

POSTMODERNITATEA ȘI CRIZELE IDENTITĂȚII

*Corina Pantelimon Bistriceanu*¹⁰⁵

REZUMAT

Postmodernitatea este caracterizată de lichefierea (Z. Bauman) structurilor sociale și individuale. Identitatea, ca urmă lăsată de apartenența la formule comunitare precum familia, vecinătatea sau biserica, ultimă rădăcină a omului prins în fluxurile mobilității sociale (profesionale, economice sau spațiale), devine la rândul său un construct, un proces, provocat de alegeri și decizii individuale. Invenționismul vorbește despre setul de unelte identitare pe care o persoană le poate folosi pentru a-și compune imaginea, sinele sau identitatea convenabilă scopurilor sale provizorii. Psihologia a preluat sarcina de a supraveghea capacitățile omului de a se identifica, plasticitatea personalității lui; politica stabilește resursele care pot contribui la identificare. Cu toate acestea, oamenii sunt încă neobișnuiți cu emanciparea lor culturală. Diagnosticată inițial ca rezistența, rigiditatea, dificultatea de a renunța un rol desemnat în cadrul unei instituții totale precum armata, criza de identitate a fost apoi asociată de Erik Erikson cu vârsta la care omul își asumă primele decizii semnificative, începutul maturizării sau, în termeni psihologici, adolescența. Astăzi, crizele de identitate, traduse ca dezorientare, lipsă a asumării sau desemnării rolurilor culturale, s-au extins la toate vârstele, cu intensificarea lor în momentele schimbării statutelor sociale. În condițiile fluidizării și instabilității sociale extreme, criza identitară poate deveni o permanență a structurii psihice a personalității postmoderne.

¹⁰⁵ Centrul European de Studii în Probleme Etnice (CESPE),
Doctor în Sociologie, Universitatea Spiru Haret, București, Romania,
adresă de e-mail: corinabistriceanu@yahoo.com.

Cuvinte-cheie: postmodernitate, societate fluidă, criza identității.

1. POSTMODERNISMUL ȘI FLUIDITATEA

Postmodernitatea este o combinație de fluxuri, curente, tendințe, procese – deschideri fără închidere, progres fără limite, oportunități fără împliniri. Cea mai corectă descriere a ei este de lichefiere a formelor solide ale premodernității și modernității. Vechile comunități, socialul premodern – familia, satul, vecinătatea, biserica – sunt „zombificate”, cu expresia lui Ulrich Beck¹⁰⁶, reprezintă supraviețuiri încăpățănate care mai degrabă se sfârșesc într-un moloz care urăște peisajul construit al societății contemporane decât să se lase dizolvate în fluidități perverse (atât în sensul sociologiei lui Raymond Boudon¹⁰⁷, cât și în sensul propriu al termenului). Structurile de beton și oțel ale modernității sunt, la rândul lor, contestate: „culturile organizaționale” înlocuiesc rigiditatea străină și rece a instituțiilor care controlau și susțineau societatea.

Postmodernitatea pare o lume ce nu mai este ordonată, nici condusă; liderii vizibili, recomandați ca atare, au ca suporturi

¹⁰⁶ Sociologul german, autor al sintagmelor „a doua modernitate” sau „societatea riscului” vorbea, în 1999, despre comunitățile nici vii (căci nu este permisă supraviețuirea lor), nici moarte (căci rezistă asasinatului), așa-numitele instituții-zombi: „*Vă întrebați ce este de fapt o familie în zilele noastre? Ce înseamnă ea? Există, desigur, copiii, copiii mei, copiii noștri. Dar chiar și calitatea de părinte, esența vieții de familie, începe să se dezintegreze în condițiile divorțului... Bunicile și bunicii sunt incluși și excluși fără niciun mijloc de a participa la deciziile fiilor și fiicelor. Din punctul de vedere al nepoților lor, semnificația bunicilor trebuie determinată prin decizii și opțiuni individuale*”, Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, București, Editura Antet, 2000, p. 9.

¹⁰⁷ Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social* [Efecte perverse și schimbări sociale], Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

instituții, parteneri, relații a căror funcționare îi poate menține, propulsa sau dezactiva. Conducătorul, puterea, *autoritas* sunt, și ele, prea fluide ca să mai poată fi identificate. Bunăstarea, protecția și chiar viața sunt decizii din ce în ce mai individualizate și mai discutabile. Dreptul la fericire individuală înlocuiește dreptul comun, ceea ce face ca anxietatea generată de precaritatea inerentă fluidității vieții să se mute în afara sferei politice care garantează numai dreptul la alegere; indivizii sunt îndemnați să își folosească resursele proprii pentru supraviețuire, demnitate sau creștere. Ordinea este garantată numai prin participare și realizare individuală (civică și politică), este internalizată, dar nu sub forma unei normalități (ca în comunitatea în care validitatea normei era dată de vechimea ei și de integrarea tradițională a normalității), ci sub forma interesului individual. Indivizii sunt unități sociale voluntare, care nu mai sunt somați să se conformeze unei ordini prefabricate, ca în modernitate, ci să își promoveze interesele proprii de păstrare a regulilor; încălcarea regulii face declanșează „răul autoprovocat”. „Este în interesul nostru” conformarea. Normele sunt înlocuite cu 1) frica de a nu rămâne în urmă și 2) dorința ce caută satisfacere¹⁰⁸.

