

PROBLEMATICA ALIENĂRII ÎN OPERELE LUI ERICH FROMM, HERBERT MARCUSE SI JÜRGEN HABERMAS

Cristina Raț

Alienation - The Sociological Approaches of H. Marcuse, J. Habermas and E. Fromm

This article deals with the problem of alienation as it is treated in the works of H. Marcuse, J. Habermas and E. Fromm. The root of the concept can be found in the works of J. J. Rousseau, but its contemporary meaning derives from the early Marxist thinking that pointed out how individuals lose their true human nature in a capitalist society that alienates their work and their relationships. The representatives of The Frankfurt School developed these ideas on a new level of social theory, according to the characteristics of nowadays society based on mass production and consumption. If their position is closely related to a philosophical perspective, E. Fromm moves this problematic towards psychology. Alienation means living the illusion of happiness by neglecting basic human needs (E. Fromm). It implies the lack of real purposes, besides some materialistic short time goals, the replacement of an ideology that justifies social norms and expectations with the reification of technical progress (J. Habermas). The primary corollaries are conformity, ignorance and the incapacity of critical thinking, of detachment from concrete reality to an abstract level of ideals (H. Marcuse).

Motto:

„Asemenea statuii lui Glaucos, pe care timpul, marea și furtunile o desfiguraseră într-atâta, încât seamănă mai mult cu o fiară decât cu un zeu, sufletul omenesc, modificat în sânul societății datorită unor nenumărate cauze ce se repetau mereu [...] și-a schimbat, ca să zicem așa, astfel înfățișarea încât a devenit aproape de nerecunoscut.”

(J. J. Rousseau, „Discurs asupra inegalității dintre oameni”)¹

Alienarea - repere presociologice

Problema alienării, înțeleasă ca procesul de înstrăinare, de îndepărtare a omului de la natura sa specifică, chiar dacă a căpătat o amploare stringentă în conștiința omului postmodern, este departe de a constitui o preocupare recentă. Rădăcinile conceptului sunt mult mai adânci : prima alienare este alienarea biblică a cuplului paradisiac, care mâncând din fructul interzis a pierdut starea de grație divină și s-a înstrăinat de condiția lui edenică. Ideea de decădere, de pierdere a valorilor și nevoilor esențial umane în cadrul unei societăți degenerate, pare a reveni periodic în reflecția asupra socialului, luând noi și noi fațete în concordată cu felul argumentelor prezentate pentru a o ilustra și natura soluțiilor propuse pentru a o ameliora. Au prevalat mai întâi abordările teologice (profeții întemeietori de religii salvatoare), apoi cele ale filosofiei sociale (de la Platon la Rousseau, Hegel, Marx și Marcuse) ca în prezent să se consacre punctul de vedere al științelor sociale, mai precis a psihologiei și sociologiei (Erich Fromm, C. W. Mills, J. Habermas).

Ceea ce consider important de precizat este că, în cazul unei probleme atât de complexe și cu implicații atât de vaste, nu putem trage hotare strict definitorii între aceste perspective: abordarea fenomenului alienării presupune o viziune de ansamblu asupra omului și a societății, a apariției și evoluției acestora, deci o raportare la originea și sensul existenței (problemă teologico-filosofică), apelul la o metodă validă de cunoaștere a sferei umanului (problemă științifică) și raportarea la un sistem de valori față de care putem judeca sensul pozitiv sau negativ al alienării, al îndepărtării de la starea primară (problemă etic-morală).

Încercând în paginile de față să dezvolt diferitele accepțiuni ale conceptului de „alienare” din perspectiva teoriilor sociologice, am realizat o incursiune în opera a trei mari personalități care au tratat acest domeniu pe planuri diferite de constituire a discursului sociologic: Herbert Marcuse (plan filosofic), Erich Fromm (utilizarea facilităților oferite de dezvoltarea psihologiei) și Jürgen Habermas (prelucrarea viziunii sistemice asupra societății). Am căutat să relev punctele de convergență și de divergență ale abordărilor lor și contextul în care trebuie înțeleasă utilizarea noțiunii de înstrăinare, adică traseul general al preocupărilor lor.

Rădăcinile sociologice ale conceptului

Dezvoltarea contemporană a problematicii alienării stă în mare măsură sub semnul unor gânditori premergători, în special *Rousseau* și *Marx*.

Fără a intra în detaliile analizei operei lui Rousseau, aş dori să menţionez că el foloseşte conceptul de alienare în două sensuri distincte: aceasta înseamnă mai întâi îndepărtarea omului de la starea sa naturală (cu „cereasca şi maiestuoasa simplitate pe care i-a imprimat-o creatorul lui”) sub presiunea civilizaţiei, pe de altă parte desemnează un imperativ ce se află la baza formării societăţii omeneşti armonioase, clauza contractului social: „înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale , în favoarea comunităţii”. Prin contractul social ia naştere „un corp moral şi colectiv”, cu o viaţă şi o voinţă proprie , care este statul, iar suveranul acestuia, în terminologia lui Rousseau, nu este o persoană ci voinţa generală, exprimată în mod activ, a statului.²

Atât Rousseau cât şi Marx încearcă să explice caracterul nejust al inegalităţilor sociale existente, rezultate ale procesului alienării. La originea lor, în „starea naturală” (Rousseau) sau în comuna primitivă (descrisă de Marx), oamenii erau egali din punct de vedere social. Dar, odată cu evoluţia istorică, omul s-a îndepărtat de la condiţia sa specifică, a devenit mutilat de rezultatele propriilor lui eforturi de progres.

Marx va vorbi despre alienarea omului în mai multe din sferile sale din activitate. Cea mai pregnantă este alienarea la nivelul muncii (activitate ce ţine de esenţa naturii umane şi a stat la baza apariţiei acesteia): munca devine muncă forţată, îşi pierde caracterul de acţiune creatoare, spirituală şi practică, îndepărtându-l pe om de la fiinţa lui generică. Muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin, dar este totodată „sclavul produsului său” pentru că aceasta îi conferă statutul de muncitor ce îi asigură subzistenţa ca individ. Prin vânzarea forţei sale de muncă, omul se înstrăinează de o parte a fiinţei sale proprii - iată deci al doilea nivel al alienării, în care banii devin expresia „capacităţilor alienate ale omenirii”. În cadrul unei societăţi industriale bazate pe acumulare de capital, generalizarea schimbului şi diviziunea muncii, raportarea omului la natura şi semenii lui se schimbă şi el sfârşeşte prin a se aliena de cadrul său specific de existenţă. Acestea i se adaugă şi o alinare religioasă (îdee preluată de la Feuerbach): zeii, creaţii ale închipuirii umane, înzestraţi cu atribute umane hiperbolizate, sunt văzuţi drept creatori ai omenirii şi ai lumii.

