

IDENTITATE, RECUNOAȘTERE ȘI VIOLENȚĂ DE MASĂ

RADU NECULAU¹

Identity, Recognition and Mass Violence. The paper proposes a new formula for bridging the gap between psychological explanation and social critique by integrating the superior descriptive capacity of the psychodynamic analysis of crowd behavior into the normative account of identity formation in asymmetrical experiences of moral injury. The conceptual scheme that unlocks the normative potential of crowd psychology is Axel Honneth's theory of recognition, which provides the theoretical standpoint for pursuing a moral explanation of crowd behavior from within the psychologically experienced attitude of social disrespect.

Key words: psychodynamic analysis, crowd psychology, crowd behavior

Manifestările tipice de acțiune violentă de masă întăresc apelul intuitiv al unei distincții tradiționale, dar discreditate în psihologia socială, între mulțimea „naturală” sau „spontană” și cea „artificială” sau „organizată” (Moscovici, 1985). Filosofii susțin că mulțimea artificială poate fi redusă la condițiile sale socio-economice și, prin aceasta, explicată în termenii unei producții de conștiință falsă induse sistematic, care subîntinde normativ atitudinile colective ale indivizilor masificați. Prin contrast, psihologii pretind că noțiunea de mulțime naturală capturează realitatea empirică a unei dinamici de grup la scară largă și care ridică o pretenție justificată de autonomie psihologică. Psihologia socială recentă ne oferă o descriere detaliată convingătoare a tipologiei și comportamentului colectiv al mulțimii naturale, fără a produce însă o analiză la fel de satisfăcătoare a infrastructurii sale normative. Rezultatul este o explicație a „fenomenelor de masă” care depășește cu succes ontologia mistică a puterii și prejudecățile ideologice ale psihologiei clasice a mulțimilor (Le Bon, Tarde). Numai că această explicație sfârșește fie prin a deriva dimensiunea normativă a psihologiei mulțimilor din mecanica impersonală a interacțiunii în interiorul grupului și a confruntărilor între grupuri (Graumann, 1984; Reicher, 2001), fie prin a dizolva normativitatea în lumea de vis a cunoașterii și afectivității de grup pre-logice (Rouquette, 1994). Pe de altă parte, filosofia socială critică are o experiență teoretică lungă și bogată în transparentizarea mecanismelor normative ale procesului de masificare, mecanisme care generează mulțimi artificiale supuse și manipulabile. Această experiență

¹ *Department of Philosophy, University of Windsor, 401 Sunset Avenue, Windsor, ON N9B 3P4, Canada - neculau@uwindsor.ca*

include atât eforturile analitice ale primilor reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, filosofi precum Adorno și Horkheimer care explicau masa, asemenea lui Marx și Lukács, prin referință la condițiile materiale de gândire și acțiune care falsifică conștiința de grup, cât și „psihanaliza revoluționară” a lui Federn, Fromm sau Reich, care foloseau teoria freudiană a instinctelor pentru a analiza izomorfismul dintre structurile socio-economice ale puterii și cele ale personalității. Din păcate, tendințele sociologice ale teoriei critice timpurii au dus la o explicație reducționistă a psihologiei mulțimilor, ceea ce înseamnă că importantul câștig normativ al analizei reductive a fenomenelor de masă s-a produs prin diminuarea capacității sale descriptive. Teoria critică a ajuns astfel să ignore bogăția experiențelor psihologice colective, pierzând din vedere ceea ce Adorno numea „realitatea fluidă a vieții psihice” (Adorno, 1982, p. 346).

Lucrarea de față propune o formulă de reunificare a explicației psihologice și a criticii sociale care să integreze capacitatea descriptivă superioară a analizei psihodinamice a comportamentului de masă în explicația normativă a formării identității personale și sociale în experiențe asimetrice de traumă morală. Schema conceptuală care promite să descătușeze potențialul normativ al psihologiei de masă este teoria recunoașterii reciproce în versiunea datorată lui Axel Honneth, teorie care ne oferă fundamentul unei explicații morale a comportamentului de masă care pornește direct de la experiența psihologică a atitudinilor de lipsă de respect social. Această idee este dezvoltată în patru pași. Prima secțiune a lucrării de față clarifică distincția dintre mulțimile naturale și cele artificiale, pe care o explică pornind de la noțiunile mai familiare de atitudini și statute normative, masă și mulțime, societate și individ, identitate personală și identitate de grup. Secțiunea a doua introduce problematica mulțimilor sau a fenomenelor de masă așa cum apare în lucrările clasice ale lui Gustave Le Bon și Gabriel Tarde. În această secțiune se dezvoltă ideea că Le Bon și Tarde dizolvă componenta normativă a atitudinilor mentale colective în descrierea psihologică, presupus neutră, a relațiilor naturale de putere dintre membrii mulțimii și dintre aceștia și liderul lor. Următoarea secțiune reconstruiește schematic raportarea primei generații de filosofi sociali de inspirație critic teoretică la psihologia maselor printr-o discuție succintă a câtorva pasaje din Freud și Adorno. Această secțiune ilustrează abandonarea treptată a psihologiei relațiilor de putere din mulțimea naturală și adoptarea unei abordări teoretice care explică apariția mulțimilor artificiale pornind de la structurile socio-economice de profunzime și de la mecanismele instituționale de control și dominație care exprimă interese socio-economice. Psihologia de grup a mulțimilor naturale este redusă astfel la expresia de suprafață a mulțimii artificiale. Ultima secțiune discută câteva aspecte ale teoriei recunoașterii identității formulate de Axel Honneth, reprezentant important al celei de-a treia generații de filosofie socială critică de la Frankfurt, și care promite să reconcilieze cerințele normative ale teoriei critice cu perspectiva psihologică dobândită prin investigația empirică non-reductivă a fenomenelor de masă. Abordarea propusă în această secțiune este verificată apoi empiric prin raportare la teorii psihosociologice recente ale comportamentului de masă și, în special, la teoria identității sociale elaborate de Stephen Reicher.

1. Terminologie și clarificări conceptuale

Câtă autoritate ar trebui să acordăm distincției dintre mulțimi naturale și artificiale? Distincția, introdusă inițial de Gabriel Tarde (1910) și apoi preluată în diferite forme de diverși autori, pare suficient de plauzibilă la nivel intuitiv. Ceea ce observăm în situații de panică sau îmbulzeală este în mod cert diferit de comportamentul colectiv al unei audiențe de concert, al muncitorilor din fabrică, al participanților la adunări politice, al aderenților unei biserici sau al personalului militar. Distincția dintre cele două tipuri de mulțime devine încă și mai convingătoare dacă încercăm să înlocuim aceste două categorii cu subcategorii, potrivit descriptorilor folosiți de psihologii sociali contemporani pentru a produce clasificări complete și detaliate. Acești descriptori includ trăsături non-sociale, cum ar fi numărul de indivizi care compun o mulțime, densitatea populației și proximitatea fizică a participanților sau dimensiunea temporală a acțiunii de masă, cum ar fi durata, frecvența și rapiditatea. Incluse sunt și aspectele sociale, cum ar fi semnificația socială a unor tipuri de acțiune colectivă, efectele anumitor evenimente istorice asupra memoriei colective a unui grup, gradul de structurare și organizare socială a mulțimii sau normele care reglementează comportamentul indivizilor care compun o mulțime. În fine, descriptorii încearcă să surprindă dimensiunea strict psihologică a fenomenelor de masă, cum ar fi motivația de acțiune a membrilor unei mulțimi, considerați atât individual, cât și ca părți ai mulțimii (Graumann, 1984).