Frica, anxietatea endemică dată de „imposibilitatea de a reflecta asupra unei asemenea multiplicități enorme de opțiuni”¹⁰⁹ ajută la aceasta. Cercetările lui Daniel Cohen (1999)¹¹⁰ au arătat că angajații sunt dominați de „frustrare, izolare, competiție”¹¹¹, de depresia de a nu fi la înălțimea colegilor sau a încrederii

¹⁰⁸ Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, București, Editura Humanitas, 2007, pp. 34–51.

¹⁰⁹ Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois [Metamorfoza burgheziei]*, Paris, Editura La Table Ronde, 1998, p. 81, p. 91, p. 94, apud Zygmunt Bauman, *Comunitatea*, București, Editura Antet, 2001, p. 97.

¹¹⁰ Daniel Cohen, *Bogăția lumii, sărăcia națiunilor*, Paris, Editura Flammarion, 1998, p. 31, apud Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2001, p. 95.

¹¹¹ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 95.

angajatorului. Robert Linhart ¹¹² remarcă, în completare, că autonomia și inițiativa individuale au, drept costuri, suferințe, supărare, slăbiciune, neajutorare, stres și teamă. Alte cercetări identifică, drept surse ale scăderii securității, șomajul sau nesiguranța unui loc de muncă pe termen lung, proiectele de bătrânețe nesigure și hazardul vieții urbane.

Dorința ce caută satisfacere imediată este butonul pe care marketingul – de la cel comercial la cel politic sau spiritual – îl apasă pentru a ne procura sentimentul împlinirii consumeriste. Gilles Lipovetsky ¹¹³ recunoaște, în practicile de consum ale postmodernității, deprinderea de a mercantiliza toate dimensiunile vieții, apărând un nou raport al individului cu lucrurile, cu ceilalți oameni sau cu sinele, o formă perceptivă și o gândire intermediată de formulele consumerismului. Zygmunt Bauman descifrează, în această eliberare a opțiunilor de cumpărare, de consum, de autoidentificare prin consum, una din cele mai dure și mai perverse forme de servitute:

„Într-o societate de consum, totul este o problemă de alegere, cu excepția obligației de a alege – obligație care se transformă în dependență și deci nu mai este percepută ca obligație. (...) Dacă a cumpăra înseamnă a scana sortimentele de posibilități, a examina, a atinge, a simți, a manipula lucrurile expuse, a compara prețurile lor cu conținutul portofelului sau cu limita de creditare a cărții de credit, a pune o parte din ele în coș și o parte la loc în raft – atunci cumpărăm în afara magazinelor la fel de mult ca și în interiorul lor; cumpărăm pe străzi și acasă, la lucru și în vacanță, treji și în vis. Indiferent ce facem și indiferent ce nume atașăm activității

¹¹² Daniele Linhart și Robert Linhart, “The Evolution of the Organization of Labor” [„Evoluția organizării muncii”], în *Viewpoint Magazine*, 5 decembrie 2022, Disponibil la adresa de internet: <https://viewpointmag.com/2022/12/05/theevolutionoftheorganization-of-labor-1998>, Accesat la data de 14 septembrie 2025.

¹¹³ Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală*, Iași, Editura Polirom, 2007.

noastre, ea este un mod de a face cumpărături, o activitate modelată asemănător cumpărării. Codul în care este scrisă politica noastră de viață derivă din practica cumpărăturilor”¹¹⁴.

Identitatea este un alt fel de achiziție: putem găsi, disponibil pe piață, un sine după propria noastră dorință.

„Putem învăța cum să apărem ca o femeie modernă, liberă și fără griji, ca o soție rezonabilă și plină de atenție, ca un magnat puternic, plin de încredere în sine, ca un amic plăcut, sau orice amestec din toate astea la un loc!”¹¹⁵.

2. O ALTĂ REVOLUȚIE, O ALTĂ ELIBERARE, O ALTĂ CRIZĂ

Libertatea este același lucru cu desprinderea, evadarea, emanciparea de comunitatea premodernă și de societatea modernă, în egală măsură; este o formă de indiferență. Herbert Marcuse arată că ceea ce propune postmodernitatea era

„o situație inedită în istorie, căci astăzi trebuie să ne eliberăm de o societate puternică, bogată, în stare relativ bună de funcționare (...)”¹¹⁶.

Libertatea devine – cum altfel? – un proces de echilibrare și o întâlnire între dorințe, imaginație și acțiune; ea se atinge crescând capacitatea de a acționa sau diminuând dorințele și imaginația. Poate că masele nu au dorit o asemenea emancipare (mitul porcilor lui

¹¹⁴ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 70.

¹¹⁵ Zygmunt Bauman și Tim May, *Gândirea sociologică*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 123.

¹¹⁶ Herbert Marcuse, „Liberation from the affluent society” [„Eliberarea de societatea bogată”], în Stephen Eric Bronner și Douglas MacKay Kellner (coord.), *Critical Theory and Society: A Reader [Teoria critică și societatea: o antologie]*, Londra, Editura Routledge, 1989, p. 277, apud Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 19.