Viziunea critică asupra societății (în particular a societății capitaliste moderne) este comună tuturor autorilor care au abordat tematica alienării. Folosirea acestui concept se înscrie întotdeauna în contextul unui *discurs sociologic normativ* în care unitatea de referință este *individul uman*, chiar dacă se accentuează rolul statului în influențarea comportamentului individual. Totodată, discursul se sfârșește întotdeauna cu propunerea unor *soluții pentru a depăși starea patologică* a societății și deci de a reabilita persoana umană.

Pornind de la aceste patru puncte de referință voi încerca o trecere în revistă a considerațiilor a trei gânditori sociali preocupați de această problematică: H. Marcuse, J. Habermas și Erich Fromm.

Căutarea unor criterii obiective pe care să se sprijine demersul critic al analizei societății

Atunci când construiește o viziune critică asupra societății, Marcuse caută să stabilească și să îndeplinească mai întâi exigențele metodologice ale acestui demers. Acestea pornesc de la distincția dintre conceptele operaționale (care tratează situații particulare, concrete și au un caracter terapeutic) și concepte cognitive (ce tratează general-universalul). Conceptele cognitive nu pot fi traduse în concepte operaționale prin raportarea exclusivă la termenii cadrului analizat. Adică, o teorie critică a unei societăți particulare e lipsită de validitate dacă ia drept puncte de referință structurile societății respective. Sistemul social trebuie „supus unei analize critice care depășește granițele sistemului înspre continuul istoric, în care funcțiile și disfuncțiile sistemului apar așa cum sunt.” (H. Marcuse, 1977).

Această încercare de depășire a relativismului analizei sociologice o întâlnim și la E. Fromm. Dar dacă Marcuse utilizează drept cadru de obiectivare „continuul istoric”, Fromm introduce „un umanism normativ”: omul, prin natura sa, are anumite nevoi care se definesc în mod obiectiv și de care poate că el nu este conștient. De aceea poate avea iluzia fericirii, chiar dacă aceasta nu este autentică. Prin ideea „patologiei normalității”, Fromm se opune poziției funcționalist-organiciste durkheimiene care identifică normalul cu generalul și patologicul cu excepționalul. Statisticile sociale care dovedesc o rată ridicată a sinuciderilor, omuciderilor și alcoolismului chiar și în țările cu o economie prosperă, nu sunt interpretate ca indicând o stare de fapte oarecum firească speciei umane, ci o stare de instabilitate, de dezechilibru mental. E. Fromm refuză viziunea holistă și se centrează asupra individului uman, cu mențiunea că acesta se creează pe

sine însuși, pe baza potențialităților lui naturale, în cadrul statului. De aici distincția între o societate sănătoasă (care răspunde aspirațiilor și nevoilor umane obiective) și o societate patologică (în care individul se alienează de la natura sa proprie cel mai adesea în mod inconștient).

Analiza lui H. Marcuse pornește tot de la o societate concretă, anume societatea capitalistă, iar conceptul - cheie cu care operează pentru a o defini este acela de „o societate închisă, deoarece supune legilor sale și integrează toate domeniile existenței, atât particulară cât și publică” (H. Marcuse, 1977, pag. 287). Autorul elaborează o teorie critică a societății și pentru a putea compara diversele modalități de organizare a societății și eficiența acestora în realizarea îmbunătățirii condiției umane, raportarea la judecăți de valoare este inevitabilă. Marcuse postulează două astfel de judecăți:

1. „Judecata că viața omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită și trebuie făcută să fie așa.”

2. „Judecata că într-o societate dată există posibilități specifice pentru îmbunătățirea vieții omenești și căi sau mijloace specifice de a realiza aceste posibilități.” (idem, pag. 297)

Dacă pentru un gânditor cu o orientare eminentă filosofică raportarea la valori este implicită, pentru E. Fromm, autor de formație psihologică, devine firească căutarea unor criterii obiective de judecată în sfera naturii umane. Studiul societăților civilizate presupune definirea naturii umane și a nevoilor specifice acestei naturi, relevarea rolului jucat de societate în evoluția umană (mai ales al conflictelor inerente societății) și descrierea consecințelor acestor conflicte, în special în societatea modernă.

Prima problemă care se ridică în urma acestui demers teoretic „constă în a descoperi nucleul comun întregii specii grație nenumăratelor ei manifestări, normale și patologice, așa cum putem observa la indivizi diferiți în cadrul diferitelor civilizații.” (E. Fromm, „Texte sociologice alese”, Ed. Politică. București, 1983, pag.54). Acest „nucleu” are la bază nevoile umane fundamentale, care au un caracter obiectiv :

1. nevoia de comuniune cu semenii;
2. nevoia de a transcende starea pasivă de creatură;
3. nevoia de a depăși înrădăcinarea;
4. nevoia de a avea sentimentul identității;
5. nevoia unei structuri de orientare și devoțiune.

