

# BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ DE DREPT

„PANDECTELE ROMÂNE”  
SUB CONDUCEREA D-LUI C. HAMANGIU  
CONSILIER LA CURTEA DE CASAȚIE

MIRCEA DJUVARA

## TEORIA GENERALĂ A DREPTULUI

(ENCICLOPEDIA JURIDICĂ)

VOL. III

PARTEA IV. ELEMENTUL RAȚIONAL  
ÎN DREPT



BUCUREȘTI

EDITURĂ LIBRĂRIEI SOCEC & Co., SOCIETATE ANONIMĂ  
1930

# „BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ DE DREPT“

de sub direcțiunea d-lui C. HAMANGIU, Consilier la  
Inalta Curte de Casație și Justiție, Directorul „Pandectelor  
Române“.

Din această *Bibliotecă* au apărut până acum următoarele volume:

1. **Tratat de drept Constituțional** de *G. Alexianu*, Profesor universitar, cu o prefață de *C. Hamangiu*, Consilier la Inalta Curte de Casație. Lei 140.—

2. **Tratat de procedură penală** de *I. Ionescu-Dolj*, Președinte la Consiliul Legislativ, fost Consilier la Curtea de Casație. Lei 140.—

3. **Tratat de drept internațional public și privat** de *G. Plastara*, Profesor universitar. Lei 240.—

4. **Principii de Economie politică** de *Charles Gide*, trad. de *G. Alexianu*, Profesor universitar. Lei 220.—

5. **Tratat de drept Administrativ** de *M. Văraru*, Doctor în drept din Paris, Membru în Consiliul superior de revizie, Docent universitar. Lei 240.—

6. **Cetatea antică** de *Fustel de Coulanges*, tradusă de *A. G. Alexianu*, cu o prefață de *C. Hamangiu*, Consilier la Inalta Curte de Casație. Lei 140.—

7. **Dreptul roman** (Vol. I) de *C. Hamangiu*, Consilier la Curtea de Casație și *Matei G. Nicolau*, Doctor în drept din Paris, diplomat al Școalei de Hautes Études.

8. **Teoria Generală a Dreptului** (Enciclopedia juridică) de *Mircea Djuvara*, Profesor universitar București. 3 volume. Vol. I Lei 100; Vol. II Lei 220; Vol. III Lei 100.

**Sub tipar:**

**Dreptul Roman** (Vol. II) de *C. Hamangiu*, Consilier la Curtea de Casație și *Matei G. Nicolau*, Doctor în drept din Paris, diplomat al Școalei de Hautes Études.

TEORIA GENERALĂ A DREPTULUI  
(ENCICLOPEDIA JURIDICĂ)

2955. — Biblioteca Universitară. — VIII. —

Inu.A.46.092

MIRCEA DJUVARA

54505 subtit

# TEORIA GENERALĂ A DREPTULUI

(ENCICLOPEDIA JURIDICĂ)

115408

VOL. III

PĂRTEA IV: ELEMENTUL RAȚIONAL  
IN DREPT

EDITURA LIBRĂRIEI  
SOCEC & Co., S. A.  
BUCUREȘTI 1930

701 T

CONTROL 1953

Biblioteca Centrală Universitară  
" Carol I " București

Cota 54 505

1956

B.C.U. "Carol I" - Bucuresti



C115408

P A R T E A IV

ELEMENTUL RAȚIONAL  
ÎN DREPT

Am spus că problema esențială a legiferării este de a ști: este dreptul pozitiv drept? O nouă problemă se pune însă: Are această întrebare un sens? Există ideea de justiție sau e o simplă aparență?

Justiția se impune ca un fapt, prin relațiunile, juridice care se constată în toate zilele, ca și relațiunile morale. Justiția din acest punct de vedere este o așă de profundă realitate, în cât îi simțim efectele materiale în ori ce moment.

La ce se reduce ea însă? La utilitate și la forță? Atunci nu ar avea nici un sens întrebarea de a ști, dacă ceva e drept sau nedrept. Mîntea noastră, pe lângă întrebarea dacă un fapt este rezultatul forței, pune totdeauna și întrebarea dacă e drept sau nu, când e referitor la persoane. Prin urmare punctul de vedere al justiției este altul și pe acesta trebuie să-l lămurim. Justiția este o rea-

litate de sine stătătoare. Fără ea am fi jucăria violenței în toate împrejurările. Justiția este scutul și consolarea noastră, este idealul pe care-l urmărim. Cum putem s'o întemeem?

Un răspuns poate fi cel teologic, întemeiat pe ideia comandamentului divin. Dar această concepțiune nu este de reținut aci, într'o analiză științifică.

Alt răspuns reprezintă o pură negațiune: dreptul s'ar confundă cu forța. Aceasta este concepțiunea anarhistă, reprezentată prin teoreticieni ca Max Stirner<sup>1)</sup>. Aceiași concepțiune este în realitate aceea a multor juriști și în special a acelor care definesc dreptul prin sancțiune. Cum poate fi ea înlăturată? Iată problema. Am tratat-o în mod incidental în considerațiunile care preced; rămâne să vedem în mod sistematic, cum s'a încercat rezolvarea ei.

---

<sup>1)</sup> *Der Einzige und sein Eigentum* (1845).

## I. ȘCOALA DREPTULUI NATURAL

O explicațiune cunoscută, prin care s'a încercat a se întemeia dreptul și la care am avut deseori ocaziunea să facem aluziune, este aceea dată de așa zisa școală a dreptului natural și al gintilor, care a înflorit mai ales în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea fiind consacrată apoi de dreptul pozitiv al Revoluțiunei franceze și al primului imperiu. Ea a fost concepută în prim rând de autorii dreptului gintilor.

Școala dreptului natural are o însemnătate foarte mare. Intreaga legislațiune revoluționară franceză fiind inspirată de ea, legislațiune care e fundamentul celei de astăzi, se poate spune, că tot dreptul nostru pozitiv este dominat de ideile școalei dreptului natural, deși această școală în mod evident a fost depășită de critica științifică.

Ideile școalei dreptului natural se întemeiază pe raționalismul care s'a manifestat în occident după Evul Mediu. Toată Renașterea n'a fost de cât o reînnoire a raționalismului, ca o reacțiune împotriva ideologiei teologice medievale.

Astfel, la sfârșitul Evului Mediu și la începu-



tul timpurilor moderne, s'a întemeiat știința modernă.

Credința în rațiunea abstractă, a dominat însă așa de mult spiritele, în cât, ca ori ce reacțiune, a dus la exagerări; una din aceste exagerări, este aceea pe care o găsim în ideile școalei dreptului natural.

Școala dreptului natural se mai explică și printr'o necesitate practică. Autoritatea statului, în forma în care el există înainte de revoluția franceză, trebuia explicată. Abuzurile suveranilor trebuiau de multe ori legitimate sau, invers, reacțiunea împotriva abuzurilor, trebuia ea însăși întemeiată pe o doctrină.

Școala dreptului natural a răspuns tuturor acestor nevoi, pornind dela o concepție abstractă despre om, în loc să-l studieze ca pe o realitate concretă și vie.

Așa s'a întemeiat, și întreaga economie politică clasică, prin concepția abstractă, dar așa de interesantă și fecundă, a unui „homo oeconomicus“ la Adam Smith. Tot astfel s'a întemeiat concepția întreagă a dreptului public, prin concepția abstractă a unui „homo politicus“, un om perfect care ar avea cunoștințe perfecte despre toate nevoile societății, ar fi de o moralitate ideală și ca atare ar avea dreptul și ar trebui să ia parte la conducerea efectivă a statului. De aci a ieșit întreaga idee clasică a democrației.

Așa s'a făurit și conceptul unui om natural fericit și perfect, în afară de legăturile sociale. El este și o reminiscență a legendelor biblice despre timpurile de aur dela începutul omenirii.

Școala dreptului natural pe această cale a conceput un om natural liber și egal cu ceilalți în afară de ori ce legătură socială și a descris această *stare naturală*, care după cum se vede este o pură construcțiune hipotetică, contrară adevărului istoric. Din această stare omul ar fi eșit prin *contractul social*, creând statul.

Unii autori au socotit acest contract chiar ca o realitate istorică.

Locke încearcă a explica, de ce istoria nu prezintă aproape nici o urmă a stărei naturale primitive, prin faptul că documentele istorice care ne-au putut rămâne sunt toate prin natura lor posteroare. Totuși el observă, că Roma și Venetia s'au fundat printr'o convențiune a unor oameni egali; tot astfel anumite triburi rudimentare americane își aleg șefii după plac și după împrejurări.

Alți autori, socotesc contractul social numai ca o necesitate logică, ca o metodă de explicare a societății juridice, spre a întrebuiți terminologia de azi. Rousseau vorbește de clauzele lui, ca și cum ar fi fost admise în mod tacit de fiecare generațiune. Blackstone înțelege prin contract social originar, nu o convențiune efectiv încheiată care nu a existat nici odată, dar sentimentul slăbiciunii oamenilor care-i ține legați unii de alții; conform

naturei și rațiunii acel contract trebuie subînțeles, în sensul că societatea va proteja drepturile individului și individul se va supune legilor societății. Vattel trăgea chiar din această idee concluzia, că fiecare individ putea părăsi naționalitatea sa, fiind liber să decidă. În aceste condițiuni contractul social este o simplă ficțiune care se reduce, după cum bine observă Esmein, la ideea că „dreptul are „punctul său de plecare în individul moralmente „liber, rațional și responsabil și că puterea publică nu se poate exercita în mod legitim, de cât „respectând datele rațiunii și drepturile individului“<sup>1)</sup>.

O vagă idee a unui drept natural, adică dedus din natura lucrurilor, pretutindeni aceiași, se descopere, ca o rădăcină îndepărtată, încă din antichitate. Cicero așeză astfel morala la baza concepțiunii dreptului<sup>2)</sup>. Stoicii deduceau întreaga morală din natură și rațiune. Intreagă concepțiunea romană a dreptului, mai ales a dreptului privat, se pare a se întemeia pe aceste idei și ca urmare, pe libertate și egalitate. Într'un mod mai larg, pentru Ulpian, „*jus naturale est quod natura omnia „animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium... commune „est. Illic descendit maris atque feminae conjunctio „quam nos matrimonium appellamus, hinc libero-*

1) Idem *Pufendorf*, *Jus naturae*, C. II, cap. II.

2) De leg. 2, 4, 8.

„rum procreatio, hinc educatio“<sup>1)</sup>). Același idee se află în germene la Homer. Pentru Cajus „naturalis ratio“ duce mai ales la dreptul ginților: „quod vero naturalis ratio inter omnes homines „constituit, id apud omnes populos peraeque cus- „toditur vocaturque jus gentium“<sup>2)</sup>).

Dacă amintim, că pentru Plato ideile supreme sunt singura realitate, că realitatea se reduce la idei, înțelegem cum el deduce dreptul din ideia cea mai înaltă, binele; pentru el, totul se rezumă în armonia pe care această idee intangibilă o reprezintă și în tendența de a ne apropiă de ea în viața de toate zilele. Iată de ce statul trebuie să fie organizat în mod armonic spre a produce perfecțiunea, întocmai cum omul are organe care conlucrează între ele. Iată de ce în mod natural există clase în stat, de ce „omul este jertfit planului ar- „monic după care ar trebui să existe statul“, cum observă P. Missir<sup>3)</sup>).

Aristoteles din contră caută realitatea nu în idei, ci în observațiune. Pentru el dreptul derivă din observarea rațională a naturei. Pornirile individuale antimorale sunt astfel contrarii mersului normal și progresiv al naturei ca un tot. Se observă anume, că societatea subsistă prin unirea între bărbat și femei, prin raporturile care se stabilesc

1) *Inst.* 1, 2, *De j. nat.*, pr.

2) *Inst.* 1, 2, *De j. nat. et gent.*, 1. Comp. Cicero, *De off.* 3, 5, 23.

3) *Filozofia dreptului*, 1915.

între părinte și copii, prin cele dintre stăpân și sclav, prin creațiunea de comunități cât mai largi, care le cuprind pe celelalte, statele. Statul apare ca scop al naturei umane; iar activitatea lui trebuie să garanteze atât unitatea sa superioară, cât și interesele cetățenilor săi.

În Evul mediu „natura“ divină stă în centrul considerațiunilor asupra dreptului. Astfel creștinismul primitiv, precum și mai târziu „Reforma“, punând centrul de gravitate pe credință individuală, desleagă pe cetățean de supunerea absolută în care antichitatea îl ținea față de stat și pune astfel bazele individualismului, care avea să înflorească cu atâta putere în școala dreptului natural, în concepțiunile Revoluțiunii franceze. Sfântul Augustin în sec. V <sup>1)</sup> face deosebirea, în sensul platonice, între împărăția cerurilor și cea pământească, adică aceia a patimilor, a durerilor și a nedreptății: cea dintâi servește astfel de model ideal pentru organizarea celei de a doua; statul și dreptul se subordonează bisericii. Thoma din Aquino, în sec. XIII <sup>2)</sup>, sub influența aristotelică, dă mai mare însemnătate statului; pentru el legea divină, care explică universul, există la fel pentru natura omului și explică astfel și dreptul.

În sec. al XV-lea și al XVI-lea o sumă de juristi încep să discute tot mai mult autoritatea statu-

1) *De civitate dei.*

2) *Summa theologiae; De regimine principum.*

lui și a dreptului, fie spre a deduce din natura lucrurilor o justificare a puterii lumești, fie, cum erau scriitorii jesuiți, spre a o combate în favoarea bisericii. Toți aceștia însă, spre deosebire de autorii dreptului natural, privesc numai clasele dominante și nu ajung la ideea drepturilor omului ca atare.

Pe de altă parte, marii cugetători ai veacurilor următoare, Spinoza, Leibniz, caută a face și la morală și deci și la drept aplicațiunea raționalismului lor, analizând natura realităților lumii.

Adevăratul întemeetor al școalei dreptului natural este însă Hugo Grotius (Hugo van Groot) <sup>1)</sup>.

Hugo Grotius a pus bazele concepțiunii acestei școale, făcându-i aplicațiunile la dreptul ginților.

Oamenii au ieșit din starea naturală, în care ei au drepturile și îndatoririle care rezultă din natura lor de oameni, prin contractul social, care a creat o autoritate superioară, statul. Această stare naturală subsistă însă sub ochii noștri în raporturile dintre state, în care nu aflăm o autoritate superioară. Iată de ce dreptul natural găsește un domeniu de aplicațiune în dreptul ginților, unde aflăm față în față state libere și egale.

Dreptul natural se constituie astfel complet independent de religie și întemeiat numai pe rațiune. El se întemeiază pe dubla idee a stărei naturale și a contractului social.

Sistemul de filozofie juridică a lui Hugo Gro-

<sup>1)</sup> *De jure belli ac pacis*, 1625.

tius a avut o așa de mare autoritate timp de mai mult de un secol, în cât „eră socotit în tot acest timp ca singurul posibil și legitim“, după cum observă Stahl <sup>1)</sup>).

El a răspuns de altfel unei profunde necesități. În starea internațională din acel moment, dreptul cel vechiu, așezat pe baze feudale și religioase, nu mai reușea a regulă raporturile dintre State. Nici Împăratul, nici Biserica, nu mai aveau suficientă autoritate spre a impune regule în raporturile dintre Suveranii, lăsați fiecare sub sugestia propriilor lor patimi și interese. Trebuia să se dovedească, că aceste raporturi sunt reglementate pe baza rațională a unui principiu superior forței și interesului: în natura însăși.

Grotius întemeiază sistemul său pe ideia naturii sociabile a omului (appetitus socialis) care-l împinge pe acesta spre o înțelegere cu ceilalți, constituind astfel o comunitate pacinică, întemeiată pe rațiune și fără care nu poate trăi. Acest instinct profund este același în ori ce om și ne apropie unii de alții. Astfel se poate constitui un drept invariabil pentru toate vremurile și toate locurile, care există prin rațiune indiferent de ori ce considerățiune religioasă, „chiar și dacă nu ar exista Dumnezeu“!

Statul, comunitatea juridică, devine un scop al naturii, fără care omul nu poate subsista.

<sup>1)</sup> *Histoire de la philosophie du droit*, tr. fr. 1880.

Această idee inițială deosebește dreptul de morală, care nu derivă din tendența socială, ci caută să arate ce valoare trebuie să dăm lucrurilor, precum și de politică, prin care, din punctul de vedere numai al prudenței, se determină întocmirile sociale cele mai potrivite.

Dreptul are astfel ca obiect specific respectul a ceea ce e al meu și al altuia, adică proprietatea, contractele, indemnizarea și pedeapsa: fără acestea nu poate exista societatea juridică.

Statul se întemeiază pe un contract, expres sau tacit, al cetățenilor săi. Contractul este prin urmare izvorul natural al dreptului intern în întregime sa; iar dreptul ginților se întemeiază pe convențiuni între statele libere și egale.

Contractul are ca obiect constituirea unei comunități pacifice, în conformitate cu natura omului, care e sociabilă și morală.

Statul astfel constituit rămâne același în timp, ori care ar fi schimbările principelui; de aceea drepturile și obligațiunile lui subsistă în ciuda tuturor vicisitudinilor sale interne.

Statul are ca obiect salvarea intereselor comune. De aceea „salus reipublicae suprema lex esto“. De aceea el are un drept și asupra persoanelor și asupra bunurilor cetățenilor săi (dominium super eminens).

Astfel, distinct de principe, statul se confundă cu comunitatea juridică; poporul este în ultima ana-



liză deținătorul acelei „summa potestas“ care-l caracterizează. În statele monarhice poporul delegă numai exercițiul dreptului său. De aceea, după stingerea dinastiei, poporul își recâștigă exercițiul dreptului său. Delegația însă pe care o dă suveranului este irevocabilă și deci poporul trebuie să se supună voinței Suveranului.

Statele între ele formează și ele o comunitate de drept (*magna universitas*), în care atât pacea cât și războiul sunt supuse unor reguli raționale de drept care pot înfrâna interesele individuale.

Dreptul natural astfel conceput este distinct de dreptul pozitiv, dar și de morală. Eficacitatea sa se datorează valorii sale intrinsece.

Pufendorf <sup>1)</sup> continuă în Germania opera lui Grotius și contribuie mult la vulgarizarea ei, fără însă a avea adâncimea întemeietorului școlii dreptului natural. Pentru el dreptul se raportează prin rațiune la viața prezentă și la acțiunile externe, pe când morală e întemeiată pe revelație și prepară pentru viața viitoare: astfel morală este din nou pusă pe teren religios.