Circe); de aceea, curente postmoderne vorbesc despre sursele „aversiunii” față de libertate:

- 1) oamenii nu sunt pregătiți pentru libertate sau
- 2) oamenii nu cred în beneficiile libertății.

Noțiunea este departe de definiția modernă a libertății la Emile Durkheim. Conform ideilor acestuia, libertatea în societate este chiar norma; în lipsa ei sau în absența societății nu există posibilitatea libertății. Revolta împotriva normei duce la nehotărâre, nesiguranță, anomie, frică. Richard Sennett (1998) spune:

„Să ne închipuim o viață de impulsuri de moment, de acțiuni pe termen scurt, lipsită de obișnuințe care să o susțină, o viață fără obiceiuri; ar însemna să ne închipuim o viață într-adevăr stupidă”¹¹⁷.

La rândul lui, Alain Touraine (1998) completează anticipând că renunțarea la soliditate, la concepția omului și a socialului ca structuri solide înseamnă

„sfârșitul definirii ființei umane ca ființă socială, definită prin propriul său loc în societate, loc cei fi determină comportamentul și acțiunile”¹¹⁸.

Noul individualism este cel în care individul își construiește acțiunea socială nu după norme, instituții sau principii stabile, ci după specificul său psihologic. Este cel în care, deși spiritul critic este încurajat, acesta se manifestă în absența judecății; manifestările

¹¹⁷ Richard Sennett, *Character erosion: the personal consequences of working under new capitalism [Erodarea caracterului: consecințele personale ale muncii în capitalismul nou]*, New York, Editura W.W. Norton&Company, 1998, p. 23, apud Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 23.

¹¹⁸ Alain Touraine, “Can we live together, equal and different?” [„Putem trăi împreună, egali și diferiți?”], în *European Journal of Social Theory*, Nr. 1/1998, p. 177, apud Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 24.

sale sunt lipsite de rezerve, dar și de consecințe. Cornelius Castoriadis atrage atenția că societatea contemporană este cea în care oamenii nu își mai pun întrebări, dar sunt asaltați de răspunsuri¹¹⁹; permeabilitatea la ideologie nu scade, ci pare să crească odată cu nivelul de informații „accesate”¹²⁰.

Individualizarea în modernitate însemna evadarea omului din comunitate. În postmodernitate, individualizarea înseamnă stabilirea unei autonomii formale, „de jure”, pornind de la autoconstrucția identitară, sarcina de a „deveni ceea ce ești” (sau „cea mai bună variantă a ta”, ca în binecunoscutul program național de cultivare a generațiilor viitoare „România educată”):

„Succesul școlii este măsurat după modul în care fiecare copil ajuns la vârsta maturității se regăsește în cea mai bună variantă a sa la momentul respectiv și are implicit răspunsul la întrebarea „ce fel de om sunt, unde sunt bun în societatea globalizată (...)?”¹²¹.

Această pierdere a formei, inconsistența socialului contagiază, bineînțeles, și individualitatea. Omul, în explicația freudistă, se construiește ca interacție între două tendințe contrare, pulsivitatea vieții și cea a morții; echilibrul său este instabil, și posibil numai prin „asistența de specialitate” (psihopatologia vieții cotidiene). Dintr-o perspectivă psihosociologică, totuși, instinctul morții nu este opus instinctului vieții, ci este implicat în eșuarea

¹¹⁹ Cornelius Castoriadis, “Le delabrement de l’Occident” [„Declinul Vestului”], în *Esprit*, Nr. 177/1991, apud Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, pp. 212–215.

¹²⁰ Konrad Lorenz, *op. cit.*, pp. 88–110.

¹²¹ Ministerul Educației Naționale, „Educația ne unește. Viziune asupra viitorului educației în România”, în *Ministerul Educației Naționale*, 2019, Disponibil la adresa de internet: <https://www.edu.ro/sites/default/files/Educatia%20ne%20unește%20%20Viziune%20asupra%20viitorului%20educației%20in%20Roma%CC%82nia.pdf>, Accesat la data de 14 septembrie 2025, apud Mircea Platon, *Deșcolarizarea României*, București, Editura Ideea Europeană, 2020, p. 176.

acestuia, este limitarea lui. Agresivitatea, în explicațiile biologice-etologice sau psiho-sociologice, poate să fie interpretată ca mod de revendicare a recunoașterii. Partea specific umană a pulsionilor vitale nu este cea care ne asigură supraviețuirea în orice condiții (care ne este comună cu animalele), ci cea care ne dezvăluie ca individualități incomplete, natură umană socială; ele ne somează să supraviețuim social, adică să fim recunoscuți de către ceilalți¹²².

Dar explicația psihanalitică consacră instabilitatea funciară a naturii umane, precaritatea conștiinței și pericolul inconștientului. Între aceste puncte cardinale ale dezechilibrului, găsirea unei identități este demersul de integrare a eu-lui într-o perspectivă de stabilitate provizorie. Ea poate pleca de la starea de apartenență, dar, în universul lichid al postmodernității, nu poate rămâne acolo.

