

Un concept ambiguu

Referință obligatorie pentru oricine studiază conceptul de cultură în domeniile constitutive ale științelor umane, lucrarea lui Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn (1952) oferă un ansamblu de 163 definiții, ce determină în primul rând apariția unei multitudini de sensuri. Chiar în cadrul celor șase categorii în care sunt distribuite aceste eșantioane semantice — descriptive, istorice, normative, psihologice, genetice, structurale —, conținuturile prezintă asemenea variații, încât s-a putut vorbi de o „junglă conceptuală“. Inflația de nuanțe s-a adăugat multitudinii de accepții; la începutul anilor șaiszeci, Edward Shils a realizat o amuzantă trecere în revistă a acestora, distingând: *high culture* (cultură înaltă), *refined culture* (cultură rafinată), *elaborate culture* (cultură elaborată), *middle culture* (cultură de mijloc), *serious culture* (cultură serioasă), *vulgar culture* (cultură populară), *low culture* (cultură joasă) etc.

De la această constatare a diversității și până la marile studii fondatoare ale antropologiei culturale la care face trimitere inventarul din 1952, se conturează domenii de investigare cu frontiere mai mult sau mai puțin bine delimitate. Pe „teritoriul istoricului“, *cultura populară* face obiectul unui relevu cadastral, posibil prin cercetările întreprinse de Robert Mandrou, Geneviève Bollème, Carlo Ginsburg, Jean-Claude Schmidt. În ciuda eterogenității elementelor pe care le cuprinde — „biblioteca pentru toți“, religie populară, artizanat... —, această formă culturală este singura tratată în ansamblu în recentul *Dictionnaire des sciences historiques (Dicționar al științelor istorice)*, coordonat de André Burguière.

Calificată drept *juvenilă*, *muncitorească* sau *de masă*, prin referire la o clasă de vârstă, la un grup social sau la tehnicile moderne de comunicare, cultura este analizată și din punctul de vedere al formării și difuzării ei, al uzanțelor și efectelor pe care le provoacă. Delimitată destul de clar, ca și în cazul *culturii civice* și al *culturii politice*, recent constituită în obiect de analiză, sau sesizată aproximativ prin extrema diversitate a manifestărilor

sale scolare de către istoricul *culturii medievale*, cultura, înțeleasă dintr-un punct de vedere sociologic, invită la o reflecție preliminară asupra *conținutului* pe care îl poate primi, reflecție a cărei banalitate nu este decât aparentă.

În *Dictionnaire critique de la sociologie (Dicționarul critic al sociologiei)* al lui Raymond Boudon și François Bourricaud, conținutul îi este conferit de culturalismul la care este asociată această noțiune; la rubrica *Cultură și culturalism* figurează o expunere sumară, apoi o punere în discuție riguroasă — ca să nu spunem o respingere totală — a principalelor teze ale antropologiei culturale. Vom reține mai curând funcția polemică astfel atribuită conceptului decât fondul dezbaterii. Ea este inerentă câmpului de forțe pe care îl formează chiar domeniul culturii.

Tensiunile ce o traversează realmente sunt prezente în definiția dată în ultima ediție a *Dicționarului Academiei franceze*, dar sensibil reduse. „Pe plan social, ni se spune, cultura desemnează astăzi ansamblul aspectelor intelectuale, morale, materiale, al sistemelor de valori, al stilurilor de viață ce caracterizează o civilizație.“ Reprezentarea acesteia din urmă ca o actualizare a culturii se disociază în mod intenționat de aceea a antonimului, pe care o serie întreagă de gânditori germani, începând cu Herder, a dorit să o confere termenului *Kultur*. Raporturile dintre elementele contrare sau conflictuale — intelectuale și materiale, culturale și sociale — sunt pacificate în aceeași manieră în cadrul acestei confederații de termeni, unde practicile culturale cele mai sumare sunt susceptibile de a fi primite în egală măsură cu elaborările conceptuale cele mai înalte.

Se impune comparația cu definiția dată de Academie acestei vocabule în secolul al XVIII-lea. Prin *cultură* se înțelegea atunci „modalitățile de cultivare a pământului pentru a fi mai fertil & arborilor & plantelor pentru a le face să rodească mai bine“ — cu o notă transcrisă cu litere minuscule: „se folosește și la figurat pentru grija acordată artelor & spiritului“; după cum se știe, *civilizație* nu apare încă în această ediție (1778) a *Dicționarului*. Extinderea, prin metaforă, a sensului din limba rustică, apoi considerarea culturii spiritului ca un apanaj al unei clase privilegiate, tensiunea dintre natură și cultură, precum și raporturile pe care le întrețin formele culturale și cadrele sociale sunt deci de situat într-o perspectivă istorică, ce nu permite analiza constantă a culturii în termeni de producție, de distribuție și de consum.

Fără a trata în mod precis fiecare din elementele pe care le înglobează — artă, mit, literatură... —, lucru imposibil de realizat în limitele acestui capitol, vom încerca să urmărim, la nivelul formării și al vicisitudinilor acestui concept, constituirea unui domeniu ale cărui delimitări variabile fac dovada măsurii în care principiul de relativitate culturală este diferit înțeles în antropologie și în sociologie.

Geneza principiului de relativitate culturală

Sursele unui conflict

Preistoria ideii de cultură a fost studiată de H.-I. Marrou într-o lungă notă la teza sa consacrată *Sfântului Augustin și sfârșitului culturii antice* (1938). După el, anticii au întrevăzut-o indirect. Mai ales latinii, cu „muncile sufletului“ ale lui Cicero (*Tusculanes*, 2, 5, 13), au cunoscut foarte bine „asociația de idei ce servește drept bază cuvântului cultură folosit de noi“, dar, adaugă el, „nu se observă o evoluție care să ducă, ca în franceză, la legătura esențială dintre ideea de dezvoltare intelectuală și cuvântul cultură“.

Din *paideia* — educația care îl diferențiază pe grec de barbar, pe aristocrat de omul de rând, pe omul bine educat de ignorant și care desemnează un proces și totodată rezultatele sale — apar, într-adevăr, multe succedane — *educatio, doctrina, disciplina, eruditio, studia, litterae, humanitas* — ce dovedesc dificultatea limbii latine de a traduce această idee, păstrând întreaga valoare expresivă a cuvântului grec. Acesta are un sens comprehensiv mult mai vast decât acela ce îi este atribuit în manieră „clasică“. *Paideia*, acea însușire a unor elemente intelectuale și spirituale în cadrul formării omului, asociază strâns cele două semnificații pe care Marrou le discerne în accepțiile moderne: *cultura pregătitoare*, „activitate ce caută să facă inteligența capabilă a da roade, activitate asemănătoare celei a țaranului care își cultivă pământul“ și cultura în *sens generalizat*, tip de viață intelectuală și ideal spiritual.

Tocmai această unitate — realizată în cadrul cetății grecești în care cultura, așa cum scrie Pierre Kaufmann (1974), nu se deosebește de natură decât pentru a o prelua — s-a destrămat; și această disociere trimite la aceea operată între cultură și civilizație. Într-adevăr, și după cum indică Kaufmann, „domeniul propriu conceptului de cultură nu a fost istoric determinat decât din momentul în care s-a pus în discuție universalitatea criteriilor de sens și de valoare ce țin de ordinea civilizației“.

Principalele momente ale acestei puneri în discuție sunt cele ale unei relativizări, căreia antropologia culturală nord-americană i-a conferit o extensie maximă. S-a ajuns astfel la opoziția cunoscută dintre cultură și civilizație; în acest sens, ele privesc direct istoria ideilor. Dar dacă ideea de civilizație a făcut obiectul unor cercetări savante (cele aparținând lui Marcel Mauss, Emile Benveniste și mai ales cele ale lui Lucien Febvre sunt astăzi clasice), se mai poate spune, așa cum spunea Febvre în 1930 — dacă se exceptează precizarea importantă a lui Philippe Bénéton și faimosul

studiu al lui Pierre Kaufmann — „că, referitor la ideea de cultură, mai ales în Franța, nu s-a făcut nimic“.

Or, dacă se dorește să se înțeleagă maniera în care cultura a fost uneori asociată comunității naționale, alteori asimilată totalității sociale și să se explice deschiderile diferite ale câmpului semantic, uneori restrâns la literatură și arte frumoase, alteori lărgit la organizarea teritoriului și la bricolaj, este important ca acest „factor istoric“ să fie situat în raport cu organizările sociale stabile. Și în această distincție, nimeni nu ne poate ajuta mai bine ca Jacob Burckhardt.

Cultura ca factor istoric

În admirabilele sale *Weltgeschichtliche Betrachtungen (Considerații asupra istoriei universale, 1905)*, Burckhardt distinge trei factori: mai întâi *statul și religia*, care sunt expresia unei necesități politice și metafizice, ambele prctinzând a avea o valoare universală; apoi, „ceva foarte diferit“, *cultura* „ce răspunde necesităților noastre terestre și spirituale interpretate într-un sens mai restrâns“.

„Numim cultură, precizează el, suma activităților spiritului, ce au loc în mod spontan și nu pretind că au o valoare universală și nici un caracter obligatoriu. Cultura modifică continuu și dezagregă cele două organisme statice ale vieții, cu excepția cazului în care acestea au supus-o total și au obligat-o să nu servească decât intențiilor lor. În mod normal, ea este critica celorlalți doi factori.“ În final, trage Burckhardt concluzia, „cultura este procesul cu mii de fațete, prin care activitatea elementară și naivă a rasei se transformă în cunoaștere reflexivă și, în stadiul său cel mai înalt, ajunge la știință și la filozofie, și în final la gândirea pură. Forma exterioară pe care o îmbracă cultura în raport cu statul și religia este societatea“.

La nivelul său superior, această cultură constă în sociabilitate; ea este legată de ideea de schimb și de comunicare; „în sfârșit, ceea ce numim înalta sociabilitate constituie o formă indispensabilă pentru arte, în special“. În *Cultura Renașterii în Italia*, Jacob Burckhardt a dat un conținut precis acestei forme superioare de sociabilitate (*Die höhere Form der Geselligkeit*) și a schițat trăsăturile omului de societate desăvârșit (*Der Vollkommene Gesellschaftsmensch*). Societatea pe care o descrie exprimă, în toate aspectele sale, dezvoltarea individului și întreaga înflorire a personalității. Evocarea culturii specifice Italiei acestei epoci înseamnă pentru el definirea raporturilor de sociabilitate.

De aceea reflecția asupra culturii coincide cu punerea problemei societății considerată dintr-un punct de vedere ce permite observarea stadiului moravurilor, măsurarea gradului de civilitate și aprecierea manierei în

care se realizează legăturile sociale. Acestea din urmă au fost tradițional legate de universalitate prin instanțe ce pretindeau a fi inspirate de un model teologic sau politic. Astfel, Burckhardt reamintește în *Historische Fragmente* (*Fragmente istorice*, 1929), prea puțin folosite, că în Evul Mediu „cultura depindea de Biserică și era omogenă în toată Europa“. Cultura, în componentele sale cele mai active — gândirea și cercetarea —, a fost deci frecvent înfrânată de puterile existente, religioase și politice. În fața Bisericii și a instituțiilor statale, cultura exprimată în societate s-a constituit deci ca o critică a unui sistem normativ ce combina constrângeri și obligații, pe fondul de criză al universalismului roman și al universalismului creștin.

