitate, pe care o asumă condiția postmodernă, înseamnă, deloc întâmplător, și abandonarea formei de cunoaștere proprie acesteia, care este înlocuită cu una în care „cunoașterea științifică este supusă (...) unui joc de limbaj care nu îi mai este propriu: miza sa nu mai este adevărul, ci performativitatea în sensul celui mai bun raport *input/output* (între investiție și plusvaloare) –, a cărei ultimă țintă nu este sporirea cunoașterii (de care metapovestirile moderne legau și emanciparea), ci sporirea puterii”<sup>1</sup>.

Prin procesul de „computerizare a societății”, tehnologia și cunoașterea devin, în mod implicit, principii ale organizării sociopolitice, una în care diversitatea culturală se constituie în normă regulatorie. Prin urmare, așa cum susține Lyotard, cunoașterea însăși nu mai poate emite pretenții universale, din moment ce există o incompatibilitate absolută între limbajele culturale diferite<sup>2</sup>. Ceea ce regăsim, în acest context, este, după cum subliniază anumiți comentatori, o respingere a fundaționalismului specific epistemologiei moderne<sup>3</sup>, o renunțare la

1. Gabriel Troc, *op. cit.*, p. 162.

2. Steven Connor, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, Meridiane, București, 1999, p. 48.

3. Se arată, astfel, că „acesta este, în primul rând, «șocul» sau «provocarea postmodernă» din filosofia științei: ideea că paradigma fundaționalistă a raționalității științei și a modului de a face epistemologie în general este iluzorie și trebuie abandonată. Ea a

instanțele fondatoare, configurate de gândirea modernă într-o modalitate „totalizantă”. Pe de altă parte, tocmai această abordare este ținta unor critici la adresa unei asemenea viziuni postmoderne, considerându-se că ea însăși este totalizantă, atâta vreme cât, într-un sens, prezintă necesitatea unei totale renunțări la metanarațiuni și, într-un alt sens, se fundamentează pe convingerea că această necesitate a dominat gândirea modernității<sup>1</sup>. În mod evident, o astfel de critică nu anulează existența unor modificări substanțiale la nivelul structurii sociale și politice, care atrag, la rândul lor, modificări ale înseși condițiilor cunoașterii. Despre aceste modificări vorbește Baudrillard, care arată că, „în vreme ce modernitatea a fost caracterizată de explozia bunurilor, a mecanizării, a tehnologiei, a schimbului și a pieței, societatea postmodernă este locul unei *implozii* a tuturor granițelor, regiunilor și distincțiilor dintre cultura înaltă și subcultură, dintre aparență și realitate și dintre toate opozițiile binare instituite de filosofia și teoria socială tradiționale. Pentru Baudrillard, aceasta înseamnă sfârșitul tuturor pozitivismelor, al marilor referințe și finalități ale teoriei sociale precedente: Realul, Înțelesul, Istoria, Puterea, Revoluția și chiar Socialul însuși”<sup>2</sup>. Ca atare, înțelegerea modernă a societății nu mai poate subzista în fața „avalanșei” postmoderne, care pare să „spulbere”, odată cu ideea de fundamentare rațională a cunoașterii, întreaga stabilitate care consacrase, înaintea sa, explicarea fenomenelor și a relațiilor sociopolitice. Socialul este, în lumea postmodernă, doar „simulat”, iluzia existenței sale fiind întreținută cu ajutorul teoriilor care pretind să-l înțeleagă<sup>3</sup>. În acest fel, ceea ce predomină în societatea postmodernă sunt doar reprezentări sau copii ale obiectelor, relațiilor și evenimentelor, care se instituie în forma realității. Societatea este astfel constituită ca o hiperrealitate, în condițiile în care simulacrele ajung să preceadă ceea ce este real. De aici, concluzia teoreticianului francez este radicală: nemaiaivând alt obiect de studiu, în fapt, decât aceste simulacre (socialul fiind deja dispărut), teoria socială – și cunoașterea pe care aceasta o presupune – nu poate face altceva decât să asiste la propria sa „moarte”.

O asemenea perspectivă, care face referire la dispariția funcțiilor *reale* ale socialului – dar de pe poziția acestora, prezervându-le astfel în chiar conținutul

---

fost rodul unei viziuni de tip metafizic, definitiv compromisă astăzi” (Eugen Huzum, „Provocarea postmodernă” în epistemologie: o nouă paradigmă asupra raționalității științei”, *Symposion*, revistă de științe socio-umane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003, p. 93).

1. Steven Connor, *op. cit.*, p. 47. În plus, așa cum arată Mihaela Constantinescu, „nu este lipsit de ironie faptul că, în ciuda războiului împotriva totalității dus de Lyotard și alții, teoreticienii postmoderni produc teorii totalizatoare, simplificând excesiv unele situații istorice complexe” (în *op. cit.*, p. 58).
2. Douglass Kellner, *op. cit.*, p. 242.
3. Steven Connor, *op. cit.*, p. 82.

său – nu poate evita cerințele principiului necontradicției<sup>1</sup>. Dar tocmai acest caracter contradictoriu pare să fie „fundamentul” postmodernității, ceea ce face ca procesul cunoașterii să se desfășoare într-o manieră „fragmentată”, într-un cadru în care abundă punctele de vedere diferite și în care tehnica „bricolajului” este preferată unei incursiuni euristice etapizate și progresive. În aceste condiții, „sfârșitul cunoașterii” predicat în teoriile contemporane, pandant al perspectiveilor referitoare la „sfârșitul ideologiei” sau „sfârșitul istoriei” nu se dovedește a fi altceva decât un nou tip de abordare a problemei cunoașterii, ceea ce presupune și redimensionarea domeniului care, tradițional, se ocupa de aceasta. În această ultimă direcție nu avem de-a face, după cum se poate observa, cu o încercare aflată la prima înfățișare, din moment ce renunțarea la epistemologie, ca fiind depășită de transformările socioistorice, o putem regăsi – de pe alte poziții decât cele proprii postmodernității – încă din scrierile lui Karl Mannheim. La rândul lor, autorii postmoderni au sugerat finalitatea acesteia, dar, ca și atunci când a fost cazul istoriei sau ideologiei, s-au referit mai ales la semnificația pe care modernitatea o acorda acestor termeni. Rezultă așadar că, după cum „sfârșitul cunoașterii” nu înseamnă nimic mai mult decât o regândire a cunoașterii, finalitatea epistemologiei însăși nu poate fi altceva decât o reșezare a acesteia în raport cu pretențiile condiției postmoderne. După cum arată anumiți comentatori, „epistemologia nu a «murit», ci doar s-a transformat, o imagine determinată asupra științei putându-se constitui și în absența acelor concepte generale, totalizante, specifice modernității, în absența unor criterii și norme universale, pe baza descrierii comportării cognitive a oamenilor de știință în situații particulare, determinate”<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, particularizarea cunoașterii, în încercarea sa de a răspunde la problemele concrete pe care le implică transformările sociale survenite în perioada postmodernă, presupune și o particularizare a orientării epistemologice, aceasta din urmă vizând, în principal, eficiența cunoașterii în plan socioistoric. Tocmai de aceea, teoria socială însăși este nevoită să-și reconsidere poziția, alături de alte domenii ale cunoașterii, astfel încât să poată furniza ceea ce Fredric Jameson numește „hărți cognitive”<sup>3</sup>. Fiind dependente de context, aceste „hărți” reprezintă, în cele din urmă, o expresie a diseminării unei cunoașteri

---

1. *Ibidem*.

2. Marius Popescu, „Postmodernitatea și epistemologia”, *Symposion*, revistă de științe socio-umane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003, p. 74.

3. Cu privire la această problemă, teoreticianul sugerează că „dezalienarea în orașul tradițional implică recucerirea practică a unui sens al spațiului, ca și construcția sau reconstrucția unui ansamblu articulat care poate fi reținut în memorie și pe care subiectul individual îl poate macheta și remacheta de-a lungul unor traiectorii mobile și alternative” (Fredric Jameson, „Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism”, *New Left Review*, nr. 146, 1984, p. 89).

considerate a fi, până aici, una universală, și care este provocată acum să se adapteze unei logici ce pare a privilegia particularul sub aspect social și istoric.

Regândirea postmodernă a cunoașterii antrenează, în acest fel, și o provocare la adresa ideologiei, atâta vreme cât este vorba de spațiul sociopolitic. Din moment ce, pe coordonata pozitivării sale, ideologia poate fi înțeleasă ca un instrument al cunoașterii sociale și politice – așa cum am argumentat în capitolele anterioare – întrebarea care apare se referă așadar la capacitatea acestui concept de a-și etala valențele epistemologice și în condițiile postmodernității. În alți termeni: mai poate servi ideologia ca instrument în cunoașterea unui spațiu în care au apărut, îndeosebi în ultimele decenii, schimbări sociopolitice de o asemenea profunzime și complexitate? Pentru a răspunde unei astfel de întrebări, consider că este necesar, înainte de toate, să înțelegem modul în care a operat teoria postmodernă regândirea ideologiei. Din acest punct de vedere, trebuie spus, pentru început, că însuși curentul cultural căruia postmodernitatea îi asigură spațiu de desfășurare, și anume postmodernismul, se subîntinde unei conceptualizări ideologice. Din acest punct de vedere, se consideră că „*postmodernismul* răspunde unei nevoi ideologice fundamentale, respectiv aceea de a coordona noi forme ale practicii și ale habitusurilor mentale și sociale cu noile forme ale producției și organizării sociale determinate de modificările naturii capitalismului – noua diviziune globală a muncii – din ultimii ani”<sup>1</sup>. Poziționându-se în această logică, una a relațiilor economice extinse la scară planetară, postmodernismul se manifestă, din punct de vedere cultural, într-o formă ideologică, urmărind legitimarea unui discurs în care piața – devenită globală –, prin interconexiunile sale cu socialul și politicul, joacă un rol deosebit de important. Înțeleasă, în analizele dezvoltate în extensia tradiției marxiste, ca factor determinant al noii ordini a lumii, piața delimitează așadar o logică proprie „capitalismului târziu”, a cărei semnificație este preponderent ideologică<sup>2</sup>. Desigur că respingerea unei asemenea interpretări nu elimină realitatea din ce în ce mai evidentă a unei piețe globale, în contextul unui proces socioistoric ale cărui elemente sunt, printre altele, și cele care țin de retorica politică și instituirea unor relații de putere. Însă, din perspectiva în care am analizat conceptul de ideologie pe parcursul acestei cărți, apreciez că este mai important să delimităm maniera în care ideologia poate servi adaptării indivizilor și grupurilor la aceste schimbări sociale și politice, prin menținerea a ceea ce Giddens numește „securitate ontologică” în sfera identitară<sup>3</sup>. Și asta cu atât mai mult în condițiile lumii

1. Gabriel Troc, *op. cit.*, p. 191.

2. Fredric Jameson, „Postmodernism and the market”, în Slavoj Žižek, *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995, pp. 278-296.

3. Teoreticianul britanic relaționează „securitatea ontologică” și „încrederea”, după cum urmează: „Expresia se referă la siguranța pe care cele mai multe ființe umane o au în

postmoderne, care, în ambiția de a respinge metanarațiunile modernității, a creditat inclusiv punerea în discuție a unor concepte care conferiseră sens legăturilor sociale într-o etapă istorică precedentă. Așa cum am văzut, este vorba, în acest caz, de latura radicală a postmodernismului – cu semnificația sa de curent cultural –, ale cărui scopuri sunt cele „de a deconstrui adevărurile aparente, de a distruge ideile dominante și formele culturale acceptate, sacralizate, autoritare și de a se angaja într-un adevărat război pentru a submina sistemele de gândire închise și hegemonice”<sup>1</sup>. Aceste obiective asumate de cei mai mulți dintre gânditorii postmoderni și, pe urmele acestora, de către teoreticienii „noului val” trebuie însă puse în relație cu modificările de structură ale aranjamentelor și practicilor sociopolitice. În acest fel, tezele postmoderne pot fi circumscrise mai curând ca abordări normative care încearcă să ofere explicații empirice și, pe baza acestora, soluții practice pentru probleme concrete –, și nu ca simple conjeturi lipsite de finalitate. Ele trebuie interpretate, în opinia mea, prin raportare la ceea ce oferă spațiul social, în această manieră putând fi înțeleasă și regândirea postmodernă a ideologiei. Căci, dacă astfel de teze sunt luate cu sensul de *dicta*, riscăm să ne plasăm, la rândul nostru, într-un sistem de gândire închis în propria sa totalitate.

Într-adevăr, în epoca postmodernă, socialul se află în situația de a trebui să depășească limitarea sa la societatea de tip modern. Aceasta, normativ și empiric, a devenit un obiect lipsit de validitate al discursului teoriei sociale. Din punct de vedere teoretic, ca și din punct de vedere practic, nu mai putem vorbi despre „societate”, atâta vreme cât, de la nivel local și global, asupra acestei forme comunitare se exercită presiuni care articulează influențe observabile la adresa grupurilor și indivizilor. Vorbind despre „imposibilitatea societății”<sup>2</sup>, gândirea

---

ce privește continuitatea propriei lor identități-de-sine și constanța mediilor social și material ale acțiunii. Un simț al autenticității persoanelor și lucrurilor, atât de esențial pentru noțiunea de încredere, este fundamental pentru construirea sentimentelor de securitate ontologică; prin urmare cele două sunt strâns legate din punct de vedere psihologic” (Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 89).

1. Mihaela Constantinescu, *op. cit.*, pp. 54-55.
2. Sintagma este utilizată de Ernesto Laclau, în studiul său „The impossibility of society”, publicat în *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară 1983, pp. 21-24. Într-o lucrare ulterioară, teoreticianul oferă explicații suplimentare: „Caracterul incomplet al oricărei totalități ne conduce în mod necesar spre abandonarea, ca teren al analizei, a premisei «societății» ca totalitate saturată și autodefinită. «Societatea» nu este un obiect valid al discursului. Nu există niciun principiu fundamental care să fixeze – și care deci să constituie – întregul câmp al diferențelor” (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985, p. 111).

postmodernă trebuie să găsească o modalitate de a redimensiona socialul și elementele sale, iar în acest punct rolul ideologiei ca integrare-identitate se vedește din nou. Într-un astfel de context, constatăm că societatea nu poate funcționa ca o totalitate completă<sup>1</sup>, așa cum lăsa a se înțelege gândirea modernă. Dimpotrivă, în lumea postmodernă socialul articulează societatea ca pe un spațiu al diferențelor. Deși există teoreticieni care conferă ideologiei rolul de a integra aceste diferențe într-o formă sintetică omogenă – chestiune pe care o voi discuta pe parcursul subcapitolului următor – înseși schimbările configurate de evoluțiile sociale ale ultimelor decenii par să impună anumite limite unui astfel de demers. Cu alte cuvinte, în teoria socială și politică a postmodernității pare că nu este nimic în neregulă cu ideologia, în sensul său pozitiv, ci mai curând cu încercările de a-i conferi un statut pe care conceptul însuși nu îl revendică. Din punctul meu de vedere, ca instrument al cunoașterii sociopolitice, ideologia poate răspunde provocării postmoderne în măsura în care se orientează, prin funcția sa de integrare-identitate, înspre acele probleme care necesită soluții în măsură să prezeve legăturile comunitare într-o perioadă a mutațiilor survenite la nivel global. În pofida tendințelor de fragmentare manifestate la nivelul identității<sup>2</sup>, sau tocmai din acest motiv, conceptul de ideologie se poate dovedi util în explicarea schimbării sociale și a nevoii exhibate de diverse grupuri socioculturale de a-și afirma caracteristicile particulare. Într-un spațiu social al cărui „principiu” pare să fie „ceea ce ne diferențiază este ceea ce ne unește”, un spațiu așadar multicultural, ideologia oferă garanții ale identității și posibilități de integrare. Conturând un nou teren al abordării postmoderne, filosofia și teoria sociopolitică nu pot face abstracție de mutațiile survenite, mutații care atrag, la rândul-le, modificări ale discursului propriu acestor domenii ale gândirii. Se ajunge astfel la considerații potrivit cărora „filosofia socială postmodernă poate fi caracterizată în mod provizoriu ca o filosofie socială care susține că filosofia socială modernă este inadecvată într-o lume a cărei formă este dată de avansul științei și tehnologiei și care arată că, acum, principala solicitare este cu privire la

1. Michèle Barret, „Ideology, politics and hegemony: from Gramsci to Laclau and Mouffe”, în Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995, pp. 235-265.
2. Așa cum arată Mihaela Constantinescu, „din perspectivă postmodernă, pe măsură ce ritmul de dezvoltare și complexitatea societăților moderne se accelerează, identitatea devine din ce în ce mai instabilă, din ce în ce mai fragilă. În această situație, discursurile postmodernității problematizează noțiunea de identitate, considerată un mit și o iluzie. (...) Pentru teoreticienii postmoderni, acest mod de experiență fragmentat, dezarticulat și discontinuu constituie o caracteristică fundamentală a culturii postmoderne; pentru ei, cultura mass-media este locul imploziei identității și fragmentării subiectului” (*op. cit.*, pp. 75-76).

208 contemporaneitate, o perioadă legată de ceea ce poate fi numit postmodernitatea emergentă”<sup>1</sup>.