3. ÎNFLORIREA IDENTITĂȚII ÎN ISTORIE – ETNICITATEA

Identitatea a erupt ca temă în modernitate, acolo unde era nevoie de recomandarea socială, unde omul nu mai era recunoscut ca parte a unui „noi”, ci trebuia să fie identificat înainte ca alteritate. De la concepția substanțialistă, în care etnia „desemna ceva”, se face trecerea, după Max Weber, la definirea ei dinamică, în perspectivă interacționistă. Weber susține că grupurile etnice sunt grupuri umane care nutresc o credință subiectivă într-o comunitate de origine bazată pe similitudini la nivelul aspectului exterior, la nivelul moravurilor ori la ambele niveluri sau pe amintiri, astfel încât această credință devine importantă, indiferent dacă există sau

¹²² Tzvetan Todorov, *Viața comună*, București, Editura Humanitas, 2009.

nu în mod obiectiv o comunitate de sânge¹²³. Conținutul termenului este unul mai curând subiectiv, ca și cel al conceptului de cultură sau de comunitate: credința subiectivă a oamenilor că formează o comunitate. Se poate spune, ca urmare, că, asemenea culturii, și etnia este un termen cu un conținut obiectiv incert. Totuși, capacitatea de supraviețuire a acestor entități este atât de mare, încât devin ele însele subiecte în sine ale existenței social-umane, având, așadar, propria capacitate de a obiectiva ceea ce li se raportează.

Weber observa că apartenența identitară nu este conștientizată în izolare, ci prin comunicarea diferențelor în interacțiunea cu ceilalți, cu străinii. Georges Devereux remarcă faptul că

„modelul de identitate etnică al unui trib complet izolat ar fi cu totul identic cu modelul său de identitate umană”¹²⁴.

Etnicitatea este un concept extern, care se referă la o realitate subiectivă, adică interioară: etnia se suprapune peste conștiința comunității de origine a unui grup, înainte de a se defini, prin etnicitate, ca deosebiri față de alte grupuri. Ca atare, etnicitatea se cercetează prin raportare la diferențe, adică la hotarele dintre etnii. Fredrik Barth teoretizează noțiunea de frontieră etnică, deschizând drumul unei interpretări interacționiste a culturii sau a identității etnice. Pe acesta s-au înscris, de pildă, studiile lui Albert Ogien, care subliniază că identitățile se construiesc în cadrul interacțiunii sociale:

„A analiza etnicitatea înseamnă a explicita ansamblul practicilor de diferențiere care instaurează și mențin o «frontieră» etnică, și

¹²³ Max Weber, *Economy and Society [Economie și societate]*, Los Angeles, Editura Universității din California, 1922, pp. 393–398.

¹²⁴ *** , *Ethnopsychanalyse complémentaire [Etnopsihanaliza complementară]*, Paris, Editura Flammarion, 1972, pp. 131–168, apud Gilles Ferreol și Guy Juquois (coord.), *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 277.

nu a reda substratul cultural asociat în mod curent unui grup etnic ca un conținut de natură externă și stabilă (...) Este necesar atunci să recunoaștem că nu există nicio «identitate» în afara utilizării care i se dă și niciun substrat cultural invariabil care ar defini, în afara acțiunii sociale, esența unui membru al unui anumit grup uman”¹²⁵.

Dominique Schnapper saluta, la rândul ei, trecerea de la concepția asupra etnicității ca element al structurii sociale (primordialism) la „etnicitate ca dimensiune a organizării” (invenționism). În această din urmă accepțiune, etnicitatea este integrată explicațiilor de tip interacționist, în care realitatea socială, deopotrivă cu cea istorică, se constituie în fluxuri ale procesualității sociale.

Conform teoriei interacționiste, etnicitatea nu s-ar referi la structuri statornice de identificare socio-culturală, ci s-ar constitui prin

„procesele variabile și niciodată încheiate prin care actorii *se identifică și sunt identificați de către ceilalți* pe baza *dihotomizărilor Noi/Ei*, realizate pornind de la trăsături culturale presupuse a fi derivate dintr-o *origine comună* și puse în evidență în cadrul interacțiunilor sociale”¹²⁶.

Cele patru dimensiuni pe care se construiește studiul etnicității ar fi următoarele:

1. Identitatea etnică nu este niciodată strict endogenă, ci se constituie în relația dintre clasificarea de către ceilalți (percepția

¹²⁵ *Ibidem*, p. 278.

¹²⁶ Philippe Poutignat și Jocelyne Streiff-Fenart, “Catégorisation raciale et gestion de la co-présence dans les situations ‘mixtes’” [„Clasificarea rasială și gestionarea coexistenței în situații «mixte»”], în *Notes et Travaux Sociologiques*, Nr. 1/1995, pp. 22–32, apud *Ibidem*, p. 280.

celorlalți) și identificarea cu un grup anume (autopercepție); aceasta constituie „*atribuirea categorială*”.

2. Al doilea element definitoriu este constituit de noțiunea de *frontieră*: prin delimitare se realizează separarea de ceilalți, percepția alterității și totodată definirea teritorialității grupului.

3. A treia dimensiune este *originea comună* – înrudire fictivă, legitimată prin miturile istorice; identitatea etnică apare, astfel, ca fidelitate față de evenimentele sau eroii fondatori, ca un cult al unei realități mitice (mitificate).