Odată cu Luther, cu traducerea Bibliei în germană și cu interpretarea liberă a ceea ce altădată era un adevăr impus, apare o concepție nouă asupra culturii. În *Fragmentele* sale, înțeleptul de la Basel a tras toate concluziile legate de Reforma protestantă. Independent de aspectele religioase ale acestei evoluții, „rezultatul a fost că un număr de indivizi, infinit mai mare ca înainte, s-a trezit la viața spiritului și că religia, adoptând un caracter mai interiorizat, a dezvoltat spiritualitatea unor cercuri mult mai largi“. Dar el a subliniat clar și rolul statului. Acesta a conferit protestantismului liberalismul, ce i se recunoaște în general. Guvernele, atât princiare cât și municipale, sunt acelea care au fixat formele confesionale făcând să prevalze credințe precise — fapt ce lasă să se întrevadă rolul determinant al puterii în instituirea unui tip de sociabilitate inerent unei configurații culturale.

În această privință, este remarcabil faptul că *Cultura Renașterii...* se deschide cu o descriere a tiraniei din secolele al XIV-lea—al XV-lea și a marilor case domnitoare. „Natura acestor state, republicane sau despotice, este cauza principală, dacă nu unică, a dezvoltării precoce a italianului; grație mai ales acesteia, el a devenit un om modern.“ Montesquieu a procedat la fel în *Spiritul legilor*, unde asociază strâns tipuri de guvernare și moduri de sociabilitate. Dar dacă legile, așa cum le concepe el, „trebuie să fie potrivite cu condițiile fizice ale țării; cu clima — rece, caldă sau temperată —, cu calitatea solului, cu așezarea, cu întinderea sa; cu felul de viață al popoarelor, plugari, vânători sau păstori (...); cu gradul de libertate pe care orânduirea statului o poate îngădui; cu religia locuitorilor, cu înclinațiile, cu bogățiile, cu numărul, cu negoțul, cu moravurile, cu deprinderile lor“, el precizează mai întâi că „legea, în general, este rațiunea omenească, în măsura în care ea guvernează toate popoarele de pe pământ; iar legile politice și civile ale fiecărui popor nu trebuie să fie decât cazuri particulare la care se aplică această rațiune omenească“*.

* Montesquieu, *Spiritul legilor*, trad. rom. A. Roșu, Editura Științifică, 1964 — n. l.

Ceea ce a observat Burckhardt, „pe lângă studiul obiectiv al statului și al tuturor lucrurilor lumii“, este, în cazul Renașterii, dezvoltarea aspectului subiectiv: *omul devine individ*. Și individul societății moderne va considera în mod progresiv statul drept simplu garant al desfășurării libere a puterii sociale. Se asistă astfel la combinarea dintre geneza individualismului, instaurarea „civilizației moravurilor“ și afirmarea unei culturi eliberate de doctrina modelului.

Comunitatea umană și relativitatea culturală

Divorțul dintre cultură și civilizație la care asistăm în epoca contemporană pe teritoriul german, destinul distinct al culturii în țările germanice, pe de o parte, în Anglia și Franța, pe de altă parte, se explică, după Reforma lui Luther, prin protestul lui Herder împotriva universalismului Epocii Luminilor și, retroactiv, împotriva universalismului roman. Lucrarea *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idei asupra filozofiei istoriei omenirii*) reprezintă, în această privință, repetarea unei rupturi, reînnoirea unei renegări: aceea a paradigmei latine.

„În nici o artă utilă, citim în cartea a XIV-a, în nici o ramură de bază a societății umane, nimic nu a fost inventat vreodată de un roman (...). Deci nimic nu ar fi rămas, dacă Providența nu ar fi creat statul roman și limba latină ca punte pe care urmau să ajungă la noi unele din comorile trecutului. Această punte ar fi cea mai proastă alegere posibilă; căci tocmai construirea ei ne-a făcut să pierdem majoritatea acestor comori.“ Luptând împotriva romanilor, care nu constituie în nici un fel „o verigă mai perfectă a lanțului civilizației“, popoarele germanice și-au consolidat forțele și ura împotriva dușmanului ereditar (cartea a XVI-a).

Herder face deci apel la *poporul* pe care îl sacralizează, pentru că în el se incarnează spiritul național (*Volkgeist*) individualizat prin limbă, viață culturală, un ansamblu de fenomene colective, deopotrivă populare și naționale. Această concepție asupra poporului urma să se impună în Germania, unde națiunea nu coincidea deloc cu statul. Ea era solidară cu o „altă filozofie asupra istoriei“, ce acorda o valoare strict religioasă idealului patriotic de autarhie culturală, integrându-l totodată într-o schemă providențială, care ulterior nu a mai fost menționată.

Această filozofie a istoriei reabilita Evul Mediu creștin și cultura sa orală — „Binecuvântat fie acel subtil spirit de dispută din Evul Mediu“. Ea denunța codificarea juridică, excesele științei dreptului edificată pe dreptul roman, neajunsurile provocate de înmulțirea legilor scrise devenite norme pozitive. „Astfel a apărut acel spirit de șicană care, cu timpul, risca să ducă, cu puține excepții, la ștergerea specificului legislațiilor naționale

ale Europei. O barbară erudiție livrescă a luat locul unei cunoașteri vii a lucrurilor, procedura juridică a devenit un labirint de formalități și de verbalisme; în locul spiritului nobil al unui judecător, subtilitatea oamenilor a fost ascuțită pentru a inventa artificii (...) și, în final, cu puterea victorioasă a suveranilor, un drept fals pentru guvernanta a devenit cel mai favorizat“ (cartea a XX-a).

Iată deci opusă cultura — definită drept cunoașterea vie și intimă a tuturor lucrurilor — unui ansamblu sclerosat de erudiție livrescă, ce face ca societatea să cadă pe versantul artificialului, iar civilizația pe acela al exteriorității. Cultura nu este desăvârșită, ci pe cale de formare; ea este interioritate, apropiere subiectivă a unei serii de conținuturi, interpretare liberă a cunoștințelor dobândite; ea proiectează în sânul unei comunități autentice reconcilierea spiritului subiectiv cu materializările sale sociale.

Este interesant de confruntat această optică cu aceea exprimată în secolul al XVIII-lea de teoreticienii dreptului natural. Adevăratul principiu al îndatoririlor pe care legea le prescrie oamenilor, scrie Burlamaqui, este *sociabilitatea*. Prin aceasta trebuie să se înțeleagă: „Dispoziția ce ne poartă spre bunăvoință față de semenii noștri, spre dorința de a le face tot binele ce depinde de noi, de a împăca fericirea noastră cu a celorlalți și de a subordona întotdeauna avantajul nostru individual avantajului comun și general“ (*Principes du droit naturel et politique*, 1741, partea a II-a, cap. IV). Societatea umană cuprinzând toți indivizii cu care se pot stabili raporturi, „spiritul de sociabilitate trebuie să fie universal, continuă el (...), iar sociabilitatea o obligație reciprocă între oameni“ (*ibid.*). Cadrul în interiorul căruia oamenii evoluează, folosind schimburile necesare existenței lor, este deci o societate civilizată, concepută în termeni de obligații, norme, conformitate. Ea are drept fundament un *ansamblu de condiții*, cu care se înrudește *civilizația* analizată în extrasul citat anterior din *Considerațiile* lui Burckhardt.

Cultura ca discontinuitate, accentuare a particularităților, ține de o altă concepție asupra istoriei și, s-ar putea spune, de o antropologie complet diferită, ca însăși născută dintr-o aplicare originală a principiului relativității culturale. Într-adevăr, ceea ce îl interesează pe Herder este destinul fiecărui popor, diversitatea spiritelor naționale, și nu limbajul universal al Epocii Luminilor. Așa cum nota în 1769 în *Jurnalul de călătorie*, el vrea să-i *naționalizeze* pe Locke, Rousseau, Montesquieu, al căror emul se proclamă.

Critica adusă *Spiritului legilor* este perfect semnificativă pentru concepția sa asupra culturii. „Este un edificiu gotic după gustul filozofic al secolului său, al spiritului! adesea nimic mai mult! al faptelor smulse din locul lor și din țara de origine și al rămășițelor lor aruncate pe trei sau patru

piețe, cu o etichetă purtând trei concepte generale mizerabile — niște cuvinte — și care pe deasupra reprezintă butade goale, inutile, inexacte, ce amestecă totul! Această operă a fost deci dintotdeauna traversată de un vârtej vijelios, de toate națiunile și toate limbile, ascănător celui ce a cuprins turnul confuziei limbilor, astfel încât fiecare și-a putut agăța în trei cuic strâmbe zdrențele, bogăția și traista — povestea tuturor popoarelor și a tuturor epocilor, a cărei succesiune constituie și ea marea operă vie a lui Dumnezeu, redusă la o grămadă de ruine — dar, este adevărat, din materiale nobile“ (*Auch eine Philosophie des Geschichte — Tot o filozofie a istoriei*).

Această critică a fost însoțită de o condamnare a spiritului francez, care se leagă prea mult de aspectele exterioare, de formele futele și căruia îi lipsește adâncimea lăuntrică. Astfel, „spiritul de bună-cuviință îi face pe francezi să piardă cea mai mare parte a sentimentului interior! Așa cum regularitatea limbii lor este tot timpul deformată de buna-cuviință, ajungând să nu se mai exprime niciodată simplu și fără ocolișuri, tot astfel, buna-cuviință în general constituie o barieră pentru spirit“ (*Jurnal de călătorie*).

În timp ce în Franța cancelarul d'Aguesscau opune acelor lucruri pe care secolul său le onorează cu numele de spirit — „să gândești puțin, să vorbești despre toate, să nu te îndoiești de nimic, să locuiești numai în exteriorul sufletului tău și să nu cultivi decât suprafața spiritului tău; să te exprimi în mod fericit; să ai o imaginație agreabilă, o conversație ușoară și delicată (...); să zbori de la un lucru la altul, fără a aprofunda vreunul; să culegi repede toate florile și să nu lași niciodată fructelor timpul să ajungă la maturitate“ — o artă ingenioasă, o doctrină judicioasă, pe scurt „o cultură savantă, profundă fără neclarități, bogată fără confuzie, vastă tară incertitudine“ (*Al șaptelea mercurial*), Herder le opune o cultură plină de sevă populară, care este expresie liberă, comunicare spontană, viață.

S-a comentat până la sațietate, după ce a fost sistematizată, seria de antagonisme dintre spiritul francez reprezentat de Voltaire și geniul german incarnat de Goethe; raționalizarea și mecanizarea caracteristice civilizației moderne, instalată în continuitate, și bogăția unei culturi ce a știut să se rupă de acumularea inutilă de opere picturificate; apariția formelor noi, geneza unei noi simbolistici și fixarea, pe orizontul morții conturat de civilizație, a unor conținuturi din care s-a retras întreaga energie spirituală. Acestor clișee și locuri comune întotdeauna recurente în literatura sociologică, cum ar fi opoziția *Gemeinschaft/Gesellschaft* (comunitate/societate), Edmond Vermeil le substituie o analiză socioistorică într-o capodoperă de inteligență critică — *L'Allemagne. Essai d'explication* (*Germania. Tentativă de explicare*) —, unde este efectiv pusă în lumină mișcarea ce urma să ducă la contopirea culturii și comunității.