Alte criterii de diferențiere, utilizate de această dată de primii psihologi ai mulțimilor, includeau facultățile cognitive care ar fi responsabile pentru tipul de acțiune și mentalitate colectivă a fiecăreia dintre aceste două categorii de mulțimi. Ideea nu era una nouă. Modul acesta de clasificare a tipurilor umane sau sociale reflectă o habititudine metodologică tipică pentru secolele XVII și XVIII, când puterile cognitive erau organizate într-o facultate superioară (judecata, rațiunea, înțelegerea) și una inferioară (sensibilitatea, imaginația, dorințele de nivel mai jos). Această ierarhie a facultăților furnizează fundația antropologică pentru majoritatea teoriilor morale și politice ale timpului – de la Hobbes până la Kant și trecând prin Spinoza sau Rousseau – teorii care încercau să deosebească între modurile de gândire, acțiune și organizare socială potrivite unei societăți întemeiate pe legături raționale și cele caracteristice unei populații imature și ghidate preponderent de puterea dorințelor. Când aplicăm această distincție antropologică studiului mulțimilor, mulțimea naturală ne va apărea inevitabil ca o formă de agregare socială intuitivă, imaginativă și proiectivă, în vreme ce mulțimea artificială va fi măsurată după idealul de raționalitate și reflectivitate care este atribuit în mod tradițional societăților moderne structurate. Astfel, comportamentul social al mulțimii naturale va fi văzut ca o simplă reacție la stimuli externi, în vreme ce mulțimea artificială va fi tratată ca o formă de supunere voluntară la autoritatea unor norme auto-impuse. Mulțimea spontană va fi privită ca o unitate de simțire, pe când mulțimea organizată va fi reprezentată ca o unitate de voință. Mulțimea naturală va fi percepută ca expresia dorințelor inconștiente, în timp ce mulțimea artificială explică modul în care puterea inconștientului poate fi controlată și exploatată în contexte instituționalizate de gândire și acțiune.

Dacă vom reflecta mai adânc asupra acestor criterii – social, psihologic și cognitiv – vom constata însă că distincția dintre mulțimea naturală și cea artificială poate fi redusă la distincția dintre două tipuri de grupuri. Două criterii sunt necesare pentru a distinge între aceste grupuri. Primul criteriu desemnează tipul de atitudine față de sine și față de grup ale membrilor unui grup, sau ceea ce Raimo Tuomela (2002, 2007) numește „*we-attitudes*”. Aceste atitudini colective conferă grupului o identitate colectivă specifică (și nereductibilă la identitățile individuale ale membrilor grupului), iar membrilor grupului le conferă o identitate socială care este derivată din identitatea de grup. Potrivit acestui criteriu, mulțimile naturale generează în mod spontan o identitate care se bazează nu pe atitudini colective (de tipul *we-attitudes*) identificate preliminar, ci pe proiecția unor stări viitoare de gratificație sau satisfacție emoțională. Aceste stări sunt actualizate prin descărcări emoționale de acțiune colectivă care fac solidaritatea grupului palpabilă fizic, iar satisfacția obținută psihologic, directă. Prin contrast, mulțimile artificiale sunt grupuri care deja posedă o astfel de identitate, iar membrii grupului își înțeleg apartenența la grup și identitatea de grup în termeni de atitudini colective de tipul *we-attitudes*.

În al doilea rând, comportamentul indivizilor care compun mulțimea artificială este reglementat de norme pe care fiecare membru al grupului care este mulțimea artificială le recunoaște ca având autoritatea de a reglementa tipul de activitate specifică grupului. Spre deosebire de mulțimea artificială, comportamentul grupului care este mulțimea naturală nu pare să fie reglementat de nici un fel de normă sau pare a fi guvernat de reguli *ad-hoc* care legitimează orice se întâmplă să facă grupul la momentul observației. Ceea ce conferă autoritate normelor care guvernează mulțimile artificiale este faptul că acestea sunt derivate din atitudini colective de tipul *we-attitudes*, atitudini care definesc identitatea grupului și identitatea de grup a fiecăruia dintre membrii grupului. Normele atribuite mulțimii naturale, pe de altă parte, sunt justificatorii retroactiv și, din acest motiv, nu au putere de reglementare. După cum vom vedea, acest al doilea criteriu face ca provocarea adresată psihologiei mulțimilor să fie una dublă: să explice dacă și cum este întemeiat comportamentul mulțimilor naturale pe norme de identitate de grup (pe care indivizii le interiorizează și le exprimă prin acțiune ca urmare a apartenenței la mulțimi artificiale); să explice apoi tipul de identitate colectivă a mulțimii naturale pornind de la atitudini colective de tipul *we-attitudes* (atitudini înrădăcinate în identitatea colectivă a mulțimii artificiale).

Distincția natural-artificial este complicată de alte distincții, mai relevante sociologic sau filosofic, și anume distincția dintre mulțime și masă și dintre individul masificat și societatea de masă. Aceste diferențieri nu apar cu claritate în lucrările lui Gabriel Tarde, de exemplu, care privește mulțimea artificială ca pe o instanță a ceea ce el numește publicul, idee precursoră a concepției heideggeriene despre caracterul public inautentic sau a conceptului de masă în teoria critică timpurie a lui Adorno și Horkheimer. În mod clar, noțiunea de masă de indivizi, înțeleasă în acest fel, nu poate fi redusă la noțiunea de grup, chiar dacă masa include numeroși indivizi care aparțin unor grupuri. Mai departe, aceasta înseamnă că masa socială nu poate fi înțeleasă ca o mulțime, fie naturală, fie artificială, și, în

mod convers, că mulțimea nu poate fi redusă la masă. Noțiunea de masă transmite ideea că indivizii care o compun sunt interschimbabili pentru că identitatea lor personală și de grup este complet dizolvată în identitatea cantitativă repetabilă și impersonală a unei colecții de indivizi atomizați – ceea ce în alt context Ricoeur numea idem-identitate (Ricoeur, 1992). Acești indivizi nu mai posedă tipul de trăsături de personalitate distinctive care să le confere statutul normativ de agenți autonomi și care să îi motiveze să participe într-un grup întemeiat pe *we-attitudes*, atitudini care generează norme de acțiune colectivă. Așa cum rezultă din teoria alienării a lui Marx (sau din teoria reificării a lui Lukács), masa este condiția care îi caracterizează pe indivizii care nu posedă o identitate personală sau de grup care să le permită să depășească limitele unei identități funcționale, identitate dobândită în procesul de satisfacție a nevoilor din cadrul unui sistem social care se automenține prin reproducerea unor astfel de identități. Ceea ce este important cu privire la societatea de masă este că indivizii masificați care o compun sunt susceptibili de a se angaja în genul de acțiune colectivă, de multe ori violentă, care este tipică mulțimilor naturale, în măsura în care aceștia urmează îndemnul unor lideri care știu să genereze iluzia că acțiunea mulțimii reprezintă expresia unor forme specifice de identitate de grup: de clasă, națională, rasială, religioasă etc.