4. *Reliefarea*, a patra dimensiune de definire a etnicității, se referă la modurile prin care etnicitatea este impusă sau accentuată în cadrul interacțiunilor istorice sau sociale (de ex., prin afișarea unor componente vestimentare sau a unor coduri vizuale; prin acest comportament, se urmărește constituirea unei recomandări, se va exprima solidaritatea sau distanța socială)¹²⁷.

În cadrul concepției interacționiste, etnicitatea nu va trimite la o esență, ci la o latență de identificare personală, socială, care poate sau nu fi mobilizată și care poate intra în conflict, în concurență sau în consonanță cu identitatea individuală. Georges Devereux vedea astfel problema identității:

„Atunci când un individ posedă un număr suficient de identități de clasă suficient de diversificate, fiecare dintre ele devine o «unealtă», iar totalitatea lor un fel de «trusă de unelte» care actualizează și, în același timp, pune în aplicare din punct de vedere social modelul său unic de personalitate”¹²⁸.

Mobilizarea unei singure identități, în speță a celei etnice, ar reduce capacitatea instrumentală a individului de a-și valorifica

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Georges Devereux, “L’identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions” [„Identitatea etnică: fundamentele sale logice și disfuncționalitățile sale”], în *** , *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Editura Flammarion, 1972, pp. 131–168, apud *Ibidem*, p. 281.

„uneltele” și, deci, de a-și compune o identitate complexă, personală. Identitatea ca statut supraindividual este substituită, în această optică teoretică, cu o identitate gândită, proiectată prin voința individuală. Se crede în capacitatea indivizilor de a-și schimba caracterele moștenite, fără a deveni radical diferiți, ba chiar se face din capacitatea de delimitare de mărcile de identitate pasivă (atribuită, derivată din apartenențe la forme ale socialului supraindividual) o măsură a capacității de autoafirmare a persoanei, de edificare a unei identități individuale. Identitatea este legată de exercițiul libertății, adică al emancipării de formele tradiționale de apartenență.

4. „O FLOARE PE MORMÂNTUL COMUNITĂȚII”

Identitatea, cea „înflorită pe mormântul comunității”¹²⁹, este – și ea! – procesuală, fluidă.

„Construcția identității este un proces care nu se termină și care nu este niciodată complet, și care trebuie să rămână așa dacă vrea să-și țină promisiunea (...). În politica vieții înfășurată în jurul luptei pentru identitate, auto-crearea și auto-afirmarea sunt chestiuni principale, iar libertatea de a alege este în mod simultan principala armă și cel mai dorit premiu. Victoria finală ar elimina problema dintr-o lovitură, nemaiautorizând arma și eliminând premiul. Pentru a evita această eventualitate, identitatea trebuie să rămână *flexibilă* și întotdeauna deschisă la experimentare ulterioară și la schimbare; trebuie să fie cu adevărat o identitate „până la revizuire ulterioare. Facilitatea de a renunța la o identitate în momentul în care nu mai satisface sau este lipsită de alura ei prin competiția cu alte identități, mai seducătoare, de pe piață, este cu mult mai importantă decât «realismul» identității căutate în

¹²⁹ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 48.

mod curent sau preluate și utilizate cu bucurie în acest moment”¹³⁰.

„Stânga culturală” din SUA (cosmopolitanii) s-a afirmat ca ideologie specializată (și) în politicile diferenței, ale identității și recunoașterii. Ea instituie noi mișcări (Black Lives, #rezist, woke ș.a.) și noi discipline academice (istoria femeilor, negrilor, homosexualilor etc. – care au fost generic numite „studii asupra victimelor” – Stefan Collini – și care dau noi temeuri de a te „identifica” terapeutic cu categoriile victimale, pentru a contribui la de-victimizarea (întărirea) lor sau pentru a te despărți de posibile identități ale agresorilor. În orice caz, nu fixarea în identități (ceea ce ar conduce la refacerea parțială a spiritului solid al comunităților culturale), ci „explorarea” comunității este dorită și recomandată.

Justiția socială nu se mai construiește prin societatea bună, dreaptă, corectă, ci prin afirmarea principiului – formal și deschis la schimbare – al drepturilor omului. Din perspectiva deschisă de acesta, încep bătăliile pentru recunoașterea diverselor formule de drepturi; pentru a deveni un „drept”, diferențele urmărite a fi promovate ca privilegii trebuie să fie împărtășite de un grup sau de o categorie numerică de indivizi suficient de hotărâți pentru a fi vizibili și recunoscuți: aceste privilegii trebuie să devină o revendicare colectivă.

„Totuși, în practică, totul se reduce la controlul mișcărilor indivizilor, cerând loialitate necondiționată de la câțiva indivizi despre care se presupune că sunt purtătorii diferenței pentru care li se cere recunoaștere, blocând, în același timp accesul tuturor celorlalți”¹³¹.

Procesul este unul proiectabil logistic:

¹³⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹³¹ *Ibidem*, p. 58.

1. descoperirea diferenței ce poate fi revendicată ca drept al omului
2. mobilizarea, fortificarea minorității purtătoare
3. asaltul pentru recunoaștere¹³².