De la „educația spiritului“ la „cultura de grup“

Dacă depășim lecturile partizane și exploatările naționaliste ale operei herderiene, rămâne o concepție asupra culturii care, prin aspectul său globalizant, nu este lipsită de afinități cu aceea a celor mai moderni antropologi, pentru care cultura cuprinde ansamblul elementelor unei vieți sociale organizate. De aceea, este necesar să i se precizeze trăsăturile.

În *Ideen* (*Idei* — partea a doua, cartea X, cap. 3: „Der Gang der Cultur und Geschichte“ — Mersul culturii și al Istoriei) este definită drept domesticirea animalelor sălbatice, punerea în valoare a solului (*Cultur der Erde*), dezvoltarea comerțului, a științelor și a artelor, în sfârșit, instituirea unor forme de bună guvernare. Esențială precum progresul cunoașterii pure, dominarea elementelor materiale este necesară dezvoltării unei culturi care, de altfel, nu se mărginește pur și simplu la formarea spiritului oamenilor, dar care are ca efect și reunirea acestora în comunități reglementate prin cuvânt.

Atenția acordată de Herder limbii nu face parte doar dintr-un curent de interese, deosebit de activ în secolul al XVIII-lea, când se pun bazele viitoarelor științe umane. Ea este cerută de ceea ce este pe cale a se schița în acea perioadă, adică o știință a culturii ordonată după principiul relativității. Aici, omul este considerat mai întâi o creatură care vorbește și membru al unei hoarde. Perfecționarea (*Fortbildung*) limbii îi este necesară. Totuși, „specia umană nu putea să rămână într-o singură hoardă, tot așa cum o limbă unică nu putea să dureze. Astfel se formează diverse limbi naționale“.

Comentând această „lege a naturii“ în cea de-a doua carte din *Abhandlung über der Ursprung der Sprache* (*Tratatului asupra originii limbilor*, 1779), Herder notează că „divizarea familiilor în națiuni separate nu se produce în mod sigur urmând îndeaproape contrariantele raporturi de îndepărtare, de nomadism sau cele create de apariția a noi locuri, pe care filozoful distant și distrat le trasează cu compasul desenând cercuri pe o hartă, după dimensiunile acesteia scriindu-se cărți voluminoase în care totul este corect, cu excepția regulii după care au fost ele scrise“. Este vorba de fapt de „uri reciproce între familii și națiuni“ ce constituie principiul diferențierii. Dar el observă: cu cât o limbă este mai vie, cu atât este mai apropiată de originea ei. „Doar în cărți, când nu este utilizată în viața curentă, ea deține un număr definit de obiecte și aplicații, un vocabular și o gramatică reglementate, un vocabular fixat.“

În *Jurnalul de călătorie*, Herder a marcat și locul primordial al cuvântului; iar în proiectul de reformă pedagogică pe care îl prezintă aici, el cere ca întreaga grijă să fie acordată limbii materne. „Mi-e scârbă de

latină“ strigă el; mizerabilii de măștri de retorică și proștii de epistolari, de care este plină Germania, strică modul de gândire, maniera de a vorbi și de a scrie, înlăturând „multe lucruri — adevăr, vivacitate, vigoare, pe scurt, firescul“. Acest firesc este anulat de civilizație; mai precis, natura germană a fost pervertită de civilizația romană. „Noi, germanii, am trăi și astăzi liniștiți în pădurile noastre, precum americanii, sau, chiar mai bine, am lupta în războaie și am fi eroi, dacă șirul de civilizații străine nu ne-ar fi hărțuit într-atât și nu ne-ar fi obligat, prin violența ce a traversat toate secolele, să luăm parte la ele.“

Este o configurație simbolică pe care o cultură este în final însărcinată să o exprime; și reflecția la aceasta din urmă conduce la întrebări privind geneza simbolisticii ce îi conferă originalitatea, dezvăluindu-i relativitatea. Pentru Herder, care meditează și la Rusia lui Petru cel Mare, marea operă a spiritului constă în examinarea modului în care „forțele unei națiuni tinere, pe jumătate sălbatică, pot fi maturizate și transformate într-un popor original“. Se înțelege de ce Edward Sapir a acordat o atât de mare importanță concepției herderiene asupra limbii: ea substituie problemei începutului căutarea originii ca esență a limbii, trecând de la verbul divin la natura umană (*cf. Herder's Ursprung der Sprache*, în *Modern Philology* — volum V, 1907, pp. 103–142).

Herder a dezvăluit corespondența acestei limbi consubstanțiale omului, care exprimă prin ea însăși o mișcare spre înainte, o tensiune spre viitor, o ordine de succesiune, cu desfășurarea istoriei și geneza culturii. Dar acest aspect particular al culturii, ce ocupă un loc important în lucrările de antropologie culturală este, ca și ideea generală dată de superintendentul general al Bisericii reformate din Weimar, marcată de amprenta ambiguității. Pe de o parte, imaginea vârstelor vieții este aplicată în bloc umanității; pe de alta, este recunoscută coexistența unor civilizații senile cu civilizații mai mult sau mai puțin tinere. Uncori este urmată calca Domnului, neținând seama de națiuni, fără a se mai pune problema destinului fiecărui popor, alteleori se insistă asupra a ceea ce un popor a putut realiza chiar în locul în care providența divină l-a așezat. Într-o schemă grosolan evoluționistă, se află grefată o concepție a culturii ca ansamblu unitar circumscris unui spațiu dat.

Faptul că fiecare epocă este prezentată avându-și geniul ei propriu (*Zeitgeist*) atestă, încă o dată, că la Herder factorul „timp“ primează asupra factorului „loc“; va trebui să se ajungă în secolul următor pentru a se realiza culegera etnografică de obiceiuri observate în numeroase societăți. Și aceasta nu se va efectua decât în perspectiva specifică evoluționismului social și cultural. Numai în secolul XX, odată cu E. Sapir mai ales, se va

înfăptui mutația hotărâtoare a ansamblului într-un sistem rupt de orice semnificație teleologică.

Totuși, afirmarea unei idei a culturii radical diferită de „educația spiritului“ al cărei program fusese anterior trasat de Hobbes, datează din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Ea este, de fapt, destul de înrudită cu aceea ce se degajă din *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* (Istoria generală a culturii umane) publicată de istoricul-etnolog Gustav Friedrich Klemm între 1843 și 1852. Or, acesta din urmă este, împreună cu Theodor Waitz și Adolf Bastian mai ales, una din sursele lucrării *Primitive Culture*, 1871 (*Cultura primitivă*) a lui Edmund B. Tylor căruia îi este atribuită în mod tradițional constituirea conceptului de cultură drept concept științific.

Analiza antropologică a culturii

Definiția culturii în sens etnologic

„Cuvântul *cultură* sau *civilizație*, în sensul său etnografic cel mai răspândit, desemnează acel tot complex ce cuprinde științele, credințele, artele, morala, legile, obiceiurile și celelalte aptitudini și deprinderi dobândite de om, ca membru al societății.“ Aceasta este definiția dată de Tylor la începutul lucrării sale, tradusă în franceză cu titlul *Civilizația primitivă* (1871).

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

Propunându-și în mod explicit să „compare cultura popoarelor inferioare cu aceea a națiunilor cele mai avansate“ și să studieze raporturile pe care le întrețin „civilizația primitivă și civilizația modernă“, Tylor a pregătit cadrul în interiorul căruia opera sa a fost, de atunci încolo, delimitată și interpretată: evoluționismul. Teoria sa asupra culturii, ce trebuie raportată la teoria sa asupra animismului, este totuși departe de a se înscrie în întregime în evoluționism. Analiza sa referitoare la opiniile umanității

asupra sufletelor, spiritelor și fantomelor permite să se înțeleagă modul în care este introdus un sistem de raporturi codificate, adică o ordine simbolică, ce îmbină limbajul, religia, morala și legislația, și așa mai departe.

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

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

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

Nici una din aceste definiții nu evită cu adevărat dificultățile ridicate de raportul dintre cultură și societate și de relația dintre individ și grup.

Aparent rezolvate în cadrul funcționalismului sau al culturalismului, ele au reapărut mereu. Dar tentativele de a le reduce oferă o schemă comodă de expunere: mai ales aceea din articolul consacrat conceptului de cultură în *Enciclopedia internațională a științelor sociale*.

Abordări ale totalității socioculturale

Aici se confruntă două orientări. Una consideră cultura ca înglobând și excedând domeniul social propriu-zis; cealaltă o consideră din punctul de vedere al organizării sociale care o integrează. Conjuncția modelelor de acțiune și a tipurilor de relații este deci diferit realizată de antropologia culturală, pe de o parte, și de antropologia socială, pe de altă parte; și trebuie să remarcăm că antropologia culturală americană reprezintă o prelungire a lucrărilor lui Tylor și a studiilor germane asupra culturii, în timp ce filiația antropologiei sociale cu Durkheim și școala sociologică franceză este evidentă.

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

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

Reamintirea obiecțiilor formulate împotriva acestor concepții nu prezintă o importanță prea mare. În schimb, trebuie subliniată străduința culturaliștilor americani de a evidenția coeziunea elementelor constitutive din totalitatea socioculturală, insistând mai ales asupra specificității culturilor și a manierei originale în care membrii unui grup își trăiesc cultura (care

încetează astfel a mai fi o realitate în sine), în interiorul unor cadre culturale pe care le-au interiorizat.

Îi revine lui Edward Sapir (1949) meritul de a fi pus, printre primii, în evidență caracterul simbolic al comportamentelor culturale. El a făcut-o de-a lungul unor articole (reunite în volumul *Anthropology*) ce analizează cultura în raportul său cu limba și personalitatea. „Cu cât încercăm să înțelegem mai mult o cultură, scrie el, cu atât descoperim în ea trăsăturile particulare ale organizării personalității.“ În spatele unor forme schematice ale culturii se ascunde, într-adevăr, o rețea secretă de relații ce conturează forme complete noi.

Nu trebuie deci să ne mărginim la „formele declarate ale culturii“ — ele oferă doar „obiectivitatea de referință“ —, ci să urmărim baletul neîntrerupt al gesturilor simbolice pe care le execută individul și societatea. Vom depăși „fiecărea statistică“ pe care o reprezintă în mod obișnuit cultura, considerând-o teoretic ca pe un „sistem de comportamente“, o rețea de comunicare, și încercând practic să legăm modelele culturale de unele modele de personalitate. În această perspectivă, vom studia influența modelelor inconștiente asupra comportamentului social (tema unui articol din 1927) și vom lua, de asemenea, în considerare simbolismele personale ce apar în mișcarea modelelor culturale, „simbolismele, notcăză el, având cu atât mai mare valoare, cu cât scapă conștiinței și determină comportamentul“.

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

Societate, cultură și individualitate

Analiza culturii întreprinsă pe baza noțiunii de *pattern*, de „configurație“, de „profil“ a fost sistematizată de Ruth Benedict, Margaret Mead și Ralph Linton, cei trei întemeietori ai școlii culturaliste americane, ale căror lucrări au demonstrat discontinuitatea dintre culturi și relativitatea formelor culturale.

Pluralitatea modelelor este expusă în *Patterns of Culture*, 1935 (*Modele ale culturii*) unde Ruth Benedict, comparând culturile populațiilor Pueblo, Dobuan și Kwakiutl, le consideră ca tot atâtea unități semnificative, configurații speciale și „totalități orientate în direcții diferite“. Comparația sa

se referă și la individ și cultură (*The individual and the pattern of culture — Individul și modelul culturii*) în termeni de interdependență, de adaptare, de ajustări mai mult sau mai puțin reușite, de frustrări.