Thomasius este <sup>2)</sup> printre continuatorii lui Grotius, acela care a încercat cu mai multă vigoare să facă distincția între drept și morală, întemeindu-se pe ideea de constrângere, care ar fi valabilă numai pentru prescripțiunile dreptului. Dreptul ar avea

<sup>1)</sup> *Jus naturae et gentium; De officio hominis et civis.*

<sup>2)</sup> *Institutiones jurisprudentiae divinae, 1687; Fundamenta uris naturae et gentium, 1705; Sittenlehre.*

un obiect negativ: „quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris“, pe când morala ar avea un obiect pozitiv. Ceeace a căutat Thomasius și constituie un mare merit al său, este să scape domeniul conștiinței interne de tutela așa de primejdioasă a dreptului.

Christian Wolf<sup>1)</sup>, elevul lui Leibniz, dezvoltă de asemenea ideile școlii dreptului național, așezând ideia perfecționării omului la baza dreptului, ca o idee superioară aceleia simpliste care întemeiază morala și dreptul pe fericire sau utilitate. El întrebuintează metoda silogistică și caută a obține numai prin rațiune concluziunile la care ajunge.

Este interesant de văzut, cum curentul general de idei care s'a concretizat astfel în școala dreptului natural se arată cu caractere deosebite în fiecare țară unde se manifestă.

Astfel empirismul englez duce la autori ca Hobbes, Locke, Blackstone la o formă specială a concepțiilor dreptului natural, adaptându-le în lineamentele lor generale, dar refuzând să admită premisele raționaliste ale școlii continentale, întemeiată numai pe deducțiuni și pe ideia unor scopuri ultime, absolute, ale activității umane.

Thomas Hobbes<sup>2)</sup>, în loc să se bazeze ca Grotius pe instinctul social, ca element fundamen-

<sup>1)</sup> *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721).

<sup>2)</sup> *Elements of Law natural and politic*, 1640; *De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651; *De homine*, 1658.

tal al naturii umane, îl găsește din contra în egoism. Fiecare în starea naturală luptă pentru propriile sale interese și origina societății nu se poate prin urmare afla într'un sentiment moral, ci în frica oamenilor unii de alții, în interesul lor.

În starea naturală toți au dreptul la tot și fiecare are tendința de a face în mod natural rău celorlalți (*homo homini lupus*). De aci un războiu permanent al oamenilor între ei (*bellum omnium contra omnes*), în care ori ce conviețuire pacinică este imposibilă. Totuși e natural, ca oamenii să caute pacea, căci acesta e interesul lor. Nu poate fi așa dar alt criteriu al justului, de cât utilitatea.

O primă consecință este că nu se poate obține o asemenea utilitate de cât prin respectul contractului.

De aci necesitatea de a trece dela „*status naturalis*“ la un „*status civilis*“ printr'o înțelegere care să asigure pacea. E contractul social. Astfel apare statul.

Spre a fi însă o adevărată și definitivă înțelegere, o „*unio perfecta*“, indivizii trebuie să abdice dela toate drepturile lor în favoarea unui om sau unei adunări, renunțând în mod definitiv la ori ce retractare a acestei delegațiuni. Se crează astfel „*summum imperium*“ al suveranului. Contractul social este astfel dublu: pe de o parte el leagă indivizii între ei, asociindu-i, pe de alta cu toții se supun voinței suveranului, căruiă îi conferă un „*imperium absolutum*“, deslegând voința

lui supremă de ori ce piedică, chiar și de aceea de a fi supus legilor.

Doctrina lui Hobbes se întemeiază astfel în ultimă analiză pe ideia unor drepturi primordiale ale omului, pe baza cărora se procedează la contractul social; dar ca rezultat ea consacră forța, căci aceste drepturi dispar prin numitul contract și nu mai este limitat prin nici o restricțiune juridică în puterea sa.

Concepțiunea absolutistă a lui Hobbes se explică prin împrejurările istorice în mijlocul cărora a trăit în Anglia, cu războiul civil endemic din acele vremuri.

Lipsa ori cărei directive superioare morale la baza concepțiunii sale îl duceă de altfel în mod normal la concluziunile pe cari le-a formulat.

Din contra Locke <sup>1)</sup>, în studiile sale asupra guvernării, inspirându-se din noua stare de lucruri din Anglia de după 1688, este părintele teoretic al liberalismului modern englez. El socotește, că omul trecând dela starea naturală la starea civilă nu poate pierde drepturile, care derivă din natura sa și care constituiesc astfel fundamentul organizării juridice. Poporul cedând puterea executivă regilor își păstrează astfel puterea legislativă, suveranitatea.

In Franța, cugetătorii veacului al XVIII-lea

---

<sup>1)</sup> *On the government*, 1690; *Essay on human understanding* 1690.

s'au pus cu totul în serviciul libertății și au pregătit ideile, care aveau să servească de bază legislațiunii revoluționare franceze.

Printre aceștia cel mai de seamă este Jean-Jacques Rousseau <sup>1)</sup>, care, așa cum observă Stammler, apare ca unul din cei mai mari gânditori în filozofia dreptului.

Este o greșeală a se crede că Rousseau a considerat contractul social ca un fapt istoric. El a voit să dea o formulă de gândire juridică și să înfățișeze un ideal prin care să se poată înțelege dreptul și dreptatea.

Pentru Rousseau contractul social nu a putut nimici libertatea, care nu e numai un drept, dar și o îndatorire. El așează astfel întreg dreptul pe ideia de libertate și pe aceea de obligațiune.

Prin contractul social oamenii renunță la drepturile lor din starea naturală în favoarea întregii comunități, din care fac parte, și nu o pot face numai în favoarea câtorva. În aceste condițiuni libertatea nu dispăre, ci se resfrânge din nou asupra fiecăruia, întărită. Egalitatea lor rămâne deci tot așa de întreagă ca și libertatea lor, care este inalienabilă.

Tot odată, spre a ajunge la acest rezultat, ei

<sup>1)</sup> *Emile, Contrat Social*. Vezi: *Liepmann, Rechtsphilosophie des Rousseau*, 1898; *Deuxième centenaire de la naissance de J. J. Rousseau*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, număr festiv, 1912; *Léon Duguit, Rousseau Kant et Hegel*, *Revue du droit public*, 1918; *Esmein, Eléments; Duguit, Traité*, vol I.

formează prin înțelegerea dintre ei o „voință generală“, care e distinctă de voința individuală a fiecăruia și e determinată de rațiune având de obiect binele comun în general așa cum trebuie să fie. Voința generală devine astfel scopul activității umane și nu trebuie apreciată cantitativ. Când poporul a votat problema rămâne deschisă de a ști, dacă a exprimat într'adevăr această voință, care fiind conformă cu idealul rațional, nu poate fi greșită.

În favoarea acestei voințe generale fiecare abdică în mod absolut, dar scopul ei nu poate fi de cât libertatea.

Suveranitatea poporului astfel întemeiată pe libertatea și egalitatea indivizilor, este indivizibilă și inalienabilă. Ea prin urmare nu se poate delega și singura formă corectă de guvern este cea directă.

În clipa când oamenii s'au legat prin contractul social, ei și-au reținut așa dar, conform școalei dreptului natural drepturile primordiale de libertate și egalitate, pe care le aveau înainte de a contracta și acestea sunt tocmai drepturile omului.

De aci „Declarațiunile drepturilor omului“, care sunt fundamentul dreptului nostru constituțional. Ele nu cuprind altceva, de cât drepturile, pe care omul natural și le-a rezervat din starea naturală anterioară, în clipa când a trecut în societate, prin contractul social.

Aceste drepturi, fiind ale unui om abstract,

identic cu ceilalți oameni, sunt drepturi universale; ori unde ar fi oamenii, în ori ce loc, în ori ce timp, adunați în societate, aceste drepturi, conform școalei dreptului natural, trebuie să subsiste la fel conform rațiunii.

Iată cum un ideal juridic se constituie, cu un contur ferm, care trebuie să fie acelaș în toate timpurile și toate locurile.

Ecourile școalei dreptului natural se găsesc în întreaga cugetare juridică a veacului al XIX-lea, mai ales în prima sa jumătate.

În Franța spiritualismul juridic, în contra căruia s'a ridicat cu atâta putere Auguste Comte, în Germania întreaga cugetare începând dela Kant, care încearcă să curețe dreptul natural de toate elementele empirice pe care le cuprinde până la noua școală neokantiană, trecând prin teoriile lui Fichte, Schelling și Hegel, se resimt adânc de această influență.

Întreaga concepție a dreptului pozitiv continental al Europei o are încă în foarte largă măsură la baza sa.

Abia în timpul din urmă, prin acțiunea școalelor istorice, pozitive și sociologice de o parte, a școalei neokantiane de altă parte, afirmațiunile școalei dreptului natural au putut fi curățate de partea lor arhaică și puse la punct față de noile progrese ale cugetării omenești. Azi se poate astfel susține cu drept cuvânt, după cum vom vedea mai departe că ne aflăm în fața unei renașteri

a școalei dreptului natural, dar sub o formă cu totul nouă, care contestă rațiunii putința de a edicta legi universale, dar care recunoaște existența unui „drept cu conținut variabil“, a unor condițiuni raționale permanente și necesare a oricărei conștiințe juridice.

Întreaga lucrare de față încearcă a dovedi vanitatea concepțiunii primitive a școalei dreptului natural.

Nu există stare naturală în care, fericiți și idealizați, oamenii să fie identici unii altora. Nu există contract social în înțelesul școalei dreptului natural. Nici nu poate fi vorba prin urmare, de drepturi naturale, în înțelesul în care sunt formulate în Declarațiunea drepturilor omului, cum se susține încă astăzi de autori de seamă și cum au trecut în bazele întregului nostru drept, nu numai public dar și privat.

Nu poate să existe legislație universală, pentru toate timpurile și toate locurile. Nu poate să existe, pentru că dreptul nu este un produs abstract al rațiunii noastre, ci este dimpotrivă o excrescență lentă, de-alungul istoriei, din date concrete. Ea se constituie în mod organic, în evoluția istorică, dând ceea ce numim conștiința juridică a unui popor, specifică lui.

Ideile generale ale dreptului se întemeiază pe fapte concrete și prin urmare instituțiunile fiecărei societăți nu pot fi de cât deosebite dela societate la societate. Doi oameni nu pot să semene în-

*Stammler*



tre ei, nici fizicește să fie identici, ne cum sufletește. Nu ne putem închipui cum două societăți ar putea fi identice și deci ar putea avea aceeași legislațiune.

Teoria dreptului natural, în forma sa clasică, trebuie așa dar înlăturată.

Ea de altfel nici nu explică existența rațională a principiilor pe care se razimă spre a explica dreptul. Ea încearcă mai mult să dea o explicare unor anumite instituțiuni juridice și nu dreptului însuși. Astfel ea nu dă o soluțiune adecuată problemei pe care o urmărim.

---

## II. ȘCOALA ISTORICĂ

Școala dreptului natural, sub forma ei clasică, a ridicat în contra ei o serie de curente. Printre acestea unele, cum a fost acel al școalei istorice, au reușit să aducă un aport nou și au pus în relief nuante nu îndeajuns de văzute până atunci.

O asemenea reacțiune se constată chiar în Franța și în timpul preparării codului civil. Se știe că a fost un moment când autorii acestui cod au dorit să facă o operă redusă și foarte succintă, socotind că legea nu trebuie să încâtușeze prea de aproape dezvoltarea reală a faptelor. În discursul său preliminar asupra proiectului de cod civil, Portalis spunea: „Codurile popoarelor se fac cu timpul; propriu vorbind noi nu le putem face“.

Revoluțiunea franceză, cu încrederea ei în rațiune, a reprezentat din contra concepțiunea, că voința legiuitorului este a tot putinte, că legea este a tot creatoare. Reacțiunea cea mai puternică în contra acestor idei este reprezentată prin juriștii așa zisei școale istorice din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Școala istorică a apărut în Germania. Dar ea

nu este o floare spontană, n'a apărut dintr'o dată fără nici un antecedent în istoria cugetărei omeneshti și în special în istoria cugetărei juridice. Germenele ei există de mult.

În realitate acest germene a trebuit să fie fecundat de teoriile lui Hegel, spre a da ceea ce s'a numit în mod propriu „școala istorică germană“ din prima jumătate a sec. al XIX-lea, teorii conform cărora, o anume idee de moralitate, idee logică, se realizează în evoluțiunea omenirii treptat, creând „statul“.

Concepțiunea hegeliană a imprimat o pecetie puternică asupra întregii gândiri din timpul său, precum și asupra gândirei ulterioare până în ziua de astăzi, punând în relief necesitatea de a studia în mod evolutiv fenomenele sociale, de a le pune în legătură cu trecutul, de a găsi „den Geist“, duhul, acestei evoluțiuni, pe care mereu îl caută Hegel. Căci Hegel socotește, că evoluțiunea reprezintă realizarea progresivă a unui duh suprem. În cercetarea sa rolul istoricului este tocmai de a desprinde și a înțelege spiritul acestei evoluțiuni. O asemenea idee, pornită din filozofia hegeliană a fecundat cercetările istorice și a dat naștere școlii istorice germane.

Recunoașterea însemnătăței școlii istorice pentru drept nu este totuși datorată numai acestui curent de gândire.

Însuși Cicero proclamă: „historia magistra vitae“.

În Franța, un juriconsult ca Cujas spunea de mult: „l'histoire du droit c'est son hameçon d'or“. Numai căutând în trecutul istoric, scoatem considerațiunile cari ne luminează instituțiunile actuale.

Această tendență de a observa faptele istorice se găsește și la cunoscutul cugetător <sup>C. B.</sup> Vico, care în lucrarea sa „De universi juris uno principio et fine“, apărută la 1720, vorbește de interpretarea legii și distinge, în limbajul său, „mens legis“ de „ratio legis“. „Mens legis“ reprezintă voința legiuitorului, iar „ratio legis“ *acordul cu faptele și* Vico mai adaugă „și cu principiile eterne ale binelui și ale adevărului“.

Pe de altă parte, Montesquieu în „L'Esprit des lois“, la 1784, afirmă principiul, că dreptul variază cu mediul fizic, fără a exclude mediul istoric și social. De aceea pentru el „les lois sont les rapports necessaires qui dérivent de la nature des choses“. Legile nu sunt produsul arbitrar al unui legislator care-și închipue ce vrea, scrie într'un text ce vrea și-l impune cui vrea, ci ele rezultă din natura însăși a lucrurilor, natura fizică și, deși poate nu destul de accentuat în concepțiunea lui Montesquieu, natura istorică și socială. Dealtminteri Montesquieu a luat ca model felul de a fi al legislațiunii engleze în această privință și a propus ca model în Franța în deosebi organizarea constituțională engleză, care este întemeiată tocmai pe tradițiune, pe fapte.

Un englez, Burke, marele orator liberal al parlamentului englez (n. 1730, m. 1797), s'a erijat ca un înverșunat adversar al Revoluțiunii franceze, pentrucă, zicea el, ea rupe firul evoluțiunii și este o iluzie și o mare primejdie să se rupă continuitatea evoluțiunii istorice. Cu concepții noi, abstracte, produse ale unor minți ori cât de luminate, nu se crează în sensul bun istoria. Legile sunt produsul organic al unei evoluțiuni.

Iată spicuite câteva antecedente. În atmosfera astfel preparată, a venit concepțiunea lui Hegel, care descoperă, în evoluțiunea istorică, un sens propriu pentru fiecare societate. De aceea el deosebește perioade: perioada asiatică, perioada latină, perioada germanică, cea mai nouă în evoluțiunea a omenirii, în care poporul german își desfășoară propriul lui destin și influențează întreaga omenire.

Din toată această plămădire, a apărut în drept ceea ce se cheamă propriu zis *școala istorică*.

Școala istorică germană s'a născut cu prilejul unei discuțiuni speciale și relativ mici asupra necesității unei codificări generale în Germania.

S'au întrebat astfel jurisconșulții germani, dacă nu cumva și în Germania ar fi bine să se încerce o codificare, după modelul noilor coduri franceze. A apărut în special în 1814 o lucrare, care a rămas celebră în istoria cugetărei juridice, aceea a lui Thibaut, „Despre necesitatea unei codi-

ficări generale pentru Germania”, în care el pledează în favoarea ei. În acelaș sens au scris în urmă și alții ca Feuerbach, etc.

Dar în contra acestui fel de a vedea s'a ridicat o școală nouă. Aceasta este școala istorică, cu reprezentanți ca Hugo (1768-1844), cunoscutul Savigny (1778-1861) ale cărui lucrări mai importante sunt: „Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung“ (Menirea timpului nostru pentru codificare) apărută în 1815, un an după cartea lui Thibaut ca răspuns la cartea acestuia, și o altă lucrare apărută mult mai târziu, la 1840, „System des heutigen Römischen Rechts“ (Sistemul dreptului roman de astăzi), în care își desfășoară cu o splendidă bogăție de cugetare și de cunoștințe istorice întreaga concepțiune. În sfârșit după și alături de el mai sunt alții, ca Niebuhr, marele romanist german, Eichhorn, etc.

În ce consistă teoria acestei școli, reprezentată în deosebi prin Savigny? Mai întâi de toate ea afirmă un fapt: că există o corelațiune intimă, esențială, între ori ce manifestare juridică și geniul național al poporului respectiv. Cuvintele sunt aproape întocmai acelea ale lui Hegel: *geniul național al poporului respectiv*. Pentru această școală dreptul nu se naște ca un produs reflectat al legislatorului; dreptul este un produs organic al societății și legea, când formulează reguli conștiente nu face, de cât să prindă ceea ce a crescut dela sine

în viața socială și istorică, spre a-l pune în formule.

În acelaș fel pentru școala istorică se naște limbajul. Limbajul nu se crează printr'un efort de reflexiune, printr'un efort rațional, ci se naște în mod spontan, ca o dezvoltare în legătură cu însuși spiritul naturei, reprezentând o creștere organică de sine stătătoare, ca și morala, arta, etc. Tot astfel și dreptul se naște și se desfășoară în conformitate cu spiritul național al poporului respectiv, nu prin efortul de gândire al legislatorilor, ci printr'o creștere spontană.