În tabăra celor puternici, cool sau oameni de succes (adesea, aceiași), dar și pentru „nostalgicii” comunității, identitatea nu mai înseamnă identificarea (inconștientă, pentru a fi genuină) cu rădăcinile sau cu modelul comunitar, nici integrarea în corpul comun („noi”), ci căutarea rădăcinilor pierdute sau doar a unor profiluri interesante de personalitate.

„Identitatea pare să nu fie decât o chestiune de alegere și decizie, iar alegerile trebuie respectate și deciziile – răsplătite”¹³³.

De la identitatea culturală, religioasă, până la cea familială sau sexuală, construcția poate să aparțină subiectului capabil de decizie și meritos pentru simpla asumare a acesteia. De la copii până la adulți, lipsa direcțiilor, a orientării sau a condiționării este a întărire și confirmare continuă a puterii de decizie. Calitatea deciziilor nu intră, din păcate, în discuție. Pentru aceștia, comunitatea, dar și nostalgia sau ideologia ei, comunitarismul sunt părți ale filosofiei celor slabi, lipsiți de merite.

Trupul este abordat diferit în societatea de producători, unde sănătatea era standardul la care trebuiau să se afle membrii săi, și în societatea de consumatori, unde condiția fizică este măsura bunăstării trupesti. Sănătatea era un concept solid, normativ, în care se făcea – și se măsura – diferența netă între normal și anormal; definiția ei, chiar dacă alterată din zorii umanismului antic până în modernitate, era de stare funcțională, care permite satisfacerea rolurilor desemnate în societate. Ulterior, și sănătatea se

¹³² *Ibidem*, p. 57.

¹³³ *Ibidem*, p. 46.

dinamizează, pragurile patologice se negociază și se modifică, ceea ce era considerat sănătos poate fi definit ca maladie și invers. Optimizarea, evaluarea și cuantificarea riscurilor devin parte a preocupărilor responsabilității omului pentru propria sa sănătate. Condiția fizică este și mai mult un construct personal. Ea înseamnă „a fi în formă”, înseamnă flexibilitate, mobilitate, pregătirea pentru noi provocări, ieșirea din stabilitate și rutină, măsurarea „stadiului curent al efortului continuu”.

„Menținerea condiției fizice este o stare de autocercetare, autocritică și autodezaprobară perpetuă și, astfel, de neliniște continuă”¹³⁴.

Ca parte esențială a identității proiectate, corpul se fluidizează, la rândul său. El este partea a sinelui, a acelei entități a ființei noastre prezentată în fața celorlalți, percepută ca imagine, în primul rând, ca obiect, în mod fundamental. Din perspectiva unei conduite raționale, orice om trebuie să fie capabil să se obiectiveze, privindu-se din exterior, ba chiar imaginându-și, printr-o dublă schismă, cum îl văd și cum îl înțeleg ceilalți¹³⁵. Un corp sănătos și normal dar neproiectat în funcție de dorințele sau interesele proprietarului poate fi un produs bun, dar fără o reacție bună pe piața socială sau pe piața forței de muncă este lipsit de valoare. În postmodernitate, corpul nu mai este numai un dat, ci un proiect, un proces de construcție și deconstrucție. Jacob Schrenk, sociolog german, vorbind despre corpurile resurselor umane ale muncii, constata că fiecare angajat este „o companie în companie”, având

¹³⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹³⁵ Conform recomandării interacționiste parafrazată după Ch. Cooley: “I am not what I think I am, and I am not what you think I am. I am what I think you think I am” [„Nu sunt ceea ce cred că sunt și nu sunt ceea ce crezi tu că sunt. Sunt ceea ce cred că tu crezi că sunt”]. Vezi Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order* [*Natura umană și ordinea socială*], New York, Editura Charles Scribners Sons, 1902.

posibilitatea, ba chiar datorită de a se îngriji de imaginea sa și de valoarea ei de piață¹³⁶. Tobias Moorstedt remarcă că identificarea prin corp depășește criteriile sănătății, și chiar ale umanității:

„Noi creăm un arhetip al frumuseții care nu este doar tânăr, ci mai tânăr decât tânărul. Zâmbetul omenesc devine ceva neomenesc”¹³⁷.

„*Mai albi decât albul*” – este recomandarea stomatologilor pentru dinții cetățenilor responsabili.

Jane Fonda este „o autoritate” în domeniul gimnasticii și sportului, adică un exemplu propriu, cu putere de convingere; cei care îi urmează exemplul, își percep trupul prin identificarea cu trupul exemplar al lui Jane Fonda. Identificarea este mobilizatoare pentru tipul de efort pe care adepții trebuie să îl facă.

„Îmi place să cred că o mare parte din corpul meu este opera mea și sângele și sudoarea mea. Este responsabilitatea mea”¹³⁸.

spune actrița, mesajul fiind, așadar, o nouă concepție asupra corpului care nu mai este un dat fizic, biologic, un suport de viață, ci o proprietate, un produs și o reponsabilitate. De aceea, el este cel puțin la fel de important ca grija, efortul, atenția care sunt investite în el.