Întregul interes al abordării culturaliste apare la fel de clar în studiul asupra adolescenței în insulele Samoa (*Coming of age in Samoa*, 1928 — *Intrarea în maturitate în Samoa*) și rezultatele anchetelor întreprinse între 1932 și 1935 de Margaret Mead la populațiile Arapesh, Mundugumor și Chambuli, trei societăți tradiționale din Oceania (*Sex and temperament in three primitive societies*, 1935 — *Sex și temperament în trei societăți primitive*). Aici este demonstrată pregnanța modelelor culturale, precum și existența unor raporturi coerente între aceste *pattern*-uri, metodele de educație practicate și tipurile de personalitate dominante.

Reguli diverse, prohibiții de toate felurile, procesul educativ în ansamblul său modelează, într-adevăr, caracterul și conduita copiilor care, deveniți adulți, se conformează modelului cultural în care se exprimă orientările de bază ale societății respective. În aceeași manieră, trăsăturile de caracter calificate drept feminine sau masculine depind mai puțin de sex, și mai mult de distribuția rolurilor impuse de un model dat. Extins la americani, ruși, francezi..., acest tip de analiză urma să permită schițarea caracterelor naționale. În orice caz, cultura era considerată în înțelesul curent al termenului, ca o pură abstracție, o simplă convenție de limbaj. Odată cu introducerea subiectului, cercetarea componentelor psihologice celor mai caracteristice ale culturii permite semnalarea originalității acesteia.

Asociind și mai sistematic societatea, cultura și individualitatea, R. Linton a reușit să aprofundeze relația strânsă existentă între personalitatea unui individ — definită ca ansamblu organizat și relativ stabil de deprinderi — și cultura societății de care aparține. „Cultura, afirmă el, în măsura în care reprezintă ceva mai mult decât o abstracție constituită de cercetător, nu există decât în spiritul indivizilor care alcătuiesc o societate. Ea își extrage toate caracteristicile din personalitățile lor și din interacțiunea dintre aceste personalități. Și invers, personalitatea fiecărui individ se elaborează și funcționează prin asociere constantă cu cultura societății” (1936 [1968], p. 491).

Aceasta din urmă include mai multe sisteme de valori care sunt toate în egală măsură semnificative. „Toate culturile par să comporte un anumit număr de centre de interese, în raport cu care se organizează tot atâtea grupe de elemente culturale. Totuși, majoritatea acestor focare trimite la un mic număr de interese majore ce domină astfel totalitatea configurației” (1936 [1968], p. 471). În măsura în care aceste interese majore sunt împărtășite de membrii unei societăți date, împreună cu gândurile, sentimentele și

modurile de acțiune ce le sunt asociate, este posibil ca din ele să se creeze nucleul unei *personalități de bază*, ce a fost conceptualizată de Abraham Kardiner.

Prefațând *The Individual and his Society (Individul și societatea sa*, 1939), Linton a explicat această noțiune derivată din conceptul psihologic de personalitate. După modul în care este utilizată în acest eseu de antropologie psihanalitică, ea reprezintă „constelația caracteristicilor personalității ce apar ca fiind congenital legate de ansamblul instituțiilor unei culturi date”. Să ne reamintim că prin instituție Kardiner înțelegea „orice mod definit de gândire sau de comportament respectat într-un grup de indivizi, ce poate fi comunicat, ce este recunoscut de toți și a cărui transgresare creează o anumită tulburare la nivelul individului sau al grupului” (1939 [1969], p. 79). Ideea de personalitate de bază, continuă Linton, sugerează „un tip de integrare interioară într-o cultură bazată pe experiențele comune ale membrilor unei societăți și pe trăsăturile de personalitate pe care aceste experiențe ar trebui, în mod normal, să le producă” (1939 [1969], p. 50).

Contrar prezentării reductive, adesea făcută gândirii lui Linton, acesta a observat corect dificultățile de aplicare a unei asemenea noțiuni. În ce măsură, se întreabă el, această personalitate de bază reprezintă un numitor comun al personalităților respective aparținând indivizilor ce împărtășesc aceeași cultură? „De altfel, unele culturi relevă o integrare net centrată pe o singură atitudine sau valoare; în altele, este dificilă determinarea unor astfel de centre. Numeroase culturi par să includă un număr considerabil de atitudini și de valori, care sunt toate importante, fiecare servind drept punct focal pentru integrarea unui sector diferit al culturii totale. Adevărata problemă ce se ridică aici este de a ști dacă accentul pus pe o singură și unică atitudine sau valoare, în detrimentul celorlalte, este o trăsătură tipică sau atipică pentru organizarea culturii” (1939 [1969], p. 51).

Nu ne vom opri asupra discuției deschise de dubla recurgere la o personalitate modală în analiza culturii și la tehnici esențial psihologice de înțelegere a aspectului funcțional al instituțiilor. Nu ne vom opri nici asupra noului sens al *civilizației*, legat în această perspectivă de evoluția socială și de urbanizare. Dar critica concepției culturaliste asupra culturii trebuie evocată, căci ea interesează direct sociologia — și de aceea ea figurează la loc de frunte în articolul anterior citat din *Dicționarul critic al sociologiei*.

Critica concepției culturaliste

Această critică se bazează mai întâi pe abaterea realității sociale de la „modelul” construit de antropologi. *Întregul coerent* pe care ei îl scot în evidență presupune o interiorizare fidelă a valorilor, o socializare ce

exclde intenționabilitatea, reducându-se la o condiționare pură și simplă. Or, sistemele reale sunt presărate cu incoerențe; noțiunea însăși de valoare, în ciuda unor specificații date — „de bază“, „focale“, „dominante“ — pune o serie întreagă de probleme, mai ales la nivelul reprezentării diferite a valorilor numite comune, pe care și-o formează grupurile unei aceleiași societăți.

Se înțeleg motivele pentru care Claude Lévi-Strauss a adăugat la definiția dată de el culturii („fragment de umanitate care, din punct de vedere al cercetării în curs și al scării la care este efectuată, prezintă, raportat la restul umanității, discontinuități semnificative“): „se pare că atât realitatea cât și autonomia conceptului de cultură ar putea fi validate dacă cultura ar fi, dintr-un punct de vedere operațional, tratată precum tratează genetiicianul și demograful conceptul apropiat de *izolat*, ce introduce noțiunea de discontinuitate“. Omogenitatea culturală, coeziunea socială și integrarea globală sunt, într-adevăr, puternic exagerate de antropologia culturală, în ciuda recunoașterii subculturilor, disfuncțiilor și valorilor „deviante“. În sfârșit, nici interiorizarea, nici reproducerea valorilor nu sunt automate. Un inedit exista întotdeauna, inedit pe care îl putem banaliza cu ușurință afirmând, precum Linton, că personalitatea „este înconjurată de un halou în care comportamentele noi sunt pe cale de a se topi în deprinderi“.

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

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

Dezbaterea, în esența sa, se referă în cele din urmă, la *conținutul* dat culturii. El este alcătuit, trebuie să repetăm aceasta, de antropologii care au asociat cultura și personalitatea cu suma globală a atitudinilor, ideilor și comportamentelor împărtășite de membrii societății, odată cu rezultatele materiale ale acestor comportamente, obiectele fabricate. Dar în *Dicționarul critic al sociologiei* se poate citi că „se preferă rezervarea calificativului de cultură ansamblului de artefacte și mentefacte, adică produsele artei și spiritului (...). Pseudoevidența culturalistă trebuie să își ocupe locul cuvenit, conform căruia, în societăți totul ar fi «cultură». În afara culturii mai există și ceea ce trebuie numit realitate socială“. Aici se face referință la o tradiție franceză destul de complexă, în care cultura a continuat să existe împreună cu sensul ei restrictiv.

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

Astfel, Marrou rămâne legat de sensul clasic al culturii, excluzând posibilitatea considerării acestuia din urmă „la nivelul civilizațiilor primitive, în care elementul tehnic prevalează cu mult asupra celui intelectual“; astfel, cultura rămâne străină mediului roman primitiv, căci „noțiunea de cultură nu se poate dezvolta decât într-un mediu de civilizație destul de bogat în elemente intelectuale și destul de evoluat pentru ca personalitatea individului să se poată afirma și exprima prin activitatea spiritului — acesta nefiind cazul vechii Rome“ (1938 [1958], p. 553).

Poziția lui Marrou devenea destul de anacronică într-o vreme în care, în țările avansate, elitele savante renunțau la folosirea cuvântului civilizație în sensul său normativ, respingeau evoluționismul linear ce făcea din civilizația occidentală un model unic și recunoșteau, odată cu pluralitatea civilizațiilor, relativitatea formelor culturale pe care vor refuza de acum înainte să le icarhizeze. Poziția lui Marrou devenea cu atât mai anacronică,

cu cât în această epocă și *mentalitățile* schițau o nouă arie de relativitate. Marcel Mauss care, cu zece ani înainte, se ridicase împotriva ideii de civilizație ca monopol al Occidentului, reperase moda studiilor de mentalitate, de „fabricare a spiritului uman“, de „construcție și edificare a rațiunii“. În sfârșit, poziția era singulară chiar în sânul breslei istoricilor.

Cultura intelectuală și cultura materială

Titlul *L'outillage mental (Utilajul mental)* a fost dat de Lucien Febvre primului volum al *Enciclopediei franceze*, începută în 1933 și publicată în 1937. În fasciculele publicate cu un an înainte și consacrate *Speciei umane*, își făcea apariția „cultura materială“. Sub titulatura *Cultura europeană*, André Leroi-Gourhan îngloba alimentația, îmbrăcăminte, confortul, societatea; studiul variațiilor culturale viza locuința, pescuitul, agricultura, creșterea animalelor. Aceeași rubrică „Cultură materială“ sau incidental „Civilizație materială“, regrupând mijloacele de subzistență, industriile, tot ceea ce etnologul numește astăzi mai precis „tehnologie culturală“, era asemănător tratată de Alfred Métraux pentru Oceania și Australia, de Marcel Griaule pentru Africa neagră, de Jacques Soustelle pentru America.

Oricare ar fi rezervele legate de sensul dat de antropologi și de etnologi noțiunii de cultură, trebuie să luăm act de difuzarea sa în cadrul științelor sociologice și în ansamblul științelor umane. Ea nu numai că s-a generalizat; ea face și obiectul unei utilizări retrospective pe care mulți o consideră abuzivă. Deci nu ne va surprinde afirmația lui Linton, care a scris în legătură cu Aristotel, considerat a fi fost ultimul om care a deținut totalitatea cunoașterii umane a timpului său: „Poate a cunoscut totul despre filozofia, literatura și arta greacă, dar probabil că nu cunoștea modul de confecționare și călire a unei săbii sau de așezare a unei capcane pentru lupi..., toate lucruri ce făceau parte din cultura greacă, ca și piesele lui Euripide sau speculațiile lui Platon; fiecare din acestea nu era cunoscută sau utilizată decât de o parte restrânsă a populației care împărtășea această cultură“ (1936 [1968], p. 105).