În aceste condițiuni dreptul de astăzi este produsul lent și foarte complex al unei lungi desfășurări istorice. A vorbi de instituțiunile juridice, fără a pomeni și fără a cunoaște în mod precis această desfășurare istorică, este a nu le înțelege sensul și a crede că ele sunt produsul unui legislator, care crează abstracțiuni prin reflexiune. Instituțiunile sunt vii, ele poartă în sine tot trecutul, care trăește în prezent. Toate apreciațiunile cercetătorului trebuie astfel să se îndrepte spre cunoștința acestui trecut în cele mai mici detalii, pentru că numai prin cunoștința lui precisă, se poate ajunge la o înțelegere a instituțiunilor de astăzi.

Dreptul este așa dar un rezultat latent al geniului național, care se cristalizează în mod subconștient. El e un produs colectiv al vieții istorice și nu o creațiune a unor individualități, cel

puțin în liniile sale fundamentale. Isvorul său stă în mod natural în adâncurile trecutului, din care se închiagă în mod lent, legându-se de aspirațiunile colective ale viitorului. Continuitatea și spontaneitatea sunt caracteristicile sale.

Școala istorică se opune astfel violent concepțiilor dreptului natural, după care rațiunea crează legislațiuni universale și necesare; dar ea se opune și utilitarismului, întru cât acesta socotește dreptul ca un produs voit.

Un prim fapt, pe care-l afirmă astfel școala istorică, este corelațiunea între drept și dezvoltarea istorică în legătură cu geniul poporului respectiv. Dacă lăsăm această din urmă reminiscență hegeliană, rămâne faptul concret de o însemnătate nemăsurată în drept, că instituțiunile juridice nu se pot explica de cât la lumina istoriei. Este vană în largă măsură pretențiunea legislatorilor de a crea. În realitate ei nu fac de cât să oglindească de cele mai multe ori realitățile existente. Când încearcă să se abată dela ele, atunci aplicarea legii se face în sensul realității existente. De aceea și interpretarea legii nu se poate face științificește de cât nu mai la lumina acestor realități.

Școala istorică a avut marele merit de a fi spulberat iluziunile școlilor raționaliste de mai înainte și de a arăta, că nu poate să existe drept de cât pentru un popor dat și o epocă dată, că dreptul variază cu locul și cu timpul, după cum oamenii variază în loc și în timp.



Pretențiunea de a constitui un drept universal și necesar prin mijlocirea unui pur joc rațional este contrară faptelor.

În această concepțiune a școalei istorice, isvorul principal al dreptului nu este legea, ci cutuma. Prin obiceiul el se crează, în societate, prin obiceiul trăește în mod continuu, evoluează, se schimbă. Acest fel de a vedea al școalei istorice este cu atât mai de înțeles, cu cât ne aducem aminte de situațiunea legală în Germania de atunci, cu organizarea ei de drept cutumiar, situațiune pe care acești teoreticieni o aveau înaintea ochilor.

Cutuma constituie isvorul originar și fundamental al dreptului. Legea nu face în liniamentele sale generale de cât să consacre și să constate ceea ce stă dinainte format în viața colectivității căutând să degajeze tradițiia națională. Legislatorul este numai un organ al conștiinței naționale. Dreptul trebuie să se libereze de jugul formelor pur logice, spre a-și îndrepta atențiunea spre faptele istorice.

Metoda dreptului, conform acestei concepțiuni, nu mai poate fi una dogmatică, nu poate fi vorba de a lua un text de lege drept sfânt în litera lui și a încerca deducțiuni. Metoda juridică se îndreaptă acum spre alte direcțiuni. Este foarte interesant, că această metodă de interpretare, care se întemeiază, după cum vedem, pe date istorice și pe jurisprudență înainte de toate, care în nici un caz nu recunoaște vreo putere creatrice și arbi-

trară a legislatorului și îndreaptă toată atențiunea asupra stărei actuale și a tradițiunei istorice a faptelor, renaște astăzi în noile concepțiuni de interpretare juridică. ~~se pune de fapt, în dreptul german~~

Intreaga atențiune a științei și deci și a dreptului, trebuie să se îndrepte asupra mentalității și stărilor de fapt, trecute și prezente, ale poporului respectiv; pentru dreptul german el trebuie să studieze evoluțiunea istorică germană cu instituțiile ei din trecut, adică dreptul germanic și cel roman. Acest din urmă drept se aplică nevoilor societăței germane, printr'o deviere a spiritului său inițial, printr'o interpretare de multe ori abuzivă; dar știința dreptului trebuie să socotească această adaptare ca legitimă și nu poate face abstracțiune de viața specifică germană.

Școala istorică îndreaptă astfel cu insistență toată atențiunea dreptului spre un studiu pozitiv al jurisprudenței. Ea refuză a admite ori ce principiu determinat dinainte. O codificare, care ar încerca să schimbe starea de fapt în mod violent și să o constrângă a intra în cadre rigide, este destinată să aducă numai confuzia. Dreptul nu poate fi de cât un produs al nevoilor de fapt naționale. Poporul își crează în ultimă analiză dreptul său.

Căci dreptul este un produs al cooperărei comune și de aceea el nu e posibil de cât acolo unde există o comunitate de simțiminte, idei și tendențe; el are un caracter național și evoluează cu acest caracter, în legătură cu ideia morală creștină.

Școala istorică a avut marele merit, că a atras atențiunea juriștilor asupra relativității dreptului și asupra evoluțiunii istorice a instituțiunilor lui <sup>1)</sup>.

Este cert, că, deși pot există instituțiuni care să semene la popoare deosebite ajunse la un anume grad apropiat de civilizațiune, nu există instituțiuni juridice universale. Dreptul evoluează cu nevoile practice și cu mentalitatea poporului respectiv, și nu se poate explica prin urmare de cât printr'un studiu istoric amănunțit.

Dar școala istorică nu determină în deajuns ce trebuie să se înțeleagă prin conștiință juridică colectivă.

Faptul social singur nu este încă un fenomen juridic. Școala istorică, mărginindu-se la o curată constatare a lui, elimină în mod sistematic din drept ori ce element logic de evaluare și ca atare scoate din drept ceace fi este esențial.

Înlătuărnd ori ce intervențiune rațională, ea leagă procesul dreptului de starea lui de fapt la un moment dat și nu-l poate prin urmare explica în întregime.

Este adevărat, că unul din cei mai străluciți reprezentanți ulteriori al acestei școale, Rudolf von Jhering, introducând în drept ideia de scop <sup>2)</sup>, dă posibilitatea de a explica evoluțiunea dreptului.

1) Comp. III-I-E, III-II-A-2, III-III.

2) Comp. III-I-2, III-I-D-8, III-I-D-13-a.

Dar întrucât școala istorică se mărginește numai la constatarea unor date istorice, ea elimină din drept elementul său caracteristic, evaluarea rațională a acțiunilor persoanelor, și ca atare nu poate da o explicațiune suficientă a fundamentului dreptului. Ea trece pe lângă această problemă fără a o atinge <sup>1)</sup>.

---

---

<sup>1)</sup> Comp.: *Rudolf Stammler, Rechts und Staatstheorien der Neuzeit*, 1925, și *Rechtsphilosophische Grundfragen*, 1928.

### III. UTILITARISMUL JURIDIC

Dreptul apare incontestabil în conștiință mai ales prin conflictele intereselor în societate. Nu este astfel de mirare, dacă la fiecare pas știința dreptului are să se ocupe de interese și să dea foarte ușor aparența că ea se întemeiază pe ideea de interes <sup>1)</sup>, cu atât mai mult cu cât, partea cea mai bine elaborată din ea din punct de vedere tehnic și care a luat o așa de mare extindere, dreptul privat, se ocupă în prim rând de nevoile materiale ale particularilor.

În aceste condițiuni pare natural, ca majoritatea juriștilor să enunțe afirmațiunea că interesul ar stă la baza dreptului și că, deci, în mod implicit criteriul juridic al perfecțiunii unei norme ar stă în utilitatea ei. Utilitatea generală a unei dispozițiuni legislative ar fi factorul determinant în constituirea ei.

Ce face ca o normă de conduită să fie bună sau rea, dreaptă sau nedreaptă?

Este evident, că ideea de utilitate joacă un rol

---

<sup>1)</sup> Comp. III-I-2, 3 și 4.

foarte mare, esențial, în drept. Spre a lămuri însă datele problemei, n'avem de cât să ne referim la deosebirea care există între drept și morală și vom înțelege de ce se vorbește așa de mult de utilitate în drept.

În morală este vorba de norme, cari dirig activitatea internă, intențiunea oamenilor, în drept este vorba de norme, cari dirig faptele persoanelor față de alte persoane.

În morală, valoarea unui act, este cu atât mai mare cu cât este făcut mai mult în vederea unui principiu și nu în vederea unei utilități particulare. O faptă ori cât de bună a unui om, apreciată din punct de vedere al intențiunii pe care omul a avut-o, este cu atât mai morală cu cât fapta este mai dezinteresată, pe când dacă în intențiunea aceluia care a făcut-o este interesată, atunci valoarea ei morală scade.

Dacă ne gândim câtă legătură strânsă este între drept și morală, dacă ne gândim că nu poate să existe ideia însăși de drept, fără să se întemeeze pe morală, atunci înțelegem, că de sigur această observațiune, făcută pentru morală, trebuie să valoreze într'o anumită măsură și pentru drept.

Valoarea juridică a unei reguli de drept stă în principiu în legătură cu moralitatea ei în sens larg, pentrucă regula de drept se întemeiază în ultimă analiză pe un principiu moral.

Pe de altă parte însă, — și aceasta este evident în practica de toate zilele, — totdeauna activita-

tea juridică presupune un anume fel de utilitate; se vorbește mereu de o regulă folositoare sau nefolositoare.

Cum se împacă aceste două observațiuni?

Chestiunea trebuie aprofundată și este una din cele mai grele care se poate pune în legătură cu noțiunea dreptului. A afirmă pur și simplu, fără o analiză mai amănunțită că dreptul are numai în vedere utilitatea, sau a afirmă că are în vedere și utilitatea și justiția, socotim că sunt aserțiuni, care trebuiesc precizate, lămurite, verificate, spre a se vedea, care este înțelesul fiecăreia din aceste noțiuni și a prinde raporturile dintre ele. Trebuie să vedem, dacă este o coordonare între aceste două noțiuni, dacă ele stau pe picior de egalitate, sau dacă este o subordonare și în ce fel se face această subordonare.

A fi moral, după cum a arătat Kant <sup>1)</sup>, nu este a avea o conduită care are în vedere fericirea, sub ori ce formă a ei, concept „așa de nedeterminat, în „cât, cu tot dorul pe care-l avem toți de a fi fericiți, nimeni nu poate spune cu precizie și „fără a se contrazice ce dorește propriu vorbind“ <sup>2)</sup>; nu este nici a avea o conduită, care are în vedere perfecțiunea, cum o înțelegeau Aristoteles, stoi-

<sup>1)</sup> IV-V.

<sup>2)</sup> *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; tr. fr. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, cu o remarcabilă prefață a lui *Emile Boutroux*.

cii antici, Leibniz și Wolff<sup>1</sup>), ci numai valoarea morală a acțiunii în înțeles strict; aceasta însemnează, că trebuie să ne facem datoria pentru simplul motiv, că datoria este datorie, și anume că „maxima acțiunii noastre“ poate fi universalizată, fără a o distruge, fără a cădea într'o contradicție. Cine ar luă spre pildă o sumă cu împrumut, cu intențiunea de a nu o restitui, face o faptă imorală, pentrucă, dacă, de câte ori cineva împrumută ar face-o în mod necesar cu acest gând, atunci însăși ideia de împrumut s'ar desființa, presupunându-se că debitorul nu e obligat să restituie: universalizarea maximei, duce astfel la o contradicțiune rațională.

Meritul moral al unei fapte nu stă astfel nici chiar în plăcerea pe care am avea-o de a fi altruști, ci în valoarea ei rațională: - va fi cu atât mai mare cu cât intențiunea se va apropia mai mult de idealul de a face o faptă exclusiv numai ca urmare a ideii de datorie.

Ori ce faptă însă are repercursiuni asupra intereselor, asupra plăcerii și fericirii fie a autorului ei, fie a celorlalte persoane. Ideia de moralitate stă în clasificarea intereselor<sup>2</sup>), după un criteriu de

1) Ideia de perfecționare, după cum observă Stammler, nu are sens de cât dacă se determină în ce direcțiune se înțelege. Poate fi o perfecționare în rău, ca și în bine. Ea nu cuprinde noțiunea de bine sau rău (richtig și unrichtig), care este singură determinantă, așa cum a tarătat Plato și Socrates pentru viața morală: R. Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte; Rechtsphilosophie.

2) III-I-D-5.

Vasile I. Isp. Locom. - 2. ce  
 hotărâre în  
 cu drept  
 amant



evaluare pur rațională: altfel nici nu s'ar putea crea ideea unei morale în genere, adică a unei obligațiuni a cuiva.

Iată dar, că ideea de utilitate intervine chiar în morală.

Dacă ne gândim că dreptul spre deosebire de morală — căci aceasta este deosebirea esențială, între drept și morală—nu apreciază intențiunile psihologice, ci faptele persoanelor, dacă ne gândim așa dar, că dreptul are de obiect nu un element propriu zis psihologic, ci legătura care se stabilește între oameni prin faptele lor materiale, legătură care constituie însăși societatea în care oamenii trăesc, atunci înțelegem cât de mare este rolul în drept al noțiunii de utilitate.

Nu este vorba numai de folosul pe care, — cum este în morală, — cineva înțelege să-l aducă, ci de folosul realmente produs de fapta cuiva față de alții și față de toate celelalte persoane din societatea în care trăește. Nu mai poate fi vorba deci de folosul pe care fapta poate să-l producă, ci de folosul pe care fiecare din faptele cuiva îl și produce membrilor societății în care trăește. Căci fiecare din faptele noastre influențează într'o măsură mai restrânsă sau mai largă starea tuturor membrilor din societate. Intocmai după cum foarte bine s'a spus în știință, că fiecare fenomen natural nu este izolat, ci stă în conexiune cu toate fenomenele universului, asupra cărora am constată de sigur efecte, dacă am avea mijloace de a

le măsură întotdeauna, tot astfel este sigur că fiecare cuvânt al nostru și încă, a fortiori, fiecare faptă a noastră, rodește în mediul în care a fost făcută, fie în bine, fie în rău. Dar în materie socială, unde intră atâtea imponderabile, constatarea este încă mai greu de făcut.

Ne mai fiind vorba de intențiune ca în morală, ci de fapte, cari au un răsunset atât de complex în mediul social, în care noi ne agităm cu sau fără voe, înțelegem că ideea de utilitate, așa cum am enunțat-o și care apărea sub o formă estompată și aproape pierdută în morală, să fie aceia care să lovească atențiunea cea dintâiu în drept.

Dar în ce consistă ideia însăși de utilitate?

A afirmă, că regula de drept este o regulă, care se întemeiază pe utilitate, este, cu sau fără voe, a se înregimentă într'o școală filozofică, aceea a utilitarismului. Așa se întâmplă în totdeauna: fie că știm, fie că nu știm, când facem afirmațiuni de felul acesta, adoptăm ideile unei anume școli filozofice. Din nenorocire de cele mai multe ori aceia cari le fac n'au cunoștința precisă a noțiunilor celor mai înalte filozofice, așa că afirmațiunea lor are o pură valoare empirică, care nu este întemeiată pe tot progresul făcut de omenire în această privință.

A afirmă că regula de drept se întemeiază pe utilitate, este astfel a afirmă utilitarismul în drept și în morală.

Utilitarismul este o concepție foarte simplistă.

În vechime utilitarismul își are isvorul în școala hedonismului, aceia care pune ca scop al vieții plăcerea individuală.

În Grecia antică, după ce cugetarea helenă în primele ei faze reușise să instaureze pe terenul care i se cuvenea rațiunea, prin reacțiune față de gândirea asiatică, care eră mai mult mistică și religioasă, și după ce în felul acesta printr'un enorm efort de gândire Grecii au pus bazele întregii civilizațiuni europene până astăzi, dând omenirii încredere în logică și rațiune, a urmat o reacțiune. Pe vremea aceea eră imposibil, cu elementele cari erau atunci la dispoziție, — și astăzi încă este colosal de greu, — să se rezolve problemele și anti-nomiile pe care rațiunea le prezentă. Minte, oboșită de cercetări și în ori ce caz urmând un fel de pantă naturală a ei, trecând dela o exagerare la alta, a ajuns la concluziune reprezentată prin sofisti, că rațiunea este o iluziune, că ori ce afirmare se poate face și într'un sens și în altul și, ca urmare, nu se poate afirmă nici un fel de lege morală. Legea morală ar fi o simplă iluziune, cu care omul se hrănește și ceea ce rămâne ar fi numai plăcerea individuală a fiecăruia. Adevărații întemeetori ai hedonismului sunt astfel sofistii în admirabilele lor discuțiuni, cari nu sunt altceva, de cât o analiză amănunțită a contradicțiunilor în cari cade rațiunea și sunt astfel recunoașterea relativității ori cărei afirmațiuni.

Efortul mare, făcut de Socrate în antichitate

A fost tocmai o reacțiune contra acestui fel de a vedea și prin aceasta i-a rămas numele în istoria cugetării omenești. El a reușit în contra sofistilor să readucă încrederea rațiunii în ea însăși, mai ales în materie morală, după cum Platon a reușit s'o aducă pe toate tărâmurile.

În antichitate s'a mai produs însă o reacțiune în contra acestui fel de sceptic de a gândi și s'a ridicat deasupra hedonismului, dar tot pe baza lui. Așa a fost Epicur, deși școala pe care a fundat-o, a căzut în urmă din nou în hedonismul inițial.

Pentru Epicur plăcerile vieții omenești trebuie așezate într'un fel de clasificare după valoarea lor. Sunt unele poate mai violente, dar trecătoare și care lasă amărăciune; sunt altele mai puțin intense, poate, dar cari lasă o adevărată mulțumire sufletească. Epicur ajungea astfel la concluziunea, că adevărata fericire a omului, adevărata plăcere pe care trebuie s'o urmărească omul, este aceea de a trăi ca om de mijloc, liniștit, fără nici o exagerare, fără nici o ambiție prea înaltă, cât mai aproape de natură și cât mai în bună armonie cu semenii săi. Este acea faimoasă „aurea mediocritas“, pe care a cântat-o Horațiu.

Este interesant de relevat că, în felul acesta, Epicur ajunge la concluziunea, că nu ori ce plăcere este bună de urmărit, chiar pentru interesul individual, ci sunt anumite plăceri, și anume acelea ale omului onest, care sunt de o valoare mai înaltă. Distincțiunea este interesantă și fecundă,

pentru că cuprinde în germene pe aceea între plăceri morale și imorale.