Ce se întâmplă însă cu ideologia, odată cu apariția acestei lumi, din moment ce conceptul este unul indelebil „încastrat” în gândirea modernă? Un argument în plus pentru ideea avansată mai sus, referitoare la capacitatea epistemologică a ideologiei de a răspunde la provocarea postmodernității chiar din interiorul acesteia, vine din zona acelor teoreticieni care susțin că este posibilă o regândire a conceptului care să repună în discuție și alte asumții ale gândirii moderne. Reiterând plasarea conceptuală a ideologiei într-o zonă a intersecției dintre problemele aparținând domeniului cunoașterii și cele specifice exercitării puterii – și deci sferei sociopolitice – aceștia din urmă accentuează necesitatea renunțării la critica iluministă a acestui concept. Cu această ocazie, ceea ce era apanajul „negativului” ajunge să fie înțeles în alți termeni. Se acceptă, bunăoară, că eroarea – cu care ideologia a fost adeseori asociată – este eterogenă din punct de vedere moral și că anumite forme ale erorii nu numai că nu pot fi eliminate, dar chiar trebuie apărute în cazul în care reprezintă obiectul unor constrângeri procedurale<sup>2</sup>. În aceeași direcție, este abordată și problema interesului, care nu mai indică obligativitatea unei critici a ideologiei, din moment ce el nu mai este pus în relație cu statutul social, practicile de semnificare – implicit cele de natură ideologică – nemaifiind, ca atare, în mod necesar reduse la acesta. Mai mult, se arată că astfel de practici nu pot anihila prezența interesului, indiferent de natura lor, întrucât „ceea ce este în joc nu poate fi explicat pe de-a întregul în termenii adevărului și ai erorii, fiind o iluzie să îți imaginezi că practicile de semnificare legate de interese pot fi eliminate cu totul (...)”<sup>3</sup>. Nu în ultimul rând, sunt repuse în discuție probleme precum cele legate de diferențierea temporalității istorice și a orientărilor supra-empirice de tip utopic<sup>4</sup>. Ca urmare a unui astfel de demers, regândirea ideologiei ca formă pozitivă a imaginarului social ce poate asigura identitatea (și integrarea) indivizilor și grupurilor în condițiile unei fragmentări impuse de tendințele schimbării contradictorii specifice lumii postmoderne nu poate fi, în opinia mea, negată. Dimpotrivă, ideologia își reorientează resursele, ca și cunoașterea, înspre un prezent în care se regăsesc diferite modalități de manifestare a diferențelor socioculturale, constituindu-se într-un liant simbolic ce poate legitima, în contextele particulare ale societății postmoderne, diverse tipuri de identitate. Dar, întrucât procesele sociale și politice primesc acum o

---

1. Wayne Hudson, „Ernst Bloch: «Ideology» and postmodern social philosophy”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară 1983, p. 141.

2. *Ibidem*, p. 142.

3. *Ibidem*, pp. 142-143.

4. *Ibidem*, p. 143.



semnificație globală, există tendința de a plasa ideologia – fie și în mod implicit – în rolul unui instrument al omogenizării culturale la scară planetară. Prefigurată de profeția lui Fukuyama relativă la „sfârșitul istoriei” (care statua, cum am văzut, supremația ideologiei democrat-liberale la nivel global), o asemenea tendință se regăsește, din perspectivă socioculturală, și în scrierile altor teoreticieni contemporani. Aceștia din urmă au insistat în privința caracterului omogenizator al procesului globalizării, pe care-l asociază postmodernității, fără a-i acorda neapărat un caracter fragmentar. Dimpotrivă, criticii acestei viziuni au încercat să evidențieze ideea că globalizarea, inclusiv în domeniul cultural, este caracterizată ea însăși de o logică a contradicției și că, prin urmare, spațiul „universal” pe care-l presupune sub aspect economic, politic sau sociocultural nu poate fi decât unul al diferențelor, dar al unor diferențe aflate în relație de interconexiune. Tocmai această „universalizare a diferențelor” este cea care reclamă, și în epoca globalizării, prezervarea identității indivizilor și grupurilor sociale. Este vorba, practic, de ceea ce revendică, în continuare, prezența ideologiei.

### 4.3. Ideologia și logica globalizării

Pe parcursul capitolelor anterioare am încercat să regălesc sensul pozitiv al ideologiei în funcția sa de creare a identității, prin integrarea comunitară. Urmărind să decelez maniera în care conceptul a fost recuperat în postmodernitate, un bun punct de start este dat de această întrebare: într-o lume a schimbărilor sociale și politice majore, mai poate fi prezervată o astfel de semnificație a ideologiei? În identificarea unui posibil răspuns, caut să relev acum câteva dintre problemele pe care le comportă menținerea identității comunitare a societăților particulare în condițiile ce caracterizează postmodernitatea. Pentru eficiența analizei, aduc în discuție problema schimbării sociale, prin raportare la dimensiunile unui fenomen socioistoric pe care teoria ultimelor decade îl tratează sub forma *procesului de globalizare*. Intenționez așadar să delimitez conceptual acest fenomen procesual, pe dimensiunile sale economică, politică și socioculturală, scopul fiind acela de a demonstra că tendințele accentuate astăzi de reafirmare a problemelor identitare sunt, de fapt, tendințe specifice procesului globalizării, în esență un proces socioistoric dialectic. Accentuez, de aceea, asupra înțelegerii globalizării ca expansiune a societății la scară globală, caracterizată prin interconexiuni economice, politice și socioculturale (care rezultă din această expansiune), prin revirimentul tendințelor etnonaționaliste și fundamentaliste, cât și prin transferul acestui proces din planul empiric în cel al conștiinței sociale și individuale. În acest context, argumentez că, deși înțelege fenomenul în termeni dialectici – în sensul că dinamica interioară a procesului globalizării este

dată de o logică multicauzală, chiar contradictorie – teoria socială și politică reușește să evite caracterul istoricist pe care îl presupune, îndeobște, orice proiecție de tip hegelian asupra istoriei. Dimpotrivă, procesul globalizării este unul contingent, iar această caracteristică e dată de faptul că interdependența dintre anumite evenimente care au loc în diferite părți ale globului nu implică și posibilitatea de a controla consecințele acestei interdependențe. Pentru înțelegerea modului discontinuu și inegal în care operează globalizarea, aducem în atenție conceptul de *globalizare activă*, referitor la relațiile ce se stabilesc în mod biunivoc între state sau grupuri de state care dețin relativ aceeași putere economică, politică sau culturală. Perspectiva mea e că nu este esențial, pentru producerea unor asemenea relații, ca statele între care acestea se stabilesc să fie egale exclusiv în privința puterii economice, și asta pentru că influența economică a unui stat poate fi contrabalansată de influența culturală sau politică a altui stat. Pe de altă parte, introduc și conceptul de *globalizare pasivă*, care înseamnă existența unor relații univoce între state sau grupuri de state între care există diferențe sesizabile de natură economică, politică sau culturală. Apare astfel discrepanța dintre statele sau grupurile de state care impun anumite valori și cele care doar le receptează. Cele din urmă sunt, în opinia mea, cele mai permissive la renașterea, în cadrul societăților lor, a tendințelor naționaliste sau fundamentaliste. Mă concentrez, apoi, asupra dinamicii interne a procesului globalizării, o „sinteză” care conține și transcende, în același timp, o serie întreagă de diade opozabile, precum *unitate și diversitate, integrare și fragmentare, universalism și particularism, convergență și divergență* ș.a.m.d. Consider că aceste dezvoltări intra-globalizante oferă condițiile de posibilitate ale acestui proces complex, al cărui punct de plecare poate fi regăsit, din punctul meu de vedere, în ceea ce poate fi numit – din perspectivă metodologică – *tensiunea inițială dintre eterogenitatea etatică și omogenitatea internațională*. Plecând de aici, trec în revistă aspectele importante ale dimensiunii politice a procesului globalizării, care, ca și dimensiunea culturală, nu se află în relații de interdependență necesară cu globalizarea economică. Sugestia mea este că între acestea există doar interconexiuni reciproce și că, din unghi politic, globalizarea – proces dezvoltat în logica universalismului și a particularismului – impune existența a două lumi ale relațiilor internaționale: *lumea etatocentrică* și *lumea multicentrică*. Acestor două lumi li se asociază cele două tipuri de globalizare amintite, activă și pasivă. Răspunzând la întrebarea relativă la rezistența statelor-națiune în fața avansului globalizării pe dimensiunea sa politică, mă refer la faptul că este vorba despre două mecanisme orientate din interior: un anumit sens al suveranității și renașterea naționalismului. La modul general, această rezistență ține de reafirmarea identității comunitare, și aici regăsim relația dintre logica globalizării și semnificația pozitivă, în sensul integrării, a conceptului de ideologie. În concepția mea, este vorba, pe de o parte, despre o formă de manifestare a ideologiei care survine din jos în sus, dinspre societățile

naționale produse de modernitate înspre societatea globală produsă de postmodernitate, ca răspuns la provocarea deschisă de aceasta din urmă. Pe de altă parte, un alt loc al recuperării ideologiei în postmodernitate se regăsește, în opinia mea, la nivelul procesului socioistoric al globalizării însuși, mai exact, pe dimensiunea culturală a acestuia (o problemă pe care o tratez în cea de-a doua secțiune a acestui subcapitol). Este vorba, de această dată, despre o formă de manifestare a ideologiei care survine din sus în jos, adică dinspre societatea globală produsă de postmodernitate înspre societățile naționale ale modernității, și care își asumă sarcina de a le integra pe acestea din urmă. Ajungem, practic, la una dintre principalele dileme ale gândirii teoretico-sociale și politice a modernității, care primește următoarea formulare interogativă: se îndreaptă societatea umană spre asumarea unei „identități globale”, prin crearea unei „culturi globale”, sau trebuie luat în considerare, mai curând, revirimentul diferitelor forme de identitate comunitară, la nivel regional, național sau local? Încerc să demonstrez că, dată fiind artificialitatea proiectului de construcție a unei culturi globale, precum și lipsa unui fundament istoric pentru aceasta, emergența unei identități globale este marcată de reale dificultăți. Deși globalizarea economică este o realitate care nu mai poate fi pusă sub semnul întrebării, aceasta nu impune cu necesitate și o cultură globală. Tendințelor universaliste ale acesteia – în sensul unei de-diferențieri a ceea ce modernitatea afirmase ca diferit – li se opun tendințe fragmentare, lucru posibil tocmai datorită logicii multicauzale ce caracterizează procesul socioistoric al globalizării. În contextul în care tendințele globalizante presează asupra „securității ontologice” a unei anumite comunități, aceasta răspunde prin reafirmarea valorilor proprii identităților comunitare particulare. Această primă formă de manifestare ideologică este opusă, în final, celei de-a doua, care alunecă înspre utopie, în sensul pe care l-am conferit acestui termen pe parcursul cărții. De aceea subliniez, în final, că schimbarea socială la scară planetară pe care o presupune globalizarea nu afectează statutul pozitiv al ideologiei, reafirmându-l, dimpotrivă, la nivelul societăților și culturilor particulare. Când încearcă însă proiecția acestei funcții a ideologiei la nivelul unei comunități globale, ca integrare prin dediferențiere, globalizarea antrenează, după sine, un discurs propriu utopiei. O ultimă specificare se impune, și anume aceea că înțelegerea procesului socioistoric al globalizării, cu toate consecințele pe care acesta le implică în plan local, regional sau global, nu presupune tratarea sa într-o manieră maniheistă. Nu este scopul meu aici acela de a demonstra că globalizarea are consecințe bune sau rele. Dimpotrivă, interesul este de a arăta modul în care ideologia a fost recuperată de către o postmodernitate în care, pentru mulți teoreticieni, condiția umană globală pare să fie deja o certitudine.

### 4.3.1. Dimensiunile procesului socioistoric al globalizării

Așa cum am văzut până aici, ultimele decade ale secolului XX aduc în atenție problema schimbării sociopolitice și a diferitelor „tratative” pe care reflecția teoretică le poartă cu aceasta. Pare că schimbarea comportă un ritm accelerat, începând, mai ales, cu a doua jumătate a secolului trecut, când modernitatea se retrage în spatele cortinei, lăsând loc avansului postmodernității. Liniile de forță ale acesteia sunt însă moștenite, întrucât procesele specifice postmodernității se circumscriu pe aceleași trei paliere: economic, politic și sociocultural. Spațiul deschis, „universal” în care se desfășoară procesul schimbării sociale este, în perioada contemporană, unul *global*. Un nou concept se impune așadar începând mai ales cu anii 1990: acela al *globalizării*. Delimitarea conceptuală a procesului la care termenul se referă datorează foarte mult lui Roland Robertson, care îl definește, din perspectiva teoriei sociale, după cum urmează: „Globalizarea, conceptual, se referă atât la comprimarea lumii, cât și la intensificarea conștientizării lumii ca un întreg (...), atât la interdependențele globale concrete, cât și la conștiința asupra întregului global în secolul XX”<sup>1</sup>. Astfel definit, termenul „globalizare” presupune deci o ambivalență genuină, care trimite atât la expansiunea societății la o scară globală, la interdependențele economice, politice și socioculturale care rezultă din această expansiune, la revirimentul tendințelor etnonaționaliste ori fundamentaliste, cât și la transferul imaginii acestor aspecte procesuale din planul realității empirice în cel al conștiinței. Mai mult, proiecția procesului globalizării la nivelul conștiinței sociale și individuale, realizată într-o manieră holistică, impune schimbări ireversibile în planul teoriei sociale însăși. Astfel, noțiunea de „societate”, în sensul său „clasic”, modern, apare redundantă din perspectivă postmodernă, fiind considerată un concept totalizant. Globalizarea presupune, dimpotrivă, o logică pluralistă, fragmentară, în esență contradictorie<sup>2</sup>, trecerea umanității la o condiție complexă, în care lumea ca atare este reconstituită ca un altfel de spațiu social. Cu alte cuvinte, nu mai putem vorbi de societate în condițiile în care lumea devine, irevocabil, pluralistă, fragmentată într-o multitudine de unități autonome, dar aflate în interrelații economice, politice și socioculturale. Deși unele teorii recente sunt încă axate pe ideea unuia sau a mai multor centre de putere (precum în cazul concepției multicentrice a lui Samuel Huntington<sup>3</sup>), postmodernitatea pare să impună, mai curând, o perspectivă noncentrică.

1. Roland Robertson, *Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londra, 1992, p. 8.
2. Anthony McGrew, „A global society?”, în Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Modernity and Its Future*, The Open University, Cambridge, 1992, p. 97.
3. Samuel Huntington, *Ciocrnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Antet, București, 1998.

Dar ceea ce este interesant cu privire la cadrul delimitat de teoria socială a globalizării nu este atât eludarea principiilor unipolarității sau multipolarității lumii, ci mai cu seamă logica marcată de contradicții inerent subsumată acestui proces. Bazându-se pe reliefaarea acestei logici, teoreticienii sociali contemporani încearcă să descopere care sunt „forțele” ce „conduc” procesul globalizării. Punctul de plecare al unor astfel de cercetări poate fi localizat în concepțiile unor autori precum Immanuel Wallerstein, James Rosenau sau Robert Gilpin, considerați deja clasici de către teoria socială a postmodernității. În acest sens, Wallerstein sugerează că principala forță care determină „înaintarea” istorică a procesului globalizării este de regăsit în logica economiei capitaliste mondiale<sup>1</sup>. Pe de altă parte, pentru James Rosenau, globalizarea implică o eră a politicii postinternaționale, în care statul-națiune nu mai îndeplinește rolul de element central în cadrul problemelor care apar la nivel global<sup>2</sup>. Forța istorică ce determină această transformare este una tehnologică. Ca și Rosenau, Robert Gilpin se concentrează asupra unor fenomene specifice politicii internaționale și deci asupra transformărilor survenite în acest cadru, dar el argumentează că globalizarea este un rezultat al anumitor factori politici, pe care istoria erei postindustriale îi aduce cu sine. Interdependența lărgită, interacțiunile, cooperarea și deschiderea granițelor statului-națiune către politica globală urmează o logică normală a istoriei<sup>3</sup>. Este vorba așadar despre o logică lineară, în care efectul urmează cauzei cu necesitate.

Comună acestor abordări este însă ideea potrivit căreia procesul globalizării presupune, în mod inevitabil, existența unei conștiințe holistice. În loc să se raporteze la societatea națională ca entitate supremă, conștiința individuală transcende acest nivel, sistemul său de referință fiind reprezentat acum de entități generale și supranaționale. Aceasta întrucât globalizarea este un proces al cărui conținut e dat de o multiplicitate de legături și conexiuni care depășesc statele-națiune (și, implicit, societățile naționale) ce constituiau sistemul mondial al modernității. Conceptul însuși de globalizare definește un proces prin care evenimentele, deciziile și activitățile care au loc într-o parte a lumii pot avea consecințe semnificative pentru indivizi și comunități din alte părți ale globului. Acest înțeles nu face decât să scoată în evidență faptul că statul-națiune, creație a modernității europene, pare deja compromis. Astăzi bunurile, capitalul, oamenii, cunoștințele științifice, imaginile, comunicațiile, crimele, cultura, poluanții,

1. Immanuel Wallerstein, „Culture as the ideological battleground of the modern world-system”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990, pp. 31-55.
2. James Rosenau, *Turbulence in World Politics*, Harvester Wheatsheaf, Brighton, 1990, pp. 6-7, 97-100, 101-104, 249-252.
3. Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 212, 223-226, 228-230.

drogurile, moda, terorismul nu mai țin cont de barierele interstatale, cu puțin excepții. Toate acestea reiterează ideea unui spațiu universal al umanității, dezvoltat pe nivelurile economic, politic și sociocultural. Trei mari idei devin fundamentale în acest context: cea a *liberalizării* în economie, aceea a *democratizării* în politică și cea a *universalizării* în cultură. E firesc să începem a crede că, în acest spațiu universal, granițele au căzut. A devenit însă societatea națională ca atare desuetă în contextul acestor noi relații? Mai putem vorbi de relații inter-naționale atâta vreme cât elementele principale între care acestea au fost stabilite, începând cu epoca modernă – adică statele-națiune – sunt astăzi depășite? Sunt întrebări la care teoria socială și politică a postmodernității încearcă să răspundă. Dar răspunsurile care ar accentua în continuare calitatea de unitate primară a statului-națiune în studiul acestor interdependențe globale trebuie să ia în considerare, în mod necesar, o logică multicauzală, iar nu una lineară.