Dar care sunt astăzi pentru un istoric categoriile culturii medievale? Fără îndoială arta, știința, religia, dar și timpul și spațiul, dreptul, bogăția, munca, proprietatea... Astfel, pentru Aaron J. Gourévitch (1972), cultura medievală nu cuprinde numai categoriile intelectuale; noțiunea însăși de cultură, ne previne el, trebuie interpretată într-o manieră mult mai largă decât suntem obișnuiți să o facem când studiem cultura Timpurilor moderne. „Pentru a înțelege principiile determinante ale acestei culturi, trebuie mers dincolo de limitele acestor domenii particulare (și anume arta, literatura etc.), și numai atunci se poate descoperi — în drept, în economie, în

raporturile de proprietate... — că la baza activității practice a oamenilor există o anumită unitate, fără de care nici unul din aceste domenii particulare nu poate fi total comprehensibil; toate își primesc coloratura de la cultură.“

Înțeleasă ca viziune asupra lumii, aceasta din urmă prezintă două tipuri de forme: *cosmice* și *sociale*. Alături de forme nobile, estetice, abstracte — propriu-zis culturale — ale experienței lumii, „există altele ce dețin o coloratură socială mai marcată, este vorba mai ales de individ, grup social, muncă, bogăție“ etc. În acest joc de corespondențe formale, cauzalitatea este, în ultimă instanță, de ordin socioeconomic: „Reprezentările conceptuale fundamentale se formează în procesul activității practice a oamenilor (...); ele reflectă practica socială.“

Fără a-l nega, acestui tip de determinare îi vom da un alt sens care ne conduce de la antropologia istorică la sociologia istorică. Dacă primele progrese ale culturii europene, din vremea lui Alcuinus și până în epoca lui Abélard, sunt cert legate de evoluția structurilor economice și sociale, ele sunt tocmai prin aceasta rezultatul slăbirii presiunii necesităților materiale. Perfecționările tehnicilor agricole și îmbunătățirea randamentelor au permis eliberarea brațelor și a spiritelor, disponibilizarea lor pentru exercitarea altor sarcini artisanale, comerciale, dar și intelectuale.

În lucrarea sa clasică *Intelectualii în Evul Mediu* (1957 [1995], pp. 170–171), ce trebuia să primească ca subtitlu „Introducere la o sociologie istorică a intelectualului occidental“, Jacques Le Goff a marcat etapele diferențierii sociale a intelectualilor în perioada dintre renașterea urbană din secolul al XII-lea și epoca Renașterii. „Umanistul, de la bun început, se așază sub semnul distinctiv al spiritului, al geniului, chiar dacă trudește asupra textelor sau nu are decât o elocință muncită (...). Mediul în care apare umanistul este foarte diferit de cel în care s-a format intelectualul medieval, acel febril șantier uman, deschis tuturor, preocupat de progresul tuturor tehnicilor, legându-le laolaltă într-o economie comună.“ Umanistul aristocrat, care a preluat ștafeta de la filozoful creștin, se izolează de colectivitate. El aparține unui mediu închis; scrie pentru inițiați; se adresează unei elite. „În felul acesta, umaniștii abandonează una din sarcinile capitale ale intelectualului — contactul cu masele.“

În spatele acestor figuri ce o ilustrează, se desenează clar o idee a culturii la limita epocii moderne. Ea nu poate fi separată de un ideal al cunoașterii și de o ordonare a cunoștințelor. Ea afirmă eliberarea de constrângerile materiale, precum și plăcerea studiului, privilegiul social — căci ea este sursă de bucurie numai pentru o elită. După cum vrea să se delimiteze, prin excludere, de uzanțele și cutumele populare, de formele inferioare sau degradate ale cunoașterii.

Această cultură nu este neapărat savantă, dar nu se aplică decât unor obiecte nobile a căror alegere indică delicatetea gustului. Nu există nici o legătură între fondul de cărți populare al imprimeriei din Troyes și *Discursurile* cavalerului de Méré intitulate „Despre plăceri“, „Despre spirit“, „Despre conversație“. În sfârșit, această cultură se prezintă ca un model ce nu poate fi decât imitat dacă cineva dorește să iasă din comun — și acest model s-a impus în mod durabil. El a fost explicat de Edmond Goblot în *La barrière et le niveau (Bariera și nivelul, 1925)* și este modelul pe care științele sociale au sfârșit prin a-l relativiza.

Sociologia și cultura în cotidian

Descentrarea perspectivelor

Astăzi, toată lumea este de acord că civilizația occidentală a considerat civilizația sa drept însăși civilizația. La acest atac, devenit banal, al etnocentrismului și al europocentrismului, ce și-a găsit cea mai bună expresie în *Race et histoire (Rasă și istorie, 1952)* a lui Claude Lévi-Strauss, s-a adăugat denunțul unui etnocentrism de clasă, reproșat mai ales burgheziei. În Franța, în ciuda complexului de inferioritate față de aristocrația titulară de modele de realizare, burghezia și-a continuat educația intelectuală până a dobândit o cultură estetică „din care și-a construit o barieră“ (Goblot). Parțial născută din segregarea școlară și sursă de prestigiu, cultura păturilor superioare a apărut maselor populare de la sate și orașe ca un ansamblu de semne simbolice asociate puterii și privilegiilor, luxului și timpului liber — distanța dintre unii și alții evaluându-se și în termeni de distanță culturală.

Nu trebuie supraevaluată coerența acestui „model burghez“, caracterizat în primul rând prin stăpânirea limbajului și ușurința verbală; dezbaterca activă asupra învățării limbii latine, a culturii clasice și asupra cunoașterii „științifice“ exprimă toate contradicțiile acestuia de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Dar, cu câteva excepții, acest model burghez a fost primit ca atare: monopolul unei elite sociale, rezervat unei utilizări interne. El a provocat fără îndoială contestații, mai ales din partea militanților muncitorilor, care doreau să îl disocieze de idealul burghez al rentierului. Critica sa se confundă astfel cu aceea a învățământului doctrinal, abstract și fără valoare al intelectualismului. Dar acest lucru nu a dus la o revenire la cultura populară tradițională și nici la revendicarea unei culturi speciale.

Cu vechiul său fond mitico-magic sau tematica sa de inspirație creștină, folclorul provoacă adesea neîncredere și respingere. Cei mai lucizi denunță

la el încărcătura onirică. Opuși acestei culturi de evaziune, ei aspiră la o cultură realistă, care ar fi un umanism al muncii. Să fie vorba de o cultură de clasă, de o cultură muncitorească, de o cultura proletară? De fapt, fragmentarea nu apare; cultura își păstrează din plin caracterul său unitar: este cultura aparținând claselor superioare, ce se dorește a fi însușită. Extinderea ei este ceea ce reclamă Michelet sau Jaurès, căci poporul nu are cultură: „Pentru copiii săi trebuie făcut ceea ce s-a făcut pentru aceia ai burgheziei, care sunt conduși spre o cultură foarte înaltă și foarte generală.“ După cum a observat corect Marcel David, „departe de a-și însuși concepția antropologică (mișcarea muncitorească), își afirmă preferința pentru o concepție normativă, ce nu este fundamental diferită de aceea care susține cultura clasică“.

Nu vom urmări etapele acestei popularizări culturale, a acestei mari mișcări de însușire colectivă ce s-a accelerat în 1936, în epoca Frontului popular, când s-a dorit apropierea „moștenirii culturale“ de „popor“. Prea multe elemente i-au orientat cursul. Dar printre acestea trebuie notată polemica privind „înalta cultură a spiritului“ — definită de Maurice Barrès ale cărui angajări partizane sunt cunoscute — deschisă prin publicarea în 1927 a *Trădării cărțurilor* a lui Julien Benda. Această polemică este contemporană cu o descentrare a perspectivelor, cu o punere în discuție a unității culturii și cu o îmbogățire a acesteia din urmă prin valori pe care nu le integra.

Această reinnoire este perceptibilă în acțiunea întreprinsă de *Echipele sociale* ale lui Robert Garric, care înțelegea să promoveze în anii douăzeci o altă idee despre cultură. „Cultura generală, afirma el, este știința vieții, dezvoltarea și cultura întregii ființe: ea se îmbogățește la fel de bine dintr-o meditație morală ca și dintr-un spectacol de artă, dintr-o experiență tehnică sau o activitate logică. Tot ceea ce este viu și uman își aduce concursul la aceasta. Cultura generală înseamnă antrenarea ființei în a se servi de toate cunoștințele sale concrete și intelectuale, pentru a se autocompune și pentru a-și defini personalitatea.“ Această concepție asupra culturii, extinsă la modurile de a gândi, simți și acționa, la modurile de a se comporta, la modurile individuale și colective de realizare, este aceea luată în considerare de sociologi.

Și pentru aceștia, cuvântul cultură trebuie să acopere, după Joffre Dumazedier, „un ansamblu de noțiuni, atitudini, valori legate de viața societății și viața individului. În cultură intervin munca, obligațiile familiale, obligațiile spirituale, timpul liber, într-un cuvânt, ansamblul vieții cotidiene“. Astfel, distingem destul de clar direcțiile în care s-a angajat reflecția sociologică asupra culturii și domeniile de investigație ce s-au deschis acestei discipline.

Promovarea obișnuitului

Dcoarece cultura nu este acea „noțiune încă foarte școlărească“, o verigă din acel „lanț de concepte înrudite, cu limite confuz definite“ și care sunt pentru H.-I. Marrou instruirea, educația, pregătirea, ci „ansamblul vieții cotidiene“, vom studia, alături de cultura transformată în cultură masificată, purtând amprenta organizațiilor și instituțiilor ce o produc sau administrează, practicile culturale, „interstițiale și transversale ce nu aparțin nici unui domeniu precis și nu se supun logicilor sistemelor economice sau administrative“.

Raportul preliminar al celui de-al IX-lea Plan (1984–1988), din care a fost extras acest citat, este în întregime construit pe distincția dintre „credințe și culturi fondatoare“, pe de o parte, și „cultura obișnuitului“, pe de altă parte. Punctul de plecare este criza economică și culturală, ce a avut drept consecință cantonarea în trecut a modelelor de consum de masă ce au reglementat comportamentele sociale de-a lungul anilor șaizeci și șaptezeci. Slăbirea acestor modele este aici global explicată printr-o distanțare față de organizarea comercială și de „marile mijloace și reprezentări totalizante“.

Opoziției, devenită clasică, dintre cultura elitistă și cultura de masă, i se substituie aici o împărțire a „domeniului cultural“ în două ansambluri de reprezentări și de practici diferențiate prin gradul lor de generalitate, cu *forme macrosociale de organizare*, pe de o parte, și *procesele microsociale și locale*, pe de alta.

Primelor le sunt asociate mecanismele sociale și instituționale ale „reproducției culturale“; lor le este imputată convertirea informației/comunicare în „marfă“; ele impun tuturor conținuturilor culturale logica particulară a culturii clasei dominante — „cultura cultivată“ ce mobilizează în favoarea sa reprezentările fundamentale ale lumii, omului, istoriei, „modul lor de înscriere în practici (sacre, rituale, artistice, cognitive), precum și în dispozitive de păstrare și de memorie colectivă“. Cele din urmă scapă de sub controlul marilor mijloace; ele se referă la practicile cotidiene, modurile de viață, cunoștințele practice, tot felul de utilizări casnice „nenumărate, eterogene, uneori dificil de perceput“, ce sunt relativ independente de cultura fundamentală în care clasa dominantă vede singura cultură.