Satisfacerea inadecvată a acestor nevoi duce la stări patologice: relația cu semenii, dacă nu se concretizează în dragoste (înțeleasă ca „o orientare productivă: relația activă și creativă a omului cu semenul său, cu el însuși și

cu natura” - idem, pag. 63) degenerază în supunere (masohism), dominație (sadism) sau narcisism (izolarea în universul interior). Impulsul creativ care nu s-a putut exercita se manifestă sub forma unei voințe distructive³. Nevoia de a depăși înrădăcinarea în mediul de origine se află mereu în competiție cu dorința de a rămâne într-un cadru care s-a dovedit deja propice (teoria atracției sexuale față de mamă dezvoltată de Freud este considerată de autor o abordare unilaterală a inerției individului în uterul matern, refuzul de a „rupe cordonul ombilical” - idem, pag.71). Patriotismul, dragostea pentru țară care traduce această legătură profundă a omului cu mediul, dacă nu este integrată într-un interes mai larg pentru lume și umanitate poate căpăta forme extreme ca și naționalismul și șovinismul. Sentimentul identității, care a apărut treptat (pentru membrul unui clan primitiv „Eu sunt noi !”; în epoca medievală individul era identificat cu rolul său social și abia în epoca modernă s-a pus accent pe om ca individ) în societatea actuală este înlocuit de un sentiment al gloatei, al apartenenței indiscutabile la mulțime. Nevoia de a avea o structură de orientare și devoțiune e sublimată prin apelul la conformitate și o autoritate impersonală, exprimată prin „se”: trebuie să procedezi într-un anumit fel pentru că „așa se procedează”.

Preocuparea de a identifica și ameliora formele patologice ale societății actuale, deși întreprinsă dintr-o perspectivă diferită de cele două anterior menționate este comună și lui Habermas: „Deja în acea perioadă [sfârșitul anilor '50] problema care mă frământa era o teorie a modernității, o teorie a patologiei modernității, din punctul de vedere al împlinirii - deformată - a rațiunii în istorie” notează el.

Alienarea în contextul societății moderne

Pentru a descrie aspectele alienării în cadrul societății capitaliste. E. Fromm pornește de la un termen vecin cu acela de „raționalitate” (pe care-l întâlnim la Marcuse și Habermas): „rațiune”.

„Rațiunea este facultatea umană de a percepe lumea prin gândire, spre deosebire de inteligență, care manipulează lumea prin intermediul gândirii. Rațiunea duce la adevăr, inteligența își apropie lumea cu un succes tot mai mare; prima este de esență umană, a doua ține de partea animală a omului.”(E.Fromm, 1983, pag. 92). Dacă la nivel individual alienarea înseamnă îndepărtarea de la esența ființei umane prin neluarea în considerare a nevoilor ei fundamentale, aceasta se traduce la nivelul relațiilor omului cu mediul printr-o dezvoltare a inteligenței care nu este corelată cu dezvoltare a corespunzătoare a rațiunii: noi cunoaștem modul de manipulare al lucrurilor, dar „ignorăm

cauza și scopul lor” (E. Fromm, 1983, pag. 171). „Realitatea” e considerată ca ceva de la sine înțeles, or ceea ce lipsește este tocmai o viziune de ansamblu, care dă sens întregului și care trebuie găsit de rațiune.

Această insuficiență este agravată de extinderea proceselor de cuantificare și abstractizare⁴ (caracteristice societății capitaliste bazate pe producția și consumul de masă) asupra atitudinii omului față de lucruri, față de oameni și față de sine însuși” (E. Fromm, 1983, pag.113). Parafrazând-o pe Gertrude Stein, „un trandafir nu mai este un trandafir”, ci „o floare cu un anumit preț”(vezi idem pag. 110-120).

Banii devin expresia valorii și mijlocul universal de a obține practic orice (deci „capacitatea alienată a omenirii” de care vorbea Marx în manuscrisele sale de tinerețe). Nu numai că „modul în care obținem lucrurile este străin de modul în care ne folosim de ele” (E. Fromm, op. cit., pag. 130), dar acest mod de utilizare, consumul, nu mai este îndreptat spre satisfacerea nevoilor noastre obiective ci a unor dorințe „stimulate artificial”. Omul modern se transformă astfel în consumatorul pasiv și alienat.

Loialitatea mercantilă (echitabilitatea schimbului) devine principala exigență etică în condițiile lipsei unor judecăți de valoare ale rațiunii care să definească autoritatea. În secolul XX, autoritatea a devenit anonimă, ocultă, o autoritate alienată: individul nu se comportă într-un mod particular pentru a respecta un principiu general sau legile care-l particularizează, ci pentru a se conforma, a se adapta mulțimii. Conformismul conduce la abolirea gustului și a judecăților de valoare personale: totul este redus la o simplă problemă de opțiune (eu aleg ceva pe baza opiniilor mele. nu pentru că acesta ar fi mai bun în plan absolut; de asemenea, această opinie se poate schimba).

Pentru ilustrarea acestor idei, E. Fromm apelează la descrierea cartierului Park Forest, un cartier de periferie cu locatari tineri ce aparțin clasei de mijloc și profesază în plan social, utilizând lucrarea lui W. H. Whyte: „Viitorul, C/O Park Forest”. Adaptarea socială include un sistem de valori axat pe utilitatea socială, ceea ce se traduce în comportamentul concret prin a avea „simț civic”. Extrovertirea, lipsa intimității și a respectului vieții private (totul devine subiect de discuție și de analiză al tuturor sub influența modei psihanalizei și a consultațiilor psihoterapeutice) duce la etichetarea introvertirii, a izolării ca un semn al unei stări nevrotice. Prietenii nu sunt aleși pe baza preferințelor, ci oarecum impuși de hazardul vecinătății. Principiul nonfrustrării, care cere ca fiecare dorință să fie satisfăcută imediat și fiecare conflict să fie „discutat” și astfel „soluționat” duce, în opinia lui Fromm, la pierderea sentimentului de sine prin înlăturarea oricărei tensiuni interioare, născătoare de idei noi. Or aceste idei inovatoare, creativitatea ca atare, răspunde unei nevoi umane.

Alienarea din cadrul raportării omului la munca sa e dezbătută în puternice ecouri marxiste: în prezent, „în loc să rămână o activitate dătătoare de plăcere și satisfacții, munca a devenit o datorie și o obsesie” (E. Fromm, 1983, pag. 178). De aici rezultă o aspirație spre lenevie care este improprie omului sănătos și care se exprimă prin „magia apăsării pe buton” (E. Fromm, 1983, pag. 183).

Aceeași lenevie caracterizează și spiritul uman, care încetează să mai caute un sens vieții dincolo de satisfacțiile curente ale societății de consum - alienarea religioasă se traduce deci, spre deosebire de accepțiunea Feuerbach - Marx, prin ignorarea nevoii de a avea un sistem de orientare și devoțiune care subordonează toate aspirațiile omului dorinței de a atinge inefabilul și astfel a deveni fericit.