Atunci când vorbim de globalizare, ne referim în primul rând la aspectul economic, iar dimensiunea economică a globalizării este ghidată de ideea pieței globale. Globalizarea economică a încetat să mai fie o simplă abstracțiune; dimpotrivă, a devenit un fapt pe care omul contemporan îl resimte în viața cotidiană. Dar globalizarea economiei implică alte două dimensiuni ale procesului: cea politică, în al cărei centru poate fi localizată sintagma de *politică globală*, și globalizarea culturală, bazată pe ideea unei *culturi globale*. Interrelațiile existente între aceste trei domenii, faptul că ele se presupun reciproc impun încă o dată sublinierea ideii că procesul globalizării trebuie înțeles în termenii unei logici multicauzale. Ca atare, spre deosebire de viziunile clasice amintite mai sus, teoreticieni precum Anthony Giddens și Roland Robertson punctează alți factori importanți care ar determina evoluția procesului globalizării. Globalizarea, ca proces socioistoric, urmează o logică multicauzală. În acest sens, pentru Giddens, factorii care intersectează și converg, în final, spre globalizare sunt capitalismul, sistemul interstatal, militarismul și industrialismul<sup>1</sup>. De aceea, globalizarea înseamnă „intensificarea relațiilor sociale la nivel mondial, intensificare ce leagă localități îndepărtate într-un asemenea mod încât evenimentele locale sunt modelate de evenimente care se petrec la mare distanță și invers. Acesta este un proces dialectic, deoarece astfel de evenimente locale se pot deplasa într-o direcție opusă relațiilor la distanță care le-au dat formă”<sup>2</sup>. Așadar, caracterul procesului socioistoric al globalizării, deși dialectic, este unul contingent. Prin această modalitate de a articula structura internă a globalizării, ultimele teoretizări ale acestui proces reușesc să evite tendința istoricistă pe care o presupune orice proiecție de tip hegelian asupra istoriei. Contingența procesului globalizării este dată de faptul că interdependența dintre anumite evenimente care au loc în diferite părți

1. *Apud* Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 72.

2. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 64.

ale globului nu înseamnă și posibilitatea de a controla consecințele acesteia. Giddens refuză să conceapă globalizarea în termenii unui proces care ar avea ca rezultat difuziunea instituțiilor occidentale în jurul lumii, o difuziune care ar lua forma unui nou imperialism. Cu toate acestea, unii autori consideră că putem vorbi, în cazul globalizării, de o *expansiune ideologică*. Astfel, prin intermediul globalizării economice, ar fi promovată de fapt o sincronizare culturală, ce presupune că un tip particular de dezvoltare dintr-o societate-metropolă este transmisă persuasiv către țările receptoare. „Sincronizarea culturală” implică deci că traficul de produse culturale urmează o singură direcție și are la bază un mod sincron<sup>1</sup>.

Dar are globalizarea, într-adevăr, un sens univoc? Poate fi procesul globalizării interpretat ca o nouă formă de imperialism? Certitudinea e că vorbim despre un proces care a luat naștere în spațiul occidental, tendința explicării acestuia fiind aceea de a utiliza termeni care nu sunt caracteristici postmodernității, ci mai curând gândirii moderne, așa cum sunt aceia de „esențialism” și „universalism”. După cum indică Roland Robertson, procesul globalizării începe printr-o „fază germinală”, localizată în Europa secolelor al XV-lea – al XVI-lea, continuă cu „faza incipientă”, ce ține până în preajma anului 1870, trece apoi printr-o fază în care are loc „formalizarea internațională și implementarea în spațiul social a ideilor despre umanitate” (1870-1920), se accentuează apoi într-o „fază a luptei pentru hegemonie” (1920-1960) și atinge, în final, o „fază de incertitudine”<sup>2</sup>. În această ultimă etapă ne aflăm astăzi; este vorba de o fază a procesului socioistoric al globalizării în care societățile naționale, privilegiate de modernitate, trebuie să facă față problemelor legate de multiculturalitate și polietnicitate. Aceste ultime două realități definesc deci tendințe complementare globalizării, dar care se nasc, paradoxal, în chiar cadrul delimitat de acest proces. Totodată, ele arată că, dacă globalizarea avansează în timp ca un proces prin excelență economic, acestuia i se „opun”, mutual, procese culturale și politice.

Într-adevăr, se pare că globalizarea este caracterizată de o dialectică internă. Înțelegerea acesteia este posibilă, după cum am amintit deja, în termenii contingenței consenvențiale, adică prin raportare la consecințele unor evenimente din diferite părți ale globului, aflate totuși în relație de interdependență. Ce se poate spune, în acest punct, este că ideea imperialismului cultural e dificil de susținut, fiind marcată de relativitate, o relativitate proprie, de altfel, înțelegerii pe care postmodernitatea o conferă inclusiv procesului globalizării. Acest pluralism al

1. Anabelle Sreberny-Mohammady, „The many cultural faces of imperialism”, în Thomas Golding, Edmund Harris, *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, Communication and The New International Order*, Sage Publications, Londra, 1997, p. 49.
2. Roland Robertson, „Mapping the global condition: globalization as the central concept”, în Mike Featherstone (ed.), *op. cit.*, pp. 26-27.

valorilor pe care îl implică procesul socioistoric al globalizării constituie însuși „motorul” dialectic al devenirii sale. Tendințelor globalizante li se opun, chiar în cadrul aceluiași proces, tendințe fragmentare. Este deci vorba nu de o opoziție în sensul tare al termenului, ci de o dezvoltare dialectică. Ca atare, oricine are în vedere acest fenomen trebuie să își asume dificultatea relevată de tendințele divergente pe care le presupune procesul globalizării. Este vorba despre un rezultat al logicii multicauzale de care am amintit mai sus, o logică marcată de un caracter discontinuu și inegal experimentat în spațiu și timp<sup>1</sup>, încât „globalizarea nu este ceea ce noi toți, sau măcar cei mai înzestrați și mai întreprinzători dintre noi, vrem sau sperăm să facem. Este ceea ce *ni se întâmplă tuturor*”<sup>2</sup>. Ca proces asociat epocii contemporane, fenomenul globalizării trebuie înțeles și explicat. Ca atare, pentru a delimita mai clar întrebările de mai sus, propun două înțelesuri ale globalizării:

- 1) *globalizare activă*, care presupune relații ce se stabilesc în mod biunivoc între state sau grupuri de state<sup>3</sup> care dețin relativ aceeași putere economică, politică ori culturală. Nu este esențial, pentru ca astfel de relații biunivoce să se producă, să existe o egalitate exclusiv economică între statele care creează condiții pentru acestea. Aceasta întrucât influența economică a unui stat poate fi contrabalansată de influența culturală sau politică a altui stat. Este ceea ce face ca anumite regiuni ale globului să fie mult mai implicate în procesul global decât altele, iar unele state-națiuni sau grupuri de state să fie mult mai bine integrate în ordinea globală decât altele. Din această perspectivă, se poate vorbi și despre:
- 2) *globalizare pasivă*, care trimite la existența unor relații unilaterale între state sau grupuri de state între care există vizibile diferențe de natură economică, politică sau culturală. Apare astfel discrepanța între statele sau grupurile de state care impun anumite valori și cele care se constituie în receptori ai acestor valori. Cele din urmă sunt, așa cum voi argumenta în cele ce urmează, statele cele mai permissive la renașterea, în cadrul lor, a tendințelor etno-naționaliste sau fundamentaliste. Din punctul meu de vedere, o astfel de distincție ne ajută să evităm înțelegerea interdependențelor globale în termenii imperialismului, fie acesta economic, politic ori sociocultural. Din acest unghi, spre exemplu, globalizarea este o realitate și în societăți considerate în trecutul recent a fi „închise”, precum China, care și-a deschis palierul economic spre piața globală, pe măsură ce aceasta a avansat. Ceea

---

1. Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 74.

2. Zygmunt Bauman, *Globalization. Human Consequences*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 66.

3. *Ibidem*, p. 69.



ce se întâmplă la nivel global arată însă că, în vreme ce unele state sunt activ integrate în procesul de globalizare, altele nu fac decât să recepteze pasiv mesajele globalizante pe care actorii principali le emit pe scena internațională.

Odată ce am ajuns în această etapă a argumentației, putem observa că modalitatea pe care o urmăm în analiza normativă a unui fenomen procesual precum globalizarea depinde de pre-comprehensiunea pe care o avem asupra conceptului ca atare. Relația dintre explicație și înțelegere este – așa cum arăta von Wright – întotdeauna biunivocă. În această interdependență conceptuală, suficiența atrage după sine necesitatea. Analiza procesului globalizării, de care societatea postmodernă – la nivelurile sale general și individual – pare a fi afectată în contemporaneitate permite o explicație adecvată atâta vreme cât deținem înțelegerea necesară. Dar înțelegerea conceptuală a globalizării ca proces socio-istoric observabil în toate domeniile vieții cotidiene pare să reafirme o teză dragă filosofiei idealiste germane, anume dialectica. Într-adevăr, teoriile postmoderne ale globalizării, fie că vin din spațiul sociologiei, din cel al științei politice sau chiar din cel al geografiei, sunt marcate de accentul dialectic al înțelegerii proceselor istorice și sociale<sup>1</sup>. Istoria însăși pare să favorizeze această înțelegere a procesului globalizării, nu doar la nivel factual, ci și la nivel teoretic. Din acest motiv, tendința înțelegerii dialectice a istoriei este aceea de a vedea procesul globalizării, desfășurat în acest context, în termenii unei forme dinamice a sincretizării (*syncretization*) globale. Sincretizarea este definită drept „încercarea de reconciliere sau uniune a unor principii, practici sau părți, diferite sau opuse, precum în filosofia religiei”<sup>2</sup>. Așa cum sugerează faza sa postmodernă, originalitatea acestui proces istoric se remarcă prin faptul că poate fi înțeles ca o „cupolă” ce închide în sine o serie de fenomene care urmează o anumită logică. Am în vedere aici o serie de dezvoltări interne, *dezvoltări intra-globalizante*, care sugerează concentrarea tensională a anumitor diade (sau opoziții binare) în cadrul globalizării. De aceea, putem vorbi despre aspecte diferite ale procesului globalizării, precum unitate și diversitate, integrare și fragmentare, universalizare și particularizare, convergență și divergență și așa mai departe. Toate aceste diade opozabile rezultă în fapt din ceea ce aș putea numi „tensiunea inițială”: aceea dintre *eterogenitate*, pe de o parte, și *omogenitate*, pe de altă parte. Dar cum a fost posibilă această tensiune inițială și cum poate fi explicată persistența sa până în ultimii ani în cadrul delimitat de procesul globalizării?

Să ne întoarcem la modernitate: apariția conceptului de stat-națiune, teoretizat mai ales în filosofia europeană a secolului al XVIII-lea, presupune, în același timp, apariția unei identități între teritoriul pe care îl ocupa o națiune și

1. Malcolm Waters, *Globalization*, Routledge, Londra, 1995, pp. 38-65.

2. Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 78.

națiunea însăși. Granițele teritoriale dintre națiuni s-au dezvoltat odată cu devenirea acestora, sub forma unei distanțări dintre unu și multiplu. Prin delimitarea teritorială a granițelor sale, un stat (sau o societate națională) și-a afirmat propria identitate și s-a distanțat de alteritate. Statul-națiune a apărut așadar în procesul „unificării unui aparat administrativ a cărui putere se exercita asupra unui teritoriu definit precis de granițe teritoriale”<sup>1</sup>. Sau, pentru a utiliza termenii lui Robertson, statul-națiune – și societatea pe care acesta o presupune – apare în momentul în care sinele individual devine conștient de existența societății ca atare<sup>2</sup>. Am putea spune că este ambiția artificului să creeze ceea ce natura nu a putut realiza. Tocmai în acest sens, statul-națiune a fost creat pentru a defini diferența dintre ordine și haos, a propriului de impropriu. Statul-națiune omogenizează, cu alte cuvinte, ceea ce-i este propriu. În același timp, respingând alteritatea, se creează ceea ce am putea numi *alteritatea etatică*. Aceasta întrucât alteritatea – adică ceea ce se plasează dincolo de granițele unui stat-națiune – se constituie ea însăși într-o serie de mai multe state-națiune. Astfel ia naștere *eterogenitatea etatică*. Dar cum apare cel de-al doilea termen al diadei? Pentru a răspunde acestei întrebări, trebuie să pătrundem în profunzimile procesului dialectic pe care istoria îl desfășoară, așa cum am subliniat deja, discontinuu și inegal. În acest sens, e necesar să revenim la condițiile istorice care au favorizat apariția statului-națiune. Dincolo de posibilitatea utilizării propriilor resurse extractibile și de succesul în războaie, se poate remarca existența unei poziții relativ protejate în spațiu și timp<sup>3</sup>. Nu doar la nivel social, ci și la nivel individual, apartenența populației – subiect al omogenizării naționale – la statul-națiune a fost însoțită de ceea ce Giddens numește „securitate ontologică”<sup>4</sup>. Cu timpul însă, etapa formării statelor-națiune se transformă în circumscrierea unei ordini mondiale, care se bazează tocmai pe aceste entități autonome și suverane.

Acesta e momentul în care regăsim cel de-al doilea termen ce aparține tensiunii inițiale. Internaționalizarea, mai întâi, care s-a caracterizat prin schimburi comerciale între entități economice și politice particulare, iar apoi transnaționalizarea, o fază superioară în care apar investițiile străine, înseamnă practic abandonarea etapei istorice a eterogenității etatice. Negându-se pe sine ca element autocentric, prin aderare la comunitatea internațională, statul-națiune a dat naștere celui de-al doilea termen al acestei dezvoltări dialectice. Este vorba despre *omogenitatea internațională*, care există între națiuni ce împărtășesc aceeași tradiție sau pur și

1. Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Macmillan Press Ltd., Londra, 1995, p. 13.
2. Malcolm Waters, *op. cit.*, p. 42.
3. Charles Tilly, „Europe and the international state system”, în James Hutchinson, Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 251.
4. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 194.

simplicu aceleași valori. Desigur, acest proces nu este niciodată unul complet, în sensul că nu putem vorbi despre o eterogenitate sau omogenitate absolute. Dar tendința există și, conform teoriei sociale postmoderne a globalizării, istoria urmează să-și finalizeze „misiunea”, aceea de a obiectiva în societatea globală contemporană existența tensiunii dintre eterogenitate și omogenitate. În momentul în care individul uman devine conștient că nu aparține unui spațiu limitat politic, social sau administrativ – așa cum este cel delimitat de statul-națiune –, ci că, dimpotrivă, este un *citoyen du monde*, și când se orientează conștient spre lume ca un întreg<sup>1</sup>, tensiunea esențială se obiectivează istoric. Simultan, procesul globalizării devine unul conștient, un proces asimilat la nivel individual. Globalizarea apare deci ca o sinteză, o *coincidentia oppositorum* ce se dezvoltă din această tensiune inițială – este un proces socioistoric care conține și transcende, în același timp, toate diadele opozabile menționate mai sus. Ele sunt, de fapt, tocmai condițiile de posibilitate ale acestui proces complex. În tensiunea inițială dintre „teza” eterogenității etatice și „antiteza” omogenității internaționale, globalizarea se află doar în potență. Prin sinteza acestora, prin „înglobarea” lor, globalizarea devine în act. Deși perspectiva socială asupra globalizării riscă teoretizarea procesului în termeni istoriciști, ultimele decenii par să confirme această dezvoltare, datorită expansiunii societății la scară globală și, de asemenea, datorită interdependențelor economice, politice și socioculturale dintre state și grupuri de state, care rezultă din această expansiune. Pe de altă parte, în ultimele decenii, statul-națiune, dincolo de pretențiile sale politice – precum suveranitatea națională, de exemplu – pare să fie împins într-un con de umbră al istoriei. Tensiunea existentă între dezvoltările plasate la nivel local și cele care au loc la nivel global rămân, în orice caz, reale. Faptul că, la diferite niveluri, locale sau regionale, au loc în mod continuu mari desfășurări ale potențialităților sociale, demonstrează că procesul globalizării se află în plină dezvoltare<sup>2</sup>. Chiar renașterea naționalismului, atât în Europa răsăriteană, cât și în cea occidentală, precum și re-emergența fundamentalismului religios în țările Orientului Apropiat denotă prezența acută a consecințelor procesului de globalizare specific epocii postmoderne.

Dacă lumea modernității alcătuia un sistem mondial etato-centric, dominat de principiul realismului, postmodernitatea aduce cu sine, prin intermediul procesului de globalizare a societății, viziunea politică a unei lumi multicentrice, care păstrează totuși și anumite aspecte specifice perioadei anterioare. Vorbim astfel despre „cele două lumi” ale politicii mondiale, dimensiuni care se înscriu în cadrul circumscris de globalizare. Este vorba despre două lumi interactive, în care schimbarea socială își face simțită prezența într-un ritm accelerat.

---

1. Malcolm Waters, *op. cit.*, p. 63.

2. *Ibidem*, p. 51.