Cultura obișnuitului a fost astfel victima acestei concepții ideologice ce a devalorizat practicile populare. Va trebui deci împăcată cultura și viața, reaşezând practicile culturale cotidiene în mediul lor tehnic, economic, social, adică în spațiul în care ele se desfășoară. Din anii șaizeci până în anii optzeci, interesul s-a deplasat, în definitiv, de la cultura de masă la „cultura la plural“.

Această schimbare de orientare este deplin solidară cu aceea marcând trecerea de la studierea claselor sociale la descrierea stilurilor de viață. Ea a avut loc sub semnul „invenției cotidianului“, ce a dat și titlul eseurilor lui Michel de Certeau (1980) privind artefactele. În această nouă conjunctură sociologică, în care accentul este pus pe tacticile consumatorilor de semne care încearcă să evite strategiile producătorilor de sensuri, cultura de masă nu a făcut deloc obiectul unor investigații noi. Pe această temă, sociologii fac întotdeauna referință la analizele lui Edgar Morin, de la începutul penultimului deceniu.

Sociologia culturii de masă

În *L'esprit du temps (Spiritul timpului)*, 1962, E. Morin s-a străduit să elaboreze, alături de sociologia comunicațiilor de masă și distanțându-se de dezbaterile de opinie în care nu poți fi decât pro sau contra, o sociologie a culturii de masă. O ascendență a culturii, serie el, este produsă „conform normelor fabricării industriale de masă; răspândită de tehnicile de difuzare în masă, ea se adresează unei *mase* sociale, adică unui conglomerat gigantic de indivizi, surprins dincoace și dincolo de structurile interne ale societății (clase, familii etc.)“.

Dacă considerăm, împreună cu Morin, că o cultură constituie „un corp complex de norme, simboluri, mituri și imagini, ce pătrunde în intimitatea individului, îi structurează instinctele, îi oricentează emoțiile“, cultura de masă este într-adevăr o cultură: ea formează un ansamblu de mituri și imagini ce privesc deopotrivă viața practică și viața imaginară, „un sistem de proiecții și identificări specifice“. În societatea modernă, care este policulturală, ea se supraadaugă „culturii naționale, culturii umaniste, culturii religioase și intră în concurență cu acestea“.

Studiul lui Morin tratează mai întâi sistemul de producție culturală, ce înglobează marile ziare, cinematograful, radioul și televiziunea. Acesta va evidenția extinderea la operele spiritului a noțiunilor de randament și rentabilitate, a aplicării la creația artistică a diviziunii muncii, a tendinței spre standardizare a produselor culturale; de asemenea, va dezvălui și o serie de contradicții între „producție“ și „creație“, imperativele economice și exigențele autorilor, producția de serie și căutarea noului. În continuare se analizează consumul acestei culturi ce nu este impusă printr-un sistem coercitiv, ci propusă pe o piață în care este distribuită drept cultură a timpului liber și a divertismentului și deschisă tuturor modurilor de participare.

Abraham Moles a continuat în *Sociodinamica culturii* (1967) analiza aprofundată a acestui sistem cultural cu mecanismele sale originale, asociind-o unui model paracibernetice. El nu prezintă numai aspectul economic

al produsului cultural (cărți, discuri, filme...); bazându-se pe cunoștințele aduse de teoria informațională a percepției, el a măsurat asimilarea mesajului cultural cu ajutorul mărimilor fundamentale, și anume debitul de originalitate, rata varietății, structura receptorilor... , a marcat circuitele de difuzare culturală cele mai tipice (presă, cinema, radio, pictură, muzică...) și, în sfârșit, a schițat, pornind de la cazul radioteleviziunii, o teorie sociodinamică a modurilor de comunicare de masă.

Transmise prin canale extrașcolare, primite la întâmplare prin lectura ziarelor, prin audierea emisiunilor de radio, spectacolelor de televiziune, elementele de cultură se îmbină pentru a alcătui această cultură „mozaic“ ce se prezintă precum „o asamblare de fragmente prin juxtapunere, fără construcție, fără punct de reper, unde nici o idee nu este neapărat generală, dar unde multe idei sunt importante (idei-fortă, cuvinte-cheie etc.)“. Această cunoaștere aleatorie, cu frânturile ei de informații legate la întâmplare prin simple relații de proximitate sau asocieri sumare de idei, nu mai are deloc legătură cu procesele de achiziție, subordonările logice și ordonarea savantă a culturii umaniste. Fără structură definită, ea prezintă totuși o anumită coeziune ce poate asigura „o anumită densitate a ecranului cunoștințelor noastre, caracterul său compact asemănător celui al ecranului texturat, propus de educația umanistă“.

Dar desprinsă de actul cognitiv clasic, vehiculată prin mijloace de comunicare de masă multiple și puternice, cultura se identifică astăzi cu un val de informații, haotice și pletorice totodată, din care apar influențe tranzitorii și fragmente de idei. După cum scrie și A. Moles, „noi rămânem la suprafața lucrurilor, suntem impresionați la întâmplare de fapte ce acționează mai mult sau mai puțin puternic asupra spiritului nostru, nu mai impunem nici o cenzură, nu mai depunem nici un efort și singurul element ce iese la suprafață din această textură este noțiunea de densitate mai mare sau mai mică a rețelei cunoașterii“.

Consecințele unei astfel de situații asupra nivelului calitativ al producțiilor savante din științele umane au fost perfect puse în lumină de Raymond Boudon în studiile sale consacrate pieței intelectualilor. Aceștia nu au știut să reziste chemării mijloacelor de informare. Insuficiența remunerațiilor materiale și simbolice primite în cadrul instituțiilor universitare și organizațiilor științifice i-a făcut să se îndrepte spre un public difuz, incomparabil mai vast decât cel format de colegii lor de breaslă, cărora li se adresau anterior.

Substituindu-se pentru toate problemele ce țin de științele sociale experților, care în științele exacte dețin cheia evaluării, ziariștii hotărăsc asupra interesului unei idei, al unei teorii sau al unui text și asupra oportunității

prezentării lor marelui public. La așteptările acestuia din urmă, „gusturilor“ sale culturale precis orientate de mijloacele de informare, se va adapta în definitiv producția intelectuală: ea va avea mai puțin „o finalitate cognitivă“, cât „una de tip estetic sau ideologic“.

Cultura la plural

Factorii societali reținuți de R. Boudon pentru explicarea variațiilor cererii pe piața difuză sunt tocmai aceia care explică indirect schimbarea intervenită în concepția asupra culturii. Raționalizarea vieții private, intelectualizarea vieții politice, destructurarea practicilor profesionale (în cadrul cărora repunerea în discuție a rolului învățătorului reprezintă un exemplu bun) exprimă concomitent fragmentarea socială a valorilor și a comportamentelor, apariția unor noi interese, atacarea a ceea ce este considerat legitim.

Dacă este adevărat, așa cum susține Michel de Certeau, că „credința se epuizează“, nu mai este posibil să se limiteze cultura la creația intelectuală, artistică sau la activitățile de expresie, și nici la păstrarea și difuzarea de opere rupte de cotidian. Denunțarea unei concepții ideologice a culturii numită „cultură literată“, legitimă, supusă unor norme instituționale, va fi însoțită de recunoașterea culturilor populare, tehnice, regionale... ; iar acestea vor fi considerate ca tot atâtea focare de rezistență în fața dispozitivelor funcționale ce asigură reglarea și standardizarea socială.

La culture au pluriel (*Cultura la plural*, 1974) este expresia acestei descentrări, a acestei „decontractări“. În conformitate cu raportul anterior citat, „ea cuprinde ansambluri de practici și reprezentări legate de identități diverse: culturile meseriilor, culturile etniilor, cultura specifică fiecărei clase de vârstă, culturile locale etc.“. Abundența studiilor asupra *culturilor* populare este simptomatică pentru atenția acordată acestor multiple identități.

Rapoartele *Colocviului de la Nantes* (1983), care le-a fost consacrat, abordează astfel un fond documentar mult timp necunoscut sau devalorizat: cel al limbajelor, cunoștințelor practice, activităților ludice, practicilor alimentare... , specifice muncitorilor, lucrătorilor agricoli, funcționarilor și respectiv micilor negustori... , adică unor grupuri sociale și teritoriale specifice. Ele vizează precizarea gradului de autonomie a acestor forme culturale față de cultura savantă, dominantă, înglobatoare ce servește drept referință, posibila lor asimilare la o „cultură a muncii“, rolul lor în cultura politică, manifestările cărora le pot da naștere etc.

Aceste cercetări au deja o istorie, jalonată mai ales prin publicarea în 1957 a lucrării lui Richard Hoggart, *The Use of Literacy*, tradusă în franceză sub titlul *La culture du pauvre* (*Cultura săracului*), în care evoluția

culturii claselor populare este strâns legată de condițiile specifice de viață ale acestora; jalonată și de lucrările grupului de etnologie socială condus de Paul-Henri Chombart de Lauwe.

Acesta din urmă observa, încă din 1966, în contribuția sa la culegerea intitulată *Images de la culture (Imagini ale culturii)*, după ce notase că „o cultură este marcată de o serie de modele, de imagini ghid, de reprezentări la care se raportează membrii unei societăți în comportamentele, munca, rolurile, relațiile lor sociale“ și după ce insistase asupra genezei acestor imagini și a acestor modele în legătură cu aspirațiile și sistemele de valori pe care se bazează: „Dar tehnicile, organizarea spațiului, producția și munca, consumul au avut întotdeauna pentru noi o importanță la fel de mare în transformările sociale; esențial este jocul reciproc și legăturile intime dintre manifestările materiale și aspectele nemateriale.“

Conceput totuși în acest mod, „culturalul“ ajunge să fie asimilat totalității „socialului“. Este suficient să răsfoim ancheta voluminoasă privind *Practicile culturale la francezi* (Ministerul Culturii, 1982) pentru a avea măsura largirii considerabile a domeniului acoperit de această noțiune. Alături de „practica mijloacelor de comunicare de masă“ (lectura presei, ascultarea radioului, vizionarea televiziunii), orice fel de „practici casnice“, de „activități în aer liber“, de „practici asociative“ fac obiectul unei descrieri sociodemografice. În aceeași rubrică „Jeșiri“ sunt înșiruite: spectacole, vizitări de expoziții, muzee și monumente istorice, ieșiri în aer liber (printre care și „picnicurile în natură“), târgurile și balurile publice, manifestările politice și comemorative. Sub titulatura „Hobby-uri și jocuri“ figurează, alături de cunoașterea unui instrument și pasiunea colecțiilor: bricolajul („instalator, electrician, tâmplar“), lucrul de mână, loteriile și pariurile (la cursele de cai).

Același amalgam este operat în *Datele sociale ale INSEE*, unde se asociază „modurile de viață și modelele culturale“ sau „socializarea și practicile culturale“. Deci nu vom fi surprinși văzând într-un număr (decembrie 1988) al revistei *Economie et Statistique* a aceluiași institut, *sociabilitatea* — considerată exclusiv sub aspectele sale cuantificabile — tratată drept o „practică culturală“.

Analiza practicilor culturale

Extrema diversitate a practicilor pe care le relevă aceste anchete ne determină, încă o dată, să ne întrebăm asupra validității definiției culturii ce autorizează asemenea inventarieri. Absentă din repertoarul anului 1982, ea figurează la începutul raportului privind *Imperativul cultural*. „Cultura

poate fi definită, citim la pagina 27, ca ansamblul reprezentărilor și al practicilor sociale în ceea ce au ele nefuncțional.“ Nu vom face comentarii legate de aspectul straniu al unei asemenea accepții. Mai urgent este să semnalăm eroarea de optică indusă de aceasta. Ea sugerează, într-adevăr, în marginea unor instituții considerate „prost adaptate“, existența unui spațiu de libertate, în care orice demers „ce vizează exterioritatea acestui sistem“ este declarat *cultural*, spațiu străin de logica mijloace/scopuri și care „își pune întrebări legate de scopuri pentru a le legitima, contesta sau chiar trimite către un principiu transcendent“.