5. CULTURA ȘI CRIZELE DE IDENTITATE

În premodernitate, comunitățile defineau individul: eu-l se preciza numai ca parte a lui noi. Omul era partea familiei sale, a tribului sau satului, până la urmă, parte a universului și a dumnezeirii. El primea roluri și mai mult, misiuni, care îl făceau

¹³⁶ Jakob Schrenk, *Arta exploatării de sine sau minunata lume nouă a muncii*, București, Editura Humanitas, 2010, pp. 111-128.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2000, p. 64.

direct răspunzător de echilibrul lumii, al comunității sale și, în consecință, al său propriu. Teoria sociologică a rolului și statusului exploatează acest tip de integrare sau de continuitate între om și socialul din care este parte înăscută. Declinul culturii și al tipului de social care se asociază culturii – anume comunitățile – duce spre declin și sensurile existenței umane: rolurile nu mai sunt culturale (tată, frate, femeie, maestru, cultivator etc. – majoritatea având legătură cu rolurile familiale¹³⁹), ci social-politice, civice sau profesionale. Chiar ipostazele culturale esențiale, arhetipurile au fost definite în vocabularul civic: preotul este un profesionist, părinții sunt agenți parentali, femeia este un cetățean, copilul de asemenea. Omul, ființă creată de Dumnezeu, este o structură biologică sau o unitate statistică. Rolurile le sunt alocate sau, în fluidizarea crescândă a postmodernității, sunt propuse tuturor în funcție de această calitate non-culturală a umanității. Căutarea rosturilor, a sensurilor este reinterpretată drept căutare a identității sau, mai constructiv, proiectare a identității.

Definițiile constructiviste ale etnicității au desfăcut identitatea de cultura limbii materne și a cultului. Prin înzestrarea individului cu „setul de unelte” prin care își poate construi propriul profil social, identificarea define o perpetuă provocare și o responsabilitate individuală. Psihologia a preluat sarcina de a supraveghea capacitățile omului de a se identifica, plasticitatea personalității lui; politica stabilește resursele care pot contribui la identificare. Cu toate acestea, oamenii sunt încă neobișnuiți cu emanciparea lor culturală. Unii dintre ei nu reușesc în efortul de inventare și afirmare a unei identități; alții eșuează atunci când trebuie să își schimbe identitatea. Aici devine evidentă supremația

¹³⁹ Vezi Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society* [Comunitate și societate civilă], Cambridge, Editura Universității din Cambridge, 2001.

culturală a familiei: definirea rolurilor era supraindividuală, atribuirea lor era în afara controlului indivizilor sau deciziei. Înainte de naștere deja ori după moarte, omul are un rol, anunță și reprezintă realități ale căror dimensiuni se întindeau de la cel mai prozaic materialism la cea mai sublimă transcendență. Identitatea nu este necesară, pentru că nimeni nu trebuie să se recomande în fața celor care îl cunosc dintotdeauna, dar ea se poate actualiza din rolurile pe care fiecare le primește, le combină, le schimbă în cultura familială: ești fiu, frate, părinte, naș și fin, văr și unchi, urmaș și înaintași în același timp, dar rolurile și nivelurile la care se desfășoară se schimbă mereu. Identitatea construită și deconstruită a postmodernității este rigidă și elementară; se bazează pe recuzită, costume, imagine, în primul rând, și pe ceea ce omul declară despre sine. Este firesc, așadar, ca, la fel ca orice construct artificial, și identitatea lucrată cu setul de unelte al lui Devereux (vezi supra) să nu fie potrivită ființei umane și să nu reziste la durate mari din viața umană.

Erik Erikson (1902-1994) a propus o teorie în care există opt stadii ale dezvoltării psihosociale, fiecare stadiu fiind marcat de o „criză” sau o provocare specifică. Stadiul central legat de identitate este stadiul al cincilea, definit ca tensiune între precizarea individualității și confuzie de rol¹⁴⁰. Perioada și persoanele care se lovesc de această criză au fost definite, ceva mai înainte, adolescență și adolescenți, definiție care le scoate pe aceste persoane din capacitatea de identificare a culturii familiale, le plasează într-un orizont clinic și le caracterizează ca fiind fatal destinați schimbării, experimentării, confuziei. Stanley Hall (1844-1924), psihologul american care a consacrat acest concept, îl definește prin **“storm**

¹⁴⁰ Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis [Identitate: Tineret și criză]*, New York, Editura W. W. Norton & Company, 1968.

and stress¹⁴¹, apăsând asupra conflictelor și tensiunilor care pot apărea. Că ele nu apar în mod necesar sau general, că acolo unde cultura socială sau familială sunt puternice, adolescența este o idee redundantă – nu mai este amintit nicăieri astăzi. În orice caz, criza de identitate apare pentru prima dată în viața omului în această perioadă. Pentru Erikson, formarea unei identități stabile este esențială pentru sănătatea psihică și pentru dezvoltarea ulterioară, cum ar fi intrarea în relații profunde sau în carieră. Identitatea oferă continuitate și coerență în viața individului – dar, adăugăm noi, numai în lipsa unei integrări culturale reale. Criza de identitate, pe de altă parte, apare pentru prima dată conceptualizată într-o clinică de reabilitare a veteranilor în timpul celui de-al doilea război mondial, acolo unde soldații, fără să sufere alte forme de stress,

„datorită constrângerilor războiului și-a pierdut simțul identității personale și al continuității istorice”¹⁴².