Globalizarea economică, așa cum voi arăta, nu impune cu necesitate și o cultură globală, deși globalizarea culturală este în plin avans. Între aceasta din urmă și globalizarea economică nu există relații de interdependență, ci de interconexiune. Întrebarea care se ridică în continuare este următoarea: globalizarea politică, adică abandonarea concepției potrivit căreia statul-națiune este unitatea primară în cadrul relațiilor internaționale, este o consecință necesară a globalizării economice? Cu alte cuvinte, poate globalizarea economică să influențeze, în vreun fel, principiile moderne care conferă statului-națiune calitatea de unitate politică primară în cadrul relațiilor internaționale? În acest context, conjectura pe care o avansează este aceea că între globalizarea economică, pe de o parte, și globalizarea politică și socioculturală, pe de altă parte, nu se interpun relații de necesitate, de interdependență, ci de interconexiune. Toate aceste fenomene reprezintă, în fapt, dimensiuni ale procesului socioistoric al globalizării. Interacțiunea dintre aceste aspecte globalizante, în particular dintre globalizarea economică și cea politică relevă totuși o erodare a statutului de unitate politică primară a statului-națiune. Însă atâta vreme cât statul-națiune își poate menține, prin mecanisme specifice, identitatea și cultura proprie, dincolo de orice tendință de deteritorializare globală, rămânem cel puțin în termenii celor două lumi ale sistemului politic mondial: o *lume etatocentrică*, în cadrul căreia actorii naționali îndeplinesc rolul primar, și o *lume multicentrică*, alcătuită din actori diverși și relativ egali<sup>1</sup>. Interdependențele dintre aceste două lumi sunt generate reciproc, pe dimensiunea globalizării politice. În plan politic, globalizarea, ca proces specific postmodernității, își află deci un obstacol, încă, în creații ale modernității. O astfel de creație este statul-națiune, ca și tipul de societate pe care acesta o subsumează. Prin urmare, combinația care se realizează între lumea etatocentrică și lumea multicentrică oferă imaginea unui sistem global în esență noncentric. Cele două lumi sunt interactive și suprapuse, astfel încât niciuna nu își poate menține într-o manieră exclusivistă propria identitate și sfera de activitate specifică, datorită diferitelor procese care leagă actorii acestora unii de alții. Așadar, principiul organizator al realismului, caracteristic lumii etatocentrice, conform căruia statele-națiune se confruntă în continuare cu o „dilemă a securității”, ce apare sub forma amenințărilor venite din partea altor state, se combină cu principiul propriu al lumii multicentrice. Potrivit acestuia din urmă, sistemele și subsistemele de la niveluri superioare celui ale statului-națiune se confruntă cu o „dilemă a autorității”, care apare sub forma schimbărilor din ce în ce mai prezente în ceea ce privește integritatea și identitatea lor. Ceea ce decurge de aici este că lumea multicentrică este o lume a globalizării politice, în contextul căreia actorii săi au depășit probleme precum suveranitatea, iar statul, ca instrument instituțional și administrativ, devine oarecum extern. Mai mult, relațiile dintre actorii lumii multicentrice se stabilesc

---

1. James Rosenau, *op. cit.*

ad-hoc și sunt mult mai temporare. Unei astfel de lumi i se opune, „mutual”, lumea etatocentrică, în care deciziile, în cadrul relațiilor internaționale, revin statelor și în care principiul suveranității, cel puțin teoretic, deține încă un rol privilegiat. Astfel de considerații relevă așadar imaginea unei lumi în care umanitatea rămâne încă divizată prin rasă, religie și bunăstare, încât „unitatea fizică” (spațio-temporală) a globului, caracteristică a lumii multicentrice, nu trebuie confundată cu o „unitate morală” (ontologică)<sup>1</sup>. În plus, se pare că epoca prezentă este martora unei proliferări a statelor-națiune, iar nu a transcenderii acestora. Cum se explică însă această tendință în cadrul procesului globalizării? Globalizării politice i se opun, în conformitate cu dialectica internă universalism-particularism, de care am amintit la început, alte forțe, care par să întărească poziția statului-națiune. Între acestea, cele mai influente par să fie existența, în potență, a naționalismului, monopolul statului asupra puterii militare, precum și cooperarea internațională dintre state, care asigură acestora, într-o anumită măsură, suveranitatea. Astfel încât, „prin monopolul pe care îl dețin asupra sensului violenței și prin atenția lor acordată puterii, statele sunt deci agenți critici în menținerea ordinii globale”<sup>2</sup>.

Cu toate acestea, se pare că, într-adevăr, suveranitatea statului-națiune, principiu de bază al ordinii globale moderne, se află într-o situație delicată, a cărei cauză este tocmai dimensiunea politică a globalizării. Aceasta întrucât noua ordine globală pune sub semnul întrebării identitatea politică a statului-națiune, ca entitate capabilă să-și determine propriul viitor. Iar acest lucru se întâmplă deoarece economia mondială, organizațiile internaționale, instituțiile regionale și globale, legile internaționale și alianțele militare operează tot mai clar în sensul de a ordona și constrânge opțiunile statelor-națiune<sup>3</sup>. Ce se întâmplă însă cu principiul suveranității, odată cu acest avans al forțelor globalizării? Doctrina suveranității e concepută ca având două aspecte diferite. Este vorba despre aspectul intern, care implică ideea că un anumit corp politic, instituit ca suveran, exercită puterea legală într-o societate particulară, și aspectul extern, ce sugerează că nu există nicio altă autoritate dincolo de aceea a statului-națiune. Procesul globalizării, care exercită presiuni asupra statului-națiune și, ulterior, asupra principiilor sale fundamentale de constituire presupune și o modificare în înțelegerea problemei suveranității. Astfel, aceasta nu mai apare ca reprezentând localizarea puterii ultime la nivelul unei comunități sociopolitice suprapuse anumitor limite teritoriale; dimpotrivă, „suveranitatea însăși trebuie concepută astăzi ca fiind divizată la nivelul unor agenții naționale, regionale și internaționale, dar și

1. Robert Gilpin, *op. cit.*

2. Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 93.

3. David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Londra, p. 99.

limitată datorită chiar acestei pluralități”<sup>1</sup>. Mai mult, această „disipare” a suveranității este specifică mai curând lumii multicentrice implicate de procesul globalizării. Ca atare, a vorbi despre impactul globalizării asupra statului-națiune ca și cum ar fi vorba despre un proces unitar, ce ar avea aceeași formă la nivel economic și sociocultural în cazul fiecărei societăți naționale, înseamnă a ne situa în eroare<sup>2</sup>.

Globalizarea este, prin excelență, un proces inegal. Tocmai în acest sens am insistat asupra distincției dintre *globalizarea activă* și *globalizarea pasivă*. Pentru a stabili o relație între cele două tipuri de globalizare și cele două lumi ale politicii mondiale, apelez la ipoteza că globalizarea activă e un fenomen caracteristic lumii multicentrice, în vreme ce globalizarea pasivă reprezintă unul specific lumii etatocentrice. Trebuie totuși subliniat că, paradoxal, erodarea principiului suveranității este mult mai pronunțată în contextul lumii etatocentrice, acolo unde „operează” globalizarea pasivă. Interacționând economic, politic și sociocultural, actorii lumii multicentrice își pot menține, până la un punct, suveranitatea. În orice caz, experiența contemporană demonstrează că un anumit tip de angajament față de sistemul economic global, fie acesta unul activ sau pasiv, este inevitabil<sup>3</sup>. A devenit cert, de asemenea, că și posibilitatea de a controla schimburile transnaționale, pe care și-o asumaseră anumite state puternice economic sau politic (militar), a început să fie redusă. Pe de altă parte, actorii transnaționali impun modificări ale relațiilor deopotrivă în lumea multicentrică și în cea etatocentrică<sup>4</sup>. Ceea ce se instituie odată cu acest impact al procesului globalizării este așadar imaginea unei lumi în care statele-națiune își mențin încă importanța. În aceeași măsură, și identitatea politică națională a acestora poate fi preservată<sup>5</sup>. În privința suveranității, trebuie spus că aceasta comportă mai multe sensuri. Astfel, putem vorbi despre „suveranitatea interdependentă”, care nu reprezintă altceva decât suveranitatea statului-națiune afectată de globalizare, atâta vreme cât statul nu mai poate controla „scurgerea” oamenilor, bunurilor, poluanților etc. dincolo de granițele sale.

Un alt înțeles este cel al „suveranității domestice”, parte a logicii controlului de stat, în lipsa căruia niciun stat-națiune nu poate exista. Se poate susține că, în pofida faptului că și acest sens al suveranității a fost afectat de globalizare, el este încă preservat, întrucât dispariția sa ar determina dispariția statului-națiune.

1. *Ibidem*, p. 222.

2. John Holton, *Globalization and the Nation-State*, Polity Press, Londra, 1995, p. 81.

3. *Ibidem*.

4. Thomas-Risse Kappen, *Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 6.

5. Josse Joffe, „Rethinking the nation-state: the many meanings of sovereignty”, *Foreign Affairs*, noiembrie-decembrie 1999, pp. 122-128.

Un sens diferit este cel al „suveranității internaționale legale”, care implică recunoașterea unui stat-națiune de către comunitatea internațională, precum și acceptarea sa ca o entitate egală din punct de vedere legal. În mod formal, nici acest sens al suveranității nu a fost erodat de către procesul globalizării, deși se poate considera că globalizarea pasivă este o expresie a reducerii importanței acestui sens al suveranității. Ultimul sens al suveranității este cel propriu „modelului westfalian”, care include principiul nonintervenției și care, în contextul actualelor relații globale, este deja depășit. Se poate deci observa că, din cele patru sensuri ale suveranității, doar două rămân valide în cadrul acestei înțelegeri a procesului globalizării: suveranitatea domestică, ale cărei condiții de posibilitate sunt oferite de către statul-națiune însuși, și suveranitatea internațională legală, care, deși depășită în anumite privințe, este menținută grație existenței unor organizații internaționale.

Consider, de aceea, că re-emergența identitară a statului-națiune, ca tendință mutual opusă procesului globalizării, este susținută din interiorul statului însuși. În afara suveranității domestice, o altă forță renăscută grație fenomenelor globalizante se opune, în fapt, acestora. Este vorba despre naționalism. Așa cum am menționat deja, una dintre principalele forțe ce par să consolideze astăzi importanța statului-națiune este existența, în potență, a naționalismului. Alături de monopolul pe care îl deține asupra sensului violenței, statul-națiune articulează realitatea unei identități sociale, dar și personale, la nivelul indivizilor. Se poate susține, de aceea, că *tendințelor globalizante* ale sistemului global multicentric li se opun *tendințele ideologice* ale sistemului etatocentric. Este vorba despre un fenomen relativ recent, dând seama, în fapt, despre un proiect neterminat al modernității, de genul celor de care amintea Jürgen Habermas. Așa cum arată David Held, „importanța statului-națiune și a naționalismului, precum și aceea a menținerii suveranității nu s-au diminuat în vremea din urmă”<sup>1</sup>. Așadar, prezența evidentă a naționalismului determină ca, dincolo de faptul că, sub aspect funcțional, statul-națiune poate părea desuet (dată fiind inclusiv erodarea suveranității sale), acesta să mențină, din punct de vedere sociocultural și psihologic, o anumită importanță în structurarea politică a organizării sociale. Renașterea naționalismului este parte a logicii multicauzale a globalizării, o logică a unității și fragmentării. Naționalismul asumă imaginea națiunii ca pe un manifest, ca pe o formă latentă sau dezirabilă de identitate colectivă, ca pe o încercare de a diferenția propriul de impropriu, prietenul de străin<sup>2</sup>. Această imagine este asociată de obicei și statului-națiune. Pe de altă parte, naționalismul face ca imaginarul unei societăți să internalizeze orizontul global, context în care imaginea națiunii devine aceea

1. David Held, *op. cit.*, p. 117.

2. Zygmunt Bauman, „Modernity and ambivalence”, în Mike Featherstone (ed.), *op. cit.*, pp. 143-169.

a unei totalități culturale, a unei unități ce se „opune” divergențelor specifice „ordinii mondiale”. În realitate, această imagine nu este decât o formă a răspunsului ideologic la procesul globalizării, o încercare de a-l „neutraliza” pe propriul său teren<sup>1</sup>. Nu intenționez să dezvolt, aici, o discuție referitoare la diferitele semnificații acordate naționalismului. În opinia mea acesta reprezintă, în lumea postmodernă, un proiect nedefinitivat al modernității, ce poate fi interpretat, într-un astfel de context, ca una dintre formele în care, la nivelul societăților naționale, ideologia ca integrare se manifestă. Este, dacă se poate spune așa, o formă de manifestare a ideologiei care survine din jos în sus, dinspre societățile naționale produse de modernitate înspre societatea globală produsă de postmodernitate, ca răspuns la provocarea deschisă de aceasta din urmă. Un alt loc al recuperării ideologiei în postmodernitate se regăsește, din punctul meu de vedere, la nivelul procesului socioistoric al globalizării însuși, mai exact pe dimensiunea culturală a acestuia. Este vorba, de această dată, despre o formă de manifestare a ideologiei care survine din sus în jos, adică dinspre societatea globală produsă de postmodernitate înspre societățile naționale ale modernității, și care își asumă sarcina de a le integra pe acestea din urmă. Este o problemă pe care o tratez în secțiunea următoare a acestui capitol, încercând să aflu în ce măsură acest lucru este posibil.

Să revenim însă acum la concluzia pe care o putem extrage din cele discutate până aici. Anume, aceea că în procesul socioistoric al globalizării statele-națiune au renunțat la unele drepturi și libertăți, dar și-au extins altele. Mai mult, se poate considera că, din această perspectivă, statele-națiune și societățile subsecvente permit, pe de o parte, conexiunile dintre contextul global și diferitele sale niveluri și se constituie, pe de altă parte, drept „contragreutăți”, reale sau imaginare, față de însuși procesul globalizării. Finalmente, ceea ce se poate remarca este că atât tendințele unificatoare, cât și cele fragmentare existente în lumea contemporană trebuie înțelese în directă relație cu condiția socială globală specifică postmodernității<sup>2</sup>.

### 4.3.2. Cultura globală ca limită a ideologiei

Considerat a fi cel puțin contemporan cu modernitatea, în baza localizării punctului său de plecare (sau, în termenii lui Roland Robertson, a fazei germinale) în secolul al XVI-lea, procesul socioistoric al globalizării implică, mai întâi – potrivit teoriei sociale postmoderne – o sistematizare economică, apoi relații internaționale între state, pe plan politic și, nu în ultimul rând, emergența

- 
1. Johann P. Arnason, „Nationalism, globalization and modernity”, în Mike Featherstone (ed.), *op. cit.*, pp. 207-236.
  2. *Ibidem*, pp. 227-232.



unei *culturi* sau *conștiințe globale*<sup>1</sup>. În acest sens, putem vorbi, în cazul dimensiunii culturale a globalizării, de o formă de manifestare ideologică a cărei funcție principală ar fi aceea de a integra indivizi și comunități particulare diferite într-o cultură unică situată la nivel global. Se poate susține însă, într-o epocă a diversității și a pluralismului axiologic, existența unei culturi proprii unei lumi globale văzute ca un spațiu unic? Potrivit anumitor teoreticieni, o cultură globală ar presupune, înainte de toate, cel puțin diminuarea importanței culturilor particulare și, prin aceasta, a identității comunitare a diferitelor societăți naționale sau grupuri etnice. Arătam mai sus că globalizarea economică se află în interconexiuni continue cu ceea ce am identificat a fi dimensiunile globalizării politice, respectiv socioculturale. Nu este însă vorba, după cum am subliniat deja, despre o interdependentă necesară. Putem conveni că globalizarea economică nu mai poate fi pusă sub semnul întrebării, de vreme ce organisme internaționale precum Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional reglează piața financiară globală, alături, desigur, de diverse companii multi- și transnaționale. Aceasta înseamnă că, la nivel global, relațiile economice nu se mai înscriu în cadrul internaționalismului – sau, cel puțin, nu cele mai importante, adică cele care afectează state, grupuri de state sau regiuni diverse –, ci în contextul transnaționalismului. În alți termeni, relațiile economice transnaționale sunt acele „interacțiuni obișnuite care depășesc granițele naționale, în care cel puțin un actor este nonetatic sau nu operează în numele unui guvern național ori al unei organizații interguvernamentale”<sup>2</sup>. Aprecierea că globalizarea economică implică în mod necesar globalizarea politică și socioculturală ne-ar deplasa pe terenul mișcător al istoricismului; în acest context, teoretizarea procesului globalizării s-ar apropia periculos de mult de imaginea unui proiect de inginerie socială, nemaifiind interpretată în termenii unei dezvoltări dialectice contingente. Ca atare, pentru a rămâne în spațiul contingenței, trebuie să apelăm la o distincție conceptuală, aceea dintre termenii *interconexiune* și *interdependență*. Astfel, în vreme ce ultimul termen ar implica o condiție de vulnerabilitate mutuală între evenimentele economice, pe de o parte, și cele politice și socioculturale, pe de alta, noțiunea de interconexiune este sinonimă, în teoria socială, cu aceea de globalizare<sup>3</sup>. Așadar, între dimensiunile economică, politică, respectiv socioculturală ale globalizării există interconexiuni reciproce, care au loc în cadrul acestui proces socioistoric al cărui mecanism de desfășurare este unul dialectic.

Revenind acum la ideea de *cultură globală*, faptul că se poate vorbi despre o interconectare complexă între dimensiunea economică și cea culturală a globalizării rezultă, după unii autori, din existența a ceea ce este numit „cultură globală

1. Malcolm Waters, *op. cit.*, p. 62.

2. Thomas Risse-Kappen, *op. cit.*, p. 3.

3. Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 94.

consumatoristă”. Dar este posibilă emergența unei astfel de culturi la nivel global? Mai mult, poate aceasta să extindă funcția de integrare (despre care am constatat că este fundamentală, în sens sociocultural, pentru ideologie) la scară planetară? O scurtă incursiune istorică ne prezintă sistemul mondial de dinainte de 1945 drept unul în care unitatea de bază este reprezentată de statul-națiune. Dincolo de acesta, ideea culturii naționale părea a fi scopul unic al umanității<sup>1</sup>. Perioada postbelică este una în care ia naștere ceea ce mai este numit încă *imperialism cultural*, și care iradia dintre două câmpuri diferite: cel de factură americană și cel sovietic. Între acestea, europenismul occidental se dorea a fi o „a treia cale”. În fapt, ceea ce, cu obstinație, încercau să rezolve ambele tipuri de „imperialism” era problema unei alternative la cultura națională. Când vorbim de imperialism, trebuie să avem în vedere deosebirea principală dintre cel propriu epocii coloniale, care era unul național, și cel specific perioadei postbelice, care este, prin excelență, unul universal<sup>2</sup>. S-ar părea deci că o cultură globală poate fi construită pe urmele acestui imperialism, de vreme ce ea urmărește să se constituie ca alternativă aparținând organizării sociopolitice postmoderne la cultura națională proprie organizării moderne din punct de vedere social și politic. În condițiile în care cultura națională pare totuși să nu-și fi pierdut din importanță, emergența unei culturi globale ar însemna transcenderea a ceea ce aceasta, alături de identitatea specifică societăților naționale, particularizează. Deși gândirea postmodernă respinge, așa cum am arătat în prima parte a acestui capitol, ideea de „fundament”, cultura globală pe care procesul socioistoric al globalizării o etalează ca dimensiune a sa nu se poate configura plecând de la nimic. Având în vedere existența relațiilor economice globale, o astfel de cultură comună, extinsă la nivel mondial, ar putea avea ca punct de plecare prezența unui sistem interdependent de comunicații, ce ar acționa ca un mediu tehnic, peste care s-ar suprapune alte niveluri, între care cel mai important pare a fi ceea ce un teoretician ca Anthony Smith numește nivelul „hibridizării” (constituit din îmbinarea unor motive culturale particulare, specifice unor state-națiune diferite, motive care, prin această hibridizare, devin denaționalizate<sup>3</sup>).