Contrară hedonismului în genere și a epicurismului, care în fond se întemeiază tot pe hedonism, pentru că ia ca criteriu tot plăcerea individuală, este în aparență în antichitate și școala stoicismului, care reduce totul la norme de rațiune. În ultimă analiză însă, fără a-și da seama, se întemeiază și ea tot pe hedonism. În adevăr, dacă ea afirmă, că omul trebuie să se conducă numai după reguli de pură rațiune, ca să nu ajungă în contradicțiune cu el însuși, o face pentru că găsește, că numai în felul acesta omul poate să fie mulțumit și fericit. Conform concepțiunii ei cosmogonice generale, rațiunea ar fi ca un fel de fluid, care străbate întreaga natură și constituie esența realităților și, ca atare cu cât ne apropiem de realitate, suntem astfel mai mult în cadrele adevăratelor noastre interese. Se vede dar că, deși ducând la un raționalism foarte sever, această concepțiune este strâns învecinată încă cu hedonismul.

În contra hedonismului s'a mai ridicat însă încă o altă școală, care e adevărata școală raționalistă, aceea reprezentată mai ales prin Platon în antichitate. Acesta pune centrul de greutate al existenței în idei, în rațiune, întemeindu-se pe ideea supremă de bine, care le domină pe toate celelalte și constituie realitatea cea mai înaltă. Va-

loarea morală apare astfel cu atât mai înaltă cu cât intențiunea omului, este mai dezinteresată.

În evul mediu cugetarea nu s'a mai încrezut în propriile ei puteri, printr'o autocritică lăsată liberă din toate punctele de vedere ca în antichitate, ci totul a fost apreciat din punctul de vedere teologic. Așa s'a urmat în toată scolastica medievală, până când influența lui Platon, redescoperit, a făcut să renască raționalismul, și a adus zorii epocii moderne. Rațiunea a recăpătat încrederea în sine, reprezentată prin marii savanți italieni, prin marii cugetători englezi, prin Descartes în Franța, prin admirabila eflorescență de cugetători și de savanți după vremea aceea în Germania și în sfârșit, din punctul de vedere moral, prin mișcarea practică religioasă protestantă, care s'a răsvrătit în contra sclaviei gândirei, supusă dogmelor religioase.

În Anglia în deosebi, în conformitate cu spiritul empiric englez, s'a născut spre deosebire de hedonismul antic ceea ce se numește „utilitarismul“. El a fost reprezentat mai ales de cugetătorul Bentham și apoi de aproape toți marii cugetători englezi. Utilitarismul este în realitate concepțiunea care a sugerat, fără ca ei să-și dea în totdeauna seama, afirmațiunea juriștilor, care au pus utilitatea la vârful piramidei valorilor juridice.

Hedonismul antic pusese plăcerea la baza fericirii individuale ca și a fericirii colective. Fericirea eră scopul moralei și deci și scopul dreptului.

Fericirea însă este un cuvânt, care, tocmai pentru că stă așa de strâns legat de sufletul nostru, trebuie pe cât posibil precizat; foarte puțini din aceia, cari îl întrebunțează își dau seama de ce însemnează, cum trebuie să-l definim, cum să-l delimităm. Se întâmplă cu acest cuvânt, ceea ce se întâmplă aproape cu toate noțiunile din urmă ale cugetului nostru; sunt cât se poate de greu de analizat și de definit.

Intreaga problemă a utilitarismului așa cum a fost pusă în filozofia engleză în realitate este problema analizării acestui concept.

Și în morală și în drept, ca și în toate celelalte speculațiuni ale cugetărei, spiritul englez a procedat în acelaș fel, empiric; a respins speculațiunea abstractă și a căutat să întemeeze cugetarea cea mai înaltă pe date concrete. Dar datele concrete sunt reprezentate prin fericirea individuală, prin ceea ce începe să fie numit interes. În antichitate nu se vorbea atâta de utilitate, cât de fericire.

Unul dintre cei dintâi, care a manifestat cu o mare putere această tendență, a fost marele cugetător Thomas Hobbes<sup>1)</sup>. Pentru el ceea ce este interesant mai întâi, este că nu ia în considerare plăcerea imediată, ci plăcerea care poate să urmeze mai târziu, adică utilitatea, căci aceasta este deosebirea între plăcere și utilitate. Este dejă

---

<sup>1)</sup> *Elements of law natural and politic; De cive; Lewiathan.*

o plăcere raționalizată. Nu mai este plăcerea imediată, a individului, fericirea lui imediată și momentană, ci este fericirea care urmează unui act în viitor.

În acest înțeles Hobbes începe să facă o analiză a ideii de plăcere și ajunge la concluziunea foarte interesantă, că plăcerea nu stă în posesiunea ei, ci în urmărirea ei. Este foarte sugestivă această afirmare a lui Hobbes, — pentru că ea se apropie de analizele făcute de cugetătorii contemporani în alte domenii, cum este Henri Bergson, pentru care toată realitatea este mișcare, este efort<sup>1)</sup>.

Hobbes pune la baza tuturor intereselor pe cel individual al fiecărui cetățean. Spre a eși din starea naturală, care-i este așa de defavorabilă, omul face contractul social prin care Hobbes încearcă a justifica puterea absolută<sup>2)</sup>. În felul acesta pentru Hobbes dreptul se explică prin interesul individual al fiecăruia de a trăi într'o societate organizată.

Un alt cugetător, în aceleași ordine de idei, este Helvetius<sup>3)</sup>. Pentru acesta nu mai este vorba numai de interesul individual al fiecăruia; el relevă și un interes general, care trebuie să fie luat în considerare, interesul societății, din care cu toții facem parte. Pentru Helvetius problema se

<sup>1)</sup> *L'évolution créatrice*.

<sup>2)</sup> IV-I.

<sup>3)</sup> *De l'esprit*, 1758, reimprimat în ediție postumă, refăcută și adăugată, sub titlul: *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*, 1772.



pune de a împăcă interesul general de o parte, și interesul individual de altă parte, căci se poate unul să ajungă în contradicție cu altul. Aceste două interese trebuie legate între ele prin toate mijloacele posibile și unul dintre aceste mijloace îl constituiesc legile. Constrângerea, sancțiunea care urmează dispozițiilor legislative, nu este altceva de cât mijlocul, prin care interesele individuale sunt puse de acord cu interesele colective ale societății respective. Individul pune în cumpănă răul care va urma prin sancțiunea care este prevăzută în lege, cu interesul pe care-l are de a nu respecta legea și care ar reprezenta interesul lui individual; cântărind unul cu altul ajunge la concluziunea, că este mai bine să respecte legea. În felul acesta se crează o legătură între interesele individuale și interesul colectiv.

Pentru Helvetius, ca o dezvoltare a concepțiunii lui Hobbes, în tocmai cum universul fizic este supus legilor mișcării, întocmai astfel universul moral este supus legilor interesului. După cum mișcarea mecanică explică toate fenomenele naturii externe, așa interesul ar explica întreaga lume morală.

Terenul era astfel preparat în tradiția engleză pentru aparițiunea cugetărei lui Jeremias Bentham <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Introduction to the principles of moral and legislation* 1789; *Deontology*, ediție postumă, 1834; Comp.: *Beccaria* (†1794); III-II-B-b.

Pentru Bentham sunt interese, cari valorează mai puțin, — altele, care valorează mai mult. Trebuie să se măsoare și să se cântărească prin urmare interesele între ele și să facă în modul acesta o *aritmetică morală*, cum o numește el, un calcul în care să se arate, cari interese trebuiesc preferate altora.

Pentru Bentham, continuând tradițiunea predecesorilor săi englezi, interesul individual stă la baza întregii activități. Acest interes însă trebuie apreciat din diferite puncte de vedere.

Mai întâiu trebuiesc luate în seamă toate împrejurările intrinsece, cum le numește el, ale intereselor individuale. Astfel, trebuie cântărită *intensitatea* fiecărei plăceri, trebuie cântărită *certitudinea* pe care o dă fiecare, trebuie văzută *proximitatea* ei, dacă nu este aleatorie și îndepărtată, trebuie văzută *fecunditatea* plăcerii în fiecare interes, trebuie mai ales bine analizată *puritatea* ei, dacă nu este amestecată cu anumite elemente de durere, cum se întâmplă psihologicește cu cele mai multe din plăcerile noastre.

O a doua serie de împrejurări sunt acelea extrinsece, cari nu atârnă de plăcerea însăși, ci în genere de temperamentul individual. Trebuie să se vadă, dacă individul nu este influențat de climă, de caracterul său, de vârsta sa, de sexul său, de obiceiurile sale, de inteligența sa, într'un cuvânt de puterea sa de sensibilitate într'o direcțiune sau

alta, spre a se vedea care plăcere într'o societate este de preferat alteia.

În sfârșit, — și aici începe să fie inconsecvent cu sine însuși, dar silit de realitate, trebuie să meargă la această concluziune, — el zice că trebuie mai ales să luăm în vedere consecințele sociale ale fiecărei plăceri.

Dacă în adevăr interesul strict individual ar stă la baza întregii construcțiuni sufletești a omului din punct de vedere psihologic și ar stă la baza întregii morale și a dreptului din punctul de vedere logic, atunci n'ar trebui să se mai socotească și aceste consecințe sociale în aritmetica morală. De ce consecințele sociale să fie mai importante de cât plăcerile individuale? Ar fi o contradicțiune în care de altminteri cade și Helvetius, atunci când simte că neapărat trebuie să se facă legătura între interesul individual și cel colectiv. Realitatea impune interesul colectiv chiar deasupra intereselor individuale; ea este așa de puternică, în cât chiar acești teoreticieni ai utilitarismului celui mai pur, sunt nevoiți să recunoască deasupra interesului individual un interes colectiv. Dar atunci se pune problema, de ce interesul individual să cedeze în fața interesului colectiv? Dacă observăm mai de aproape, în realitate tocmai aceasta este problema morală.

Una este problema psihologică, aceea de a vedea ce se petrece în sufletul omenesc, și analiza bine făcută ne duce la concluziunea, că sunt ele-

mente colective precumpănitoare în cadrul fiecărui suflet individual dar alta este problema morală și juridică. Problema etică este aceea de a ști de ce interesul individual trebuie să se plece în fața interesului colectiv.

Pe lângă această problemă, care reprezintă ideia rațională de justificare, au trecut utilitariștii în genere și în deosebi cugetătorii englezi, fără s'o vadă și fără să o atingă.

Bentham, prin urmare, reluând tradițiunea lui Hobbes și dezvoltând germenul pus de Helvetius, atunci când acesta a afirmat un interes general, care trebuie luat în seamă, a ajuns la o afirmare a valorii intereselor colective mai presus de interesele individuale.

Astfel, întreaga legislațiune, întreg dreptul, apare pur și simplu ca o punere în lucrare a interesului general și în deosebi o punere în lucrare a interesului moral.

După Bentham, pe la jumătatea veacului al XIX-lea, unul dintre cei mai fini psihologi pe cari i-a avut omenirea, John Stuart Mill<sup>1)</sup>, pornind cu acelaș spirit englez de empirism absolut, în loc să facă o analiză tinzând la cuantificarea plăcerilor, se mărginește să facă o analiză psihologică a plăcerilor și ajunge la concluziunea, că, atunci când

<sup>1)</sup> *Sistem de logică deductivă și inductivă* (1843); *Principii de economie politică* (1848); *Despre libertate* (1859); *Servitudinea femeii* (1869); *Regimul reprezentantativ* (1861); *Utilitarismul* (1861); *Despre religie* (ed. postumă 1874); toate aceste lucrări sunt traduse în limba franceză.

noi astăzi socotim morala ca obligatorie prin sine, în realitate o facem pe bazele unei simple asociațiuni de idei. Morala s'ar formă, prin acelaș mecanism psihologic, prin care Harpagon, avarul lui Molière, ajunge să iubească aurul pentru sine, deși în mod normal aurul este căutat pentru utilitatea pe care o poate aduce ca valoare de schimb.

Intr'adevăr Harpagon ajunge la dragostea sa pentru aur în sine printr'o asociațiune de idei între plăcerea pe care aurul o produce și imaginea aurului. Se pierde scopul primitiv și plăcerea se raportă asupra noțiunii de aur. Tot astfel omenirea a ajuns încetul cu încetul să uite, că ideile morale, fiecare de sine, s'au instituit la început ca răspuns la o nevoie socială.

Analiza este foarte interesantă și în multe părți este adevărată; în drept mai ales ea se dovedește de multe ori exactă. Multe instituțiuni juridice trăesc în virtutea inerției. In adevăr, vedem dese ori cum instituțiunile morale și juridice, deși nu mai răspund nici unei utilități, trăesc mai departe, după cum o dovedește sociologia contemporană.

Pentru Mill mai există însă și un fel de estetică a plăcerilor. Sunt unele, cari valorează din punctul de vedere estetic, cari înobilează sufletul, sunt altele cari nu-l înobilează. Sunt astfel plăceri foarte intense, pe cari în mod normal noi le așezăm ca valoare și noblețe a lor, mai prejos

de cât altele, cari sunt mult mai intense, dar cari ne înalță sufletul.

Această analiză psihologică, dovedește însă o realitate încă mai adâncă. Căci de ce față de unele lucruri simțim că sufletul ni se înalță? Iată o întrebare la care Mill cu empirismul absolut pe care-l aveà ca metodă nu poate răspunde, dar care constituie tocmai esența problemei morale. Plecăm interesele individuale în fața intereselor colective, pentru că o asemenea acțiune înalță pe individul care o face, îi întărește personalitate, îi dă o valoare mai mare.

Iată astfel ideia de valoare, care intervine, o idee pur rațională. Ea ne duce astfel spre calea unei soluțiuni a problemei morale, pe care Mill nu o dă, pentru că el se mărginește la o analiză psihologică.

Unele plăceri sunt superioare altora, pentru că au o valoare morală superioară. Intreaga problemă a valorilor morale, apreciată din punctul de vedere rațional, se pune în felul acesta. O asemenea constatare este tocmai necesară utilitarismului, deși e contrară principiului său fundamental, pentru că utilitarismul în mod riguros consecvent ar duce la respectarea ori căruia interes.

Nerecunoscând însă o valoare rațională de sine stătătoare plăcerilor morale, Mill conchide numai, că trebuie să subordonăm prin educațiune, prin sancțiunea legilor, prin organizațiunea socială, toate plăcerile individuale plăcerilor superioare morale.

Astfel Mill în realitate afirmă o înaltă concepțiune morală. Dar fundamentul pe care el o așează este nesigur.

În adevăr legea, pentru Mill, ca și pentru Bentham, nu este de cât un mijloc de a face această legătură între interesele individuale și interesele colective. În tocmai ca educațiunea, care trebuie să creeze simțul valorii intereselor colective, legea prin sancțiunea ei trebuie să le impună și aceasta este valoarea ei. Dreptul trebuie, prin organizația pe care o dă societății, să previe ori ce rău și să facă astfel ca în adevăr în sufletul fiecăruia interesul colectiv să răsune mai adânc de cât interesul individual.

Tot în Anglia în veacul precedent s'a manifestat în această direcțiune și marele cugetător englez Herbert Spencer. Teoria lui asupra evoluțiunii comportă un punct de vedere moral. Spencer, empirist ca și Mill și ca și Bentham, Helvetius și Hobbes, găsește că utilitatea stă la baza întregii aprecieri morale<sup>1)</sup>: anume el socotește, că fiecare acțiune a noastră valorează mai mult sau mai puțin, după cum reprezintă o adaptare mai per-

---

<sup>1)</sup> *Primele principii* (1860); *Introducere la Sociologie și Principiile Sociologiei*, 4 vol. (1876-96); *Principiile Etice*, 2 vol. *Ce este morala, și Justiția* (1879-1893). Toate sunt traduse în limba franceză. Herbert Spencer a mai scris, printre lucrările sale fundamentale: *Principiile biologiei*, 2 vol. (1864-1867); *Principiile psihologiei*, 2 vol. (1870-1872). Toate aceste lucrări se urmează și formează un tot sistematic ca o dezvoltare a legii evoluțiunii, formulată în *Primele principii*. Comp.: III-I-E-1.

fectă a individului la mediul în care trăește, îi provoacă astfel mai multă sau mai puțină utilitate. Se institue în drept și în sociologie în acest sens punctul de vedere organic; societatea este privită ca un organism în care morala și dreptul sunt și ele elemente de adaptațiune ale individului la interesul colectiv și de adaptațiune ale societății la mediul în care trăește.

Dacă acum încercăm să tragem concluziunea generală, pe care o comportă această analiză a utilitarismului englez, de sigur că ne impresionează faptul că această școală care încearcă să fundeze morala, în realitate trece pe lângă problema morală, fără a o atinge.

Căci a afirmă pur și simplu, că interesele individuale trebuie să se supue interesului colectiv, este a afirmă un fapt, dar nu a dà o justificare.

Dacă nu dăm o soluțiune problemei fundamentului moralei, atunci întreaga organizație juridică și morală cade, pentrucă nu mai există nici un motiv, nici o justificare a aserțiunei, că fiecare *trebuie* să aibe o activitate morală și *trebuie* să se supună normelor de drept.

Se poate spune astfel, că școala utilitaristă nu-și atinge scopul în încercarea de a da o soluțiune problemei fundamentului dreptului și moralei.

Iluziunea i-a venit din faptul, că această școală, cu mijloace la început primitive și apoi din ce în ce mai rafinate până la J. St. Mill și Spencer.



a încercat să facă în realitate numai o analiză psihologică și socială.

Chiar dacă am pune ipoteza, că utilitarismul ar fi făcut bine această analiză și ar fi descoperit ceea ce sociologia contemporană a dovedit cu prisosință, că sufletul nostru individual nu este de cât un centru de interferență de cercuri sociale, tot n'ar fi rezolvat încă problema morală și juridică <sup>1)</sup>.

Nu utilitatea stă la baza concepțiunii de drept, ci ideea de justiție, o idee morală superioară, rațională și deci de sine stătătoare.

---

<sup>1)</sup> *Rudolf Stammler, op. cit.*

## IV. POZITIVISMUL ȘI SOCIOLOGISMUL JURIDIC

### 1. Curente pregătitoare de gândire

Pozitivismul este o școală metodologică de gândire, care a fost întemeiată de marele cugetător francez din prima jumătate a veacului al XIX-lea, Auguste Comte <sup>1)</sup>.