Alienarea contaminează și sfera activității politice: în cadrul unui stat democratic⁵, problema „nu mai este legată de universalitatea dreptului de vot, ci de modul în care se exercită votul universal (E. Fromm, 1983, pag. 184). Propagandele electorale devin asemenea campaniilor publicitare menite să vândă un produs. Indivizii nu au o cultură politică adecvată, ei consideră problemele naționale ca depășind sfera lor de competență, de aceea preferințele lor electorale nu pot fi considerate conștiente ci, mai degrabă, abil manipulate.

Dacă pentru E. Fromm planul dezbaterilor îl constituie *diferitele niveluri ale relației omului cu societatea* (etic, religios, social, politic, economic), Herbert Marcuse are în vedere un plan mult mai general, acela al culturii și civilizației în ansamblu. Termenul de „alienare” e folosit de acest autor într-un alt sens: Marcuse nu tratează alienarea ca pe o trăsătură nedorită a omului cotidian, ci se referă la alienare ca și *trăsătură intrinsecă și esențială a artei*. Omul se înstrăinează de ființa sa în măsura în care nu realizează alienarea de planul experienței sale concrete, de „realitate”, alienare mediată în principal de artă și de trăirea artistică. Aceasta produce ruptura dintre o realitate socială empirică și o realitate închipuită, superioară celei anterioare pentru că este expresia unui ideal uman. Arta este „Marele refuz - protestul împotriva a ceea ce este” (H. Marcuse, 1977, pag.312), un mijloc de eliberare de sub imperiul prezentului. Dar, în societatea contemporană, datorită tehnicizării pe scară largă, produsul artistic a devenit obiectul unei producții și consumuri de masă: „în această răspândire însă, artele devin roțițe ale unei mașini de cultură care remodelează conținutul lor.” (H. Marcuse, op. cit, pag. 315)

Popularizarea culturii nu a însemnat popularizarea trăirii artistice, ci accesibilitatea formelor materiale în care aceasta se concretizează. Deci ceea ce se transmite, se „consumă”, este doar un obiect ca oricare altul, care

încetează să mai fie artistic nu pentru că nu mai constituie un privilegiu (al claselor înstărite de exemplu) ci pentru că nu mai realizează ruptura de realitate. Formele consacrate ale transcendenței (zborul, călătoria în cosmos, visul, bolile mintale...) au devenit astăzi o parte explicabilă și realizabilă (tratabilă) a experienței cotidiene.⁶ Or arta, pentru a-și păstra forța antagonistă, trebuie să comunice tocmai ceea ce e dincolo de posibil și realizabil, totodată mai adevărat decât concretul în idealitatea și transcendența ei.

Deci trebuie găsit un nou mijloc de a comunica „Marele Refuz”, „confruntarea rațională⁷ dintre ceea ce este și ceea ce nu este” de a salva omul de la absorbirea lui de către o unidimensionalitate predominantă. Cel care a teoretizat eforturile întreprinse pentru a găsi un atare mijloc a fost Bertold Brecht, prin introducerea în dramaturgia lui a „efectului de înstrăinare” (Verfremdungseffekt) - adică urmărirea deliberată a distanțării spectatorului față de operă și reflectarea asupra acesteia, în locul identificării cu personajele pe baza empatiei și sentimentului, deci prin trăirea katharsis-ului grecesc antic. Astfel „lucrurile cotidiene sunt... scoase din domeniul lucrurilor de la sine înțelese”(Bertold Brecht, „Schriften zum Theater”, Berlin-Frankfurt, 1957).

Aceeași tendință o întâlnim și la Paul Valery, care consideră că poezia trebuie să numească „lucrurile care sunt absente” („Poesie et pensee abstraites”, Paris, 1957) dar acest fapt devine aproape imposibil deoarece nu dispunem de un limbaj transcendent, doar de cel cotidian care nu poate atesta adevărata ruptură cu realul. De aceea, remarcă H. Marcuse. „operele cu adevărat de avangardă comunică ruptura cu comunicarea. Cu Rimbaud și, apoi, cu dadaismul și suprarealismul, literatura respinge însăși acea structură a discursului care, de-a lungul istoriei culturii, legau limbajul artistic de cel cotidian.” (Valery, pag. 316-320)

Marcuse face această scurtă digresiune în domeniul teoriei literare pentru a ilustra modul în care artistul caută să salveze excepționalul, capacitatea alienatoare a artei. Dar, reluând problema în termenii lui E. Fromm, mai resimte cineva nevoia unor atari creații artistice? Iar artistul, excepțional datorită acestui efort de conservare a artei autentice, nu va fi considerat e) însuși „anormal”, deci bolnav și necesarmente de tratat?

Atât la E. Fromm cât și la Marcuse avem o dublă reacție față de succesele psihanalizei: pe de o parte, folosirea rezultatelor acesteia sau a metodelor ei validate, pe de altă parte sublinierea modului în care a contribuit la instituirea și menținerea unei societăți alienate prin inducerea lipsei intimității și încercarea de a dizolva toate conflictele, or acestea

constituie mobiluri umane firești. Deci avem o schimbare de perspectivă față de Freud. Omul este om în măsura în care este capabil de o sublimare a instinctelor și tensiunilor sale în opere artistice, depășind astfel lumea reală. „Alienarea artistică e sublimare. Ea creează condițiile ireconciliabile ale rupturii cu principiul statornicit al realității, dar care, în calitatea lor de imagini culturale, devin tolerabile, ba chiar constructive și utile.” (H. Marcuse, idem, pag. 321)

Pentru sublinia această idee, Marcuse preia, alături de conceptul de „sublunare” și conceptul de „libido” de la Freud, arătând modul în care societatea utilizează energia instinctuală („libido”- ul). Aceasta tinde în mod natural să transcende zonele imediat erogene și să se extindă asupra întregului spațiu în care se află individul, erotizându-l. Un mediu mecanicizat blochează transcenderea libido-ului (pentru că restrânge spațiul de acțiune liberă a individului) și transformă energia erotică într-una preponderent sexuală. „Sexul devine astfel integrat în relațiile de muncă și în relațiile cu publicul, devenind astfel mai susceptibil de satisfacție (controlată)”(H. Marcuse, 1977, pag. 325).