Un rol important în constituirea acestui nivel al culturii globale îl constituie aspectul etnic al procesului globalizării, ce presupune transmutarea diferitelor valori culturale – aparținând unor societăți naționale diferite – dintr-o parte în alta a globului, transmutare favorizată nu doar de mediul tehnic amintit mai sus (și a cărui expresie proprie o constituie tehnologia care face posibilă comunicarea

---

1. Anthony D. Smith, „Toward a global culture?”, în Mike Featherstone (ed.), *op. cit.*, pp. 171-191.

2. *Ibidem*, p. 175.

3. *Ibidem*, p. 176.

de masă), ci și de veritabilul flux uman specific unei lumi deterritorializate<sup>1</sup>. Se poate remarca faptul că mediul tehnic aflat la baza prezumtivei culturi globale implică faptul că aceasta, chiar și în cazul în care ar fi posibilă, ar suferi de condiția artificiului. Nu doar mediul tehnic al sistemului de comunicații globale îndreptățește această concluzie intermediară, ci și ideea relevantă de existența nivelului hibridizării, care presupune o combinație între elemente diverse ale diferitelor culturi naționale participante la sistemul mondial. Dar această hibridizare este, prin excelență, o creație artificială. Mai mult, dimensiunea culturală a globalizării, proiectată în imaginarul lumii postmoderne ca un veritabil Leviathan ideologic, afectează nu atât condițiile fizice specifice dezvoltării diferitelor forme particulare de identitate culturală, ci și pe cele care pot fi numite, într-un sens mai larg, ontologice. Să ne întoarcem la modernitate, pentru a constata că, deși nașterea sa nu depinde în mod necesar de limite spațio-temporale, o cultură particulară de tipul celor articulate într-un astfel de context devine, cu timpul, circumscrisă acestora. În interiorul acestor limite, cultura națională creează și delimitează, în același timp, un anumit tip de identitate comunitară. În momentul când o societate națională, conștientă de sine, se autonomizează în granițele unui stat-națiune, cultura sa, ca și identitatea pe care aceasta o definește, devin încadrate spațial și temporal. Alături de capacitatea de a-și gestiona resursele proprii și de aceea de a purta războaie, una dintre condițiile necesare apariției statului-națiune a fost aceea a unei poziții relativ protejate în spațiu și timp.

Odată cu postmodernitatea, procesul globalizării impune însă o nouă provocare spațio-temporalității atribuite de obicei statului-națiune, o provocare ce afectează nu doar siguranța sa fizică, ci și securitatea ontologică a comunității pe care o subîntinde. Această provocare globalizantă constă în ceea ce teoreticienii contemporani au numit fie „distanțiere spațio-temporală”<sup>2</sup>, fie „comprimare spațio-temporală”<sup>3</sup>. Prima sintagmă are în atenție faptul că, întrucât globalizarea poate fi considerată una dintre cele mai vizibile consecințe ale modernității, este un proces care implică o profundă reordonare a timpului și spațiului în viața socială. Dezvoltarea rețelelor globale de comunicare (mediu tehnic, așa cum am specificat, al dimensiunii culturale a globalizării), dar și sistemele globale de producție și schimb, specifice dimensiunii economice a procesului socioistoric al globalizării, diminuează importanța circumstanțelor locale asupra vieții unei comunități. În acest sens, devine de înțeles, spre exemplu, faptul că locurile de muncă ale minerilor din Scoția pot deveni mai dependente de deciziile de pe

1. Arjun Appadurai, „Disjuncture and difference in the global cultural economy”, în Mike Featherstone, *op. cit.*, pp. 295-310.
2. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 194.
3. David Harvey, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Amarcord, Timișoara, 2002, p. 240.

piața globală, legate de prețurile la cărbune ale companiilor din Australia sau Africa de Sud, decât de deciziile managerilor locali<sup>1</sup>. Ca atare, cetățenii unei comunități particulare ar putea deveni din ce în ce mai puțin afectați de experiențele care le asigură comuniunea, iar identitatea lor colectivă ar putea fi influențată de experiențele globale. Pe de altă parte, „comprimarea spațio-temporală” are o conotație geografică mult mai accentuată decât sintagma „distanțierii spațio-temporale”, fără a-și pierde însă coloratura socioistorică. Procesul globalizării impune o presiune temporală asupra spațialității, iar acest lucru se realizează tot prin intermediul sistemelor globale de comunicare, astfel încât indivizi aparținând unor societăți diferite ajung să împărtășească anumite valori și să trăiască în comun anumite evenimente. Deși implică abordări ale procesului globalizării diferite ca nuanță, „distanțarea spațio-temporală” de care vorbește Anthony Giddens și „comprimarea spațio-temporală” de care amintește David Harvey au multe elemente comune. În timp ce Giddens sugerează că distanța spațio-temporală nu afectează interrelațiile dintre evenimente diferite, ci le accentuează, ca urmare a procesului de globalizare, Harvey descrie mai clar condițiile în care această interdependență are loc. Consider, de aceea, că poate fi reținută ideea modificării condiției nu doar fizice, ci și ontologice, a societăților particulare și a identităților care le caracterizează, modificare ce se datorează fenomenelor care au loc în cadrul dialectic al procesului socioistoric al globalizării. Pe de altă parte, trebuie subliniat că realitatea socială postmodernă nu demonstrează că emergența unei culturi globale și transcenderea celor particulare se petrece într-o manieră insurmontabilă. Chiar înțelegând, așa cum am propus, ca formă ideologică ce vizează integrarea societăților naționale într-un „tot” global, dimensiunea culturală a globalizării își întâlnește cea mai serioasă problemă în artificialitatea sa constitutivă.

Deși având vocație universală – și reiterând, astfel, o caracteristică a modernității de care postmodernitatea încearcă să se „debaraseze” – cultura globală este una difuză în spațiu, după cum este lipsită de un trecut puternic înrădăcinat, dată fiind tocmai artificialitatea de care este marcată. Vorbim, de fapt, despre o proiectată construcție culturală, care nu poate defini, în planul unei realități sociale globale marcate de nenumărate diferențe, o identitate comună. În esență, ceea ce teoria socială a globalizării denumește cultură globală este o construcție difuză în spațiu, deși rapid transmisibilă în timp – grație existenței mediului tehnic al comunicării de masă – care nu face altceva decât să ofere niște soluții tehnice la problemele tehnice generate de procesul globalizării. Ca atare, caracteristicile unei astfel de „culturi” ar fi „eclectismul”, „universalismul”, „atemporalitatea” și „tehnicismul”<sup>2</sup>. Spre deosebire de proiectul culturii globale, care influențează, așa

---

1. Anthony McGrew, *op. cit.*, p. 66.

2. Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 178.

cum indică Giddens, securitatea ontologică a culturilor particulare (ce presupun, la rândul-le, o identitate colectivă, însă relativ delimitată și stabilă în spațiu și timp), acestea din urmă se caracterizează prin particularism, temporalitate și expresivitate. Ele incumbă anumite credințe și valori cu privire la sensul continuității unei anumite comunități, a memoriilor sale împărtășite, precum și a „destinului” său comun<sup>1</sup>. Identitatea nu poate fi definită structural sau sistemic, ci mai curând în termeni ideologici, fiind legată indisolubil de imaginarul social al unei anumite comunități. Dacă ne referim la statul-națiune, creație a modernității, putem lesne observa că identitatea națională este o identitate colectivă. Dar ea este numai una dintre multiplele forme identitare pe care o comunitate și le poate asuma, în funcție de o regiune, de etnicitate, de religie sau de cultură, fiecare dintre acestea răspunzând unui înțeles complex și uneori ambiguu, ce depinde de anumite circumstanțe socioistorice<sup>2</sup>. Se remarcă așadar că și o identitate colectivă de tip particular, așa cum este, bunăoară, cea națională, e marcată de eclecticism, dar acesta operează în cadrul unor constrângeri culturale stricte<sup>3</sup>, care țin tocmai de condițiile determinate socioistoric în care s-a format. Desigur că o cultură globală, aflată în interconexiuni strânse cu dimensiunile economică și politică ale procesului globalizării, poate fi proiectată. Dar, tocmai pentru că e o proiecție sustenabilă tehnic, ea este marcată, în mod genuin, de elementul artificial. Aceeași situație se regăsește și în cazul emergentei idei a identității globale proprii unei lumi din ce în ce mai integrate economic și politic, întrucât, din ceea ce știm până în prezent, nu există o memorie a lumii care ar putea uni, din perspectivă istoric-temporală, umanitatea<sup>4</sup>.

Proiectul de a construi o cultură și, pe baza acesteia, o identitate globală readuce în atenție dinamica internă (dialectică) a procesului socioistoric al globalizării. Comunitățile cele mai diferite, fie acestea state-națiune sau grupuri etnice, reacționează prompt la tendința de diseminare ideologică a unei culturi și identități globale. Spiritul identitar particular rămâne activ la nivelul celor mai multe dintre acestea, atât în Occident, cât și în Orient, iar o astfel de tendință de opoziție mutuală este ea însăși parte integrantă a procesului de globalizare. Culturi naționale diverse reacționează în mod diferit la „presiunea” ideologică la care sunt supuse. Tocmai de aceea, teoria socială a postmodernității susține că procesul globalizării nu implică în mod necesar „omogenizarea” culturală la scara întregului mapamond. Globalizarea presupune totuși interdependență și

1. *Ibidem*, p. 179.

2. Keebet von Benda-Beckman, Maykel Verkuyten (eds.), *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht University, 1995, p. 15.

3. Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 178.

4. *Ibidem*, p. 180.

230 de-teritorializare. La aceste tendințe globalizante au fost identificate cel puțin două „răspunsuri” din partea culturilor particulare<sup>1</sup>:

- a) *translarea*, care reprezintă un răspuns sincretic prin care grupurile sociale ce-și asumă mai mult decât o formă identitară încearcă să dezvolte noi forme de expresie, în întregime separate de originile lor tradiționale;
- b) *tradiția*, care presupune, printre altele, resurgența naționalismului, dar și a unei forme mai violente a acestuia, fundamentalismul etnic, în esență o încercare de a redescoperi originile uitate ale unui grup social.

Din acest punct de vedere, conjectura mea este că prima tendință se subîntinde de fapt dimensiunii culturale a procesului globalizării (fiind prezentă mai ales în societățile aflate într-un stadiu al globalizării active din perspectivă economică și politică). Pe de altă parte, cea de-a doua tendință este opusă dimensiunii culturale a globalizării, fiind caracteristică acelor societăți care se află într-un stadiu al globalizării pasive. Se pare deci că, într-adevăr, cultura globală își poate regăsi resurse de dezvoltare doar în mod artificial, încât „dificultatea centrală a oricărui proiect de construcție a identității globale și așadar a unei culturi globale este aceea că identitatea colectivă, ca și imageria sau cultura, este întotdeauna specifică, din punct de vedere istoric, întrucât se bazează pe memorii împărtășite și pe un sens al continuității dintre generații”<sup>2</sup>.

Asociind ideologia unui proiect de construcție a unei identități culturale globale, teoreticienii sociali preocupați de această problemă au vizat, în principal, două direcții: unii au considerat că aceasta ar reprezenta cultura unică pe care o avansează capitalismul transnațional specific globalizării, în vreme ce alții au circumscris-o, pur și simplu, unui proces de „occidentalizare”. În primul sens, dezvoltarea și răspândirea relațiilor de tip capitalist la scară planetară ar fi însoțite de tentativa ideologică de a defini o cultură globală. Utilizând mediul tehnic de comunicare pe care l-au făcut posibil descoperirile științifice din secolul trecut, această ideologie a culturii globale ar urmări integrarea grupurilor și indivizilor într-un spațiu unic, ar face din lume „un singur loc” și ar asigura astfel dominația unui „mod de viață” specific statelor dezvoltate. Ceea ce nu este luat în calcul de artizanii teoretici ai acestei construcții sociale globale este tocmai posibilitatea ca astfel de tendințe fie să primească replici de respingere de la nivel local, fie să intre într-un joc al „hibridizării” care să le facă să-și piardă semnificația inițială. Și asta deoarece pentru cei mai mulți dintre oameni par să fie mai importante, din punct de vedere identitar, experiențele și practicile culturale locale, adică „relațiile lor personale, afinitățile religioase și politice, orientarea sexuală, conștiința identității naționale sau etnice, atașamentele față de practicile și contextele

---

1. Malcolm Waters, *op. cit.*, pp. 136-137.
2. Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 180.

«locale» ș.a.m.d. – care nu au fost colonizate de o logică ce transformă totul în bun de consum”<sup>1</sup>. Dacă există – așa cum am stabilit că, din punct de vedere economic, este observabil – un avans fără precedent al capitalismului, există în aceeași măsură și răspunsuri culturale dezvoltate dialectic, la nivel local, în cadrul globalizării, la adresa acestuia. În plus, deși dimensiunea culturală poate fi influențată – datorită interconexiunilor de dimensiunea economică a globalizării, aceasta din urmă nu poate determina emergența unei culturi globale care, ideologic, ar integra întreaga umanitate, conferindu-i un tip de identitate care să o înlocuiască pe aceea proprie grupurilor locale de apartenență. În cel de-al doilea sens, manifestând o tendință „universalistă”, civilizația occidentală ar urmări să-și impună, în manieră ideologică, propriul stil cultural ca pe unicul posibil la nivel global, transformându-se astfel într-o totalitate manifestată la scară mondială<sup>2</sup>. Din nou, chiar dacă o astfel de tendință este astăzi dificil de infirmat, nu avem nicio garanție că ea este sau va fi încununată de succes, motivul principal fiind dat, de asemenea, de replicile care se anunță de la nivel local. Mai mult, „e probabil ca astfel de reacții culturale divergente, pe care procesul de globalizare le aduce din ce în ce mai aproape, să se combine, dând naștere unei diversități de amestecuri complexe –, iar acestea, la rândul lor, ar putea să se întoarcă asupra versiunilor occidentale ale modernității, poate pentru a destabiliza și mai mult hegemonia acesteia”<sup>3</sup>. În astfel de condiții, devine rezonabil să înțelegem cultura globală nu în sensul omogenizator sau în acela al supremației culturale occidentale, ci mai curând ca pe o cultură a fragmentarului în care subzistă identități diferite.