Ceva mai devreme am folosit conceptul de identitate fără clarificări suplimentare. Pentru a răspunde acestei lipse de determinare trebuie să distingem mai întâi între identitatea personală și identitatea de grup. Numai că această distincție presupune încă și mai multe explicații. Filosofii și psihologii sociali care investighează problema identității tind să asume o noțiune individualistă de identitate pe care o reprezintă adesea ca pe o sursă auto-autentificatorie de raționalitate teoretică și practică. Această noțiune de identitate poate să includă trăsături evaluative care împrumută din contextul social de interacțiune fără însă a fi reductibile la acesta. Psihologia clasică a mulțimii, precum și teoria psihologică a deindividualizării de la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 (Zimbardo, Diener etc.), susține că identitatea personală a indivizilor care fac parte din mulțimi se dizolvă în atitudinea mentală colectivă a mulțimii sau în fuziunea afectelor care produce ceva care se aseamănă unui suflet colectiv. Noțiunea de identitate folosită mai jos este diferită. Lucrarea de față presupune, fără a argumenta explicit sau în detaliu, că identitatea personală constă într-o formă de relație cu sinele de tip practic, și nu cognitiv. O relație practică cu sinele actualizează, prin recunoaștere, atitudini despre sine care la rândul lor se sprijină pe interpretări de sine care pornesc de la trăsăturile evaluative ale celui care se auto-interpretează. Aceste trăsături pot fi determinanți naturali cum ar fi atributele, capacitățile și abilitățile unei persoane, dar pot fi și orientări valorice conștiente al căror statut normativ este conferit de contextul evaluativ al grupului de referință (etnic, de gen, rasial, de stil de viață etc). Iar recunoașterea acestor trăsături nu este una simbolică, ci motivează acțiuni sociale concrete. Identitatea personală în acest sens este dublu socială, chiar dacă nu se reduce la o construcție socială. Identitatea reclamă prezența unor trăsături evaluative împărtășite de membrii grupului al cărui statut normativ este

actualizat prin atitudini de recunoaștere practică (și nu numai simbolică) oferite atât de membrii grupului, cât și de persoane care nu fac parte din grup. Dacă acceptăm aceste clarificări, vom vedea că problema de explicat în înțelegerea fenomenelor de masă nu constă în disoluția identității personale în identitatea de grup, ci în afirmarea emfatică a identității de grup, în dorința de recunoaștere a identității sociale a grupului. Normativă, așadar, este identitatea de grup a mulțimii artificiale (identitate specificată prin trăsăturile evaluative relevante), iar provocarea este de a explica mulțimile naturale pornind de la acest potențial normativ.

2. Psihologia mulțimilor ca ontologie naturală a relațiilor de putere

Mulțimea își face apariția pentru prima dată ca problemă importantă a lumii sociale moderne în filosofia hegeliană matură a recunoașterii reciproce (Hegel, 1992). Numai că Hegel nu poate rezolva satisfăcător problema a ceea ce el numește mentalitatea de pleavă socială (adică atitudinea resentimentară a săracilor care resping normele etice ale societății civile moderne), așa că Hegel se decide să trateze această atitudine ca pe o aberație psihologică. Au existat două tipuri istorice de răspuns la problema nerezolvată de Hegel. Un tip de răspuns, exemplificat de Karl Marx, insistă pe necesitatea unei reconstrucții materialiste a structurilor de subiectivitate. Aceasta urma să aibă ca rezultat o formă revoluționară de conștiință socială, cu care pleava să se poată identifica și căreia să i se poată garanta un statut normativ într-un sistem radical revizuit de recunoaștere a existenței noastre ca specie. Celălalt tip de răspuns, datorat lui Friedrich Nietzsche, reconstituie ceea ce Marx numea în *Manuscrite* „limbajul vieții reale” în forma unei unități primordiale de afectivitate. Aceasta îi motivează pe indivizi să exprime forme de voință care transcend valorile sociale comune și subminează ceea ce Nietzsche numea mentalitatea de sclavi sau mentalitatea de turmă – eticheta sa pentru atitudinile colective de recunoaștere reciprocă în viața etică modernă, așa cum le descrie Hegel. Spre deosebire de prima generație de teoreticieni critici, care au încercat să opereze o sinteză între Marx și Freud, urmașul auto-proclamat al lui Nietzsche, primii psihologi ai mulțimilor par să fi ales exclusiv a doua cale.

Deși inițial au provocat un interes public imens, primele teorii care au încercat să explice psihodinamica comportamentului de masă au dobândit aproape imediat o reputație proastă. Motivul nu este greu de înțeles. Dacă examinăm lucrările lui Gustave Le Bon și Gabriel Tarde, fondatorii acestei discipline pseudoștiințifice, vedem imediat că efortul acestora de a dezgoli fundamentele naturale ale psihologiei mulțimilor era subordonat încercării de a controla resursele motivaționale ale unei ontologii a relațiilor de putere și de a le instrumentaliza în vederea atingerii unor scopuri sociale și politice conservatoare (Graumann & Moscovici, 1986, pp. 24-25). Dacă ignorăm însă acest aspect, vom descoperi că pentru Le Bon toate întrebările privind normele care guvernează atitudinile și acțiunile colective ale mulțimii sociale pot fi reformulate în termenii unei interpretări neutre a ceea ce Le Bon considera un simplu fenomen de proximitate umană. Iată câteva dintre elementele care stau la baza acestei interpretări.

În primul rând, Le Bon credea că masa reprezintă o entitate socială de sine stătătoare, o fuziune a personalităților în spiritul grupului care trebuia deosebită nu numai de membrii individuali ai grupului, ci și de societatea de clasă. Psihologii mulțimilor percepeau societatea ca pe un sistem structurat de diferențe care puteau fi cuantificate obiectiv potrivit unor indicatori socio-economici, iar subiectiv puteau fi legate de atitudini și dispoziții etice. Acest sistem nu prezenta însă o unitate psihologică capabilă să transforme indivizii izolați în elemente impersonale ale mulțimii. Spre deosebire de societatea de clasă, care păstra încă diferențele individuale, pentru Le Bon mulțimea desemna un fenomen mental unitar de viață colectivă (Le Bon, 1952, p. 32). Dinamismul specific masei de oameni se întemeia nu pe gândirea critică și reflecția conștientă, ci pe impulsurile inconștiente ale colectivului, ceea ce făcea masele susceptibile la influență psihologică și manipulare. Mulțimea se reducea la o unitate de emoții a cărei putere motivațională nu putea fi extrasă decât cu ajutorul imaginației. Ca urmare, pierderea de individualitate nu putea fi analizată decât cu instrumentele unei discipline noi și autonome, psihologia mulțimilor.