Autorul introduce aici o nouă idee care mută conversația în aria relațiilor instituite între individ și societate, caracterizat de raportul control (represiune) - conformism. Dacă sublimarea, alienarea artistică, „menține conștiința renunțării pe care societatea represivă le impune individului și astfel menține nevoia de eliberare” (H. Marcuse, 1977, pag.325), deci alimentează atitudinea critică față de societate, satisfacerea instinctelor conform principiului „nonfrustrării” naște conformismul. Prin „desublimare instituționalizată”, adică mobilizarea și administrarea „libido”-ului prin lărgirea ariei de satisfacere a instinctelor socialmente admisibile și dezirabile, societatea limitează raza de acțiune a sublimării și reduce nevoia de sublimare. Se generează astfel o „conștiință fericită” („iluzia fericirii” de care vorbea și E. Fromm) care echivalează de fapt cu pierderea adevăratei conștiințe și deci lipsa unei atitudini critice față de societate. În condițiile unui conformism general, singura libertate a individului este libertatea de satisfacție pe care i-o acordă statul. Nefericirea care se află în spatele „conștiinței fericite” este folosită fie pentru mobilizare politică, fie „trată”, „în sistemul de nonlibertate, satisfacția instinctuală contribuie la perpetuarea sistemului. Aceasta este funcția socială a nivelului de trai crescând în formele raționalizate și interiorizate ale dominației.” (din prețată la „Omul unidimensional din vol. H. Marcuse: „Scrieri filosofice”).

Marcuse va analiza aceste „forme raționalizate și instituționalizate ale dominației” care caracterizează societatea contemporană pornind de la

distincția fundamentală între o stare pretehnologică și una tehnologică a societății.

După cum sugerează și prefixul „pre”, este vorba de două stadii ale societății care au avut o succesiune cronologică. Ele corespund unor modalități diferite de abordarea a realității și a relației omului cu această realitate în conformitate cu două tipuri ale demersului gândirii: logica dialectică (platoniciană) și logica formală (aristotelică).

Logica dialectică își asumă concepția unei lumi antagoniste și operează o ruptură între aparență și esență, între iluzie și realitate, fals și adevăr. Detașarea omului față de experiența concretă și căutarea a ceea ce este dincolo de aceasta devine o condiție ontologică ce-i conferă un caracter 'bidimensional' (căci nu numai că el aparține acestei realități dar și gândește această realitate, deci se detașează față de ea). Expresia acesteia o constituie filosofarea, ce nu urmărește o distincție categorică între judecata de analiză (științifică) și judecata de valoare. Mai mult, judecățile științifice se desfășoară întotdeauna în lumina unei valori și urmăresc atingerea unui ideal. Gândirea are un caracter abstract (se îndepărtează de realitatea nemijlocită) și ideologic (afirmă un ideal suprem). Ea poate avea un caracter normativ în virtutea valorii pe care o susține, dar nu este „productivă” (nu urmărește progresul tehnic și utilitatea socială) - e caracteristică unei societăți pretehnologice.

Primul pas spre o gândire tehnologică (adică științifică, în sensul modern al cuvântului) l-a constituit logica formală aristotelică. Ea rupe orice legătură cu lumea concretă și organizează gândirea „în limitele unui cadru rigid” (H. Marcuse, 1977, pag. 351-370), ceea ce nu a însemnat doar formularea legilor logicii dar și instituirea independenței față de valori. Gândirea științifică a căutat eliberarea de subiectivitate prin apel la cuantificare, empirism și abolirea judecăților de valoare, dar a căzut astfel într-o nouă subiectivitate, căci realitatea „obiectivă” pe care o cercetează nu este decât rodul unei creații subiective obținute prin concepte, structuri mentale, aparate de măsură etc. Știința modernă a operat o reducere a antagonismului dintre subiectul cunoscător și obiect : „natura este obiectiv consubstanțială spiritului, adică subiectului” (H. Marcuse, op. cit, pag. 381). Diferența ontologică dintre aceștia dispare pentru că natura, realitatea în totalitatea ei încetează să mai constituie obiect de reflecție și se reduce la obiect a) cunoașterii științifice și a unei folosiri instrumentale. Dubla dimensiune a relației omului cu o realitate imediată și una ideală e înlocuită de o relație liniară, unidimensională.

În opinia lui J. Habermas, nici Max Weber și nici H. Marcuse⁸ nu au înțeles în întregime *procesul de raționalizare al societății*. De aceea, el încearcă o reformulare a conceptului de „raționalizare” weberian pentru a putea discuta de pe o nouă poziție critica adresată de Marcuse acestuia prin desemnarea „dublei funcții a progresului tehnic (ca forță de producție și ca ideologie)” (J. Habermas, 1983, pag.152),

Habermas pornește de la *distincția dintre muncă și interacțiune*. Prin muncă el denumește o „acțiune rațională în raport cu un scop”(Habermas, 1983, pag. 153) adică fie o acțiune instrumentală, fie o alegere rațională, fie o combinație a acestora. Acțiunea instrumentală se orientează după reguli temeinice, care se bazează pe o cunoaștere empirică și implică anticiparea evenimentelor. Alegerea rațională se desfășoară după strategii care se bazează pe o cunoaștere analitică. Ea implică sisteme de valori și maxime generale.

Acțiunea comunicativă este o interacțiune mijlocită simbolic”(Habermas, op. cit, pag. 154) care se orientează după norme sociale întărite prin sancțiuni ce definesc așteptări reciproce de comportament.