Pentru Auguste Comte trebuie să se înlăture din știință tot ce este speculațiune nesigură a rațiunii; ori ce cercetare științifică trebuie să pornească dela observațiunea concretă, dela ceea ce este sigur. Numai astfel se poate clădi în mod serios știința cu toate construcțiunile ei.

În liniile sale generale concepțiunea lui Aug. Comte reprezintă un curent mult mai vechiu.

În Franța însăși ea poate găsi isvorul chiar la Descartes. Acesta n'a reprezentat într'adevăr de cât o reacțiune fecundă în contra gândirei medievale, care obicinuiă a da soluțiuni preconcepute problemelor științifice pe bază teologică sau

---

<sup>1)</sup> *Cours de philosophie positive* (1830-1842); *Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité și Catéchisme positiviste* (1852); *Système de politique positive*.

întemeindu-se pe abstracțiuni vane. El a afirmat că știința nu trebuie să pornească de cât dela cece apare minții ca ceva *clar și distinct*, luând această idee ca *criteriu al adevărului*.

Pentru Descartes criteriul adevărului astfel înțeles, claritatea și distincțiunea cu care o cunoștință se prezentă minții, a stat la baza întregii lui activități intelectuale. El a influențat astfel întreaga știință modernă, pentru că a înlăturat dela început ori ce afirmațiune vagă și nesigură. Descartes, întrebându-se ce se prezentă minții omenești în mod clar și distinct, pleacă cu atâta rigoare dela acest criteriu, rămas celebru, în istoria cugetărei omenești, ori cât ajunge a înlătură toate cunoștințele omenești, și descoperă un singur adevăr, care ar fi de la origine clar și distinct, acela că individul există și există tocmai pentru că el caută adevărul: *Je pense, donc je suis*. Cu această chee de boltă inițială Descartes își construiește apoi întreg sistemul său de gândire, printr'o încercare de riguroasă deducțiune.

Cu tot raționalismul, de care Descartes a dat în urmă dovadă, nu putem să nu relevăm din felul lui de a gândi acest germene metodologic, căci acest fel de a gândi se regăsește în realitate, deși sub o altă formă, și la Aug. Comte.

Descartes, în urma imboldului, pe care l-a dat el mai ales științelor matematice și explicațiunii matematice a lumii — pentru că lui i se părea că, din toate cunoștințele, singurele care sunt clare

și distincte sunt cunoștințele matematice — este părintele unei lungi serii de speculațiuni raționaliste despre lume. Omenirea întreagă a trăit în urma lui Descartes, în special pe continent, o concepțiune raționalistă, în care deducțiunea joacă rolul cel mare.

Toate explicațiunile, cari s'au dat despre drept în această perioadă au prins pecetia felului său general de a gândi. Așa s'a născut și școala dreptului natural, cu toată mișcarea de gândire, care a precedat Revoluțiunea franceză și care este o mișcare de gândire deductivă<sup>1)</sup>.

Raționalismul, pornit astfel dela Descartes, a dat naștere în Franța la începutul veacului al XIX-lea la o mișcare de reacțiune. În această epocă gândirea franceză eră dominată de așa zisul spiritualism religios francez, al cărui reprezentant mai de seamă eră eclecticul Victor Cousin. Pozitivismul lui Auguste Comte a fost o reacțiune în contra spiritualismului eclectic din timpul său.

Curentul de gândire pozitivist a fost preparat și de gândirea din alte țări în aceeași direcțiune, tintind pe o linie convergentă aproape la aceleași concluziuni și în deosebi în Anglia.

Gândirea engleză este, precum am arătat, empirică, fiind îndreptată nu spre speculațiuni, ci spre cunoștința cazurilor concrete.

<sup>1)</sup> Comp: IV-I.

Pozitivismul lui Aug. Comte, îndreptat spre faptele concrete, este evident într'o bună armonie cu empirismul englez.

Tendența empirică engleză s'a manifestat încă dela începutul evoluțiunii gândirii moderne chiar cu Baco de Verulam<sup>1)</sup>.

Baco de Verulam a formulat teoria logică a inducțiunii experimentale. Spre deosebire de si-logismul medieval, care porneà în căutarea adevărului dela anumite principii abstracte, pe căi pur raționaliste, Baco de Verulam simbolizează felul de gândire pur științific, care pornește dela observarea cazurilor concrete și individuale spre a se ridică cu cea mai mare rigoare, spre noțiuni din ce în ce mai abstracte și a constitui în felul acesta sisteme științifice. Astfel s'a canalizat, ca să spunem astfel, s'a pus în teorie, felul de a fi al gândirii engleze și tot odată felul de a fi al științei în general.

În urmă John Locke, marele filozof, a luat în acelaș sens pentru sine vechiul adagiu „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus*“<sup>2)</sup>. Cu alte cuvinte Locke, continuând concepțiunea lui Baco de Verulam, a afirmat, că tot ce știm, toate cunoștințele pe care le avem, sunt cunoștințe pe care întâiu le-am avut prin simțuri. Locke s'a pus

---

<sup>1)</sup> *Instauratio magna: Novum Organum scientiarum* (1620) și *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); *Essays moral, economical and political* (1597).

<sup>2)</sup> *Essay on human understanding*, 4 vol., 1690.

astfel în opoziție cu un alt cugetător mare, Germanul Leibniz<sup>1)</sup>; acesta afirmă, că „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus“, dar adaogă: „nisi ipse intellectus“. Ca să cunoaștem chiar prin experiență, ceva, trebuie să avem în prealabil facultatea de a cunoaște; prin urmare această facultate nu ese din experiență, ci, logicește, premerge experienței.

Această formulă a lui Leibniz este în realitate germenul din care aveà să se desvolte mai târziu concepțiunea lui Immanuel Kant în toată splendida ei amploare. Leibniz pune în realitate principiul că, spre a aveà prin experiență anumite cunoștințe, ca material din care apoi să scoatem știința, trebuie în prealabil să fie posibilă cunoștința.

În drept este foarte interesantă această opozițiune între o concepție și cealaltă. Una reprezintă pozitivismul, cealaltă raționalismul, într'un anumit înțeles al acestui cuvânt. Una este concepțiunea lui Aug. Comte și a celor cari mai mult sau mai puțin se alipesc de dânsul și alta este concep-

1) Relevăm aci dintre lucrările lui Leibniz discuțiunea sa cu Locke în *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704); apoi: *Méditations de cognitione, veritate et ideis* (1684); *De primae philosophiae emendatione* (1694); *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710, în formă populară); *La monadologie* (1714). Vezi și: *Allengry, De jure apud Leibnizium*, precum și *Louis Legrand, Leibnizii de nova methodo discendae docendaeque jurisprudentiae*, teze la Sorbona.

țiunea idealistă a celor cari în genere în ziua de astăzi urmează gândirea lui Immanuel Kant.

Se vede astfel, cum încă de timpuriu antagonismul între cele două concepțiuni a început să se manifeste: concepțiunea continentală, raționalistă, reprezentată prin Leibniz, de o parte, concepțiunea pozitivistă, concretă, empirismul îndreptat cu toată atențiunea spre experiment și spre observarea cazurilor concrete, reprezentată prin Locke, de altă parte.

Mai departe, această concepțiune a lui Locke în Anglia și-a găsit o desfășurare în concepțiunea marelui filozof David Hume<sup>1)</sup>, care a fost acela, care a deșteptat pe Kant, cum zice el însuși, din somnul dogmatic, care, cu alte cuvinte, a stârnit în mintea lui Kant scânteia creațiunei gândirei lui proprii.

Hume, cu aceeași metodă empirică, s'a întrebat, în ce consistă relațiunea cauzală. Relațiunea cauzală este zilnic observată în experimentarea concretă. Întrebarea care se pune este: cum să ne explicăm legătura dintre cauză și efect? Hume ajunge a crede, că legătura cauzală nu este altceva de cât rezultanta unei obicinuințe care se crează.

Spiritul nostru, cunoștința noastră, a constatat

---

<sup>1)</sup> *Tratat asupra naturei umane* (1739-1740); *Încercări morale și politice (Essays)*; *Cercetare asupra judecâței umane* (1748); *Încercare asupra principiilor moralei* (1751); *Istoria Angliei* (1754-1761).

în mod așa de frecvent, că fenomenul A este urmat de fenomenul B, în cât deduce de aci cu cea mai mare probabilitate, că fenomenul A va fi totdeauna urmat de B.

Incercarea este interesantă, mai ales pentru că a pus problema cauzală. Dar o întrebare, pe care a încercat s'o rezolve în urmă Kant, eră tocmai de a ști dacă legătura cauzală nu este altcevă de cât numai această sequență, această urmare contingentă, întâmplătoare, care se repetă mereu între două fenomene.

Kant spre deosebire de Hume a ajuns la părerea, că trebuie să fie altcevă, pentru două motive.

Atunci când noi zicem, că un fenomen este cauza altui fenomen, noi nu înțelegem mai întâiu prin aceasta, că producându-se unul, este foarte probabil că se va produce celălalt, ci, dacă în adevăr este o relațiune cauzală, afirmăm cu siguranță această sequență. Certitudinea aceasta, care există, dovedește, că nu mai este vorba de o simplă obicinuință psihologică.

Pe de altă parte, este oare suficient să afirmăm sequența? Analiza este foarte fin făcută chiar de un Englez, de John Stuart Mill <sup>1)</sup>, Iată spre pildă două fenomene. Este suficient să spunem, că totdeauna unul este urmat de celălalt, spre a afirma că este relațiune dela cauză la efect între ele? Să luăm un exemplu. Ziua și noaptea se urmează

<sup>1)</sup> *Logica.*



regulat și nu ne putem gândi, că nu se vor urmări regulat. Nu putem însă spune, că ziua este cauza nopții sau că noaptea este cauza zilei. Iată o sequență care pare sigură după experiența noastră și totuși nici o clipă nu vom crede, că aci este relațiune cauzală. Prin urmare în relațiunea cauzală este încă altceva de cât simpla sequență. - Este o anume relațiune de identitate, care se stabilește între cele două fenomene, cari sunt legate, în sensul că unul produce pe celălalt, că anume un acelaș element real, apare sub două aspecte deosebite în două momente succesive<sup>1)</sup>.

Acestea ar fi obiecțiunile, cari se pot aduce concepțiunii lui Hume, dar prin modul cum a pus problema referitor la relațiunea cauzală, el a contribuit la adâncirea ei și a pregătit idealismul contemporan.

Baco de Verulam pusese problema în general a legilor experimentale. Locke ajunsese la ideia, că n'avem nimic în cunoștință, care n'a fost mai înainte în experiență. Hume vine și merge mai departe: în însăși relațiunea cauzală, care apare așa de impresionantă pentru mintea noastră prin modul stringent, cum se leagă fenomenul cauză de fenomenul efect, nu este nimic altceva de cât observațiunea de toate zilele, este pur și simplu impresiunea pe care ni-o lasă repetarea continuă a unei sequențe între două fenomene.

Cercetătorul nu se întreabă în ce consistă ob-

1) Meyerson, *Identité et réalité*.

servațiunea concretă, cum este ea posibilă, ci se mărginește, chiar în legătură cauzală dintre fenomene, numai să constate că fenomenele constatate se urmează.

Dar aceasta este una din ideile fundamentale ale pozitivismului lui Comte.

Față de dezvoltarea admirabilă, pe care științele exacte au luat-o la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul veacului al XIX-lea s'a mai manifestat în urmă în Anglia pe la mijlocul veacului al XIX-lea marele logician John Stuart Mill <sup>1)</sup>).

Acesta n'a făcut de cât a luat toate concepțiunile predecesorilor săi și le-a pus la punct din punctul de vedere al științei exacte contemporane. În cele două admirabile volume ale sale de logică, pe cari ori cine urmărește mișcarea pozitivistă și felul de a fi al științei contemporane, nu se poate lipsi de a le cerceta, se cuprinde în adevăr evanghelia logice experimentale.

O altă manifestare în aceeași măsură admirabilă a aceluiaș fel de a gândi este aceea a marelui cugetător englez Herbert Spencer <sup>2)</sup>).

Ceeace este interesant de reținut aci dela Spencer, este că într'o primă parte a lucrării sale asupra „Primeror Principii“ ale filozofiei evoluționiste, el afirmă că ori ce cercetător în știință trebuie să pornească dela date concrete și nu

<sup>1)</sup> *Op. cit.*

<sup>2)</sup> *Op. cit.*

mai dela date concrete; așa a procedat de altfel el, ajungând la acea imensă generalizare pe care a formulat-o sub numele de lege a evoluțiunii, și, pentru el, ori ce încercare de speculațiune asupra datelor prime, asupra cauzelor celor mai înalte, asupra elementelor din urmă, sunt lucruri de prisos și ceva mai mult, incognoscibile. De aceea, și prin aceasta este de acord cu J. St. Mill, toată atențiunea cercetătorului în știința exactă trebuie să se îndrepte numai spre observațiunea concretă.

Este interesant cum pe două căi deosebite un spirit, care de sigur erà foarte speculativ, ca tendență internă, ca a lui Spencer, s'a întâlnit întocmai cu concluziunile spiritului empiric al lui J. St. Mill, și aceste gândiri ale lui Mill și Spencer s'au întâlnit pe acelaș tărâm cu gândirea lui Aug. Comte din Franța.

Vedem dar, cum concepția lui Aug. Comte nu este o răsărire, fără nici un antecedent, a unei gândiri improvizate la un moment dat.

De sigur că sub impresiunea atmosferei intelectuale în care Comte trăia, gândirea lui a fost influențată de toată ambianța, atât cea franceză, cât și cea engleză, ambianță intelectuală preparată de o lungă serie de cugetători în istoria evoluțiunii gândirei omenesti.

Am arătat cari au fost antecedentele concepțiunii lui Comte în Anglia. In această privință am arătat cum și în Franța și chiar la unii cuget-

tători raționaliști, cum a fost Descartes, găsim germenele, din care aveã să se desvolte mai târziu concepțiunea lui Auguste Comte.

Aceeași ambianță de cugetare o putem descoperi și în Germania.

În Germania se arătase ca o caracteristică a gândirei germane raționalismul cu reprezentanți mai de seamă ca Leibniz și urmașul său Wolf. Întreaga această mișcare a ajuns chiar pe timpul Revoluțiunii franceze în Germania la o formulare, care a rămas de sigur cea mai desăvârșită și cea mai înaltă formulare a puterii rațiunii care vreodată s'a făcut în istoria cugetărei omenești, și anume aceea a lui Immanuel Kant. Este aci foarte interesant de relevat o anumite tendență a lui Kant, care vine într'o concordanță precisă cu ceea ce aveã să afirme mai târziu Aug. Comte; acesta nu aveã o cultură filozofică prea întinsă, dar concordanța de care vorbim devine atât mai interesantă, cu cât Comte nu cunoștea concepțiile lui Kant.

Pentru Immanuel Kant problema cea dintâiu, care se pune este aceea de a ști, care este puterea noastră de cunoștință.

Criticismul lui Kant afirmă, că cunoștința pe care ideia de adevăr o implică trebuie analizată; trebuie să ne dăm seama, dacă cumvã facultatea noastră de a cunoaște nu are oarecari *limite* și dacă nu cumvã, tocmai fiindcă aceste limite au fost călcate, s'au produs atâtea greșeli în trecut. Nu există oare condițiuni inerente gândirei

noastre, pe cari îndată ce le călcăm, cădem din contradicție în contradicție și ajungem la probleme insolubile?

Kant ajunge astfel la confirmarea distincțiunii, de altminteri foarte veche, făcută încă de Platon, între fenomen și numen. Noi știm prin simțuri ceva, dar nu putem cunoaște decât ceea ce ne dau simțurile concrete, văz, pipăit, gust, auz, etc.

Indărătul celor ce cunoaștem prin simțuri, diferiți cugetători raționaliști dinaintea lui Kant pun adevărata realitate, pe care Kant o numește „lucrul în sine“. Realitatea aceasta nu se poate atinge și simți niciodată; ea este, pentru Kant, numai gândită. De aceea această realitate este numită „numen“ dela grecescul νοῦς, νοός, care înseamnă gândire) spre deosebire de „fenomen“ (ceea ce apare). Aparența sensibilă este singura cunoștință, pe care mintea omenească o poate atinge. Indărătul acestei aparențe sensibile poate să fie o realitate, un lucru în sine. Dar a afirma ceva despre această realitate „metafizică“, cum avea să-i spue în urmă Aug. Comte, este a depăși posibilitățile minții omenești.

## 2. Auguste Comte

Auguste Comte, mai ales în lucrarea sa „Cours de philosophie positive“, pornește dela principiul, că știința nu are dreptul să afirme de cât ceea ce se constată în mod „pozitiv“, adică necontestat; în concepțiunea sa, aceasta este numai ceea ce se

constată prin simțuri ca realitate materială, externă.

El observă, că, în evoluțiunea istorică, primul fel de explicațiune, pe care oamenii l-au încercat, pentru fenomenele naturei, este cel teologic. Ele sunt atunci socotite ca produsul activității voite a mai multor sau a unei divinități. Acest stadiu de cercetare constituie ceea ce Comte numește, starea teologică a omenirii.

Intr'un al doilea stadiu, care constituie starea metafizică, spiritul omenesc nu se mai simte mulțumit cu această explicațiune și o înlătură. El explică fenomenele naturei personificându-le nu sub forma teologică, dar sub o formă metafizică, și atribue anume o realitate ascunsă care nu se poate constata. Fenomenele apar astfel ca produsul unor „forțe naturale“.

A explică astfel însă un fenomen printr'o forță este iluzoriu. Este a pune prin ipoteză realități, care nu se pot controla nici o dată și în definitiv este un fel pur verbal și nu științific de explicațiune.

Astfel se ajunge la faza a treia, la stadiul pozitiv, în care nimic nu se afirmă, de cât ceea ce se poate riguros constata, controla, măsură, ca o realitate externă materială.

Toate științele trec astfel în evoluțiunea istorică în mod succesiv prin cele trei stadii de explicațiune: cel teologic, cel metafizic și cel pozitiv.

Acest adevăr constituie ceea ce Auguste Comte numește „legea celor trei stări“.

În faza pozitivă cunoștința științifică se mărginește a constată constanța succesiunii unor fenomene între ele și printr'aceasta ajunge la prevederea lor. Știința are astfel drept obiect al său succesiunea fenomenelor: „savoir, c'est prévoir”, zicea Comte.

Și astăzi încă uneori se strecoară în știință explicațiuni religioase sau explicațiuni metafizice, totuși trebuie să ne mărginim cu o rigoare extraordinară, conform doctrinei lui Comte, numai la constatarea faptelor, spre a vedea, cari dintre ele se urmează, și a ajunge astfel la o prevedere, acesta fiind singurul rol al științei și al gândirii omenești.