Cultura globală este mai curând multiculturală decât unică – în sensul unei totalități –, mai curând diversă decât omogenă. Ce se întâmplă însă cu rolul său ideologic, acela de integrare-identitate? Din perspectiva imposibilității unei culturi globale, ideologia pare să-și afle, aici, o limită. Pentru a-l parafraza pe Rorty, nu e nimic în neregulă cu ideologia în sensul său sociocultural, ci cu dorința anumitor teoreticieni sociali de a o proiecta la o dimensiune pe care conceptul însuși nu o vizează. Nu avem de-a face, în acest caz, cu un eșec al semnificației socioculturale a ideologiei, ci cu un eșec al gândirii de tip utopic de a se raporta la realitatea socioistorică prezentă care ne arată că, dată fiind logica multicauzală a procesului globalizării, identitățile particulare sunt prevalente prin raportare la cea articulată de o prezumtivă și dificil de susținut teorie a unei culturi globale cu un conținut omogen. Din perspectiva critică la adresa culturii globale omogene, pe care o asum aici, aceasta funcționează doar ca un surogat ideologic pentru instituirea unei identități colective la scară planetară. Indicarea artificialității sale nu înseamnă, desigur, minimizarea importanței interconexiunilor identitar-culturale la nivel global, ci doar sublinierea posibilității

1. John Tomlinson, *Globalizare și cultură*, Amarcord, Timișoara, 1999, p. 127.

2. Serge Latouche, *The Westernization of the World*, Polity Press, Cambridge, 1996.

3. John Tomlinson, *op. cit.*, p. 139.

de recuperare a ideologiei în limitele identităților colective ale unor comunități particulare. Pe de altă parte, evidențierea limitei pe care ideea unei culturi globale omogene o impune ideologiei nu își propune să elimine din discuție proiecțiile utopice relative la posibilitatea emergenței unei culturi globale. În măsura în care acestea sunt recunoscute ca atare, e mult mai probabil că se poate manifesta o rezervă critică față de ele, chiar și atunci când intenția autorilor de utopii este de a le prezenta drept „crezuri” ale noii lumi globale (din acest ultim punct de vedere, se poate purta, desigur, o dezbateră intelectuală cu privire la responsabilitatea morală a acestor gânditori, date fiind experiențele trecutului; nu este însă cazul să o facem aici). Căutând modalități de configurare a unei identități globale, teoreticienii procesului de globalizare se orientează, practic, spre entități situate deasupra cadrelor politice și instituționale ale modernității. Numai că spațiul supranațional, spre exemplu, nu oferă – cu excepția organizațiilor inter-naționale și a trusturilor economice multi- și transnaționale – o bază instituțională pentru instituirea și menținerea acestora în modul în care o făceau instituțiile modernității. Prin urmare, aceste încercări se plasează în sfera idealului. Fie că promovează democrația globală, societatea cosmopolită sau o societate globală a libertății și a oportunităților egale (idee nu tocmai nouă, dacă avem în vedere atât proiecțiile socialiste, cât și pe cele liberale), astfel de abordări se colorează utopic, în condițiile în care ideologia rămâne să se manifeste la nivelul comunităților particulare. Dacă unele dintre acestea admit desfășurarea istoriei sociale prezente, în baza căreia o proiectează pe cea viitoare, în forma unei dialectici între tendințele „globalizatoare” și cele „localizatoare”<sup>1</sup>, altele privesc în continuare cu încredere spre un viitor al condiției umane globale. Fără a privilegia „globalul” atunci când îl raportează la „local”, abordările utopice din prima categorie propun cosmopolitismul ca perspectivă culturală, acesta putând fi descris ca „o poziție intelectuală și estetică de deschidere față de experiențe culturale divergente, o căutare a contrastelor mai degrabă decât a uniformității”<sup>2</sup>. Avem de-a face, aici, nu atât cu afirmarea existenței unui relativism cultural într-o lume globalizată, ci cu acceptarea unei reale pluralități a valorilor care trebuie integrate într-o cultură globală. Tocmai din acest punct de vedere, teoria cosmopolitanismului are un scop definit etic, acela de a face ca oamenii să conștientizeze, pe de o parte, că nu există alteritate (în sensul în care aceasta ar implica diferențe ireconciliabile între culturi) și, pe de altă parte, în sens aproape opus, că lumea globală e un loc al unei

1. Doru Tompea, *Provocarea postmodernă. Noi orientări în teoria socială*, Polirom, Iași, 2001, pp. 90-101. În aceeași idee, Anthony Giddens argumentează că „tendențele globalizatoare ale modernității sunt simultan extensionale și intensionale – ele conectează indivizii cu sistemele pe scară largă în cadrul dialecticii complexe a schimbării atât la nivel local, cât și la nivel global” (în *op. cit.*, p. 165).
2. Ulf Hannerz, „Cosmopolitans and locals in world culture”, în Mike Featherstone (ed.), *op. cit.*, p. 239.



multitudini de indivizi și grupuri ce se plasează local și care diferă cultural. Cei doi poli ai dispozitivului cosmopolitanismului nu sunt pur și simplu antagonici; dimpotrivă, au rolul de a se tempera reciproc, fiind un indiciu al reflexivității sociale ce ar trebui să caracterizeze condiția umană globală. Într-o prezumtivă lume cosmopolită, definită din perspectiva „glocalismului etic”, „omul cosmopolit trebuie să aibă, în primul rând, un simț activ al apartenenței la lumea mai largă, să fie capabil să trăiască experiența unei «identități distanțate»: o identitate ce nu se circumscrie total localității imediate ci, în mod crucial, cuprinde conștientizarea a ceea ce ne unește ca ființe umane, a riscurilor și posibilităților reciproce”<sup>1</sup>.

Normativă și rațională sub aspect etic, o astfel de proiecție este utopică prin raportare la trimiterile empirice, care ne arată că nu există garanții ale împărtășirii condiției globale de către grupuri și indivizi ce se situează, uneori, chiar în condiții de izolare locală sau care resping în mod deliberat tendințele globalizatoare. În plus, în actuala lume globală, în care această conștiință a ordinii cosmopolite a lucrurilor ar trebui să apară, este puțin probabil că instituțiile guvernamentale internaționale (de genul Organizației Națiunilor Unite) sau supranaționale (așa cum sunt cele specifice Uniunii Europene) ar putea instaura o astfel de dispoziție culturală (și merită să ne întrebăm dacă aceasta din urmă ar trebui să constituie un scop pentru asemenea instituții, din moment ce ele se remarcă astăzi prin promovarea, perfect legitimă, a multiculturalismului, și nu atât a cosmopolitanismului). Cu toate acestea, cosmopolitanismul și atitudinea culturală implicată de acesta sunt susținute în continuare de vocile importante ale teoriei sociale și politice contemporane<sup>2</sup>. În această galerie a proiecțiilor relative la viitor se înscrie și perspectiva filosofică a lui Richard Rorty, pentru care narațiunea istorică și speculația utopică articulează, dintr-o perspectivă democratică, bazele deliberării politice în lumea de astăzi<sup>3</sup>. În mod evident, asemenea situații ale filosofiei și teoriei sociopolitice contemporane trebuie luate

1. John Tomlinson, *op. cit.*, p. 272.

2. Un exemplu este Anthony Giddens, care sugerează că „o atitudine cosmopolită nu va pretinde că toate valorile sunt echivalente, ci va sublinia responsabilitatea indivizilor și grupurilor față de ideile pe care le susțin și față de practicile în care se implică. Omul cosmopolit nu e o persoană care renunță la angajamente – în maniera diletanțului, de exemplu –, ci un om care e capabil să exprime natura acestor angajamente și să evalueze implicațiile acestora asupra celor care au valori diferite” (Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 130).

3. Astfel, potrivit filosofului american, „mișcarea filosofică antiautoritară” în care se înscrie „este favorabilă unei utopii în care identitatea morală a fiecărei ființe umane este constituită în mare parte, deși în mod evident nu exclusiv, din sensul participării sale la o societate democratică. (...) Acest tip de filosofie antiautoritară îi ajută pe oameni să se îndepărteze de identitățile religioase și etnice în favoarea unei imagini a lor ca părți ale unei aventuri umane mărețe, una desfășurată la scară globală” (Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999, pp. 238-239).

în calcul ca modalități de a răspunde la provocările postmodernității. Reafirmând intenția mea de a urmări posibilitatea recuperării ideologiei într-o societate marcată de procesul de globalizare, nu asum în mod necesar respingerea gândirii de tip utopic, ci doar distanțarea critică față de aceasta. Imaginația utopică e, ca și ideologia, prezentă în orice societate, iar postmodernitatea nu anulează în niciun fel această situație. Dimpotrivă, chiar și în condițiile „modernității radicalizate” pe care o analizează, Anthony Giddens vorbește despre un *realism utopic*, considerând că „anticipările viitorului sunt parte integrantă a prezentului, răsfrângându-se asupra modului în care se dezvoltă de fapt viitorul; realismul utopic asociază «deschiderea» spre viitor cu analiza tendințelor instituționale aflate în curs de derulare în care viitorul politic este o trăsătură imanentă a prezentului”<sup>1</sup>.

Din perspectiva ce orientează discursul acestei cărți, o astfel de considerație se constituie într-o încercare sintetică de conciliere a celor două concepte, ideologia și utopia, care, în tradiție mannheimiană, au fost tratate antitetic. Elementul de legătură este regăsit, ca și în concepția lui Ricœur, în realitate. Totuși, asumând – în mod clasic pentru proiecțiile de tip utopic – sarcina de a configura „modele ale unor societăți bune care nu sunt limitate nici la sfera statului-națiune și nici la o singură dimensiune instituțională a modernității”<sup>2</sup>, teoria socială și politică a contemporaneității riscă să eludeze aspecte importante ale societății prezente, numai de dragul de a configura o societate a viitorului. Se poate susține, în acest context, că, eșuând în a se impune ca proiecție teoretică a realității prezente, una a culturii globale omogene, ideologia alunecă înspre utopie. Și totuși, teoria sociopolitică are de soluționat probleme specifice aparținând unor societăți particulare, deci unor locuri unde ideologia își menține încă semnificația pozitivă, aceea de integrare-identitate. Ca atare, în lumea postmodernă, factorul ideologic se regăsește în aspectul particular al procesului globalizării, la nivelul fragmentar al imaginarului social al comunităților locale (naționale și subnaționale), și poate fi considerat un element supraviețuitor al modernității, care asigură în continuare integrarea și, astfel, identitatea membrilor acestora. Pe de altă parte, factorul utopic își află locul deîndată ce, pe dimensiunea sa culturală, globalizarea proiectează o identitate universală a comunității mondiale. Această identitate universală se fundamentează pe premisa de-diferențierii și, din acest punct de vedere, utopia primește un specific postmodern. Îi rămâne însă, drept caracteristică care transcende periodizarea filosofico-istorică, situarea într-un viitor ce pleacă de la constatarea „crizei” prezentului. Așadar, observăm din nou că, dacă ideologia oferă un răspuns situat în acest prezent, utopia plasează soluțiile sociale într-un viitor posibil.

---

1. Anthony Giddens, *Consecințele modernității*, Univers, București, 2000, p. 166.  
2. *Ibidem*, p. 146.

---

---

În loc de concluzie.

## Ideologia, un nou început

---

---

Reinventarea conceptului de ideologie, obiectiv asumat la punctul de start al acestei cărți, conține în subsidiar încercarea de a conferi acestui termen o semnificație pozitivă. Modalitatea în care, pe parcursul demersului argumentativ, am înțeles conceptul de ideologie nu aspiră la atingerea acelor criterii pe care pozitivismul le-a impus cu titlul de „canon epistemic” (chiar și în condițiile în care acest „canon” are serioase puncte critice). În definitiv, nici nu am urmărit așa ceva. Ideea pe care am intenționat să o subliniez este aceea că ideologia poate deține un important rol explicativ-comprehensiv în procesul de cunoaștere a realității sociopolitice și că analiza epistemologică a conceptului poate reliefa o astfel de realitate. În această direcție, demersul meu s-a orientat înspre o depășire a semnificațiilor negative asociate ideologiei. Astfel, am accentuat că ieșirea din cercul vicios în care marxismul a plasat conceptul de ideologie presupune, ca prim pas, renunțarea la interpretarea relațiilor sociale în termenii luptei de clasă, câtă vreme structura socială și politică a societății contemporane se constituie pe alte baze. Mai mult, am subliniat că astăzi putem accepta că dominația și interesele de grup sunt realități sociale normale pentru orice societate. Discuțiile cu privire la modurile în care acestea din urmă se manifestă pot privi calitatea lor sub aspect moral sau juridic, dar prezența lor în relație cu ideologia nu trebuie să implice, în niciun caz, o respingere mecanică a conceptului din sfera analizei specifice filosofiei, teoriei sociale sau celei politice. A deduce caracterul „neștiințific” al ideologiei din relația sa cu dominația și interesele este o atitudine dogmatică, presupunând o veritabilă „încremenire” semantică în logica unui pozitivism care pare să aibă un statut la fel de „neștiințific” ca și cel pe care urmărește, în permanență, să-l confere ideologiei înseși. Drept urmare, respingerea pretențiilor pozitivistice a deschis posibilitatea conturării unui model interpretativ de analiză a ideologiei, care permite conceptului să iasă din dihotomia sterilă în cadrul căreia e contrapus științei și să-și valorifice potențialul pe care, inclusiv din punct

de vedere politic, i-l conferă funcția sa primară, aceea de integrare-identitate comunitară, la care se adaugă, din plan secund, cele de legitimare și de distorsionare.

Am arătat apoi că un al doilea pas în depășirea cercului vicios privește asumarea constatării că dominația și interesele se află într-un plan secund; chiar dacă ele apar ca *prima facie* a ideologiei, nu reprezintă decât instrumentele prin care un grup sau o comunitate își construiesc și își conservă identitatea socială sau politică. În măsura în care aceste construcții ideologice nu impietează asupra principiilor morale, sociale, politice sau juridice instituite într-o societate civilizată, ci, dimpotrivă, le legitimează, a rejecta statutul ideologiei ca instrument al cunoașterii sociale și politice numai pe baza unei presupuneri de mistificare a realității seamănă mai curând cu o „prezumție de vinovăție” decât cu o atitudine rațional-argumentativă. Ideea susținută a fost că, preocupându-se de modul în care realitatea este construită social, ideologia vizează prin excelență maniera în care cunoașterea pe care o avem asupra lumii se află într-o relație de apartenență cu mediul nostru social și istoric, cu un ceva care ne precedă și, în același timp, ne orientează. Aici putem regăsi funcția esențială a ideologiei, și anume aceea integratoare. Mai mult decât atât, am argumentat că, înainte de a servi fenomenului de dominație, fie prin legitimare, fie prin disimulare, deci înainte de a avea funcții politice, ideologia, înțeleasă în această manieră, deține o funcție eminemamente socială. Reiese, din această abordare socioculturală a conceptului, fundamentată epistemologic, că ideologia reprezintă o sursă de identitate și integrare a oricărei culturi, având deci un rol constructiv și nefiind doar o sursă de legitimare a autorității sau, așa cum a fost înțeleasă de către concepția negativă (în posteritatea lui Marx), doar o sursă de distorsiune. Ideologia a fost astfel îmbrăcată în mantia unei reprezentări sociale a cărei largă împărtășire garantează efectul integrării unei comunități dincolo de considerațiile care, pe filiera concepției negative sau a celei obiectiviste, se pot face cu privire la „adevărul” sau „falsitatea” sa. Plasat în acest cadru generos – care depășește în mod cert definiția îngustă a ideologiei – conceptul își poate etala caracterul cuprinzător, unul care se referă, prin urmare, la fenomene sociale mai largi decât cele pe care i le impută termeni precum „distorsiune”, „falsă conștiință”, „interes de clasă” ori „mistificare a realității”. El trimite, în continuare, la o formă colectivă de reprezentare a realității, fiind legat de împărtășirea unor norme, valori sau atitudini și se află în conexiune cu orientarea acțiunii indivizilor. Ideologia, ca reprezentare socială, este mai curând o formă în care recunoaștem imaginarul simbolic al unei societăți, și nu o formă a suprastructurii, de vreme ce, după cum am văzut, sistemele simbolice sunt deja părți ale infrastructurii sociale și ale procesului fundamental al constituirii ființelor umane.

Odată cu identificarea condițiilor de posibilitate pentru pozitivarea ideologiei, am constatat că un astfel de demers devine complet atunci când conceptul

este pus față în față cu tipurile de gândire care trimit dincolo de realitatea prezentă. Numai în acest fel, prin evidențierea suplimentară a conexiunii existente între ideologie și realitatea sociopolitică, termenul își poate menține caracterul pozitiv și, chiar dacă anumite probleme rămân în dezbatere, putem spera la o recuperare a conceptului în afara viziunii negative, evitând totodată paradoxul ca discursul despre ideologie să fie el însuși unul ideologic. A intervenit, în acest punct, critica mentalității utopice, context în care am accentuat că ideologia este conectată la realitate, chiar și atunci când o distorsionează pentru a legitima autoritatea. Ideologia este *in mod intrinsec, primar* conectată la realitate pentru a conferi identitate membrilor unei comunități și, prin aceasta, comunității înseși (exercitându-și astfel funcția fundamentală de integrare). Ideologia implică o cunoaștere a realității sociopolitice și o integrare a indivizilor în societate (admițând chiar că această integrare se realizează, uneori, și prin distorsionarea realității respective). Ea este *meru* în prezent. Utopia, pe de altă parte, este și ea conectată la realitatea politică și socială, în măsura în care o critică. Implică deci, ca și ideologia, o cunoaștere a acestei realități. Spre deosebire însă de ideologie – și aici am regăsit diferența fundamentală care a permis critica utopiei și, prin urmare, pozitivarea ideologiei –, utopia proiectează o integrare în viitor. Prin critica realității sociale și politice, utopia părăsește prezentul, pentru a se „refugia” în viitor. Ea este, prin urmare, doar *parțial* în prezent. Pe aceste considerente, am susținut că, dacă ideologia este figura tare a cunoașterii socialului reprezentată în imaginar, utopia este figura slabă. Iar slăbiciunea ei constă în pierderea progresivă a contactului cu realitatea prezentă. Chiar și realizată în practică, gândirea utopică modelează în concret un viitor care nu mai este prezentul a cărui critică a făcut-o posibilă.

Așadar, una dintre concluziile importante pe care le-am extras este aceea că ideologia reprezintă un element esențial al universului simbolic specific unei anumite societăți. Există, desigur, perspective diferite în ceea ce privește înțelegerea ideologică a modului în care este construită realitatea sociopolitică, în care ia naștere societatea și cu privire la tipul de univers simbolic îndreptățit să legitimeze o anumită ordine socială. Din acest punct de vedere, am conferit ideologiei *statutul de sistem de credințe conturate în orice societate, credințe situate la nivelul imaginarului social și care, alături de mituri, legende, obiceiuri, tipare comportamentale și atitudinale, au rolul de a trasa un cadru normativ și acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*. Tocmai de aceea am subliniat că, fiind un factor constitutiv al realității sociopolitice și, în același timp, un instrument de cunoaștere a acesteia, ideologia nu poate fi evitată ca element important al explicațiilor privitoare la modul în care indivizii și grupurile sociale din societatea contemporană angajează mecanisme de agregare a preferințelor, în sensul cooperării sociale, pentru a-și atinge interesele. Și aici, funcția de integrare prin care am caracterizat ideologia pe parcursul acestei cărți a fost evidențiată,

problema intereselor trebuind înțeleasă ca fiind una secundară, deși nu de o importanță redusă. Am arătat că, fiind vorba despre formule de cooperare socială, raportarea la standarde axiologice comune constituie încă o trimitere înspre prezența socioculturală a ideologiei.