Ideea că mulțimea și societatea sunt obiecte sociale distincte părea să fie confirmată de observația psihologică directă a comportamentului de masă. Acțiunile mulțimii nu sunt aproape niciodată reductibile la caracteristici de clasă sau la dispoziții etice. Le Bon credea că mulțimea este impulsivă și inconsistentă, violentă și crudă, isterică și irațională, atinsă de nebunie. Spre deosebire însă de Scipio Sîghele și alți juriști care porneau de la presupuziția burgheză, tipică secolului XIX, că mulțimea este întotdeauna criminală, Le Bon argumenta că iraționalitatea mulțimii nu este nici criminală, nici imorală. Energia distructivă a mulțimii este un fenomen natural și prin aceasta, în mod fundamental, amorală. Nebunia mulțimii, susținea Le Bon, era efectul direct al contagiunii cauzate de sugestibilitatea exagerată a indivizilor aflați în condiții de proximitate socială, ceea ce sociologul Robert Park numea mai târziu *crowding*. Efectele proximității sociale nu adăugau însă nimic patologic la iluziile maselor, indiferent cum erau acestea exprimate (Graumann, 1984, p. 530). Acesta a fost de altfel un pas important în încercarea lui Le Bon de a clasifica comportamentul maselor ca un fenomen autonom și strict psihologic și care nu avea nimic în comun cu normele morale, tendințele istorice, factorii sociali sau condițiile economice. Masa nu era o clasă, deși putea fi ușor confundată cu una, și nici nu era criminală, în pofida comportamentului violent al membrilor săi.

În al doilea rând, Le Bon descria legăturile dintre indivizii masificați și liderul acestora cu ajutorul noțiunii de hipnoză. Una dintre explicațiile cele mai comune cu privire la ceea ce înseamnă să participi într-o mulțime este că indivizii din care se compune mulțimea sunt atinși de puterea unui descântec. Acești indivizi se comportă ca și cum ar suferi de o formă de intoxicație psihologică asemănătoare pierderii de sine pe care o resimte participantul la orgiile dionisiace (Le Bon, 1952, p. 31). Starea somnambulică a mulțimii era adesea comparată cu transa în care intrau pacienții hipnotizați. Cei care observau ședintele de spital ale lui Charcot

plecau convinși că hipnoza releva prezența unei forme mai primordiale de viață psihică, un magnetism animal care putea să explice iraționalismul, primitivismul și comportamentul elemental al mulțimii. Le Bon a fost printre primii care au adoptat această teorie. Ceea ce explică diferența dintre individul normal și individul scufundat în mulțime este exact ceea ce explică diferența dintre individul conștient și pacientul hipnotizat. În cuvintele lui Le Bon: „Un individ imersat de câțiva timp într-o mulțime aflată în acțiune se găsește într-o stare specială, consecință fie a influenței magnetice a mulțimii, fie a unei alte cauze de care noi nu suntem conștienți; această stare se aseamănă fascinației resimțite de individul hipnotizat” (Le Bon, 1952, p. 31). Odată cu Le Bon, hipnoza devine modelul principal de explicare a acțiunii și reacțiunii sociale în psihologia mulțimilor (Moscovici, 1985, p. 88).

În al treilea rând, potrivit lui Gustave Le Bon și urmașului acestuia, Gabriel Tarde, ceea ce caracterizează viața mentală a mulțimii este proiecția și gândirea automată. Cea dintâi estompează distincția dintre realitate și reprezentare prin așteptări care nu pot fi justificate de legile cauzalității naturale sau de regulile raționării deductive, lucru care explică de ce gândirea mulțimii este repetitivă, contradictorie, ilogică și dependentă excesiv de puterea de proiecție a imaginației (Rouquette, 1984, pp. 68-84). La rândul său, gândirea automată se sprijină pe capacitatea de inovație semantică a memoriei și sugestiei, ceea ce face ca mulțimea să fie extrem de susceptibilă la idealizare, influență și, în consecință, la manipularea politică directă. Această constatare l-a determinat pe Tarde să abandoneze treptat descrierea comportamentului de masă pe care o practica Le Bon în favoarea analizei psihologice a liderului carismatic și a formelor de comunicare prin care acesta controlează masele: fie direct, prin sugestie, fie indirect, prin comunicare de masă și propagandă, o formă mai sofisticată de sugestie (Tarde, 1910, p. 78). Pentru Tarde, comunicarea și conversația, capacitatea de a atrage atenția audienței și de a influența gândirea acesteia, au în societățile moderne efecte asemănătoare cu cele ale hipnozei în relațiile terapeutice. Comunicarea de masă reprezintă un agent de nivelare socială și uniformitate mentală care îi reduce pe indivizi la automate care arată exact ca pacienții lui Charcot. În opinia lui Tarde, fenomenele de masă sunt produsele psihologice secundare ale comunicării de masă, iar mijlocul cel mai potrivit de a le apropria este printr-o investigație psihologică a structurilor de comunicare din societățile moderne.

Eforturile psihologilor mulțimii de a păstra puritatea metodologică a noii lor discipline și de a garanta astfel autonomia obiectului său de studiu, eforturi exemplificate de refuzul justificat al lui Le Bon de a reduce noțiunea de masă la cea de clasă și noțiunea de mentalitate de masă la noțiunea de conștiință de clasă, au avut de plătit un preț foarte ridicat, în special pentru o știință în formare care pretindea că oferă o analiză mai lucidă a fenomenelor politice moderne. Prețul plătit era absența unui orizont normativ care să ridice psihologia mulțimilor deasupra statutului unei discipline fals descriptive care se ocupă numai de mecanica acțiunii sociale și a mentalului colectiv. Psihologia mulțimilor părea capabilă să genereze teorii empirice excitante, numai că aceste teorii rareori angajau discuții privind chestiuni de normativitate, în pofida faptului că tot ceea ce înconjura

mulțimile părea să exhibe o dimensiune normativă accentuată, așa cum transpărea din retorica politică a vremii.

3. Teoria critică și reprimarea psihologicului

Dezinteresul față de explicațiile normative dispare odată cu Freud și teoria critică timpurie. Freud are o importanță specială pentru că adoptă problematica, descrierile și tipologiile psihologiei clasice a mulțimilor, dar în același timp oferă o explicație ontologică diferită pentru fenomenele de masă, explicație pe care teoreticienii critici o puteau adopta în contextul normativ potrivit. În analiza lui Freud, mulțimea naturală se reduce la un mod de manifestare a mulțimii artificiale, iar dacă manifestarea este violentă, la procese patologice de desublimare care sunt generate din interiorul mulțimii artificiale. Această explicație îi permite lui Freud să se concentreze asupra psihologiei sociale a grupului ca surrogat conceptual și metodologic pentru noțiunile ceva mai nebuloase de mental colectiv sau psihism colectiv pe care le foloseau primele generații de psihologi ai mulțimii.