Fiind ceva frecvent în societatea fluidă a postmodernității, criza de identitate nu este un „rău” per se, ci un proces normal și chiar necesar, care poate duce la o creștere personală și maturizare. Este momentul în care adolescentul „testează” diferite roluri, valori și convingeri pentru a vedea ce i se potrivește:

„Adolescentul se află într-o poziție de moratoriu psihosocial, perioadă în care tânărul experimentează diferite roluri și identități pentru a-și găsi un sine coerent”¹⁴³.

Erikson descrie criza de identitate ca un moment critic în dezvoltarea psihosocială, în care individul trebuie să se confrunte cu întrebarea „Cine sunt eu?” și să-și construiască o identitate coerentă, definită drept acumularea experiențelor privind transformările

¹⁴¹ Stanley Hall, *Adolescence [Adolescența]*, New York, Editura D. Appleton and Company, 1904.

¹⁴² Erik Erikson, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 156.

fizice, psihologice și sociale. El este de acord că, deși devenită normală prin frecvența cu care este experimentată în cadrul societăților moderne, unde legăturile comunitare¹⁴⁴ sunt aproape dizolvate, criza de identitate este aproape de patologia psihosocială, este o scoatere a omului în afara lumii, o pierdere a reperelor, a legăturilor sociale dar și a percepției eu-lui; identity confusion results when the adolescent is unable to resolve the identity crisis, leading to role confusion and an unclear sense of self¹⁴⁵.

Criza, adică pierderea identității, a sensului existenței proprii, nu se limitează numai la pragul dintre copilărie și maturitate, ci poate atinge momente și situații diverse. Cu cât generațiile sunt mai familiarizate cu postcultura, cu fluiditatea unei existențe controlată de instanțe impersonale, cu atât crizele identitare, însingurarea și fenomenele anomice (de tipul devianței, dependențelor, sinuciderii) ating praguri mai mari¹⁴⁶. Subculturile, comunitățile urbane care salvează ceva din apartenența culturală sunt, și ele, în curs de dispariție. În aceste condiții, abordarea și asistența clinică, psihologică sau sistemele educațional, profesional, civico-politic nu pot rezolva problema și par să fie deja pregătite pentru o societate a oamenilor fără individualitate. O societate care își previne crizele punându-și oamenii în crize: pentru individ, criza este normalitate, provocare, prilej de creștere; pentru instanțele controlului social, criza este sfârșitul.

¹⁴⁴ Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, pp. 22–50.

¹⁴⁵ Erik Erikson, *op. cit.*, pp. 128–135.

¹⁴⁶ Samira Cîrlig, “The Snowflake Generation - the implications of overdeveloped ego on social reality” [„Generația Snowflake – implicațiile ego-ului suprad dezvoltat asupra realității sociale”], *Revista Universitară de Sociologie*, An XVIII, Nr. 3/2022, Craiova, pp. 362–368.

6. BIBLIOGRAFIE

- Bauman Zygmunt, *Modernitatea lichidă*, București, Editura Antet, 2000.
- Bauman Zygmunt, *Comunitatea*, București, Editura Antet, 2001.
- Bauman Zygmunt și May Tim, *Gândirea sociologică*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Boudon Raymond, *Effets pervers et ordre social [Efecte perverse și schimbări sociale]*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
- Cîrlig Samira, “The Snowflake Generation - the implications of overdeveloped ego on social reality” [„Generația Snowflake – implicațiile ego-ului supradezvoltat asupra realității sociale”], *Revista Universitară de Sociologie*, An XVIII, Nr. 3/2022, Craiova pp. 362–368.
- Cooley Horton Charles, *Human Nature and the Social Order [Natura umană și ordinea socială]*, New York, Editura Charles Scribners Sons, 1902.
- Erikson Erik, *Identity: Youth and Crisis [Tinerii și criza]*, New York, Editura W. W. Norton&Company, 1968.
- Ferreol Gilles și Juquois Guy (coord.), *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Iași, Editura Polirom, 2005.
- Hall Stanley, *Adolescence [Adolescența]*, New York, Editura D. Appleton and Company, 1904.
- Linhart Daniele și Linhart Robert, “The Evolution of the Organization of Labor” [„Evoluția organizării muncii”], în *Viewpoint Magazine*, 5 decembrie 2022, Disponibil la adresa de internet: <https://viewpointmag.com/2022/12/05/heeolutionoftheorganizationoflabor-1998>, Accesat la data de 14 septembrie 2025.

-
- Lipovetsky Gilles, *Fericirea paradoxală*, Iași, Editura Polirom, 2007.
- Lorenz Konrad, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, București, Editura Humanitas, 2007.
- Platon Mircea, *Deșcolarizarea României*, București, Editura Ideea Europeană, 2020.
- Schrenk Jakob, *Arta exploatării de sine sau minunata lume nouă a muncii*, București, Editura Humanitas, 2010.
- Todorov Tzvetan, *Viața comună*, București, Editura Humanitas, 2009.
- Tönnies Ferdinand, *Community and Civil Society [Comunitatea și societatea civilă]*, Cambridge, Editura Universității din Cambridge, 2001.
- Weber Max, *Economy and Society [Economie și societate]*, Los Angeles, Editura Universității din California, 1978.