Mai poate servi ideologia ca instrument în cunoașterea unui spațiu în care au apărut, îndeosebi în ultimele decenii, schimbări sociopolitice de o deosebită profunzime și complexitate? Pentru a răspunde acestei întrebări, încercând să demonstrez aplicabilitatea conceptului de ideologie la cunoașterea realității politice și sociale contemporane, am apelat la construcțiile teoretice ale postmodernității. Din acest unghi, concluzia este următoarea: pare că nu este nimic în neregulă cu ideologia, în sensul său pozitiv, ci mai curând cu încercările de a conferi conceptului un statut pe care acesta nu îl revendică. De aceea susțin că, în rolul de instrument al cunoașterii sociopolitice, ideologia poate răspunde provocării postmoderne în măsura în care se orientează, prin funcția sa de integrare-identitate, înspre acele aspecte ale societății contemporane care necesită soluții în măsură să prezeve legăturile comunitare într-o perioadă a mutațiilor survenite la nivel global. În pofida tendințelor de fragmentare manifestate la nivelul identității, sau tocmai din acest motiv, conceptul de ideologie se poate dovedi util în explicarea schimbării sociopolitice și a nevoii exhibate de diverse grupuri comunitare de a-și afirma caracteristicile particulare. Într-un spațiu social al cărui „principiu” pare să fie „ceea ce ne diferențiază este ceea ce ne unește”, un spațiu așadar multicultural, ideologia oferă în continuare garanții ale identității și posibilități de integrare.

---

---

## Résumé

---

---

Dans l'aire délimitée par la pensée philosophique et par celle propre aux sciences sociales il y a des concepts dont l'utilisation excessive a mené à l'érosion de leur signification à tel point qu'avec le temps ils ne peuvent plus être reconnus. Dans certains cas, l'altération sémantique est survenue à travers une re-signification continue, engendrée soit par l'évolution de la pensée soit par la proposition de nouvelles perspectives définitionnelles. Dans d'autres cas, l'érosion a été causée par la relation établie entre les significations que leur on a attribuées inévitablement et les transformations socio-historiques que les concepts en cause étaient appelés à expliquer. Le concept d'*idéologie* semble s'inscrire avec succès dans les deux catégories même si, paradoxalement, il ne compte plus de deux siècles. Soumis, dès son entrée dans le vocabulaire philosophique – en même temps que la modernité – à une évaluation critique, transféré successivement dans le champ des débats concernant la forme idéale d'organisation sociale, contre posé à la science et proclamé « ennemi » de la vérité, cantonné à la sphère de l'intérêt, de la domination et du pouvoir politique, développé de façon programmatique sur divers coordonnés de l'émancipation intellectuelle, accusé d'activités propagandistes et catégoriquement rejeté de la vie publique, déclaré « mort » et puis « ressuscité », le concept d'idéologie a sûrement acquis un statut qui est très loin du point où il pourrait se distinguer par la clarté et la distinction. Atteindre ce point n'est pas, bien sûr, l'objectif assumé par cet ouvrage. Au contraire, en s'éloignant d'un tel but, notre recherche se propose de mettre en lumière l'hypothèse fondamentale selon laquelle, dans la mesure où ce concept serait libéré des sens qui, en lui étant rattachés, n'ont fait qu'« affaiblir » sa signification primaire, il pourrait expliquer la façon dont nous connaissons ce type de réalité qui nous appartient en tant qu'êtres sociaux. L'objectif qui en découle est celui d'essayer de récupérer les valences positives du concept d'idéologie. Il ne s'agit pas, on doit le préciser dès le début, d'attribuer à l'idéologie le rôle d'instrument d'une connaissance « totale » – ainsi on présumerait sans justification d'une part, la possibilité qu'une telle connaissance existe en réalité

et, de l'autre part, la possibilité d'une extension sémantique difficile à soutenir même pour un concept si ambigu que celui d'idéologie. Plus spécifiquement, nous sommes intéressés à circonscrire la valeur idéologique de la connaissance sociopolitique et plus exactement, la façon dont l'idéologie peut servir en tant qu'instrument épistémologique dans l'essai d'expliquer et de comprendre l'espace relationnel que nous partageons avec nos semblables. Une telle approche suppose, sans dissimulation, un passage du « négatif » au « positif ». Dans un tel contexte, nous ne revendiquons pas la prééminence d'un « passage » dialectique, mais d'un « passage » conceptuel. Et cela parce que, jusqu'à présent, l'idéologie a été vue dans le cadre de la philosophie et celui de la théorie sociopolitique comme détenant une profonde connotation négative. Aussi, une telle compréhension a amené, il n'y a qu'un demi siècle, l'annonce de « la fin de l'idéologie ». Depuis, l'idéologie a cependant maintenu sa présence, montrant même une certaine vitalité des significations et définitions que l'on lui a attribué.

En prenant en considération le fait que le trajet conceptuel de l'idéologie a comporté de nombreux avatars sémantiques, dans le premier chapitre, en les discutant, nous essayerons de révéler les rôles que le terme a reçus. Évidemment, l'héritage sémantique du concept nous oblige à diviser en étapes la démarche analytique, vu que nous avons à faire avec des sens multiples que l'on lui a donnés, de plusieurs perspectives, qui demeurent aussi à présent. Nous considérons que, de ce point de vue, il est important de comprendre la nécessité de libérer sémantiquement l'idéologie du « ballast » terminologique qu'elle a reçu au long de son évolution intellectuelle. Une telle réduction devient nécessaire dans la mesure où, en mettant en balance les significations fondamentales du concept, nous pouvons nous rendre compte qu'elles sont inextricablement liées aux deux dimensions de la pensée qui ont problématisé l'idéologie d'une façon complexe, même si elles n'ont pas épuisé les questions sans réponses. Il s'agit du domaine de la théorie politique et du celui de l'épistémologie.

Fidèles à l'objectif que nous avons déjà annoncé, ce qui soutient notre recherche c'est l'hypothèse de la possibilité d'offrir à l'idéologie une signification positive dans la mesure où nous pouvons démontrer que ce concept détient le potentiel de jouer un rôle d'instrument dans la connaissance de la réalité sociale. Nous n'envisageons pas, donc, la réalité en général mais le type de réalité qui se construit, dans l'espace social, comme résultat des relations entre hommes et des idées, valeurs, fois, attitudes, conduites et pratiques qu'ils véhiculent et qui permettent de formuler des explications, jusqu'à un certain point, concernant la continuité de la communauté sur la ligne socio-historique esquissée par l'axe passé – présent – avenir. Par conséquent, le deuxième chapitre de cet ouvrage se propose de présenter les assises idéologiques de la connaissance sociale. De ce point de vue, la référence essentielle que nous faisons est celle à la compréhension de l'idéologie – à côté de quelques éléments tout aussi importants pour la



mémoire sociale, comme le mythe et l'utopie – en tant que figure centrale de l'imaginaire social qui caractérise l'existence de toute communauté organisée.

Si, dans le sens large, le concept d'idéologie peut révéler ses valences épistémologiques dans le processus de connaissance sociale grâce à sa participation directe, en tant que forme centrale de l'imaginaire, à la construction de l'espace social – la question que peut être posée est si ces valeurs peuvent être maintenues aussi au niveau réservé à la connaissance politique. Le but du troisième chapitre est celui de configurer une réponse à cette question. Même si, au long de cet ouvrage, nous considérons que la fonction politique de l'idéologie est secondaire (prééminente étant, pour notre démarche de nature épistémologique, celle rapportée au problème de la connaissance) il est quand même évident que nous ne pouvons pas l'éluider. La problématisation de cette fonction met en lumière quelques aspects importants de la connaissance, de l'explication et de la compréhension des phénomènes politiques, tels que la domination et les intérêts et, en ce sens, nous pensons qu'il est raisonnable d'esquisser des modèles cognitifs en partant desquels on peut mener l'analyse épistémologique et politique de l'idéologie.

En se proposant d'évaluer dans quelle mesure il est possible de réaliser une récupération postmoderne de l'idéologie, le dernier chapitre de cet ouvrage part des scénarios pessimistes qui ont visé non seulement le concept soumis à notre débat, mais aussi le problème de la connaissance. C'est parce que la pensée postmoderne annonce, presque en tandem, à la fois « la fin de l'idéologie » et « la fin de la connaissance ». Dans ces conditions, comment peut-on parler de connaissance et d'idéologie dans la postmodernité? L'analyse des deux « fins » – qui complètent ceux de « l'histoire » et « du social » – semble être un champ fertile pour la reconsidération de l'idéologie et de la connaissance dans les conditions de la postmodernité. Et cela parce que nous parlons, comme nous avons déjà précisé, des valences de l'idéologie en tant qu'instrument de la connaissance sociale, et l'espace social, même si soumis aux transformations historiques déterminées par le processus de globalisation – ou surtout à cause de cela – reste néanmoins intelligible par rapport à tels concepts.

Étant donnée l'ambiguïté du concept d'idéologie – constatation qui précède son analyse – les éléments méthodologiques qui s'entremêlent à travers cet ouvrage sont inclus, du point de vue de l'exactitude épistémologique, dans les aires délimitées par des « techniques » de recherche telles que la documentation, l'analyse conceptuelle, l'analyse définitionnelle comparée et l'interprétation textuelle. Aussi, en voulant inscrire notre démarche dans la tradition du raisonnement critique spécifique pour toute entreprise philosophique, nous avons opté pour une grille herméneutique qui met l'accent sur la mention des réserves – où il en est le cas – plus que sur les certitudes assumées par des auteurs qui marchent sur des « chemins » déjà foulés dans l'analyse de l'idéologie. Cependant, on est

242 loin de prétendre que notre approche puisse s'éloigner complètement de l'héritage analytique que le concept détient. Dans diverses étapes de notre démarche, l'objectif que nous avons assumé dans cette recherche nous a semblé être vraiment intangible. Plusieurs fois, les présuppositions prises pour des certitudes se sont révélées comme des « impasses ». Et la certitude d'avoir réussi à mener à bonne fin l'essai de rendre positive l'idéologie n'est pas complètement gagnée. Ce que nous avons gagné après l'analyse que nous proposons est la conviction – qui présente une grande probabilité d'avoir un caractère idéologique – qu'il n'y a rien de mal avec ce concept, mais avec les différents rôles (surtout politiques) que la pensée lui a attribués.

---

---

# Abstract

---

---

Within the area delimited by philosophical thinking and that specific to social sciences there are a series of concepts whose excessive usage has led to the erosion of their meaning to such an extent that, in time, they have become unrecognisable. In some cases, semantic erosion has developed through constant re-signification, produced either by the evolution of thinking as such or by the proposal of new definition-generating perspectives. In other cases, erosion was caused by the relationship inevitably established between the different significations they were given and the socio-historical transformations those concepts were compelled to explain. The concept of *ideology* may be successfully included into both categories even if, paradoxically, it is not more than two centuries “old”. Subject to critical evaluation since its inclusion into the philosophical vocabulary – during modernity –, and consequently transferred into the field of debates regarding the ideal form of social organisation, counterpoised to science and exposed as an “enemy” of truth, limited to the sphere of interest, domination and political power, programmatically developed according to different coordinates of intellectual emancipation, accused of propagandistic activities and then unconditionally rejected from public life, declared “dead” and then “resuscitated”, the concept of ideology has certainly acquired a status that is very far from the point where it could stand out through its clarity and distinction. Reaching this point is not, of course, the objective assumed by this study. On the contrary, by taking its distance from such a purpose, our research aims to sketch the fundamental hypothesis that, to the extent that this concept is set free from the meanings that, being associated with it, have achieved nothing but “weaken” its primary signification, it may account for the way in which we understand that type of reality which is familiar to us as social beings. The objective that emerges here is to try and recuperate the positive valences of the concept of ideology. From the beginning, we should specify that we are not talking about granting ideology the part of an instrument of “total” knowledge – in this case, we would wrongly presume, on the one hand, that such knowledge really exists, and on the other

hand, that this concept has an semantic extension difficult to support even for such an ambiguous concept as that of ideology. More specifically, we are interested in delimiting the ideological value of socio-political knowledge and, more exactly, the way in which ideology can serve as an epistemological tool in the attempt to explain and understand the relational space shared with our fellow humans. Such an approach clearly supposes a passage from the “negative” to the “positive”. We are not claiming, in such a context, the pre-eminence of a dialectical “passage” but that of a conceptual one. And this happens because, up to now, ideology was thought, both within the framework of philosophy and that of socio-political theory, to have a profound negative connotation. Also such an understanding led half a century ago to the proclamation of the “end of ideology”. Since then, ideology has nevertheless preserved its presence, showing even a certain vitality of significations and definitions that were attributed to it.

Taking into account the fact that the conceptual trajectory of ideology has counted numerous semantic avatars, in the first chapter of our work we attempt to highlight the different roles that the term has played and discuss them. Obviously, the semantic heritage of the concept compels us to divide into several stages our analytical endeavour because we are dealing with multiple meanings attached to it, from different perspectives that have lasted up to now. We think that from this respect it is particularly important to understand the necessity to free ideology from the terminological “ballast” that it has received during its intellectual evolution. Such a reduction is hence necessary as, debating on the fundamental significations of the concept, we may realise that they are intricately connected to the two dimensions of thought that have analysed ideology in a complex manner that has not however answered all the questions yet. We are talking about the field of political theory and that of epistemology.

Remaining faithful to the objective that was already announced here, the constant that supports our research is the hypothesis that we could offer ideology a positive signification to the extent that we could demonstrate that this concept possesses the potential to play the part of a tool in understanding social reality. So, we are not taking into account reality in general, but that type of reality that builds itself within the social space as a result of relationships between humans and the ideas, values, beliefs, attitudes, behaviours and practices that they use and that allow, to a certain extent, the formulation of explanations regarding the continuity of community on the socio-historical line drawn by the past-present-future axis. As a result, the second chapter of this paper aims to present the ideological fundamentals of social knowledge. From this perspective, the main reference made is that to understanding ideology along with other elements just as important to social memory such as myth and utopia – as a central figure in the social imagery that characterises the existence of any organised community.

If, in a broader sense, the concept of ideology may reveal its epistemological valences in the process of social understanding – owing to its direct participation, as a form of imagery, in the construction of the social space – the main question would be if they could also be maintained at the level reserved to political understanding. The purpose of the third chapter is to configure an answer to this question. Even if in this paper we consider the political function of ideology as secondary (for our epistemological endeavour, the function related to the problem of knowledge is pre-eminent) it is clear that we cannot elude it. Taking into account this function brings to light important aspects of the knowledge, explanation and understanding of political phenomena, such as domination and interests, and in this respect we think that it is reasonable enough to sketch some cognitive models that could help us analyse ideology from an epistemological and political point of view.

Aiming to evaluate the extent to which a post-modern recovery of ideology is possible, the last chapter of this paper starts with the pessimistic scenarios that have envisaged not only the concept subjected to our debate but also the problem of knowledge. And this happens because post-modern thinking announces almost simultaneously both the “end of ideology” and the “end of knowledge”. In this environment, how could we discuss about knowledge and ideology in post-modern times? The analysis of the two “ends” – that add up to those of “history” or the “social” – proves to be, in our view, a fertile field for the reconsideration of ideology and knowledge within the framework of post-modernity. And this is true because we are talking, as we have already specified, about the valences of ideology as a tool of social knowledge and the social space, even if it is subjected to the historical transformations implied by the process of globalisation – or all the more so – continues to be intelligible in relation to such concepts.

Given the ambiguity of the concept of ideology – an argument that precedes its analysis – the methodological elements that interweave along this paper are included, from the point of view of epistemological rigorousness, within the areas delimited by “techniques” of research such as documentation, conceptual analysis, compared definitional analysis and textual interpretation. Nevertheless, aiming to align our endeavour with the tradition of critical rationality specific for any philosophical enterprise, we have opted for a hermeneutical grid that stresses the lack of certitude – when it is present – rather than the convictions assumed by the authors that walk on the already beaten paths of the analysis of ideology. However, the presumption that the approach we propose should distance itself from the analytical heritage of the concept is not realistic. Sometimes, at different stages of its evolution, the objective that we have assumed throughout this paper seemed to be really unattainable. Many a time, the presuppositions understood as certitudes proved to be veritable “deadlocks”. And the certitude that we have managed to lead to an end the attempt to render ideology positive has not

246      been fully acquired yet. Nevertheless, what we have gained along the analysis proposed is the conviction – highly likely to have an ideological nature – that there is nothing wrong with this concept, but with the different roles (especially political ones) that thought has attributed to it.

---

---

## Bibliografie

---

---

- ADORNO, Theodore; FRENKEL-BRUNSWICK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANDFORD, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1950.
- ALTHUSSER, Louis, „Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation)”, în Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995.
- ANTOHI, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991.
- APPADURAI, Arjun, „Disjuncture and difference in the global cultural economy”, în Mike Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- APTER, David E. (ed.), *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, 1964.
- ARBLASTER, Anthony, *Democrația, Du Style*, București, 1998.
- ARNASON, Johann P., „Nationalism, globalization and modernity”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- ARON, Raymond, *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societățile industriale*, Polirom, Iași, 1999.
- ARON, Raymond, *Opiul intelectualilor*, Curtea Veche, București, 2007.
- ASHCRAFT, Richard, „On the problem of methodology and the nature of political theory”, *Political Theory* 3, nr. 1, februarie 1975.
- AUGOSTINOS, Martha; WALKER, Iain, „The construction of stereotypes within social psychology: From social cognition to ideology”, *Theory & Psychology*, vol. 8 (5), 1998.
- BARNES, Barry, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974.

- 248 BARRET, Michèle, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Polity Press, Cambridge, 1992.
- BARRET, Michèle, „Ideology, politics and hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe”, în Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995.
- BARTHES, Roland, *Mitologii*, Institutul European, Iași, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt, „Sociological responses to postmodernity”, *Thesis Eleven*, nr. 23, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt, „Modernity and ambivalence”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- BAUMAN, Zygmunt, *Globalization. Human Consequences*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- BELL, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
- BENDA-BECKMAN, Keebet von; VERKUYTEN, Maykel (eds.), *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht University, 1995.
- BENDIX, Reinhard, „The age of ideology: persistent and changing”, în David E. Apter, *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, 1964.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, Univers, București, 1999.
- BERLIN, Isaiah, „The decline of utopian ideas in the West”, în *The Crooked Timber of Humanity*, Fontana, Londra, 1991.
- BIRNBAUM, Norman, „The sociological study of ideology (1940-1960): A trend report and bibliography”, *Current Sociology*, IX, nr. 2, 1960.
- BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986.
- BLOOR, David, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1976.
- BLUHM, William T., *Ideologies and Attitudes: Modern Political Culture*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1974.
- BOBBIO, Norberto, *Liberalism și democrație*, Nemira, București, 1998.
- BOCANCEA, Cristian, *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Polirom, Iași, 2002.
- BOUDON, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986.
- BOUDON, Raymond, *Tratat de sociologie*, Humanitas, București, 2005.
- CAMERON, Gregory, „Naturalism and ideology: Towards a phenomenology of political discourse”, *Thesis Eleven*, nr. 87, noiembrie 2006.