Sistemele sociale se deosebesc în funcție de accentul pus pe una dintre cele două acțiuni, fiecare societate având un cadru instituțional (bazat pe acțiuni comunicative) și un subsistem al acțiunii raționale în raport cu un scop, intercalat și condiționat de acesta. „Societățile tradiționale există atâta timp cât dezvoltarea acțiunilor raționale în raport cu un scop se menține înăuntrul granițelor acțiunii legitimizează a tradițiilor culturale” (Habermas, 1983, pag. 158), deci există o prevalare a cadrului instituțional întemeiată și legitimată de interpretări religioase sau metafizice ale realității în ansamblu] ei. Ceea ce diferențiază societatea modernă (capitalistă) de societățile tradiționale nu este faptul că dezvoltarea forțelor de producție a operat o schimbare a cadrului instituțional (căci acest lucru e firesc, comun tuturor epocilor), ci faptul că aceasta „permanentizează extinderea subsistemului acțiunii raționale în raport cu un scop” (Habermas, 1983, pag. 159) iar legitimarea sistemului instituțional nu se bazează pe interpretări metafizice ale lumii (deci o legitimare de „sus”) ci se stabilește pe baza muncii sociale , a relațiilor de producție și de schimb (deci vine de „jos”). Principiul de organizare al relațiilor sociale devine cel al reciprocității, iar dominația politică nu e justificată de o ideologie valorizantă ci de utilitatea economico-socială. Sub presiunea secularizării, ideologiile legitimizează care mai există își pierd caracterul transcendent și capătă pretenții de științificitate ce critică vechile tradiții și trec domeniul eticii și al credinței în planul subiectivității individuale.

Habermas va relua analiza întreprinsă de Marx (care nu mai poate fi valabilă pentru sec. XX) redefinind conceptele-cheie în jurul cărora se cristalizează aceasta: conflict social, ideologie, relație dintre forțele de producție și mijloacele de producție.

Conflictul social nu se manifestă ca o „luptă dintre clase” (ca la Marx) pentru că, în condițiile asigurării bunăstării materiale, menținerea modului de producție nu mai este interesul unic al unei clase sociale. Conflictul real e generat de disfuncționalitățile din domeniul vieții sociale. Această idee e preluată de la Clauss Offe, pe care Habermas îl citează: „disconcordanța dintre cele mai modeme aparate de producție și militare și organizarea stagnantă a sistemului circulației, sănătății, educației este un exemplu (...) al acestei disparități a domeniilor vieții” (Habermas, 1983, pag. 166).

Noua ideologie, conform tendinței de depolitizare a maselor, nu este o ideologie politică legitimatoare, ci „conștiința tehnocratică” (modelul științific este reificat, nu atât marfa, pentru că totul, inclusiv sfera umanului și a moralității, este gândit în categorii științifice). Sursa acestei ideologii este „eliminarea deosebirii dintre praxis⁹ și tehnică”, adică „scientizarea tehnicii”, ridicarea acesteia la rangul de scop în sine. Deci ne confruntăm cu o practicarea a științei de dragul științei, a unei științe care se reduce de fapt la tehnică (vezi Habermas, 1983, pag. 167-177).

Cum sistemul de referință este pentru sociologul german domeniul relațiilor dintre cadrul instituțional (interacțiunea) și subsistemul acțiunii raționale în raport cu un scop (munca), relația dintre forțele de producție și relațiile de producție ar trebui înlocuită de relația mai abstractă dintre muncă și interacțiune. Habermas regândește în mod critic considerațiile materialismului istoric în lucrarea „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus” (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976). El identifică munca și limba ca puncte de plecare în evoluția societății. Aceasta nu este văzută atât ca un progres al forțelor de producție ci, paralel, ca o dezvoltare a interacțiunilor mijlocite simbolic (prin limbă) care au dus la o multiplicare a rolurilor deținute de un individ în cadrul societății.

Aidoma controlului asupra naturii, în prezent se încearcă a fi realizată și un control tehnic asupra societății: „Societățile industriale avansate par să se apropie de un control al comportamentului mai curând prin stimuli externi decât prin norme (...) mai cu seamă în domeniile unei libertăți subiective aparente (alegeri, consum, timpul liber)” (idem, pag. 171). Dacă E. Fromm vorbea de principiul nonfrustrării și pierderea

sentimentului de sine ca urmare a înlăturării oricărei tensiuni interne și conformării, Habermas constată fenomenul de destructurare al supraeului și o creștere a comportamentului adaptativ ca urmare a disoltei (atât în plan comportamental cât și al conștiinței) interacțiunii și acțiunii raționale orientate spre un scop. Omul este supus unor manipulări psihotehnice, biotehnice, de inginerie genetică... deci unei alienări planificate. Alienarea este un proces susținut în mod deliberat de forțele dominante ale societății. Deci pentru a trata alienarea, trebuie să tratăm mai întâi societatea - idee dezvoltată de E. Fromm.

Soluții propuse pentru a depăși starea patologică

Atunci când prezintă diferite abordări ale conceptelor ce definesc fenomene sociale. E. Fromm se raportează la contextul social al elaborării acestora. Astfel, într-o societate în care accentul este pus pe utilitatea socială, prin sănătate se înțelege „posibilitatea de a îndeplini o funcție socială, de a contribui la producție, de a se reproduce” (E. Fromm, 1983, pag. 190), Omul alienat adaptat mecanismelor sociale este considerat sănătos. Dar se cuvine să analizăm mai în profunzime acest lucru, aplicând criteriile umanismului normativ: rezultatul e departe de a fi satisfăcător. Chiar și modul în care se definesc nevoile fundamentale ale omului stă sub semnul societății alienate: dragostea, de exemplu, a căpătat caracterul unui „egotism în doi” (E. Fromm, 1983, pag. 196-200).care nu mai realizează deschiderea spre lume, spre ceilalți ci a căpătat statutul de rețetă pentru a obține ceea ce etichetăm drept „fericire”, dar se reduce de fapt la plăcerea de a consuma.

În aceste condiții, *sănătatea mentală a individului necesită o redefinire*: „Pentru noi, sănătatea mentală a omului se caracterizează prin capacitatea de a iubi și a crea, prin desprinderea de legăturile incestuoase cu natura și familia, prin simțul identității sale, bazat pe experiența de sine însuși ca subiect și agent al puterilor sale, prin ferma confruntare cu realitatea din el și cu cea din afara lui - cu alte cuvinte, prin dezvoltarea obiectivității și rațiunii sale. Scopul vieții este tocmai de a o trăi cu intensitate, de a ti pe deplin născut și pe deplin treaz”(E. Fromm, 1983, pag. 201-202).

Dincolo de ecourile existențialiste care emană din această formulare, trebuie să remarcăm că ea plasează într-o poziție centrală individul uman și capacitatea lui de a întreține relații productive cu mediul.