Trei elemente par importante în eseuul lui Freud din 1921, *Psihologia de grup și analiza eului*, lucrarea în care acesta își prezintă ingredientele principale ale concepției despre mulțime. În primul rând, după o analiză atentă a cărții lui Le Bon, Freud constata că, în pofida impresionantelor sale descrieri ale mentalității și acțiunii de masă, Le Bon se dovedește incapabil să definească acel „ceva” care îi unește pe indivizi în grup (Freud, 1959, p. 5). Sugestia și hipnoza trebuie ancorate într-o natură instinctuală primordială pe care Freud spera să o exploreze cu ajutorul noțiunii de libido, acea formă primitivă de plăcere care înlocuiește sugestia ca instrument analitic de bază în studierea fenomenelor de masă. Freud, prin urmare, abandonează sugestia și hipnoza pentru libido, care de acum înainte devine explicantul pentru atracția care îi unește pe membrii grupului între ei și pe membrii grupului de liderul de grup (Anzieu, 2001, p. 8). În cuvintele lui Freud, „sugestia este o convingere care se bazează nu pe percepție și rațiune, ci pe o legătură erotică” (Freud, 1959, p. 68). Ca urmare, „legăturile de iubire ... constituie esența mentalului colectiv al grupului. ... Un grup este ținut laolaltă de o putere de un anumit fel, și cărei alte puteri i se poate atribui această performanță decât erosului care ține laolaltă lumea întreagă?” (Freud, 1959, pp. 21-22, 23).

În al doilea rând (și urmându-l pe Tarde), Freud se concentrează pe studiul mulțimilor artificiale sau organizate și în special pe acele grupuri cu structuri ierarhice puternice cum ar fi armata sau biserica. Acestea două sunt entități sociale diferite, dar în care membrii grupului sunt legați atât unul de celălalt, cât și de lider prin intermediul unor legături emoționale de iubire cvasi-erotice (Freud, 1959, pp. 26-27). Disoluția acestor grupuri relevă lipsa de afecțiune între membrii grupului, care eliberează energiile emoționale și instinctele care mai înainte erau controlate de relațiile de iubire. Violența mulțimii, cum ar fi frica și panica armatei rămase fără conducător sau „impulsurile ostile față de alți oameni” ale unei biserici lipsite de cârmaci semnalizează colapsul unei structuri de autoritate care nu mai poate

conta pe sprijinul legăturilor libidinale între membrii grupului (Freud, 1959, pp. 27, 30). Iubirea reprezintă un factor civilizator în evoluția omenirii. Comportamentul violent al mulțimii, pe de altă parte, este un aspect regresiv datorat lipsei de afectivitate sau perversității patologice a afectivității în grupurile sociale aflate în plin proces de dezintegrare.

Organizarea libidinală a grupului în jurul liderului este favorizată de procesul pe care Freud îl numește identificare, unde o legătură emoțională cu un obiect sau cu un alt ego care este ridicat la statutul unui model înlocuiește relația libidinală originală cu obiectul (Freud, 1959, pp. 39-40). Alături de idealizare, unde obiectul „servește drept substituent pentru propriile noastre ego-idealuri” și, astfel, ca „mijloc de satisfacere a narcisismului” (Freud, 1959, pp. 44-45), procesul de identificare îi permite lui Freud să redefinească hipnoza, mecanismul de constituire a grupului în psihologia lui Le Bon, ca o formă de relație de iubire din care se exclude satisfacția sexuală. Formula prin care Freud explică constituirea libidinală a grupului este următoarea: „Un grup primar de acest fel constă dintr-un număr de indivizi care și-au înlocuit ego-idealul cu unul și același obiect și care în consecință s-au identificat unul cu celălalt în propriul ego” (Freud, 1959, p. 48).

În al treilea rând, Freud încerca să lege explicarea psihologiei de masă sau a mulțimii (noțiuni pentru el interschimbabile) de înțelegerea relațiilor interpersonale care se formează în cercuri proto-sociale mult mai înguste, cum ar fi „hoarda primară”. „Instinctul social primordial” al psihologiei mulțimilor – instinctul de turmă sau mentalul de grup, categorie proeminentă în psihologia nietzscheeană a puterii – este de fapt un instinct mai primitiv, care uneori iese la suprafață, în forme desublimite, în anumite condiții sociale și inter-personale (Freud, 1959, pp. 2-3). Hoarda primară este și o formă de organizare a grupului în jurul unei figuri masculine dominante: „Tatăl primordial este idealul de grup care guvernează eul în locul ego-idealului” (Freud, 1959, p. 59). Analiza psihologiei de masă a nazismului de către Fromm (1941) și Reich (1970), sau cea făcută de către Lowenthal (1987) agitatorilor fasciști americani, se bazează în mare măsură pe acest tip de speculație. Coeziunea psihologică a maselor germane organizate, violența și distructivitatea cu care își afirmă identitatea de grup poate fi înțeleasă în termenii libidoului, reprimării și desublimării, precum și în baza identificării narcisiste cu egoul și idealul de grup, adică Führerul. Din acest punct de vedere, fascismul reprezintă nu numai „reapariția arhaicului, ci și reproducerea sa în și prin civilizație” (Adorno, 1991, p. 118).

Aplicarea teoriei psihanalitice generale la fenomenele de masă i-au permis lui Freud și urmașilor săi să extindă analiza originară la forme de expresie culturală a grupurilor evolute istoric, precum și la condițiile socio-economice ale vieții moderne care facilitează apariția fenomenelor de masă. Psihanaliza întâlnește teoria critică la acest nivel. Adorno, de exemplu, în influentul său eseu *Teoria freudiană și structura propagandei fasciste* identifică clar potențialul psihologiei mulțimilor de a funcționa ca o propedeutică la o teorie mai generală a socializării patologice: „După Freud, problema psihologiei de masă este strâns legată de un nou tip de afecțiune psihologică atât de caracteristică epocii în care condițiile socio-economice conduc la declinul și la slăbiciunea individului” (Adorno, 1991, p. 116).

Întregul eseu al lui Adorno poate fi văzut ca o încercare de a clarifica mecanismele psihologice care permit sistemelor socio-economice ale lumii moderne să își exercite puterea de dominație prin intermediul a ceea ce Adorno numește industria culturii. Pentru Adorno, fascismul, expresia patologică a acestor sisteme, și cultura de masă sunt două aspecte diferite ale aceluiași fenomen de bază: „Eficiența fasciștilor și agitatorilor este ea însăși o funcție a psihologiei consumatorilor. Printr-un proces de «înghețare» care poate fi observat în toate tehnicile utilizate de cultura modernă de masă, apelurile [la conștiința individuală] care au supraviețuit au fost standardizate, asemănător sloganurilor folosite în reclame și care s-au dovedit atât de valoroase în promovarea afacerilor” (Adorno, 1991, p. 128). Propaganda fascistă, argumentează Adorno, „îi ia pe oameni așa cum sunt, copiii ai culturii de masă standardizate de astăzi” (Adorno, 1991, p. 129).