- CARPINSCHI, Anton, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Moldova, Iași, 1992.
- CARPINSCHI, Anton, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, Iași, 1995.
- CARPINSCHI, Anton; BOCANCEA, Cristian, *Știința politicului. Tratat*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1975.
- CAMPBELL Angus; CONVERSE Philip E.; MILLER Warren P.; STOKES, Donald E., *The American Voter*, Wiley, New York, 1960.
- CHIAPELLO, Eve, „Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology: The example of the concept of the «spirit of capitalism»”, *European Journal of Social Theory*, nr. 6 (2), 2003.
- CONNOR, Steven, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, Meridiane, București, 1999.
- CONSTANTINESCU, Mihaela, *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Univers Enciclopedic, București, 1999.
- CONVERSE, Philip E., „The nature of belief systems in mass publics”, în David E. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, 1964.
- DAHL, Robert, *Poliarhiile. Participare și opoziție*, Institutul European, Iași, 2000.
- DAHL, Robert, *Democrația și criticii săi*, Institutul European, Iași, 2002.
- DAHL, Robert, *Despre democrație*, Institutul European, Iași, 2003.
- DAUENHAUER, Bernard P., *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998.
- DENNI, Bernard; LECOMTE, Patrick, *Sociologia politicului*, vol. I, Eikon, Cluj-Napoca, 2003.
- DICKERSON, Mark O.; FLANAGAN, Thomas, *An Introduction to Government and Politics: A Conceptual Approach*, Methuen Publications, Toronto, 1986.
- DIJK, Teun A. van, „Discourse Semantics and Ideology”, *Discourse Society*, vol. 6, nr. 2, 1995.
- DIMA, Teodor, *Explicație și înțelegere*, vol. II, Graphix, Iași, 1994.
- DUMITRIU, Anton, *Istoria logicii*, vol. I, Editura Tehnică, București, 1993.
- DUMONT, Louis, *Homo Aequalis: Gènesis et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977.
- DUMONT, Louis, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia, București, 1996.
- DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Nemira, București, 1999.

- 250 DUVERGER, Maurice, *Political Parties*, Wiley, New York, 1951.
- EAGLETON, Terry, *Ideology: An Introduction*, Verso, Londra, 1991.
- ERIKSON, Erik H., *Young Man Luther*, W.W. Norton & Co., New York, 1962.
- FEYERABEND, Paul, *Against Method. Outline of An Anarchistic Theory of Knowledge*, Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher, Londra, 1978.
- FOUCAULT, Michel, „Governmentality”, în G. Burchell *et al.* (eds.), *The Foucault Effect*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1991.
- FREEDEN, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- FREEDEN, Michael, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2003.
- FREEDEN, Michael, „Ideology and political theory”, *Journal of Political Ideologies*, nr. 11 (1), February 2006.
- FROMM, Erich, *Frica de libertate*, Teora, București, 1998.
- FUKUYAMA, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Paideia, București, 1992.
- FUKUYAMA, Francis, *Sfârșitul istoriei?*, Vremea, București, 1994.
- FULLER, Steve, *Social Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1988.
- FULLER, Steve, *Philosophy, Rethoric and the End of Knowledge: The Coming of Science and Technology Studies*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992.
- FULLER, Steve; COLLIER, James H., *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge: A New Beginning for Science and Technology Studies*, Lawrence Elbaum Associates, Publishers, Londra, 2004.
- GEERTZ, Clifford, „Ideology as a cultural system”, în David E. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, 1964.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- GEIGER, Theodore, *On Social Order and Mass Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- GERRING, John, „Ideology: a definitional analysis”, *Political Research Quarterly*, vol. 50, nr. 4, decembrie 1997.
- GIDDENS, Anthony, „Four theses on ideology”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară 1983.
- GIDDENS, Anthony, *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- GIDDENS, Anthony, *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters With Classical and Contemporary Social Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

- GIDDENS, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Macmillan Press Ltd., Londra, 1995.
- GIDDENS, Anthony, *Consecințele modernității*, Univers, București, 2000.
- GILPIN, Robert, *War and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- GIRARDET, Raoul, *Mituri și mitologii politice*, Institutul European, Iași, 1997.
- GOODIN, Robert E.; KLINGEMANN, Hans-Dieter (coord.), *Manual de știință politică*, Polirom, Iași, 2005.
- GOULDNER, Alvin, *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar and Future of Ideology*, Macmillan, Londra, 1976.
- HABERMAS, Jürgen, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, ALL, București, 2000.
- HAMILTON, Malcolm B., „The elements of the concept of ideology”, *Political Studies*, nr. 35, 1987.
- HANNERZ, Ulf, „Cosmopolitans and locals in world culture”, în Mike Featherstone, *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- HARVEY, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Amarcord, Timișoara, 2002.
- HARVEY, Lee, „The use and abuse of kuhnian paradigms in the sociology of knowledge”, *Sociology*, nr. 16, 1982.
- HAYEK, Friederich, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998.
- HECKATHORN, Douglas D., „Collective action, social dilemmas and ideology”, *Rationality and Society*, vol. 10, 1998.
- HELD, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Londra, 1995.
- HELD, David, *Democrația și ordinea globală*, Univers, București, 2000.
- HINDESS, Barry, „No end of ideology”, *History of the Human Sciences*, vol. 9, nr. 2, Sage, 1996.
- HIRST, Paul, *On Law and Ideology*, Macmillan, Londra, 1979.
- HOLTON, John, *Globalization and the Nation-State*, Polity Press, Londra, 1995.
- HUDSON, Wayne, „Ernst Bloch: «ideology» and postmodern social philosophy”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară, 1983.
- HUNTINGTON, Samuel, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Antet, București, 1998.

- 252 HUZUM, Eugen, „Provocarea postmodernă» în epistemologie: o nouă paradigmă asupra raționalității științei”, în *Symposion*, revistă de științe socioumane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003.
- HUACO, George A., „On ideology”, *Acta Sociologica*, vol. 14, nr. 4, 1971.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, București, 1994.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Liberalismul între succese și iluzii*, ALL, București, 1998.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Solitude and the Birth of Modernity*, New Europe College, București, 1999.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Introducere în politologie*, ALL, București, 2002.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Etică socială și politică*, Editura Ars Docendi a Universității București, 2007.
- ILIESCU, Adrian-Paul, *Supremația experienței. Conservatorismul pragmatic – viziunea anglo-saxonă*, EuroPress Group, București, 2008.
- JAMESON, Frederic, „Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism”, *New Left Review*, nr. 146, 1984.
- JAMESON, Frederic, „Postmodernism and the market”, în Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995.
- JASPERS, Karl, „Sarcina filosofiei în prezent”, în *idem, Filosoful-Rege?*, Humanitas, București, 1992.
- JOFFE, Josse, „Rethinking the nation-state: the many meanings of sovereignty”, *Foreign Affairs*, noiembrie-decembrie 1999.
- JOHNSON, Allan G., *Dicționarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic*, Humanitas, București, 2007.
- KEANE, John, „Communication, ideology and the problem of «voluntary servitude»”, *Media, Culture, Society*, nr. 4, 1982.
- KELLNER, Douglas, „Postmodernism as social theory: some challenges and problems”, *Theory, Culture & Society*, vol. 5, 1988.
- KELLNER, Douglas, „Ernst Bloch, utopia and ideologie critique”, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html> (12.12.2009).
- KETTLER, David, Volker MEJA, Nico STEHR, *Karl Mannheim*, Tavistock, Londra, 1984.
- KUHN, Thomas S., *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- KUMAR, Krishan, *Utopianismul*, Du Style, București, 1998.
- LACLAU, Ernesto, „The impossibility of society”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară, 1983.

- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Veros, Londra, 1985.
- LANE, Robert, *Political Ideology: Why the American Common Man Believes What He Does*, Free Press, New York, 1962.
- LANGDRIDGE, Darren, „Ideology and utopia: social psychology and the social imaginary of Paul Ricœur”, *Theory & Psychology*, vol. 16 (5), 2006.
- LAPONCE, Jean A., *Left and Right: The Topography of Political Perceptions*, University of Toronto Press, Toronto, 1981.
- LATOUCHE, Serge, *The Westernization of the World*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- LEFORT, Claude, „Outline of the genesis of ideology in modern societies”, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MA: MIT Press, Cambridge, 1986.
- LICHTHEIM, George, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1967.
- LIJPHART, Arend, *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*, Polirom, 1999.
- LOCKE, John, *Al doilea tratat asupra guvernământului civil. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999.
- LONGINO, Helen E., *Science and Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990.
- LOWENSTEIN, Karl, „The role of ideologies in political change”, *International Social Science Bulletin*, vol. 5, nr. 1, 1953.
- LOWENSTEIN, Karl, „Political ideologies and political institutions”, în Richard H. Cox, *Ideology, Politics and Political Theory*, Wadsworth, Belmont, CA, 1969.
- LYOTARD, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Babel, București, 1993.
- MANEA, Teodora, „Ideologia – o parte a zoologiei. Originile franceze ale «științei ideilor»”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Interpretare & ideologie*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2002.
- MANNHEIM, Karl, „The democratization of culture”, *Essays in the Sociology of Culture*, Routledge, Londra, 1956.
- MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968.
- MANNHEIM, Karl, *Structures of Thinking* (eds. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982.
- MANNHEIM, Karl; WIRTH, Louis, *On Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949 (reeditată de Kessinger Publishing's Rare Reprints, New York, 2001).

- 254 MARCUSE, Herbert, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977.
- MARKUS, György, „On ideology-critique – critically”, *Thesis Eleven*, nr. 43, 1995.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Ideologia germană*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956.
- MATTHEWMAN, Steve, Douglas HOEY, „What happened to postmodernism?”, *Sociology*, vol. 40 (3), 2006.
- MCCLOSKEY, Herbert; HOFFMANN, Paul J.; O'HARA, Rosemary, „Issue conflict and consensus among party leaders and followers”, *American Political Science Review*, iunie 1964.
- MCGREW, Anthony, „A global society?”, în Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Modernity and Its Future*, The Open University, Cambridge, 1992.
- McLELLAN, David, *Ideologia, Du Style*, București, 1998.
- MERELMAN, Richard, „The development of political ideology: A framework for the analysis of political socialization”, *American Political Science Review*, nr. 63, septembrie 1969.
- MILLER, David (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2006.
- MILIC, Voijin, „Sociology of knowledge and sociology of science”, *Social Science Information*, nr. 23, 1984.
- MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994.
- MIROIU, Adrian, *Fundamentele politicii. Preferințe și alegeri colective*, vol. I, Polirom, Iași, 2006.
- MULLINS, Willard A., „On the concept of ideology in political science”, *American Political Science Review*, nr. 66, 1972.
- MULLINS, Willard A., „Sartori's concept of ideology: a dissent and an alternative”, în Allen R. Wilcox (ed.), *Public Opinion and Political Attitudes*, Wiley, New York, 1974.
- NETTL, J. P., *Political Mobilization: A sociological Analysis of Methods and Concepts*, Basic Books, New York, 1967.
- OAKES, Penelope J.; HASLAM, S. Alexander; TURNER, John C., *Stereotyping and Social Reality*, Blackwell, Oxford, 1994.
- OAKESHOTT, Michael, *Raționalismul în politică*, ALL, București, 1995.
- OSBORNE, Thomas, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*, UCL Press, Londra, 1998.
- PETTIT, Philip, „Consecințialismul”, în Peter Singer, *Tratat de etică*, Polirom, Iași, 2006.

- POPPER, Karl, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- POPPER, Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, Humanitas, București, 1993.
- POPPER, Karl, *Mizeria istoricismului*, ALL, București, 1996.
- POPPER, Karl, *În căutarea unei lumi mai bune*, Humanitas, București, 1998.
- POPPER, Karl, *Mitul contextului. În apărarea științei și a raționalității*, Trei, 1998.
- POPESCU, Marius, „Postmodernitatea și epistemologia”, *Symposion*, revistă de științe socioumane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003.
- PRELIPCEAN, Teodora, *Explicația în științele socioumane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004.
- PUTNAM, Robert, „Studying elite political culture: the case of «ideology»”, *American Political Science Review*, nr. 65, 1971.
- PUTNAM, Robert, *Cum funcționează democrația*, Polirom, Iași, 2001.
- RAYNER, Jeremy, „A plea for neutrality: Karl Mannheim’s early theory of ideology”, *History of the Human Sciences*, vol. 2, nr. 3, 1989.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- REJAI, Mostafa, *Political Ideologies: A Comparative Approach*, Armonk, M.E. Sharpe, New York, 1991.
- RENAUT, Alain, *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*, Institutul European, Iași, 1998.
- RICŒUR, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia* (G.H. Taylor, ed.), Columbia University Press, New York, 1986.
- RICŒUR, Paul, „Science et idéologie”, *Du texte à l’action*, Le Seuil, Paris, 1986.
- RICŒUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1996.
- RISSE-KAPPEN, Thomas, *Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- ROBERTSON, Roland, „Mapping the global condition: globalization as the central concept”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- ROBERTSON, Roland, *Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londra, 1992.
- RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

- 256 RORTY, Richard, *Contingență, ironie și solidaritate*, ALL, București, 1998.
- RORTY, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999.
- RORTY, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, vol. 1, Univers, București, 2000.
- RORTY, Richard, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice*, vol. 2, Univers, București, 2000.
- ROSENAU, James, *Turbulence in World Politics*, Harvester Wheatsheaf, Brighton, 1990.
- ROSENBERG, Shawn W., *Reason, Ideology and Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Gallimard, Paris, 1964.
- RYAN, Alan, *The Philosophy of the Social Sciences*, The Macmillan Press LTD, Londra, Basingstoke, 1976.
- SARTORI, Giovanni, „Politics, ideology and belief systems”, *American Journal of Political Science*, vol. 63, iunie 1969.
- SARTORI, Giovanni, „Concept misformation in comparative politics”, *American Political Science Review*, nr. 64, decembrie 1970.
- SARTORI, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, Polirom, Iași, 1999.
- SCOTT, Alan, „Politics and method in Mannheim’s *Ideology and Utopia*”, *Sociology*, vol. 21, nr. 1, februarie 1987.
- SEARLE, John R., *Realitatea ca proiect social*, Polirom, Iași, 2000.
- SELIGER, Martin, *Ideology and Politics*, George Allen & Unwin, Londra, 1976.
- SHILLS, Edward, „Ideology: The concept and function of ideology”, în Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Macmillan, New York, 1967.
- SKINNER, Quentin, „Meaning and understanding in the history of ideas”, *History and Theory*, vol. 8, 1969.
- SMITH, Anthony D., „Toward a global culture?”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.
- SMITH, Dorothy E., „Ideology, science and social relations. A reinterpretation of Marx’s epistemology”, *European Journal of Social Theory*, nr. 7 (4), 2004.
- SOCACIU, Emanuel-Mihail, *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Polirom, Iași, 2001.
- SREBERNY-MOHAMMADY, Anabelle, „The many cultural faces of imperialism”, în Thomas Golding, Edmund Harris, *Beyond Cultural Imperialism:*



- Globalization, Communication and The New International Order*, Sage Publications, Londra, 1997.
- SPRINZAK, Ehud, „Marx's historical conception of ideology and science”, *Politics & Society*, vol. 5, 1975.
- STAN, Gerard, „Interpretarea ideologică văzută ca hermeneutică ironistă. Cazul Popper”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Interpretare și ideologie*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2002.
- TETLOCK, Philip, „Cognitive style and political ideology”, *Journal of Personality and Social Psychology*, nr. 45, 1983.
- THOMPSON, John B., „Ideology and the critique of domination”, *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue Canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 7, nr. 1-2, iarnă-primăvară, 1983.
- THOMPSON, John B., *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- THOMPSON, John B., *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990.
- TILLY, Charles, „Europe and the international state system”, în James Hutchinson, Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- TOMLINSON, John, *Globalizare și cultură*, Amarcord, Timișoara, 1999.
- TOMPEA, Doru, *Provocarea postmodernă. Noi orientări în teoria socială*, Polirom, Iași, 2001.
- TRACY, Destutt de, *Eléments d'idéologie, 1801-1805*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1977.
- TROC, Gabriel, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Polirom, Iași, 2006.
- TUCKER, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- TURNER, Charles, „Mannheim's utopia today”, *History of the Human Sciences*, vol. 16, nr. 1, 2003.
- VATTIMO, Gianni, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*, Pontica, Constanța, 1993.
- VINCENT, Andrew, „Ideology and political theory: an awkward partnership?”, în *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso, 1989.
- ŽIŽEK, Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, Londra, 1995.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, ALL, București, 2001.
- WALLERSTEIN, Immanuel, „Culture as the ideological battleground of the modern world-system”, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londra, 1990.

## Bibliografie

---

- 258 WALZER, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York, 1969.
- WATERS, Malcolm, *Globalization*, Routledge, Londra, 1995.
- WATKINS, J.W.N., „Teoria cunoașterii și politica”, *Filosoful-Rege?*, Humanitas, București, 1992.
- WAXMAN, Chaim I. (ed.), *The End of Ideology Debate*, Funk & Wagnalls, New York, 1968.
- WILSON, Richard W., *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.