Dar astfel diferențiată de organizarea socială propriu-zisă — instituită și direct controlată de stat —, sfera culturală nu este în aceeași măsură subordonată experienței subiective, creativității individuale, aspirațiilor persoanelor particulare. Ceea ce este privilegiul unei minorități restrânse (artiști, avangardă etc.) este abuziv generalizat la ansamblul societății, unde figurile impuse prevalează asupra figurilor libere. Ideea unei culturi nobile, opusă culturii comerciale, continuă să existe; modelele ce o încarnează nu sunt toate simulacre de credibilitate și întotdeauna gusturile celor dominați, practicile populare, cultura materială sunt situate, latent sau manifest, în raport cu gustul „dominanților“, cu academismul și cultura simbolică.

În această privință, o anchetă remarcabilă asupra fenomenului cultural din regiunea Aquitaine, condusă de François Chazel (1987), permite recentrarea perspectivelor. În introducerea la culegerea de studii rezultată din anchetă, F. Chazel s-a preocupat de găsirea unei linii de mijloc între ideea elitistă a culturii, pe de o parte, și punctul de vedere antropologic, pe de alta. Lăsând deoparte multitudinea modurilor private — individuale și familiale — de participare la cultură, el s-a interesat în mod esențial de cultura *organizată*. Astfel, atomizarea practicilor este abandonată, fără a se produce însă o închidere în cultura nobilă, deoarece întregul sector al animării socioculturale este luat în considerare. Și privind din acest unghi, *practicile culturale* nu sunt separabile de *politicile culturii*.

Când este vorba despre practicile culturale, „sociologia legitimă a gusturilor“ (fiind fundamentată pe teoria dominației culturale) evidențiază o omologie între stratificarea socială și stratificarea culturală. Stratificării în clase superioare, clase de mijloc, clase populare îi corespunde împărțirea între cultura elitistă, cultura de mijloc, cultura de masă, caracterizate prin distincție, pretenție și respectiv privare. Este evident că indivizii din mediile populare, chestionați în termeni ce țin de gusturile ce disting grupurile dominante și sunt valorizați de acestea din urmă, nu pot decât să își exprime resemnarea prin tăcere sau resentimentul prin protest. Diminuarea

informației este de neevitat, căci, așa cum observa Claude Grignon, reținând ca pertinente numai practicile cele mai rare, „cu cât numărul agenților crește, cu atât practicile și gusturile devin mai curente, iar informația, în mod paradoxal, se rarefiază tot mai mult“.

Dacă acestei abordări „legitimiste“ i se substituie o abordare „relativistă“, punând accentul nu pe raporturile de dominare, ci pe raporturile de sens, riscăm diluarea culturii într-o vastă „enciclopedie a cotidianului“. În acest domeniu, unele paradoxuri și contradicții fac dificilă teoretizarea sociologică. Numai cu precauție, ea poate fi întemeiată pe distincția dintre „logica realizării ce valorizează performanța“ și „logica afilierii ce privilegiază relația cu celălalt“.

Așa cum subliniază F. Chazel: „orice dihotomie de acest gen cere precizări legate de modul său de utilizare“. Există, într-adevăr, o prea mare tendință de a ordona comportamentele culturale în jurul acestor doi poli diametral opuși, fără a se pune în discuție ambiguitățile ascunse de cele două logici. Dar, indiferent de conținuturile și caracteristicile puternic diferențiate pe care ea este susceptibilă să le prezinte — expresii savante sau moduri de viață, medieri abstracte sau sociabilitate directă —, cultura constituie astăzi un registru în jurul căruia se ordonează un întreg ansamblu de valori, așteptări și atitudini. Și sub această formă și tocmai datorită funcției sale integratoare, ea este preluată de politic.

Politicile culturii

Eliberate de configurațiile sociale al căror sens îl exprimau altădată, formele culturale au fost treptat împinse spre autonomie, devenind piesele unui patrimoniu, pe care decidenții, asistați de profesioniști din domeniul culturii, își propun să le gestioneze. De la cultura socializată s-a trecut la cultura *administrată*. Astfel, au apărut strategiile culturii care și-au găsit prima sursă de inspirație în programul trasat în iulie 1959 de André Malraux, ministru de stat „însărcinat cu afacerile culturale“: „Asigurarea accesului unui număr cât mai mare de francezi la operele capitale ale umanității și mai întâi ale Franței, asigurarea celui mai vast acces la patrimoniul nostru național și favorizarea creației operelor artistice și spirituale ce înnobilează.“

Prin „casele de cultură“ s-a dorit ca întreg poporul să ia parte la celebrarea capodoperelor trecutului și prezentului, s-a dorit convertirea nepracticilor, democratizarea culturii. De-a lungul deceniilor următoare, prioritatea a fost acordată *creației și descentralizării*. Trebuia dat peste tot „curs liber tuturor formelor“. „Fără model unic, proclama ministrul Culturii în 18 iunie 1982 la Viena, fiecare cu propriile opțiuni: arta savantă sau arta populară, arta nouă, arta tradițională.“ El dorea să fie reabilitate „toate formele de

frumusețe din viața de fiecare zi: cântecul, varietățile, jazzul, arta modei, desenele animate, ciroul“. În ceea ce privește descentralizarea: este „dreptul aleșilor de a se autoadministra și de a-și concepe politica culturală“; apoi, este „dreptul artiștilor de a crea în orașul lor, de a trăi acolo“; în sfârșit, este „dreptul cetățenilor de a avea o viață culturală intensă“, căci cultura nu este proprietatea unui oraș, „chiar dacă acest oraș este Parisul“ (citată din *Politica culturală a Franței*, 1988).

În anul următor, cel de-al IX-lea Plan fixa câteva obiective principale: dezvoltarea creativității tinerilor, dezvoltarea industriilor culturale, reechilibrarea centrelor de acțiune culturală pe ansamblul teritoriului, consolidarea culturii științifice și tehnice. În sfârșit, s-a pus uneori accentul pe politica audiovizualului, altele pe învățământul artistic sau pe „propagarea internațională“, adică organizarea acțiunii culturale externe.

Din punct de vedere economic, costul culturii a fost următorul: în 1986, cifra de afaceri a culturii putea fi evaluată la 160 miliarde, adică 3,5% din PIB, acoperind 760 000 locuri de muncă, ceea ce reprezintă 4% din populația activă. Din acestea, indică *Raportul grupului de experți europeni* din 1988, cheltuielile familiilor reprezintă 110 miliarde de franci, publicitatea finanțează cultura cu 18 miliarde, contribuția mecenatului este de aproximativ 400 milioane de franci. Statul și colectivitățile locale contribuie cu 35 miliarde.

Procentul în creștere alocat culturii de la bugetul statului ilustrează rolul pe care acesta din urmă înțelege să îl joace în domeniul culturii. În mai puțin de treizeci de ani, din 1959 până în 1987, bugetul Ministerului Culturii (care nu dispune decât de o parte din mijloacele financiare și mijloacele de acțiune), exprimat în franci constanți a crescut de șapte ori. În 1962, cheltuielile ministerului reprezentau 31 franci pe cap de locuitor, adică 0,08% din PIB; în 1985, ele urcaseră la 156 franci pe cap de locuitor (0,19% din PIB), ceea ce reprezintă o evoluție favorabilă comparativ cu alte țări.

Astfel și după cum indică raportul mai sus menționat, Ministerul Culturii, gestionând numeroase domenii de activitate și atribuind chiar el subvenții, intervine într-o manieră directă sau indirectă în sectoare din ce în ce mai numeroase ale vieții culturale. „El nu se mulțumește să finanțeze sau cofinanțeze tot ceea ce este nerentabil; ci și asistă, orientează sau reglementează sectorul comercial. El are astfel o răspundere considerabilă în definirea *politicii culturale*.“ Aceasta joacă, în cele din urmă, un rol integrator determinant. Ea vizează în prezent — în afara îmbunătățirii condițiilor creației — descentralizarea activităților culturale și a responsabilităților, lărgirea publicului și democratizarea culturii.

După cum remarca tot F. Chazel (1987), aici trebuie totuși „disociate analitic măsurile efective și modalitățile lor de aplicare, de pretențiile ideologice pe care le emit. Astfel rămânem fideli unei vocații critice a sociologiei, ce nu constă (...) în realizarea unui fel de denunțare a instituțiilor existente, ci pur și simplu în distanțarea de actorii sociali, indiferent cine sunt aceștia“.

Este adevărat că politicile de dezvoltare culturală, în ciuda pretențiilor afișate, nu reușesc decât într-un mod total imperfect să depășească handicapurile geografice, să învingă rezistențele sociologice. Continuă să existe diferențe între regiuni, între Paris și provincie, între marile centre și așezările rurale; generalizarea folosirii echipamentelor audiovizuale la nivelul populației nu a antrenat sensibilizarea marelui public la „înalta cultură“, iar rețeaua asociațiilor culturale, de la care se așteaptă lansarea și sprijinul cu inițiative noi, marginalizează grupurile sociale ce nu s-au integrat în viața asociativă.

Cultura divizată

Analizată în diferitele sale accepții și ținând seama de societățile care o consumă, cultura apare într-adevăr divizată: între grupuri sociale care îi atribuie funcții diferite, între instanțe de toate felurile pentru care ea poate fi la baza unui consens — căci, dacă cunoașterea separă, cultura reunește —, între disciplinele constitutive ale științelor umane.

Dintre acestea, *sociologia* studiază mai ales practicile și reprezentările, gestiunea socială și politică a culturii. Dar imaginile acesteia evidențiate, de exemplu, de anchetele Sofres realizate în ultimii ani pentru *Encyclopaedia Universalis* — referitoare la *Francezii, televiziunea și cultura, Francezii și cultura generală, Cultura religioasă a francezilor* — sunt cele ale unui caleidoscop; ele capătă culoare de la diferitele concepții ce formează cultura. Sociologia nu poate deci ignora mișcarea de idei ce a condus la această dispersare, pornind de la o unitate clasică a cărei coerență nu trebuie nici ea exagerată.

O *sociologie a culturii* poate exista atât prin lucrările privind diferitele tipuri de „lectorat“, frecventarea muzeelor sau politicile culturale ce par, toate, a-i conferi specificitatea, cât și prin *Eseul despre om* aparținând filozofului Ernst Cassirer sau prin capodopera antropologului specialist în preistorie André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*. O asemenea deschidere descurajează considerarea culturii, dintr-un punct de vedere sociologic, ca un ansamblu integrat, un sistem organizat, o „structură“ sau chiar o înlănțuire de reprezentări, de idei sau de opinii direct izvorâte dintr-un mod

de producție, adică o „suprastructură“. Ea descurajează și tratarea sistematică a formelor culturale ce valorează mai puțin prin propriile lor configurații, și mai mult prin opunerea lor altor dispozitive simbolice.