Citatele de mai sus ne arată cu deosebită claritate că Adorno vedea în psihologia mulțimilor manifestarea de suprafață și simptomul unor forțe mai adânci de regresie la care această psihologie poate fi redusă. Industria culturii și omogenizarea psihologică a indivizilor în grupuri largi, nediferențiate sunt două aspecte ale aceleiași puteri de dominație al cărei scop este să prevină emanciparea indivizilor, adică dezvoltarea autonomiei și raționalității practice. Acest scop este atins prin transformarea capacității de reflecție individuală și critică în obișnuința constituită reflexiv de a răspunde la comenzi externe. Adorno prezintă această idee extrem de convingător: „Așa-numita psihologie a fascismului este în mare măsură creată prin manipulare. Tehnici de calcul rațional produc ceea ce este privit în mod naiv ca iraționalitatea «naturală» a maselor. Această constatare ne ajută să decidem dacă fascismul ca fenomen de masă poate fi explicat în termeni psihologici ... Deși agitatorul fascist preia în mod sigur anumite tendințe prezente în cei cărora li se adresează, acesta o face ca mandatar al unor interese economice puternice. Nu dispozițiile psihologice creează fascismul; dimpotrivă, fascismul definește o sferă psihologică ce poate fi exploatată cu succes de forțele care îl promovează din rațiuni de interes personal și care sunt cu totul ne-psihologice ... Psihologia a devenit un element alături de multe altele într-un sistem de control impus de sus și a cărui necesitate este dictată de potențialul de rezistență al maselor: propria lor raționalitate” (Adorno, 1991, p. 120).

Este ușor de văzut în acest citat că pentru Adorno psihologia și psihanaliza pot identifica numai aspectul subiectiv al fenomenului de masă. Dimensiunea obiectivă a acestui fenomen le rămâne însă inaccesibilă întrucât aceste discipline explică atitudinile și acțiunile mulțimilor exclusiv în termeni de sugestie și influență și nu prin presiuni normative infra și supra-structurale. Mai departe, „ceea ce se întâmplă atunci când masele sunt prinse în propaganda fascistă nu este expresia spontană primară a instinctelor și impulsurilor” – așa cum argumenta Freud – „ci revitalizarea cvasi-științifică a psihologiei acestora – regresia artificială pe care Freud o descria în discuția grupurilor organizate” (Adorno, 1991, p. 130). Această noțiune corespunde exact explicației adorniene a procesului de masificare prin cultură. Manipularea fascistă și cultura de masă, citim în *Schema culturii de*

masă (Adorno, 1991, pp. 78-79), au în comun „producerea sintetică a modurilor de comportament ... Caracterul total al culturii de masă culminează în cerința ca nimeni să nu fie diferit de modelul prescris de aceasta”. Mai departe, „cultura de masă se preocupă în mod asiduu cu producerea acelor arhetipuri a căror supraviețuire garantează psihologiei fasciste perpetuarea condițiilor moderne de dominație” (Adorno, 1991, p. 80). Rezultatul, argumentează Adorno în *Industria culturii reconsiderată*, este că „puterea ideologică din spatele industriei culturii este de așa natură încât conformitatea (socială) a înlocuit conștiința” (Adorno, 1991, p. 90). Aceeași idee este formulată în *Dialectica iluminismului* astfel: „Această mentalitate este o parte a sistemului, nu o scuză pentru acesta Indivizii trebuie să-și folosească sașietatea generală ca motiv pentru a se abandona puterii colective care îi saturează” (Adorno, 2002, pp. 96, 123).

Acest tip de explicație lasă foarte puțin loc pentru psihologia mulțimii ca disciplină care are ceva de spus și care să nu fi fost deja spus, mult mai bine, de teoria critică a structurilor de putere din capitalismul târziu și a ordinilor normative implicite în acestea. Este o explicație care respinge distincția dintre mulțimile naturale și cele artificiale. Fenomenele asociate în mod tipic comportamentului spontan și ocazional violent al mulțimii naturale sunt acum prezentate ca o regresie la natură care reprezintă efectul dezînvățării sociale în societatea de masă. Dezînvățarea constituie o formă de deindividualizare prin infantilizare culturală care răspunde solicitărilor strategice de control prin autoreproducerea funcțională a sistemelor lumii moderne. Mesajul este întărit de strategia explicativă urmărită de Adorno în *Psihologia autoritaristă*. În acea lucrare colectivă, investigația tipurilor de personalitate, efectuată prin studii cantitative care urmează o schemă de interpretare psihanalitică, urmărește întotdeauna să expună forțele sociale și economice care au produs aceste tipuri de la bun început (Adorno, 1982, pp. 295, 349, Lowenthal, 1987, p. 6). În acest punct, analiza sociologică a procesului de raționalizare a societății moderne furnizează modelul teoretic predominant, în vreme ce componenta psihologică este aproape complet eliminată sub presiunea normativă exercitată de uriașul apetit explicativ al teoriei critice sociale.

4. Psihologia mulțimilor și nerecunoașterea/recunoașterea deformată a identității

Am văzut în secțiunile precedente că psihologia mulțimilor este incapabilă să-și susțină remarcabilele eforturi descriptive printr-o infrastructură conceptuală care să explice dimensiunea normativă a fenomenelor de masă. Teoria critică, pe de altă parte, are un succes atât de mare în explicarea normativității pornind de la o teorie a raționalizării sociale patologice, încât componenta psihologică este împinsă spre periferie. În cele ce urmează încerc să formulez, într-o manieră foarte sumară, un demers alternativ care să încorporeze ambele dimensiuni pornind de la teoria elaborată de Axel Honneth cu privire la formarea identității prin recunoaștere. Această teorie ancorează atitudinile și comportamentul mulțimilor în experiențe psihologice normative de suferință morală, experiențe cauzate de absența atitudini-

lor practice de recunoaștere a identității de grup și de prezența unor atitudini de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată a acestei identități.

Honneth este critic față de sociologismul teoriei critice timpurii. După Honneth, „prețul plătit pentru concentrarea excesivă asupra logicii dezvoltate a rațiunii instrumentale constă în două forme de limitare a câmpului teoretic ... [Esențial pentru prezenta investigație este că] acest demers exclude orice factori care nu stau într-o relație mai mult sau mai puțin directă cu procesul de raționalizare tehnică...din care emerge totalitarismul. Astfel, indiferent cât de mult încearcă Adorno și Horkheimer să țină cont de fenomene precum mass-media și oricât de mult s-ar strădui aceștia să includă în analiza lor dispozițiile psihice, analiza este permanent limitată de descoperirea unor forme mereu noi de rațiune totalitară” (Honneth, 2007, p. 30). Lipsa aceasta de adâncime psihologică și bogăție antropologică este și motivul pentru care Honneth propune o analiză alternativă a patologiilor sociale pornind de la o teorie a recunoașterii. Fundamentul critic al acestei teorii este furnizat de o analiză fenomenologică a experienței de traumă morală, experiență care își propune să dezvăluie potențialul normativ al formării intersubiective a identității în experiența psihologică a indivizilor nerecunoscuți social.