Pe calea aceasta știința nu este altceva de cât o clasificare a unor date concrete, o cunoștință sistematică a fenomenelor naturei.

În realitate știința nu face altceva, și ori ce explicațiune la aceasta se mărginește, de cât grupează la un loc fenomenele, așezându-le în categorii, pe cari le coordonează în grupuri din ce în ce mai abstracte, spre a ajunge la o explicațiune integrală. Dar toată această operațiune științifică nu se face de cât numai, pe bază de inducțiune, pe baza de observațiune concretă a faptelor. Trebuie să ne ferim așa dar să aducem în observațiune ori cât de puțin speculațiunile minții noastre, să primim ca un material pozitiv

numai ceea ce ne vine din afară; numai din plămădirea cunoștințelor, pe cari le avem astfel despre lumea externă, trebuie să se nască construcțiunile științifice.

În ultimă analiză Comte ne cere prin urmare să nu luăm în știință drept date sigure, dela cari să pornim, de cât numai aceeace putem observa în afară cu simțurile noastre, cu cunoștința concretă individuală.

Pornind cu această metodă, Comte ajunge la o clasificare foarte interesantă a științelor.

El observă, că trecând prin cele trei faze, știința care cea dintâiu se pozitivează este știința matematicii, pentru că este și cea mai abstractă și în totdeauna, în istoria gândirei, științele abstracte și simple se pozitivează mai ușor.

După știința matematicii vine rândul științei mecanice; după aceasta trece fizica în faza pozitivă; după aceasta chimia și apoi biologia, știința organismelor; în sfârșit ultima dintre științe, care se pozitivează, este sociologia, care îmbrățișează și dreptul. A. Comte ajunge pe calea aceasta să facă o clasificare foarte interesantă a științelor. Pentru el fenomenul matematic este cel mai abstract, cel mai general, după el vine cel mecanic, apoi cel fizic, apoi cel chimic, apoi cel biologic și în sfârșit cel mai complicat dintre toate este fenomenul sociologic, deci și cel juridic.

Fenomenul chimic are ceva specific, dar o adevărată explicațiune a fenomenului chimic se face



prin fizică. Legile fizice trebuie să explice în ultimă analiză fenomenul chimic. Cu o preștiință extraordinară par'că Comte a prevăzut toată evoluțiunea modernă a științei chimiei, care s'a legat în timpul din urmă strâns de explicațiunile fizice. Deasemenea fizica, devine perfectă ca știință, când fenomenele sale se simplifică reducându-se la fenomene mecanice. Legea gravitațiunii universale, una din cele mai generale, este o lege mecanică, care încearcă să explice o mare parte din fenomenele fizice. Tot asemenea mecanica, ajunge să se pozitiveze, când se reduce la explicațiunile matematice, pur cantitative. Fenomenul biologic se explică tot astfel prin fenomene chimice. Au fost chiar mari biologi acum în urmă, cari au afirmat, cu o formulă foarte interesantă, că întreg organismul animal și vegetal nu este decât un echilibru instabil de stări chimice. În fine fenomenul sociologic se explică prin fenomenul biologic, care se petrece în om.

Astfel se clădește o scară de științe, din cari cea mai concretă, aceia care se prezentă sub forma cea mai complexă minței noastre ca observațiune, este sociologia și deci și dreptul.

Ca să ajungem prin urmare la o explicațiune a fenomenelor sociologice, trebuie să recurgem la întreaga clasificare și hierarhie a științelor; sociologia nu va ajunge la desăvârșirea ei, de cât atunci când toate fenomenele sociologice vor fi reduse la

fenomene biologice, acestea la rândul lor la fenomene chimice, fenomenele chimice la fenomene fizice, acestea la fenomene mecanice și acestea la cunoștințe matematice. Astfel se clădește o întreagă sistemă. Aug. Comte explică pe calea aceasta lumea în întregime, arătând, că datele cele mai concrete dintre toate sunt fenomenele sociologice, și ori ce progres științific trebuie să se reducă în ultimă analiză la matematizarea fenomenelor, la cuantificarea lor. Este interesant că această din urmă concluziune coincide și cu ideile lui Kant în această privință <sup>1)</sup>).

Din această serie de științe, lipsește însă psihologia. Pentru A. Comte, nu există altă explicațiune și deci alte fapte concrete pozitive, clare și distincte, de cât faptele materiale, nu cele psihologice. Numai ceea ce lovește simțurile noastre externe, ca fapt material, se poate prevedea — se poate matematiza — și deci este fenomen de știință. De aceea psihologia, care și-ar fi avut locul între biologie și sociologie, este cu desăvârșire exclusă de Aug. Comte. El concepe sociologia și deci dreptul, ca ceva pur material, observabil prin simțurile noastre în afară. O întreagă concepțiune originală a dreptului s'a putut astfel naște mai târziu în Franța, după cum vom vedea, aceea a lui Duguit.

Dreptul este, conform acestei concepțiuni, un

---

1) *Kritik der reinen Vernunft.*

fenomen istoric, în afară, sub forma de instituțiuni, pe cari sociologia le studiază.

S'a dovedit însă că o asemenea clasificare a științelor este greșită, pentrucă-i lipsește tocmai psihologia. Unul dintre cei mai fervenți adepți ai lui Comte, anume Littré, a relevat de altfel această lipsă, arătând că într'un adevărat pozitivism și psihologia trebuie să intre în clasificarea științelor între biologie și sociologie.

Alături de Littré și John Stuart Mill, care în felul lui eră un mare admirator al lui Comte, a relevat această lipsă <sup>1)</sup>).

Astfel în gândirea științifică contemporană apare neîndoios, că a înlătură psihologia din clasificarea științelor este o eroare.

Dar introducerea aceasta a psihologiei schimbă fundamental concepția lui A. Comte. Pentru el, eră clar și distinct, conform formulei lui Descartes, eră pozitiv, conform formulei sale, numai ceea ce observăm prin simțurile externe în lumea din afară. Introducându-se psihologia, sociologia nu se mai explică numai prin biologie, dar și prin psihologie. Astfel un câmp nou și foarte vast se deschide. Dreptul în special este o știință, care în cea mai mare parte a sa lucrează cu date psihologice și logice.

Aceasta fiind concepția metodologică generală a lui Aug. Comte, rămâne să vedem, care este con-

---

<sup>1)</sup> *Logica.*

cepțiunea lui particulară referitoare la pozitivismul juridic în deosebi.

Dacă trebuie să ne îndreptăm în știință numai spre ce este concret, atunci cum arată Comte, trebuie să evităm, ori ce explicațiune metafizică, s'o mărginim numai la o explicațiune, cum o numește el, „pozitivă“, adică istorică, științifică, întemeiată pe date concrete, pe observațiune.

Rostul științei pentru Comte nu este a afla ceea ce este, a descoperi felul de a fi al realității. Acesta este un fel van de a speculă, este a ne pierde în imposibilități ale cugetărei, cum spune și Kant. Rostul științei este numai a prevedea. Atunci când știința reușește prin formularea unei legi să ne dea posibilitatea prevederii, prin aceasta și-a îndeplinit misiunea. A prevedea este singurul rol pe care știința îl are și este singura ambiție pe care și-o poate pune înainte.

Această concepțiune a dus pe Aug. Comte la un fel de a gândi special asupra realității juridice.

Pentru el ceea ce numim noi „drept subiectiv“, noțiune care stă la baza întregii construcțiuni juridice, fără de care nu se poate concepe de obicei o legislație, nu există. Un drept subiectiv nu este într'adevăr ceva concret care se poate pipăi, care se poate simți în experiența materială externă. Prin simțuri constatăm numai fapte omenești, constatăm exteriorizarea unor voințe; dar a afirma un drept, este a depăși posibilitățile concrete, este a pune îndărătul constatărei sensibile o

creațiune a minții, care, zice Comte, este de aceeași natură cu explicațiunile metafizice cari se dau în știință, atunci când nu se găsește o explicațiune pozitivă științifică. În lipsă de o explicațiune adecuată, admitem că ar fi vorba de un drept al individului, dar experiența nu ni-l relevă întru nimic. Dreptul nu este un produs direct al constatărei sensibile.

Tendența inițială, cu care Comte a plecat în filozofia lui, a fost de a construi legile sociale, după cari societatea să fie așezată pe alte baze mai folositoare tuturor membrilor ei, de cât acelea din timpul său. Toată analiza teoretică, el o face numai spre a ajunge la o construcție politică întemeiată pe date sociologice. În hierarhia științelor de altfel ele se întemeiază unele pe altele și cea mai complexă dintre toate este sociologia, care le presupune pe toate celelalte. Și știința astfel constituită are în vedere numai prevederea. Dar prevederea are în vedere numai acțiunea practică.

Prin urmare tot punctul de greutate al concepțiunei lui A. Comte cade asupra faptelor omenești, deci asupra relațiunilor dintre oameni, relațiuni cari constituiesc pe oameni într'un tot, într'o societate, în care oamenii sunt legați printr'o interdependență, o solidaritate, foarte activă între ei.

În aceste condițiuni nu poate fi vorba de drepturi; există numai puterea societăței de a ne constrânge să facem anumite lucruri. Aceasta o con-

statăm. Legea intervine cu constrângerea efectivă socială.

Toate aceste fapte sunt concrete; ele cad sub simțurile noastre. Această serie de fapte concrete duc pe Comte la concluziunea, că nu există nici un drept, dar există o datorie pentru fiecare individ, o datorie în înțelesul că el este constrâns de mediul social în care trăește, să trăiască într'un anumit fel. Iată cum pentru concepțiunea juridică a lui Comte ideia de drept se evaporează cu desăvârșire și este înlocuită cu ideia de datorie. *Drept subiectiv, zice Comte, nu există de cât unul: acela de a-ți face datoria.*

Pentru A. Comte a vorbi despre un drept al cuiva, este a întrebuința o noțiune metafizică, pură creațiune a rațiunii, care nu exprimă nimic — întocmai cum noțiunea de cauză în știință este o simplă noțiune metafizică — nefiind în ori ce caz scoasă dintr'o observațiune pozitivă, cum se exprimă el, adică concretă, a datelor experienței sensibile. Din experiența sensibilă se deduce însă altceva; ideia de datorie, printr'o răsturnare a concepțiunii clasice, este pusă astfel la baza întregii explicațiuni științifice a dreptului.

Comte este creatorul, se poate spune, al sociologiei moderne în acest înțeles, că el este primul, care în adevăr nu s'a mărginit a studià pe om individual, ci a căutat să stabilească cu metode științifice, pe baza numai a observațiunii concrete, legi generale de evoluțiune a societăței; una din aceste

legi este legea celor trei stări. O aplicare a concepțiunii sociologice a lui Comte este și concepțiunea juridică de care am vorbit. Autorii pozitiviști francezi de astăzi ca Duguit, Hauriou, Gaston Jèze, înainte de toate sunt sociologi, adică observă faptele sociale concrete, așa cum se prezintă și, din observare, caută să tragă concluziuni juridice.

Este foarte interesantă această încercare. Teoria clasică de până acum, construită încă de jurisconsultii romani, întemeiă tot dreptul, și-l întemeiază încă, pe ideia de drept subiectiv, fără de care nu se poate înțelege la prima vedere ideia de drept, pe când noua școală sociologică intervertește punctul de vedere, afirmând, că nici n'ar exista această idee, că este pur și simplu o rămășiță metafizică a felului de a gândi de altă dată și că un nou punct de vedere, acel sociologic, prin observațiune concretă a evoluțiunii instituțiunilor juridice, ne poate duce la o nouă construcțiune a științei dreptului.

Este de altminteri foarte impresionant de văzut, cum în Franța, în jurul acestor trei juriști și în numele lui Comte un număr foarte mare de profesori de drept public au adoptat punctul lor de vedere.

Aplicând metoda sa dreptului, Comte a ajuns la o concepțiune specială de drept privat și alta de drept public.

Una din problemele importante, care se puneă

filozofiei dreptului în timpul Revoluțiunii franceze și care este de altminteri și astăzi la ordinea zilei, este aceia de a ști, cu ce drept o majoritate, își poate impune voința ei sub forma de lege unei minorități. O soluțiune a acestei probleme fusese dată prin admirabila concepțiune a lui J. J. Rousseau, astăzi atât de combătută de unii, între alții de Duguit.

Iată în privința aceasta, un pasagiu dintr'un discurs, ținut cu prilejul legii asupra „pairie“-ei, (nobleței) în Franța, la 1821, de Royer - Collard: „Majoritatea indivizilor, o majoritate a voințelor, ori care ar fi dânsa, este ea suverană? Dacă „este așa, trebuie s'o spunem. Suveranitatea poporului nu este de cât suveranitatea forței și forma „cea mai absolută a puterii absolute. Societățile „nu sunt adunări numerice de indivizi și de voințe, „ele au și altceva de cât numărul. Există o legătură puternică în ele: dreptul privilegiat al umanității și interesul legitim care naște din drept. „Voința unui singur, voința mai multor, voința „tuturor, nu este de cât forța mai mult sau mai „puțin impusă. Nu se cuvine nici uneia din aceste „voințe, numai pentru că au titlul de voințe, să supună și să îndatoreze la respect altele“.

Intreaga problemă a suveranității naționale se pune aci, astfel cum de altminteri se prezintă cercetării teoretice și astăzi.

Acestei probleme A. Comte încearcă a-i da de asemenea o soluțiune, în conformitate cu con-



cepțiunea sa. Comte observă, — și observarea își are temei, — că suveranitatea la început, înainte de Revoluțiunea franceză, printr'o elaborare lentă seculară, ajunge a fi în forma ei desăvârșită în Franța o suveranitate de drept divin, fie că este vorba de drept divin supranatural, fie că este vorba, ceea ce reprezintă o etapă deja mai înaintată, de drept divin providențial. Suveranul, regele, în Franța, își deține puterea dela Dumnezeu.

Această concepțiune religioasă este totuși, după teoria lui Aug. Comte, una pe care spiritul trebuie s'o depășească. Revoluțiunea franceză, zice el, face astfel pasul hotărîtor, prin care în Franța această concepțiune este înlăturată. În loc să explice suveranitatea, puterea aceasta a unei majorități sau a unuia singur de a-și impune voința, tuturor, printr'o legătură cu divinitatea, dreptul a făcut, conform lezei celor trei stări, un pas mai departe și a dat o explicațiune metafizică. În loc de Dumnezeu intervine un concept metafizic, ca să servească de chee întregii construcțiuni, este conceptul de suveranitate națională. Suveranitatea poporului nu este de cât o transpunere a domeniului metafizic a concepțiunei suveranității divine, așa cum eră concepută construcțiunea monarhiei franceze.

Revoluțiunea franceză, zice astfel Comte și, după el, Léon Duguit, nu a făcut de cât să schimbe un cuvânt; în loc de a atribui suveranitatea regelui, o trece națiunei. Revoluțiunea a crezut, că prin aceasta a dat explicațiunea, care lipseă

concepțiunei de stat. În realitate nu s'a schimbat însă nimic, s'a înlăturat ideia de dumnezeire și, personificându-se ideia de națiune, i s'a atribuit națiunei pur și simplu dreptul, care se recunoștea înainte regelui.

A. Comte face, aproape în termeni identici cu Duguit, analiza conceptului de suveranitate. Efortul, pe care trebuie să-l facem, pe care-l arată Aug. Comte și pe care încearcă să-l realizeze școala pozitivistă, este să căutăm o explicațiune pozitivistă. În locul cuvintelor goale trebuie să se caute o explicațiune întemeiată pe fapte concrete observate în societate, pe o metodă sociologică.

Iată un pasaj caracteristic în această privință din Aug. Comte: „De mai bine de 30 de ani, de când „țin în mână un condei filozofic, în totdeauna „mi-am închipuit suveranitatea poporului ca o mis-tificare opresivă și egalitatea ca o minciună ig-nobilă“.

În concepțiunea lui Aug. Comte această atitudine se explică, după cum am arătat. Pentru Aug. Comte suveranitatea națională, aceia proclamată de Revoluțiunea franceză și de teoreticianii ei este o realitate, care aduce mai mult rău de cât bine și care, analizată mai de aproape, se evaporează. Trebuie să punem altceva în loc.

Pentru Aug. Comte, conform legii celor trei stări, ideia de cauză nu este altceva, de cât tot o explicațiune metafizică. Intocmai după cum omul la început caută să-și explice fenomenele naturei

printr'o intervențiune a unei divinități, la început multiple mai apoi unificată, tot astfel în stadiul metafizic omul își explică natura recurgând la ideea de stringență cauzală. Nimic însă, zice A. Comte, din experiență concretă, materială, nu îndreptățește construcțiunea științifică să se întemeieze pe o asemenea concepție. Ideia de cauză trebuie așa dar înlocuită cu altceva, cu observarea concretă foarte atentă și minuțioasă a datelor experimentale și cu extragerea metodică din aceste date a generalizărilor cari se cuvin. În acelaș fel, în materie de drept, nu e justificată nici ideia de drept subiectiv.

Dar ideia de drept subiectiv presupune ideia de personalitate. În materie de drept public, se personifică națiunea, ea devine un titular al unui drept de suveranitate, întocmai cum în dreptul privat nu putem construi după concepțiunea clasică întregul drept privat, de cât dacă admitem, că există drepturi ale unor persoane, dacă admitem prin urmare că există titulari ai drepturilor subiective.

Pentru Aug. Comte, ca și pentru Duguit, această ideie de drept subiectiv, care se află la baza întregului drept atât public cât și privat, este o idee, care nu este altceva de cât corespondentul ideii de cauză din lumea externă. Intocmai după cum în lumea externă ideia de cauză nu răspunde nici unei necesități sau observațiuni, ci este numai o pură ipoteză, pe care mintea printr'o metodă metafizică o figurează și-i dă o misiune oare cum

supranaturală, tot astfel în materie juridică, min-  
tea, nevoită să înlocuiască concepțiunea religioasă  
de drept divin primitiv printr'o concepțiune nouă,  
n'a putut merge dintr'odată până acolo unde tre-  
buiă, la faza pozitivă, ci a trecut prin faza me-  
tafizică, căutând o explicațiune intermediară între  
explicațiunea religioasă și explicațiunea pozitivă.  
Această explicațiune intermediară nu este de cât  
ideia de personalitate și ideia de drept subiectiv.