Alienarea provine tocmai din pierderea acestui loc central, omul

devenind un mijloc economic și nu scop în sine, conform exigenței kantiene reluate de Fromm. Cauzele alienării, formulate de gânditori premergători, anume lipsa libertății politice (accentuată în sec. al XIX-lea), exploatarea economică (socialiștii) sau inhibarea pornirilor instinctuale (Freud) nu sunt respinse de autor, ci îmbinate într-o perspectivă mai largă: o societate sănătoasă nu poate fi realizată decât operând în toate aceste planuri (politic, economic, psihologic, social..) în mod simultan. Reformele destinate să realizeze ideologii mărețe au eșuat tocmai din cauză că au conceput o schimbare radicală într-un domeniu singular (astfel marxismul a degradat în stalinism, iluminismul în dictatura iacobină). Radicalismul pentru E. Fromm nu înseamnă viteza accentuată a reformei, ci puterea ei de a pătrunde în miezul problemelor și să le soluționeze înlăturând cauzele acestora și nu să amelioreze doar simptomele. În acest sens radicalismul este o exigență a schimbării.

Primul domeniu care se impune „vindecării” este cel al *muncii*, pentru că aceasta constituie activitatea de bază a omului. Munca are un dublu aspect: unul tehnic, referitor la modul de organizare al muncii și mijloacele de producție utilizate și unul social, ce are în vedere condițiile ecologice ale muncii și relațiile din cadrul colectivului de muncă. Noi nu putem soluționa alienarea operând în sfera tehnică a muncii (căci aceasta ar însemna, pentru a fi într-adevăr eficient, reîntoarcerea la producția manufacturieră) ci în cea socială, schimbând orientarea exclusivă pe profit a muncii într-o direcție ce servește interesul (adevăratul interes) al realizatorilor și beneficiarilor ei. E. Fromm introduce ideea de co-management și co-determinare: muncitorul trebuie să fie conștient de principiul general de funcționare al întreprinderii și de finalitatea pe care o urmărește aceasta. Iar finalitatea nu se reduce la obținerea unui profit pe piață după mecanismele competitive, ci vizează bunăstarea societății umane în general.

Într-o societate sănătoasă, *economia* nu e supraordonată celorlaltor sfere ale vieții, ci integrată acestora.¹⁰ Statul își menține rolul de a veghea la urmărirea bunăstării generale (E. Fromm preia ideea statului asistențial). **Transformarea politică** ar decurge după principiul descentralizării, al relațiilor „față în față” și al participării active, deciziile urmând să fie luate prin votul majoritar (ușor de supus manipulării) ci de niște adunări reprezentative asemănătoare cu adunările obștești („Town Meeting”).

Transformarea culturală vizează nevoia de a readuce omul din stadiul de consumator pasiv al clișeelelor culturale produse în masă în acela de creator, membru al unei comunități culturale producătoare de „artă

colectivă” (asemănătoare folclorului de altădată). Creațiile originale devin oglinda sensului acordat existenței, al unui cadru general de orientare. Importanța acestuia (ca nevoie umană fundamentală) induce importanța religiei.

E. Fromm vorbește despre apariția unei *noi religii*, în care accentul nu va cădea pe latura doctrinară, ci pe cea practică. Marile religii monoteiste sunt văzute ca o etapă premergătoare a acestei evoluții, ce va da naștere unei religii universale (sinteză a preceptelor de bază ale tuturor marilor profeți) și care va apare printr-un alt mare învățător al umanității.

Fromm însuși poate fi caracterizat de o feroare aproape religioasă atunci când prezintă alături de radiografia unei societăți patologice și un model îmbunătățit al societății umane.

Dar tocmai acest caracter dialectic al discursului (raportarea lui atât la realitatea socială concretă cât și la dimensiunea ideal-abstractă a aspirațiilor ce se cer îndeplinite) este impus de H. Marcuse ca exigență a oricărei analize sociologice. Aceasta are ca menire dezvăluirea deficiențelor acesteia și trasarea căilor de urmat pentru înlăturarea lor. În caz contrar, studiul sociologic nu face altceva decât să agraveze „îmbolnăvirea”, afirmând că starea de sănătate (societatea ideală ca reper al tuturor eforturilor) nici nu există.

Spre deosebire de sociologia durkheimiană și weberiană care a postulat detașarea de valori și explicarea fenomenelor sociale așa cum se prezintă ele, Marcuse susține detașarea de realitatea socială existentă în numele unor valori ce se cer realizate. Factorul cheie al schimbării societății este transformarea tehnologică: „schimbarea politică va deveni schimbare socială calitativă numai în măsura în care va modifica direcția progresului tehnic” (H. Marcuse, op. cit., pag. 400). Acest lucru înseamnă redefinirea valorilor în termeni tehnici, ca elemente ale procesului tehnologic.

Dacă E. Fromm și H. Marcuse caută căile spre sănătate în domeniul activității umane productive (munca respectiv tehnologia), Habermas încadrează aceste două activități în sfera acțiunilor raționale în raport cu un scop și atrage atenția asupra celuilalt domeniu, al interacțiunii, comunicării. Cadrul instituțional a căpătat un rol dominant în societatea modernă - deci soluția problemelor acesteia trebuie căutată la acest nivel.

Raționalizarea sistemului acțiunii raționale în raport cu un scop nu este suficientă, pentru că deși impune un nivel teleologic produselor progresului tehnic, nu arată care ar trebui să fie direcția generală a acestuia. Este nevoie de o idealizare a atenției! către acest domeniu a) praxisului, care nu se poate realiza decât printr-o „eliberare a comunicării” (J. Habermas,

1983, pag. 183) pentru conștientizarea „procesului de făurire al istoriei” (de care vorbea Marx în „Manifestul Partidului Comunist”) prin discuția publică și neîngrădită asupra principiilor și normelor orientatoare în acțiune, discuție care să aibă loc „pe toate planurile procesului politic de formare a voinței”(Habermas, 1983, pag. 183). ***Raționalizarea cadrului instituțional corespunde deci cu o raționalizare a normelor sociale*** (adică asigurarea adecvării acestora la finalitatea pe care o urmărește societatea în ansamblu și indivizii în particular, totodată asigurarea transparenței și conștientizării funcțiilor acestor norme) ceea ce presupune un grad mai scăzut de rigiditate și represivitatea acestora, controlul comportamentului realizându-se prin „norme bine internalizate, dar accesibile reflecției” (Habermas, 1983, pag. 183).