Dar ce este recunoașterea? Am propus în alt loc următoarea definiție: „Recunoașterea desemnează atitudinile intersubiective situate social și evaluate istoric care instituie statute normative prin intermediul practicilor prin care agenții oferă și acceptă pretenții de identitate” (Neculau, în curs de apariție). Nerecunoașterea, pe de altă parte, desemnează atribuirea sau acordarea de statut normativ unor trăsături evaluative pe care individul fie nu le reclamă, fie nu le posedă în defavoarea unor trăsături evaluative pe care indivizii le posedă și le reclamă. Indivizii trăiesc această experiență ca pe o formă de suferință sau ca pe o traumă la adresa eforturilor de realizare de sine, ceea ce transformă nerecunoașterea sau recunoașterea deformată în cauze ale fragmentării sociale (Sloterdijk, 2000). Dacă indivizii nerecunoscuți sau recunoscuți deformat nu-și pot dezvolta identitatea, fie personală, fie de grup, atunci ei vor fi mai înclinați să găsească forme de compensare pentru acest deficit identitar în experiențe psihologice de acțiune colectivă violentă, de felul celor atribuite mulțimii naturale. În scrierile sale, Honneth prezintă trei tipuri de traumă morală care este produsă de recunoașterea deformată sau de nerecunoaștere. Aceste tipuri de traumă pun în evidență trei tipuri de relație pozitivă cu sinele sau trei forme de identitate: încrederea în sine, respectul și stima de sine (Honneth, 1992, pp. 190-191). Dintre acestea, formele de nerecunoaștere cele mai relevante social sunt lipsa de respect – cum ar fi refuzul de a acorda drepturi legale – și lipsa de stimă socială sau refuzul de a acorda statut normativ unor trăsături evaluative pe care indivizii fie le dobândesc, fie le dezvoltă în procesul de socializare și de aculturație de grup. Așa cum am arătat în prima secțiune, aceste trăsături fie exprimă o orientare valorică asumată sau implicită, fie reflectă caracteristici și abilități naturale care sunt apreciate potrivit unei orientări valorice preliminare: rasă, limbă, gen, orientare sexuală, religie, aptitudini de muncă etc.

Care este contribuția teoriei recunoașterii la studierea fenomenelor de masă? Putem înțelege formele de comportament colectiv pe care Le Bon le atribuia mulțimii naturale ca pe o formă patologică de socializare care, în loc să afirme autonomia indivizilor integrați social (altfel spus, identitatea lor personală și de grup), îi reduce, în baza unei recunoașteri selective a anumitor tipuri de trăsături evaluative, la statutul unor membri nediferențiați ai unor grupuri care sunt structurate exclusiv în jurul acestor trăsături. Acest lucru se întâmplă atunci când atitudini practice de recunoaștere care sunt specifice unui anumit tip mai general de recunoaștere și care duc la o formă diferențiată de relație practică cu sinele sunt înlocuite de recunoașterea simbolică disproporționată și probabil întărită retoric a unei dimensiuni limitate a personalității – adică de nerecunoaștere. (Întreaga poveste este în mod clar mult mai complicată. Identitatea individuală, aceea care este relevantă social și politic, apare întotdeauna ca o instanță a identității de grup; o explicație mai evoluată a experienței de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată ar trebui să țină cont de ambele dimensiuni ale identității, individuală și de grup, precum și de interacțiunea dintre acestea). Astfel, fenomenele de masă, descrise până acum aproape exclusiv în termeni pur psihologici sau în termenii unor distorsiuni socio-economice de adâncime, ar putea fi înțelese ca forme de traumă morală trăită colectiv, traumă care semnaleză prezența unor moduri distorsionate, patologice de recunoaștere (de nerecunoaștere) a trăsăturilor evaluative ale indivizilor și grupurilor. Dacă acceptăm această sugestie, dimensiunea normativă a demersului critic teoretic va fi ancorată în experiențe psihologice de traumă cauzate de nerecunoașterea unor trăsături evaluative cu statut normativ, iar analiza dimensiunii psihologice a comportamentului de masă ar indica prezența unor așteptări normative frustrate. Evident, această teorie ar elimina distincția dintre natural și artificial și ar explica mentalul colectiv și comportamentul spontan al oricărui tip de mulțime relevantă social și politic – adică atitudinile auto-referențiale care conferă identitate grupului – pornind de la răspunsurile oferite la astfel de atitudini normative de nerecunoaștere.

Teoria recunoașterii mai explică și felul în care experiențele de traumă morală sunt mobilizate în sprijinul a diferite scopuri sociale și politice. Solidaritatea unui grup care este oferită în compensație pentru o pierdere afectivă sau ca răspuns la indignarea morală provocată de refuzul de a acorda drepturi, precum și confortul emoțional creat de participarea persoanelor stigmatizate social la un grup radical, mi se par exemplele cele mai relevante de nerecunoaștere instrumentalizată politic în contextul nord-american actual. Alte exemple sunt date de utilizarea politică a retoricii naționaliste sau religioase. Cei ce oferă astfel de forme compensatorii de recunoaștere sunt hipnotizatorii, liderii de grup, agitatorii, conducătorii politici de orice fel care știu să exploateze sentimentele existente de traumă morală pentru a transforma indivizii masificați și în mare parte inerți politic în membrii unei mulțimi „naturale” și „spontane”, cu alte cuvinte, într-o mulțime activă politic.

Există vreo bază empirică pentru astfel de speculații filosofice asupra rolului pe care îl joacă nerecunoașterea identității în generarea normelor care explică psihologia mulțimilor, adică atitudinile colective ale masei și comportamentul său

de grup? Cercetările din psihologia socială a ultimelor decenii par să confirme această ipoteză. La începutul anilor '70, câteva teorii ofereau explicații concurente și în același timp complementare pentru tipul de fenomene care îi fascinau pe psihologii mulțimilor de la sfârșitul secolului XIX. Una dintre acestea era teoria deindividualizării, teorie care, în diferitele sale versiuni, pornește de la ideea că pierderea conștiinței de sine în grup ne sustrage de sub incidența normelor individuale sau de grup (Zimbardo, 1980; Diener, 1980). O altă teorie importantă era teoria normei emergente, potrivit căreia comportamentul grupurilor mari, cum ar fi mulțimile, este guvernat de norme care se articulează în procesul complicat de interacțiune a membrilor mulțimii, proces care dezvoltă modele de interacțiune prezentate de indivizi exemplari numiți *keynoters* (Turner & Killian, 1972). O altă abordare era inspirată de teoria alegerii raționale (Berk, 1974). După această teorie, ceea ce ne apare ca acțiunea spontană a unui grup are la bază consensul normativ preliminar care se realizează ca urmare a convergenței cognitive treptate a indivizilor ale căror alegeri maximizează răsplata obținută în baza percepției că grupul le oferă sprijin. Un al patrulea demers pornea de la teoria auto-categorizării sau de la teoria identității sociale. Din această perspectivă, mulțimile ne apar ca grupuri constituite în jurul unor norme și care acționează în baza identității de grup. Provocarea în acest caz este să reconstituim această identitate pornind de la multiplele elemente pe care ni le oferă analiza empirică a identificatorilor individuali și de grup care explică motivațiile colective ale membrilor de grup.