Națiunea nu are nici un fel de personalitate, și  
nici statul. Personificarea suveranității sub forma  
statului este o idee inutilă, și primejdioasă, care nu  
răspunde unei observațiuni concrete; ea este o pură  
construcțiune a minții noastre.

Ideia de drept subiectiv, care se atribue unor par-  
ticulari sau unor persoane de drept public, nu se  
află nici ea în experiență. În experiența de toate  
zilele noi aflăm fapte, nu drepturi, care să apar-  
țină cuiva. Ideia de drept și de obligațiune, este  
o fantomă vagă a spiritului nostru, ea nu trebuie  
să intre în cadrul construcțiunilor științifice ea  
trebuie înlăturată și întreg dreptul trebuie con-  
struit pe o altă bază nouă.

Pe ce bază? Aug. Comte abia o indică, dar ea  
avea să fie desvoltată de urmașii săi în deosebi  
de Duguit. Iată un pasagiu caracteristic și în  
această privință din Aug. Comte, citat de Duguit:  
„Cuvântul drept — în înțeles de drept subiec-  
tiv — trebuie la fel înlăturat din adevăratul lim-

„baj juridic, după cum cuvântul cauză trebuie în-  
„lăturat din limbajul filozofic“.

„Din aceste două noțiuni teologico-metafizice,  
„una, aceia de *drept* este de aci înainte imorală și  
„anarhică, cum cealaltă, aceia de cauză, este ira-  
„țională și sofistică. Nu poate să existe vreun  
„drept veritabil de cât întru atât, întrucât pute-  
„rile regulate emană dela voințe supranaturale“.

„Pentru a luptă“ — continuă Aug. Comte — „în  
„contra acestor autorități autocratice, metafizica  
„celor cinci veacuri din urmă, a introdus preținsele  
„drepturi omenești, cari nu comportau în realitate  
„de cât o pură negațiune. Când mintea a încercat să  
„le dea o definițiune în adevăr organică, ele au  
„manifestat îndată natura lor antisocială, tinzând  
„în totdeauna să consacre individualitatea“.

„In starea pozitivă, care nu mai admite nici o  
„tutelă cerească, ideia de drept dispare în mod  
„irevocabil. Fiecare are datorii și le are în ra-  
„port cu toți, dar nimeni nu are nici un drept pro-  
„priu zis. Cu alți termeni nimeni nu posedă alt  
„drept, de cât acela de a-și face în totdeauna da-  
„toria“.

Dacă degajăm din acest pasagiu caracteristic  
din „Sistemul de politică pozitivă“ ideia care-l  
domină, vedem cum Comte caută să înlocuească ori  
ce explicațiune rațională cu o explicațiune sociolo-  
gică întemeiată pe fapte concrete.

Iar fapt concret pentru el nu este individul, ci  
este societatea. Inșă din acest fapt concret, astfel

constatat, el deduce, că ideia de drept subiectiv, care ar consacra tocmai pe individ și ar dizolva ideia de societate, este o idee periculoasă și anarhică și astfel în locul ideii de drept rămâne numai o singură idee, aceea de „datorie“.

Nu insistăm asupra contradicțiunii metodice inerente a acestei afirmațiuni, pentru că, dacă ideia de drept este o idee metafizică, atunci și ideia de datorie este un fel o idee metafizică. Deasemenea nu mai relevăm, că dacă școala așa zisă germană, consacră și deifică statul neținând socoteala de drepturile indivizilor, școala franceză sociologică a lui Comte, dezvoltată de Duguit, reprezintă întocmai tot această idee, și poate încă mai accentuat, căci nu mai există nici un drept al individului, după cum zice Comte, de cât numai îndatoriri ale lui. Acesta poate fi germenele unei întregi construcțiuni prin care s'ar putea ajunge la o formă periculoasă autocratică de drept.

Cu aceasta am schițat în câteva cuvinte concepția pozitivistă a lui Comte aplicată dreptului. Dela Comte pozitivismul a avut o carieră strălucită. Evoluțiunea pe care el a suferit-o este în legătură cu o critică, care i se poate aduce.

Eroarea fundamentală a lui Comte a fost aceea de a face cu desăvârșire abstracțiune în experiență de elementul însuși constitutiv al experienței de logica omenească, fără de care nici o experiență nu se poate face, nici o constatare nu mai e cu putință ca cunoștință.

Există într'adevăr o ordine specială de realități, distinctă de cele materiale și cele psihologice, și acesteia îi aparțin tocmai morala, dreptul, logica, ca și estetica de altfel, cari nu sunt nici realități interne, nici externe, sunt valori de sine stătătoare și absolute.

Ideia de dreptate, prin respectul personalității altora, este o astfel de idee rațională.

Intreaga școală pozitivă elimină existența acestei ordine de realități, după cum Comte eliminase din sistema sa de cunoștințe realitățile psihologice. Ori de câte ori se încearcă să se explice realitatea juridică, prin metoda pozitivistă, se ajunge necesar în drept la contradicțiuni, pentrucă nu se constată realitatea specifică a dreptului.

### 3. Emile Durkheim

Sociologia în Franța, ca urmare și ca aplicare a principiilor puse de Aug. Comte, a suferit o renaștere. Această renaștere se datorește în cea mai înaltă măsură unui gânditor, care a lăsat o impresiune adâncă tuturor acelor care l-au cunoscut, anume Emile Durkheim <sup>1)</sup>. Se poate spune că este în Franța intemeetorul adevăratei sociologii știin-

---

<sup>1)</sup> *Les règles de la méthode sociologique; Sociologie et philosophie; De la division du travail social; La détermination du fait moral, Bulletin de la Soc. française de philosophie, Aprilie și Maiu 1906; L'année Sociologique; Les formes élémentaires de la vie religieuse; Jugements de valeur et jugements de réalité.*

țifice contemporane. și autorii pozitivismului juridic, recunosc filiațiunea directă pe care o au cu școala lui.

Durkheim pornește dela metoda lui Aug. Comte, însă în gândirea lui Durkheim ea este corectată, așa cum cere știința contemporană. Nu poate fi vorba numai de observațiunea concretă materială așa cum apare prin simțirile noastre, și cum se prezentă sub forma primă a filozofiei pozitive. Metoda s'a perfecționat trecând prin întreg curentul de gândire reprezentat de Littrè, John Stuart Mill și prin cel venit în urmă prin gândirea unor filozofi francezi, ca Renouvier, Boutroux, Bergson.

Nu mai este vorba numai de constatarea a ceea ce este material și negarea a tot ce nu este astfel, ceea ce evident că reprezintă pentru știința de astăzi o naivitate; pentru Durkheim observarea trebuie să ia de obiect datele cunoștinței ori care ar fi. Tot ce este fapt, tot ce este manifestare a unei realități trebuie să fie obiect de constatare și știință.

Este foarte interesant de văzut, că tocmai cel mai strict științific dintre sociologii contemporani, cum este Durkheim, constată înainte de toate și afirmă în toate concluziunile sale, existența unei tendențe spre ideal, ca fiind o realitate superioară celorlalte, așa că suntem foarte aproape de concepțiunea idealistă, privită dintr'un alt punct de vedere.

În realitate observarea concretă a faptelor, observarea datelor sociologice, așa cum se prezentă ele,



pornind dela constatări succesive de jos în sus, spre culmile gândirei omenești, ajunge prin tendința acestei mișcări, la acelaș rezultat, pe care-l atinge analiza rațiunei omenești, pornind de sus în jos; astfel cele două discipline se întăresc, se armonizează una pe alta, dând încă o mai mare putere soluțiunilor, pe cari le prezentă.

Din nenorocire în metoda sociologiei, în postulatul metodologic pe care-l presupune de a face numai constatări, se implică necesitatea ca ea să nu se ridice mai presus de un anumit punct. Ajunsă acolo, unde constatările se îmbină cu aprecierile și unde începe categoric să se deprindă știința sociologiei, ca știință a constatărilor, de știința juridică și morală, ca știință a aprecierilor, explicațiunea începe să fie mai vagă, fără o suficientă precizare a contururilor.

Prima îndatorire a cercetătorului, își spune Durkheim, este să vadă care este domeniul sociologiei.

✓ Pentru Durkheim societatea este o realitate distinctă de aceea a individului. Oare aceasta înseamnă un substrat special? Aceasta ar fi a face metafizică în înțelesul cel rău al cuvântului, așa cum o înțelegea Aug. Comte, când zicea că metafizica trebuie înlăturată, pentru ca știința să ajungă la o fază pozitivă.

✓ Societatea nu e o substanță, care să planeze deasupra individului. Ea este formată din manifestări  
 ✓ a unor simple fenomene pe cari trebuie să le luăm

ca atare. Nu există societatea, ca o entitate absolută și independentă; există numai manifestări sociale.

Manifestarea individuală se distinge de cea socială prin aceea că cea individuală se ciocnește de cealaltă ca de o realitate externă, de ceva care-i opune rezistență, care o domină chiar, Exemplul cel mai caracteristic și cel mai puternic, care manifestă această existență este de altfel însuși dreptul.

Ce este această realitate socială? Un substrat, o materie, un spirit? Nici nu trebuie să ne punem o asemenea întrebare. Dealtminteri știința contimporană a ajuns la concluziunea, că conceptele de materie sau spiritualitate, ca existențe de sine stătătoare, nu au nici un înțeles. În ori ce caz în știința exactă nu avem să ne întrebăm de asemenea lucruri. Există manifestări cari constrâng pe individ la o anumită atitudine, există deci o rezistență față de activitatea individuală. Este deci ceva în acest sens, extern, care se impune. Aceasta este fenomenul social.

Sunt multe alte fenomene cari se impun astfel cu putere. Așa sunt și fenomenele economice. Un obiect are un anume preț pe piață, preț determinat de legea cererii și ofertei sau de alte legi psihologice sau sociologice, cari intervin în această materie, fiindcă legea pur economică este o abstracțiune, nu este o realitate.

Prețul se impune individului ca o realitate

externă, care-l constrânge. Tot asemenea un bilet de bancă sau o monedă de metal. Ce putere imensă simbolizează ele! Este întreaga putere socială și economică a societății care se pune la dispoziția unui individ în anumite condițiuni la un moment dat. Moneda sau biletul de bancă în sine nu înseamnă absolut nimic. Sunt însă un simbol, căci ele reprezintă punerea în lucrare a forțelor sociale.

Tot asemenea, ca să trecem la alt exemplu, ce este sacrificiul, pe care cineva îl face pentru o idee morală, de ex. sacrificiul aceluia, care într'un război își dă viața în mod conștient pentru țara lui, de cât tocmai, o conștiință socială care domină așa pe individ, în cât îl stăpânește?

Cuvântul lui Aristoteles, că omul este un animal social, este foarte adânc. Din acest punct de vedere individual constată în continuu curente de viață ale societății, care i se impun din toate părțile. Toată ființa lui de altfel este o ființă plâpândă, care nu trăește de cât grație acestei puter nice ocrotiri, care-i vine din afară.

Tot ce este ideal moral, tot ce este aspirațiune mai înaltă, care se impune în felul acesta individului, prin sentimentul colectiv, prin rațiunea colectivă a societății în care trăește, prin idealul etico-juridic comun al societății respective, nu este altceva de cât obiect de studiu al științei sociologice, fenomen social.

Dar cea mai extraordinară manifestare socială din toate, este însuși dreptul, care reflectează toc-

mai aceste realități, căci prin drept realitatea, aspirațiunile ideale ale societăței se arată în așa fel, în cât ele se impun cu forța fiecăruia dintre noi. Sancțiunea dreptului, când este organizată, precum și puterea cu care el se impune fiecăruia din noi, ne dă exemplul concret al unei realități externe nouă, cu care noi dealtminteri uneori intrăm în conflict, dar care ni se impune în totdeauna.

Dreptul este fenomenul caracteristic al sociologiei, elementul cel mai semnificativ, care ne arată și ne explică în ce consistă fenomenul social.

Realitatea socială nu este de alt fel o simplă realitate psihologică care se degajează dintr'o mulțime la un moment dat.

Psihologia mulțimei ne revelează manifestațiuni, fenomene cari sunt foarte interesante, dar cari nu sunt propriu-zis fenomene sociologice; căci dacă observăm bine psihologia mulțimilor, vedem, că din massa indivizilor adunați ca mulțimi, se degajează un suflet, care este inferior sufletului indivizilor în parte. El este nu numai inferior, dar încă mai vag, mai fluent, mai puțin precis în contururile și în manifestările sale. De multe ori duce la gesturi de anarhie, gesturi iraționale, gesturi imorale. Mulțimea ca atare cu sufletul ei este și ea element component în fenomenul social, dar nu este caracteristică fenomenului sociologic, pentru că fenomenul sociologic are tocmai o preciziune extraordinară. Fără fenomenul sociologic noi n'am avea nici o preciziune în gândirea noastră. Dreptul în

*Sau  
superior  
sau per  
mistic  
malta  
ritual*

foate manifestările lui, prin aceasta se caracterizează tocmai, că dă preciziuni logice foarte puternice pe cari sufletul unei mulțimi nu le poate da în felul acesta.

Degajarea în felul acesta a unei realități, cum este societatea, distinctă de realitatea psihologică, este ceva care se înțelege foarte ușor, pentru că se întâmplă mereu și în celelalte științe, dacă le comparăm una cu alta.

Ce este psihologia față de biologie spre pildă? N'avem decât să ne aducem aminte de clasificarea științelor, așa cum am arătat că a făcut-o Aug. Comte ca să înțelegem ce adâncă influență a avut să aibă asupra lui Durkheim.

Psihologia în acest sens nu reprezintă de cât o sinteză în plus, o realitate distinctă. Intocmai după cum celulele unui organism, fiecare cu individualitatea lor, se unesc între ele și formează un tot superior, care este organismul, adăogând ceva la individualitatea lor, — căci organismul nu este o aglomerare de celule, este organizațiunea lor comună, — întocmai la fel psihologia este ceva mai mult de cât biologia. Fenomenul psihologic se întemeiază de sigur într'o măsură pe fenomenul biologic, dar nu în mod absolut, căci din fenomenele biologice naște ceva superior, fenomenul psihologic.

Din apropierea fenomenelor psihologice între ele nasc de astfel, chiar înlăuntrul psihologiei, în totdeauna elemente psihologice superioare.

Nu există în psihologie date distincte: aceasta

este o concepțiune de mult depășită. Astăzi nici un psiholog nu mai afirmă că există fenomene psihice, cari alături unul de altul, ca într'un mozaic, ar constitui sufletul nostru. Acest atomism psihologic a rămas cu mult îndărăt și este naiv. În realitate fenomenele psihologice se îmbină unele cu altele, cu un efect creator. Intocmai cum în combinarea culoriilor unui curcubeu nu putem afla linia precisă unde începe o culoare și se isprăvește alta și nu se poate spune, că o culoare nu este de loc influențată de cealaltă, tot astfel în materia sufletească fiecare element psihologic apare, cu nuanță imperceptibilă, întocmai ca nuanțele combinate ale unei multiciplități imense de culori, într'o singură culoare care le sintetizează, și în care se arată toată bogăția sufletească a unui om. Fenomenele sufletești se îmbină între ele și, cu cât se combină mai mult, cu atâta apar sinteze noi, cari le cuprind pe toate.

Intocmai cum organismul este altceva de cât totalitatea celulelor, întocmai după cum produsul unei sinteze chimice sau psihice este cu totul altceva de cât elementele componente ale acestei sinteze, întocmai astfel în societate aflăm că din contactul fenomenelor psihologice naște fenomenul social: cum, ce fel, nu importă, avem numai să constatăm, nu avem să facem metafizică.

Este interesant de relevat că în felul acesta se construiește o sociologie pozitivistă de Durkheim și rezultatul la care ajunge prin constatări succe-

- ✓ sive este că fenomenele sociale au la baza lor aspirațiunea omenirii spre ideal; iar manifestarea cea  
 ✓ mai concretă a acestei aspirațiuni este morala și  
 ✓ dreptul, ca fenomen social prin excelență.

Intr'o comunicare pe care a făcut-o la congresul de filozofie din Bologna, la 6 Aprilie, 1911 intitulată „Judecăți de valoare și judecăți de realitate“, Durkheim delimitează metoda pe care sociologia trebuie s'o urmeze și atinge tocmai chestiunea, care ne interesează pe noi, întrucât putem ajunge prin această metodă la constatarea idealului, la constatarea fenomenelor juridice.

- „Când conștiințele individuale“, zice el, „în loc  
 „să rămână separate unele de altele, intră în legătură  
 „apropiată, lucrează în mod activ unele asupra al-  
 „tora, se degajează din sinteza lor, o viață psi-  
 „hică de un fel nou. Ea se deosebește mai întâi  
 „de aceea pe care o duce individul solitar prin in-  
 „tensitatea sa particulară. Sentimentele, cari nasc  
 ✓ „și se dezvoltă în sânul grupurilor, au într'adevăr  
 ✓ „o energie până la care nu ajung sentimentele pur  
 ✓ „individuale. Omul care le încearcă are impresi-  
 ✓ „unea, că este dominat de forțe, pe cari nu le re-  
 „cunoaște ca fiind ale sale, care-l duc, asupra căro-  
 „ra nu se simte stăpân și tot mediul în care el stă  
 „astfel cufundat, i se pare brăzdat de forțe de  
 ✓ „acest fel. El se simte astfel transportat într'o lume  
 „diferită de aceea în care se scurge existența lui  
 „privată. Viața în această lumină nu este numai  
 „intensă, ea este încă și deosebită din punctul de

„vedere calitativ. Dus de colectivitate, individul se  
 „desinteresează de sine, se uită, se dă în întregime  
 „scopurilor comune, polul conduitei sale se depla-  
 „sează și este așezat în afară de sine.

„Pentru toate aceste motive, această activitate  
 „se opune vieții pe care noi o trăim în fiecare zi,  
 „întocmai după cum superiorul se impune inferi-  
 „orului, idealul realității. În asemenea momente  
 „de efervescentă se petrec în toate timpurile con-  
 „statările marilor idealuri pe cari sunt așezate  
 „toate civilizațiile. De sigur aceste idealuri s'ar  
 „stinge repede, s'ar vesteji, dacă n'ar fi noi revivi-  
 „ficări și în acest scop servesc sărbătorile, ceremo-  
 „niile publice sau religioase sau laice, producțiunile  
 „de ori ce fel, acele ale bisericii, acelea ale școalei,  
 „reprezentațiunile dramatice, manifestările artis-  
 „tice, într'un cuvânt tot ce poate închegă laolaltă  
 „pe oameni și tot ce poate să-i facă să împărtă-  
 „șească o aceiași viață intelectuală și morală.