Prin desăvârșirea acestei raționalizări accentul se va muta de la întrebare „ce vrem să avem pentru a trăi” la „cum ar trebui să trăim”, totodată „cum am putea trăi” (corespunzătoare raportării la un model virtual de societate care presupune „alienare” în sensul lui Marcuse). Tensiunea nevoii acestei schimbări de perspectivă se face simțită deocamdată - afirmă autorul (vezi op. cit, pag. 184-187) - doar în rândul studenților și elevilor care au adoptat rezultatele progresului tehnic fără fetișizarea acestora și nu au încetat să-și pună întrebarea sensului și finalității pe care o urmărește (sau ar trebui s-o urmărească) societatea.

Concluzie

Dacă aș trata problema alienării în finalul acestei lucrări dintr-o poziție detașată urmând preceptul neutralității axiologice atât de des invocat în sociologie, atunci autorii pe care i-am dezbătut în paginile anterioare m-ar putea da drept un exemplu veridic de persoană „alienată”, care nu caută semnificațiile din spatele cunoștințelor concrete acumulate și practică analiza de dragul analizei. Tar dacă aș recurge la considerații valorice, demersul meu n-ar mai fi sociologic: rolul sociologiei nu este de a da diagnoze și rețete societății, ci de a o cunoaște. Dar a o cunoaște pentru ce ?

Iată întrebarea pe care o pune fiecare dintre acești trei autori: Producem și consumăm, dar pentru ce - pentru a ne satisface nevoile? Acumulăm cantități remarcabile de cunoștințe tehnice, dar pentru ce - ne ajută acestea să știm ceva dincolo de utilitatea lor imediată? Ne supunem normelor sociale și noii ideologii apolitice ce reifică progresul tehnic și științific - dar ne punem problema rostului și semnificației acestora ? Problema alienării este problema absenței valorilor, a sensului care transformă orice banală activitate cotidiană într-o experiență umană totală a

trăitului. Ea trebuie pusă la nivelul fiecărui individ în mod particular, dar cauzele și posibilitățile de soluționare sunt profund dependente de cadrul social al vieții acestuia: ideea statului asistențial, caracteristică deceniilor în care au fost concepute aceste lucrări, postulează necesitatea unei autorități conștiente și responsabile în locul dominației anonime a principiilor tehnocratice (să fie acesta un ecou al „suveranului” de care vorbea Rousseau?). Iar instrumentul principal de care va putea dispune umanitatea în încercarea lui de a gândi și orienta progresul este „cunoașterea și comunicarea” - în cadrul căreia teoriei sociologice îi revine un rol important.

NOTE:

¹ Ed. Științifică, București, 1958, pag. 67

² „Fiecare dintre noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim în corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului” (J. J. Rousseau „Contractul social”).

³ „Distrugearea vieții este și ea un mod de a o depăși” (E. Fromm, idem, pag. 68)

⁴ Prin cuantificare, E. Fromm înțelege exprimarea valorii unui produs printr-o formă numerică, iar prin abstractizare procesul prin care obiectul nu mai este privit ca o individualitate concretă, ci este redus la trăsăturile comune tuturor obiectelor din cadrul aceluiași gen.

⁵ Pentru a o caracteriza, autorul pornește de la definiția lui J. A. Schumpeter („Capitalism, Socialism, and Democracy”, New York, 1947): „Metoda democratică încredințează unei instituții sarcina de a ajunge la decizii politice luate de indivizi care au cucerit acest drept la capătul unei lupte competiționale având ca scop obținerea voturilor cetățenilor.”

⁶ „Invalidând imaginile cele mai prețuite ale transcendenței prin încorporarea lor în realitatea omniprezentă, societatea aceasta arată în ce

măsură conflictele insolubile devin maniabile (...). Psihiatrul îi tratează pe toți Don Juanii, Hamleții și Fauștii, așa cum îl tratează și pe Oedip – și îi vindecă (H. Marcuse, op. cit., pag. 320)

⁷ Interesant de observat că Marcuse, asemenea lui E. Fromm, folosește termenul „rațional” pentru a denumi ceva purtător de sens integrator dincolo de semnificația lui imediată.

⁸ Căruia îi dedică studiul „Tehnică și știința ca ideologie” cu ocazia aniversării a 70 de ani.

⁹ Prin „praxis” Habermas înțelege scopuri practice ale activității de cercetare, care ar trebui să ghideze întotdeauna preocuparea de soluționare a unor probleme tehnice. „Praxis”-ul presupune o finalitate urmărită în mod deliberat, conștient.

¹⁰ O idee interesantă propune E. Fromm în legătură cu lărgirea atribuțiilor statului asistențial: acesta ar trebui să asigure subzistența fiecărui individ pentru o perioadă limitată (2 ani de exemplu) chiar dacă el nu depune în acea perioadă nici o activitate productivă - cei care doresc să-și schimbe cadrul de activitate ar beneficia astfel de răgazul și securitatea materială necesare.

BIBLIOGRAFIE:

1. FROMM, Erich 1983, „*Texte sociologice alese*”, București, Ed. Politică.
2. FROMM, Erich 1991, „*The Sane Society*”, Routledge.
3. HABERMAS, Jürgen 1983, „*Cunoaștere și comunicare*”, București, Ed. Politică.
4. LAYDER, Derek 1995, „*Understanding Social Theory*”, London, Sage Publication.
5. MARCUSE, Herbert 1977, „*Omul unidimensional*” din volumul „*Scrieri filosofice*”, București, Ed. Politică.
6. MARX, Karl 1960, „*Capitalul*”, București, Ed. Politică.

7. MARX, Karl 1987, „*Manuscrisele economico-filosofice de la 1844*” București, Ed. Politică.
8. OUTHWAITE, William 1994, „*Habermas – A Critical Introduction*” Cambridge, Polity Press.
9. ROUSSEAU, Jean Jacques 1957, „*Contractul social*”, București, Ed. Științifică.
10. ROUSSEAU, Jean Jacques 1958, „*Discurs asupra inegalității între oameni*”, București, Ed. Științifică.