Fiecare dintre aceste teorii capturează un aspect esențial al fenomenului de masă, fără a oferi însă o explicație comprehensivă care să cuprindă normele de masă sau de grup. Primul tip de teorie explică comportamentul mulțimii ca un comportament lipsit de norme. Teoriile normei emergente nu pot stabili o legătură plauzibilă între normele încorporate sau invocate de *keynoters* și normele care sunt produse direct de mulțime. Teoriile alegerilor raționale exclud impactul valorilor care merg dincolo de utilitatea individuală, în vreme ce versiunile de început ale teoriei auto-categorizării nu reușesc să explice schimbarea socială fără a localiza deja motivația pentru schimbare în identitatea de grup pe care mulțimea se presupune că o exprimă. În situația din urmă, grupurile violente sunt violente pentru că exprimă norme de comportament violent care, la rândul lor, sunt o parte a identității de grup, în vreme ce grupurile non-violente exprimă tipuri de identitate non-violentă! Cea mai promițătoare explicație a comportamentului de masă este oferită de versiunea de teorie a identității sociale pe care o propune Stephen Reicher, așa-numitul model elaborat de identitate socială sau ESIM, model care se apropie cel mai mult de teoria recunoașterii a lui Honneth (Reicher, 1995, 1997, 2001). În acest model, acțiunea mulțimii, în special în varietatea sa violentă, este guvernată de norme care pot fi atribuite categorizării deformată (sau identificării deformată) a indivizilor care compun o mulțime, categorizare operată de diferite forțe antagonice: poliția, guvernul, administrația, membrii proeminenți ai clasei sociale adverse, un alt grup etnic, rasial sau politic etc. Acestea sunt, de fapt, ceea ce mai sus am numit norme de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată și care generează o solidaritate spontană și

reactivă – sursa cea mai probabilă a atitudinilor și acțiunilor colective ale indivizilor a căror identitate de grup este fie reafirmată violent ca urmare a nerecunoașterii sau recunoașterii deformată, fie creată în mod spontan din identificări preliminare disparate și de multe ori incompatibile. Indiferent de schema de interpretare adoptată, cercetările efectuate de Reicher, și în special analiza complexă a răscoalei din cartierul St. Pauls al orașului Bristol din anul 1980 (Reicher, 1984), ne oferă o confirmare empirică suficientă că teoria identitară a recunoașterii poate să explice fundamentele normative ale acțiunii violente de masă și astfel, implicit, ceea ce numim în mod curent psihologie a mulțimilor.

În această lucrare am încercat să formulez o explicație bazată pe norme a relației dintre mulțimea naturală și cea artificială, explicație care se întemeiază motivațional pe experiențele psihologice de recunoaștere și nerecunoaștere a identității. Ideea urmărită a fost că în spatele comportamentului aparent neguvernabil de norme al așa-numitei mulțimi naturale se ascunde o acțiune de răspuns la atitudini practice de nerecunoaștere. Răspunsul face explicit apelul implicit la identități de grup care sunt deja articulate normativ pornind de la trăsăturile evaluative existente ale membrilor care compun grupul. Lucrarea a prezentat această idee printr-o reconstrucție istorică a câtorva momente importante din psihologia mulțimilor și filosofia socială. Presupoziția teoretică ce a ghidat această reconstrucție este că noțiunea de recunoaștere a identității ne oferă contextul conceptual necesar pentru a unifica explicația pronunțat normativă a teoriei critice cu descrierea empirică datorată diferitelor discipline psihologice.

Bibliografie

- Adorno, T.W. et. al. (1982). *The Authoritarian Personality*. New York and London: Norton.
- Adorno, T.W. (1991). *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein. London: Routledge.
- Anzieu, D. (2001). „Freud’s Group Psychology. Background, Significance, and Influence”, în Ethel Spector Person (ed.), *On Freud’s „Group Psychology and the Analysis of the Ego”*. Hillsdale, NJ and London: The Analytic Press.
- Berk, R. (1974). „A Gaming Approach to Crowd Behavior”. *American Sociological Review*, 39, pp. 355-373.
- Diener, E. (1980). „Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members”, în P. B. Paulus (ed.), *Psychology of Group Influence* (pp. 209-242), Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Freud, S. (1959). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tr. James Strachey. London: Hogarth Press.
- Graumann, C.F. (1984). „Masses, foules, et densité.” În Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*. Paris: PUF.
- Graumann, C. F. and Moscovici, S. (1986). *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, New York: Springer.
- Hegel, G.F.W. (1992 [1821]). *Elements of the Philosophy of Right*, tr. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

- Honneth, A. (1992). „Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.” *Political Theory*, 20, 2, pp. 187-201.
- Honneth, A. (2002). „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.” *Inquiry*, 45, pp. 499-520.
- Honneth, A. (2007). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Le Bon, G. (1952 [1895]). *The Crowd*. London: Benn.
- Lowenthal, L. (1987). *False Prophets. Studies on Authoritarianism*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books.
- Moscovici, S. (1985). *The Age of the Crowd*, tr. J. C. Whitehouse. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neculau, R. (în curs de apariție). „Being Oneself in Another. Recognition and the Culturalist Deformation of Identity”. *Inquiry*.
- Reicher, S. (1984). „The St. Pauls Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model.” *European Journal of Social Psychology*, 14, pp. 1-21.
- Reicher, S., Spears, R. & Postmes T. (1995). „A Social Identity Model of Deindividuation Phenomena.” În W. Sroebe & M. Hewstone (eds.), *European Review of Social Psychology*, 6, pp. 161-198.
- Reicher, S. (1997). „Crowd Behavior as Social Action.” În J.C. Turner et al. (eds.) *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (pp. 171-202). Oxford: Blackwell.
- Reicher, S. (2001). „The Psychology of Crowd Dynamics.” În M.A. Hogg & R.S. Tindale (eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (pp. 182-208), Oxford: Blackwell.
- Rouquette, M.-L. (1994). *Sur la connaissance des masses*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*, tr. Kathleen Blaney. Chicago: University of Chicago Press.
- Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Tarde, G. (1910). *L'opinion et la foule*. Paris: Alcan.
- Tuomela, R. (2002). *The Philosophy of Social Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuomela, R. (2007). *The Philosophy of Sociality*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, R.H & Killian, L.M. (1972). *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Zimbardo, P.G. (1970). „The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus De-individuation, Impulse and Chaos.” În W.J. Arnold & D. Levine (eds.) *Nebraska Symposium on Motivation 1969* (pp. 237-307). Lincoln: University of Nebraska Press.