Vom reține totuși din lucrarea lui Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941 — *Dinamica socială și culturală*) combinația celor trei componente pe care le presupune orice cultură: un grup constituit, mijloace de comunicare („vehicule sau conductori“), un conținut: „semnificațiile, valorile, normele“ — mesajul. Într-adevăr, cultura este aici analizată precum un „proces simbolic de interacțiune socială“. Componentele sale — „alcătuite fiecare din numeroase elemente ce îi determină formele concrete“ — reacționează unele asupra celorlalte. De acum înainte ea poate fi definită ca o *relație activă* între numeroși termeni: indivizii, societatea și cosmosul, individul și o anume societate etc. În această optică, ce aparține lui Edgar Morin, ea constituie un „sistem metabolizant“, adică un sistem ce asigură schimburi, variabile și diferite în funcție de culturi, între termenii anterior menționați. Se observă astfel că, în conformitate cu același autor, „cultura nu este nici o suprastructură, nici o infrastructură, ci un circuit metabolic ce reunește infrastructuralul cu suprastructuralul“.

Aplicat culturii, punctul de vedere interacționist permite, în definitiv, evitarea analizei monotone ce face din variabilele culturale simpla traducere a unor variabile economice și din gusturile culturale, rezultatul unor orientări ideologice interiorizate. Sociologia pe care o inspiră își găsește armătura, dacă nu evasitotalitatea conținuturilor, în opera lui Georg Simmel. Viziunea estetică a relațiilor sociale caracteristică pentru aceasta din urmă, în care formele culturale eliberate de orice conținut concret își capătă întreaga autonomie, se îmbină totuși cu o concepție asupra culturii clasice încă. În același mod în care autorul definea sociabilitatea ca „forma ludică a socializării“, am putea, parafrazându-l, să vedem în cultură forma ludică a unei cunoașteri.

Așa cum este ea astăzi în general înțeleasă și răspândită, cultura urmărește eliberarea de constrângeri, realizarea eului, valorificarea imediatului, a senzației, a simultaneității, deci urmărește o plăcere pentru care devine o justificare. Exigențelor sale li se adaptează discursul politic care le preia în mod obișnuit și, într-o mai mică măsură, sistemul economic. Ele sunt totuși la originea unei discordanțe cruciale pe care Daniel Bell (1967) a observat-o clar. În *The cultural contradictions of capitalism* (*Contradicțiile culturale ale capitalismului*), el a evidențiat, într-adevăr, „sursele structurale ale tensiunii dintre o sferă tehnico-economică, dominată de raționalitatea funcțională, o structură socială birocratică, ierarhică, organizată în termeni de roluri specializate și o cultură fascinată de împlinirea eului“.

Bibliografie

- Almond G., Verba S. (1963), *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Boston, Little Brown.
- Badie B. (1983), *Culture et politique*, Paris, Economica.
- Bell D. (1976), *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books; tr. fr. *Les contradictions du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.
- Benedict R. (1935), *Patterns of culture*, Londra, Routledge; tr. fr. *Echantillons de civilisation*, Paris, Gallimard, 1950.
- Bénéton Ph. (1975), *Histoire de mots. Culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale de Science politique.
- Benveniste E. (1966–1974), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1979–1980.
- Bollème G. (1971), *La bibliothèque bleue*, Paris, Gallimard/Julliard.
- Boudon R. (1981), „L'intellectuel et ses publics; les singularités françaises“, in J.-D. Reynaud, Y. Grafmeyer (ed.), *Français qui êtes-vous?*, Paris, La Documentation française, 465–480.
- Boudon R., Bourricaud F. (1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1990.
- Bourdieu P., Darbel A. (1966), *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Ed. de Minuit.
- Bourricaud F. (1952), „Note sur le concept de culture“, *L'Année sociologique*, 229–236.
- Burckhardt J. (1905), *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin/Stuttgart, W. Spemann; tr. fr. *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Payot, 1971.
- Burckhardt J. (1929), *Historische Fragmente*, Stuttgart, K.F. Koehler, 1975; tr. fr. *Fragments historiques*, Geneva, Droz, 1965.
- Cassirer E. (1945), *An essay on man*, New Haven, Yale University Press, 1970; trad. rom.: *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, Humanitas, București, 1994.
- Certeau M. de (1974), *La culture au pluriel*, Paris, PUF; Christian Bourgois, 1980.
- Certeau M. de (1980), *L'invention au quotidien*, Paris, UGE.
- Chazel F. (1987. ed.), *Pratiques culturelles et politiques de la culture*, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Chombart de Lauwe P.-H. et al. (1966), *Images de la culture*, Paris, Les Ed. Ouvrières.
- Crubellier M. (1974), *Histoire culturelle de la France*, Paris, A. Colin.
- Crubellier M. (1983), *Les cultures populaires*, Nantes, Colloque de l'Université de Nantes, juin.
- David M. (1966), „Formation ouvrière et pensée ouvrière sur la culture en France“, in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, colloque ENS, Paris/La Haye, Mouton.
- Dumazedier J., Ripert A. (1966), *Loisir et culture*, Paris, Le Seuil.
- Dumazedier J., Ripert A. (1986), *Économie et culture*, IV^e Conférence internationale sur l'Économie et la Culture, Avignon, Paris, La Documentation française, 4 vol.

- Febvre L. (1930), „Civilisation. Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées“, in *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du Livre.
- Gcertz G. (1973), *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- Goblot E. (1925), *La barrière et le niveau*, Paris, F. Alcan; Brionne, Montfort, 1984.
- Gourévitch A.J. (1972), *Kategorii Srednevekovoi Kulturi*, Moscova, Iskustvo; tr. fr. *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Herder J.G. (1970), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin; tr. fr. *Traité sur l'origine des langues*, Paris, Aubier-Flammarion, 1977.
- Hoggart R. (1957), *The uses of literacy*, Londra, Chatto & Windus; tr. fr. *La culture du pauvre*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.
- Impératif culturel (L')* (1982), Rapport du Groupe long terme culture, Préparation du IX^e Plan, Paris, La Documentation française.
- Kardiner A. (1939), *The individual and his society*, New York, Columbia University Press; tr. fr. *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard, 1969.
- Kaufmann P. (1974), „Concept de culture et sciences de la culture“. *Encyclopaedia Universalis*, reluat în *Psyhanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël.
- Kluckhohn C., Kelly W. (1946), „The concept of culture“, in *Men of science in the world*, New York, Columbia University, 28–106.
- Kroeber A.L. (1952), *The nature of culture*, Chicago, Chicago University Press.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C. (1952), *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Cambridge, The Museum; New York, Vintage Books, 1963.
- Larrue J. (1972), „Représentations de la culture et conduites culturelles“, *Revue française de Sociologie*, XIII, 2, 170–192.
- Le Goff J. (1957), *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Le Seuil; trad. rom.: *Intellectualii în Evul Mediu*, Meridiane, București, 1994.
- Lévi-Strauss C. (1952), *Race et histoire*, Unesco, Paris, Ed. Gonthier, 1961.
- Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; trad. rom.: *Antropologie structurală*, Editura Politică, București, 1978.
- Linton R. (1936), *The study of man*, New York/Londra, D. Appleton Century; tr. fr. *De l'homme*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.
- Malinowski B. (1921), *Argonauts of the western Pacific*, Londra, Routledge & Kegan Paul; tr. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963.
- Mandrou R. (1964), *De la culture populaire aux XIII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock; Paris, Imago, 1985.
- Marrou H.-I. (1938), *Saint Augustin et la fin du monde antique*, Paris, Ed. de Boccard, 1958; trad. rom.: *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Humanitas, București, 1997.
- Marrou H.-I. (1938), „Culture, civilisation, décadence“, *Revue de Synthèse*, décembre.
- Mauss M. (1968–1969), *Œuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 3 vol.
- Mead M. (1928), *Coming of age in Samoa*, New York, W. Morrow; (1935), *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, W. Morrow; tr. fr. *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963.

- Mercier P. (1968), „L'anthropologie sociale et culturelle“, in J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard.
- Moles A. (1967), *Sociodynamique de la culture*, Paris/La Haye, Mouton; trad. rom.: *Sociodinamica culturii*, Editura Științifică, București, 1974.
- Morin E. (1962), *L'esprit du temps*, Paris, Grasset.
- Morin E. (1969), „De la culturanalyse à la politique culturelle“, *Communication*, n° 14.
- Niedermann J. (1941), *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florence, Bibliopolis.
- Ory P., Sirinelli J.-F. (1986), *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, A. Colin.
- Politique culturelle de la France (La) (1988), Conseil de l'Europe, Paris, La Documentation française.
- Rigaud J. (1975), *La culture pour vivre*, Paris, Gallimard.
- Sapir E. (1921), *Language*, New York, Harcourt Brace & Co; tr. fr. *Le langage*, Paris, Payot, 1967.
- Sapir E. (1949), „Selected writings“, in D.G. Mandelbaum (ed.), *Language, culture and personality*, Berkeley, University of California Press; tr. fr. *Anthropologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
- Shils E. (1961), „Mass society and its culture“, in *Culture for the millions*, Princeton, D. Van Nostrand.
- Sorokin P.A. (1937–1941), *Social and cultural dynamics*, New York/Cincinnati, American Book Co., 4 vol.
- Sorokin P.A. (1947), *Society, culture and personality: their structure and dynamics*, New York, Harper & Brothers.
- Tylor E. (1871), *Primitive culture*, Londra, J. Murray, 2 vol.; tr. fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876–1878, 2 vol.
- White L.A. (1949), *The science of culture*, New York, Grover Press.
- Wolff Ph. (1971), *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Le Seuil.

Procesele de producere a cunoștințelor pun, în mod evident, în joc mecanisme sociale. Astfel, inventarea și evaluarea unei teoreme sau a unei teorii fizice presupune existența unui mediu social propice pentru crearea și estimarea lor. În același mod, o teorie politică sau o inovație tehnică sau intelectuală presupun, pentru a fi acceptate, un teren social favorabil. Deci, în mod natural, se vorbește despre „sociologia cunoașterii“, prin aceasta desemnându-se cea parte a sociologiei al cărei obiectiv este studierea condițiilor sociale ce favorizează producerea cunoașterii și difuzarea ideilor.

Sociologul și filozoful german Max Scheler (1926) este acela care a dat numele acestei subdiscipline. În ceea ce îl privește pe sociologul Karl Mannheim (1929), el popularizează expresia și, ridicând două probleme de principiu esențiale, încearcă să confere sociologiei cunoașterii o structură. Aceste două probleme sunt, pe de o parte, aceea a sensului conferit termenului de „cunoaștere“ din expresia „sociologia cunoașterii“ și, pe de altă parte, aceea a granițelor domeniului ce poate fi atribuit acestei discipline.

Dar adesea realitățile există înaintea cuvintelor. Și acesta este cazul de față: toți sociologii clasici, fie că este vorba de Durkheim, Weber sau Pareto, au adus contribuții esențiale la această disciplină, înaintea nașterii ei oficiale.

Sensul cuvântului cunoaștere în sociologia cunoașterii

Cuvântul cunoaștere aparține în principiu ansamblului acelor termeni pe care filozoful G. Ryle (1949) îi califică drept *success words*: acestuia nu i se poate alipi un adjectiv negativ fără a produce o contradicție. O idee falsă nu ar putea fi calificată drept „cunoaștere“, tot așa cum o teoremă nu ar putea fi o teoremă dacă nu este adevărată. Totuși, această definiție îngustă se dovedește curând incomodă și ne vedem în situația de a recunoaște