„Aceste idealuri sunt numai idei, în cari vine  
 „să se zugrăvească și să se reazime viața socială, așa  
 „cum se prezintă în momentele culminante ale des-  
 „voltării sale. Noi micșorăm societatea când nu  
 „vedem în ea de cât un corp organizat în vederea  
 „unor funcțiuni vitale. În acest corp trăește un su-  
 „flet; este ansamblul idealurilor colective. Dar a-  
 „ceste idealuri nu sunt numai abstracțiuni, repre-  
 „zentațiuni reci, intelectuale, lipsite de ori ce efi-  
 „cacitate. Idealurile sunt esențialmente motrice,  
 „căci îndărătul lor există forțe reale, cari lucrează,

*Idee-f  
 Leona lu  
 Fouille*



„sunt forțe colective, forțe naturale. Prin urmare,  
 „deși comparabil cu acelea, pe cari le aflăm în tot  
 „restul universului, idealul însuși este o forță de  
 „acest fel. O știință deci poate fi făcută despre el.  
 „Iată cum se întâmplă, că idealul se încorporează  
 „cu realul. El ese din real, dar nu-l depășește. Feno-  
 „menele din care este făcut sunt împrumutate din  
 „realitate, dar sunt combinate într'un fel nou; nou-  
 „tatea componentelor face noutatea rezultatului.

„Lăsat sie însuși, nici odată individul nu ar fi  
 „putut scoate din sine materialele necesare pentru  
 „o asemenea construcțiune. Lăsat cu singurele sale  
 „forțe, cum ar fi putut el să aibă ideia sau pu-  
 „terea de a se depăși pe sine însuși?

„Experiența sa personală poate să-i permită să  
 „distingă scopuri, care vor veni și sunt de dorit,  
 „și altele, care sunt deja realizate, dar idealul nu  
 „este numai ceace lipsește și ceace dorește. Nu  
 „este numai un simplu viitor spre care aspirăm; el  
 „are felul său de a fi, el are realitatea sa proprie.  
 „Il concepem planând în mod impersonal deasupra  
 „voințelor particulare pe care le mișcă. Dacă ar fi  
 „produsul rațiunii noastre individuale, de unde ar  
 „scoate el această impersonalitate?

„Se va invoca poate impersonalitatea rațiunii  
 „omenești. Dar aceasta înseamnă a împinge pro-  
 „blema mai departe, iar nu a o rezolva; căci această  
 „impersonalitate nu este ea însăși de cât un fapt  
 „foarte puțin deosebit de cel dintâi și despre care  
 „trebuie să ne dăm socoteală. Dacă rațiunile indivi-

„duale se potrivește în acest punct, nu însemnează  
 „oare că ele es din acest izvor, că ele participă din  
 „rațiunea comună? Nu există și nu trebuie să existe  
 „de cât o singură facultate de a judecă, o singură  
 „rațiune omenească. Cu toate acestea diferența pe  
 „care am semnalat-o subsistă.

„Dacă ori ce judecată pune în mișcare idealuri,  
 „aceste însă sunt de deosebite feluri. Unele au ca  
 „rol numai de a exprima realitățile la cari se aplică,  
 „de a le exprima așa cum sunt: acestea sunt con-  
 „cepțiile propriu zise; altele din contră au ca func-  
 „țiune de a transfigura realitățile, la cari se ra-  
 „portă: acestea sunt idealurile de valori din cari fac  
 „parte toate realitățile etico-juridice.

„Uneori s'a reproșat sociologiei pozitive un fel  
 „de fetișism empiric pentru fapte și o indiferență  
 „sistematică pentru ideal. Se vede din cele ce am  
 „spus cât de nedrept este acest reproș. Principalele  
 „fenomene sociale, religia, morala, dreptul, eco-  
 „nomia, estetica, nu sunt altceva de cât sisteme de  
 „valori și deci idealuri. Sociologia se așează dintr'o  
 „dată în lumea idealurilor. Ea nu ajunge încetul  
 „cu încetul în această lume ca un sfârșit al naș-  
 „terei sale, ci ea pornește dela ea. Idealul este  
 „domeniul ei propriu. Ea nu tratează idealul altfel  
 „de cât spre a face știință din el. Ea nu încearcă  
 „să-l construiască, ea îl ia ca ceva dat, ca un  
 „obiect, de studiu și încearcă să-l analizeze și să-l  
 „aplice“.

Acest pasagiu, dacă-l comparăm cu analiza kan-

tiană a valorilor morale <sup>1)</sup>, arată cât de aproape este rezultatul acesta ultim al constatărilor lui Durkheim de rezultatul ultim pe care l-a dat acea analiză.

Dar un fapt este cert și acesta merită să fie relevat, că idealul nu se prezintă în felul acesta ca o tendență spre ceva, dar ca un simplu obiect de cercetare.

Nu ajunge însă să spunem, că ideia de datorie provine dintr'un fenomen social, pentru că în ori ce clipă individul ar avea dreptul să declare că nu vrea să se supună acestei datorii. Problema specific etico-juridică nu poate să capete o rezolvare completă nici prin metoda chiar cea mai rafinată a sociologiei contemporane <sup>2)</sup>.

Care este, în aceste condițiuni, metoda studierii fiecăruia din faptele sociale.

Durkheim răspunde: îl considerăm pur și simplu ca un fapt, ca un „datum“ al cunoștinței noastre; trebuie să lăsăm la o parte ori ce idee preconcepută și să lucrăm numai cu observațiuni concrete, în mod inductiv. Pe această cale, încetul cu încetul, știința se va constitui.

Dar aci este marea greutate, spune Durkheim: să observi faptele și nu ideile pe care le ai despre fapte, în locul faptelor însăși. Căci, tocmai aceasta a fost punctul dificil la începutul ori cărei științe.

1) IV-V.

2) *Stammler, op. cit.*

Omul în observațiunile lui de toate zilele, își face, prin simțul comun, anumite idei despre lucruri, idei care de cele mai multe ori sunt false, tocmai pentru că ele preced știința.

Când știința începe să liărească, în loc să privim realitatea, privim tocmai ideile pe care le avem despre realitate, privim cu alte cuvinte realitatea prin prisma lor și o falsificăm cu desăvârșire.

Să luăm un ex.: omul primitiv ajunge, prin propria lui experiență, la credința într'o forță sau în mai multe forțe supranaturale, care dirig activitatea lui. Vede un trăsnet. În loc să observe faptul, să caute alt fapt de care să-l lege, el îi aplică ideia lui preconcepută, că există o forță supranaturală, care s'a manifestat astfel. El aplică deci ideia preconcepută, acolo unde ar trebui să nu vadă de cât realitatea concretă și precisă, unde ar trebui tocmai să facă tot efortul ca ceea ce este subiectiv să fie lăsat la o parte, spre a nu observă de cât numai ceea ce este obiectiv.

Această dificultate, de a trece peste idei și de a observă înainte de toate faptele, este cu mult mai mare în știința sociologiei, în special în sociologia juridică, observă cu drept cuvânt Durkheim, fiindcă omul nu poate să trăiască de cât în societate, fiindcă, din prima clipă a existenței sale sociale, omul se ciocnește de realitatea, care îl constrânge, și atunci, cu mult înainte de a se concepe știința sociologiei și a drep-

tului, omul și-a făcut anumite idei despre realitate, idei care vin apoi să se împlănteze în suflet, cu o întreagă atmosferă sentimentală, în care trăesc. Familia, căsătoria, patriotismul, simpatia de la om la om, devin noțiuni calde, noțiuni la care omul ține și de care nu se poate desface ușor; el se supără când îl atinge în ceea ce îi este scump, tocmai pentru că și-a creat o anumită atmosferă sentimentală, care face oarecum parte integrantă din ființa lui, și se luptă pentru ea, întocmai după cum s'ar lupta pentru sine însuși.

De aceea în materie socială, când încercăm să facem știință, ne ciocnim de recriminări și de revolte.

Durkheim face observațiunea, în această privință, că sociologii sunt în situațiunea medicului care face vivisecțiune. Lumea simte tendența de a-i învinovăți din punct de vedere moral. Omul de știință înțelege însă însemnătatea vivisecțiunii. Tot astfel sociologii, spune Durkheim, fac vivisecțiuni în sufletul oamenilor, fiindcă tocmai ceea ce e viu, ceea ce trăește, ei îl disecă, îl desfac, îl rup și arată realitatea, adevărul crud, care repugnă de cele mai multe ori.

Vedem prin urmare atitudinea pe care o adoptă Durkheim. Nimic nu se impune ca trebuind să fie. Știința nu are de cât un singur obiect: a constata ceea ce este.

Chiar dreptul, care pare că se ocupă numai de ceea ce trebuie să fie, atunci când trece prin prisma

științei, trebuie să piardă acest caracter de valoare și să rămână cu caracterul de fapt pe care să-l primim cu toată seninătatea omului de știință.

Este evident, că Durkheim are dreptate din punct de vedere sociologic.

Din punct de vedere însă propriu al dreptului, nu există oare comandamente juridice care ca atare, constituiesc obiectul specific al dreptului?

Omul *trebuie* să facă ceva, indiferent dacă o face sau nu, și numai ceea ce face este fenomen social. Ceea ce *trebuie* să facă, este fenomenul etico-juridic, cu totul altul, pe care tocmai Durkheim îl înlătură <sup>1)</sup>.

Mai departe, spre a învedera dificultatea constituirii sociologiei, Durkheim merge la întemeetorii acestei științe, la Auguste Comte și la Spencer. Spre a învedera de ce sociologia nu a făcut progrese mai mari, el arată, că chiar aceștia au căzut în greșeala de a studia ideile în loc să studieze realitatea.

De sigur că în acest sens metoda lui Auguste Comte este cea mai bună. Dar în loc să studieze cu această metodă realitatea, spune Durkheim, în loc să facă complet abstracțiune de ori ce tendență ideală, Auguste Comte face tocmai greșeala de a pune înainte un ideal, de a veni cu o idee preconcepută și de a studia toată sociologia prin prisma acestei idei.

<sup>1)</sup> *Stammler, Op. cit*

Este ideea de umanitate, care domină întreaga filozofie și sociologie a lui și din care a făcut chiar o religione. Progresul în general, spune Auguste Comte, tinde spre realizarea ideii de umanitate. Dar de unde se știe aceasta? Nu se face o inducțiune; o observațiune precisă prealabilă a tuturor faptelor concrete, din care să se scoată la iveală, după o lungă elaborare științifică, o asemenea idee generală. Comte a procedat la cercetare cu această idee, căci eră ideia sa subconștientă, a studiat ideia aplicată la fapte pe care le-a adaptat forțat ei, întocmai după cum se băgau oamenii în patul lui Procuste și sau li se tăiau picioarele sau erau întinși, până când muriau. Trebuie să se procedeze invers, adică să se înceapă cu faptele și să se termine cu ideia.

Spencer de asemenea face aceeași greșeală. Mai întâi de toate el nu face sociologie prin observarea faptelor, și nu caută în sociologie de cât un exemplu al legii lui de evoluțiune. În toată filozofia lui, numai aceasta face.

Spencer definește societatea o cooperare a indivizilor. Are aerul că observă apoi toate datele concrete, dela cele mai primitive până la cele mai dezvoltate, și le divide în două mari categorii: societăți întemeiate pe o cooperare voită și societăți întemeiate pe o cooperare spontană, sau, cum o mai numește Spencer, cooperare industrială.

Cooperarea de primul fel este aceia în care indivizii, adunându-se în afară de interesul lor in-

dividuală, organizează apărarea unui interes comun. Tipul unei asemenea societăți este pentru Spencer, societatea militară. În această societate, constrângerea înnăbușe ori ce libertate individuală. Este o cooperare în interes comun, dar este o cooperare forțată.

Dar există și cooperări spontane, cooperări între oameni, care rezultă din urmărirea din partea fiecăruia al unui scop privat al lui, cooperare care naște în mod automatic, din exercițiul libertății individuale. Tipul unei asemenea societăți, într'un viitor foarte depărtat, poate, ar fi o societate în care nu ar exista nici o constrângere și în care realizarea intereselor s'ar face prin simplul joc al voinței individuale<sup>1)</sup>.

Dar, observă Durkheim, în realitate Spencer, când ajunge la această concluziune, nu o obține dintr'o observare atentă și științifică a faptelor. El apreciază dela început cu ideile individualiste de care este inspirat în mediul englez în care a trăit. El și-a făurit astfel un ideal din individualism și a căutat să-l dovedească în toată filozofia lui.

Procedeu trebuie însă să fie invers. Trebuie să creeze sociologia ca știință și să vadă pe urmă, dacă un asemenea ideal nu se degajează el dela sine dintr'o știință sociologică.

În morală, spune Durkheim, aceeași dificultate: moralității de obicei nu studiază morala așa cum se

<sup>1)</sup> Comp.: *Cohen*, IV-V.



practică în toate zilele, ci studiază ideea pe care o avem despre morală; astfel în loc să avem studiul sociologiei asupra moralei, avem o speculațiune raționalistă asupra ideii de morală. Durkheim uită, că ideia etico-juridică nu reprezintă numai o generalizare de date concrete, ci este tocmai un „datum“ care se impune științei, ori cari ar fi ea cu caracterul ei specific.

Durkheim face aceiași analiză și în ceea ce privește economia politică. El ia pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai economiei politice engleze, pe John Stuart Mill. În definițiunea pe care o dă fenomenului economic, acesta spune, că este cel care are de scop producerea bogăției. Dar, observă Durkheim, se vede, că în această definițiune s'a pus tocmai ceea ce trebuie constatat. John Stuart Mill a introdus ideea de scop, care nu poate să rezulte, de cât ca o ultimă elaborare, și a pus-o la începutul științei. Este aceeași greșeală pe care au făcut-o toți ceilalți cugetători.

Iată dar, spune Durkheim, că prima grijă pe care trebuie să o avem, este ca, lăsând la o parte ori ce idee, să ne ocupăm de date, cât mai concrete, cât mai obiective, pe care să le privim ca lucruri neutre, de sine stătătoare și străine de noi.

Un asemenea proces l-a făcut și știința psihologiei în veacul din urmă, observă Durkheim cu drept cuvânt.

Detaliile subiective ale conștiinței fug, când voim să le prindem, se alterează prin însuși actul

de aprehensiune, și astfel știința devine de o greutate de neînvinș la prima vedere.

Cu toate acestea, prin subterfugii și prin experiențe abile, se ajunge să se observe în mod obiectiv detaliile, constituindu-se știința psihologiei experimentale.

În psihologie, străduința oamenilor de știință merge astfel spre o obiectivare cât mai mare și cât mai precisă.

Același lucru trebuie să se întâmple cu știința sociologiei, să se realizeze cât mai precis cunoștințe cât mai obiective.

Care este caracteristica acestei metode?

Caracteristica ei este că trebuie să se evite *pre-noțiunile*, trebuie să se evite *idolii*, cum spune Bacon, trebuie să fie lăsate la o parte toate ideile preconcepute spre a nu vedea realitatea de cât așa cum se prezentă.

Aceasta de altfel nu este o metodă nouă, ci este metoda care a creat întreaga știință modernă. Ea își are sursa, nu numai în Bacon de Verulam, care a formulat în mod precis metodele logice ale științei, dar și în părintele cugetărei moderne, în Descartes, cu cunoscutul lui „*doute méthodique*”. Tocmai aceasta e la Cartesius mai important. El a simțit că în știința din vremea lui se fac greșeli, că se aplică prenoțiuni, că se aplică idei preconcepute, și atunci a afirmat, că trebuie să lăsăm la o parte tot, să reîncepem investigațiunile științifice fără nici un soi de idee de mai înainte concepută,

Tabula  
aa

să observăm ceea ce este, să raționăm precis asupra realității constatate, și astfel, din fapt în fapt, cu grija cea mai mare a exactitudinii să ajungem la constatarea unei legi. Așa a crezut Descartes că a construit toată filozofia lui. Nici Descartes nu a reușit însă să-și realizeze ideea. Nu este nimic mai greu de cât să ne desfacem de idei preconceptuate. Este greutatea cea mai mare cu care știința în toate ramurile ei se luptă în ori ce moment.

Am arătat cum, în cele din urmă, Durkheim pune idealul la baza societății. În realitate el explică în felul acesta în ce consistă solidaritatea care leagă cu un fel de forță de coeziune elementele sociale într'un tot. Această concepțiune, care reprezintă evoluțiunea din urmă a gândirii lui Durkheim și l-a făcut să fie consacrat ca un mare gânditor, este cuprinsă chiar într'o lucrare pe care a scris-o la începutul carierei sale, anume „De la division du travail social“.

De ce se ocupă el de diviziunea muncii? Pentru că este chiagul realității sociale. Prin diviziunea muncii se crează societatea, se crează cum zic juristii mai moderni, pozitivistii, Duguit, Jèze și ceilalți, interdependența socială, se crează solidaritatea, ca să întrebuițăm formula lui Bourgeois, un alt jurist, care s'a ocupat de această chestiune.

Dar problema care se puneă lui Durkheim eră de a ști, pe ce cale și cum să se găsească elementele caracteristice ale acestui chiag social. Și este foarte interesant de relevat, că din primul moment

al activității sale științifice, atențiunea i s'a îndreptat spre drept și a socotit că dreptul, fiind precum a spus chiar el singur în urmă, reprezentantul cel mai caracteristic al fenomenelor sociale, înfățișând transformarea în elemente concrete a tendențelor ideale ale societății respective, îi va da cheia, care va deslegă problema pe care și-a pus-o.

Durkheim observă mai întâi de toate, că solidaritatea indivizilor, adică tocmai fenomenul caracteristic al societății, poate să fie de două feluri: o solidaritate prin similitudine și una prin diviziune.

O solidaritate prin similitudine, în sensul că în sufletele tuturor indivizilor, cari compun o societate, este ceva comun, foarte adânc, foarte puternic, care îi leagă, tendențele și idealurile sociale, cari se impun lor și copleșesc chiar manifestarea individualității.

Este interesant de văzut, cum Durkheim socotește, că dreptul penal este manifestarea caracteristică a acestei similitudini, a acestei solidarități prin asemănare.

Sanctiunea represivă a dreptului penal, este oglinda fidelă, ca fenomen social, a solidarității prin similitudine.

Căci, ce este infracțiunea, crima de ex.? Este expresiunea unui sentiment colectiv; dreptul penal este oglinda fidelă, în fiecare societate dată, a sentimentelor colective, a solidarității prin similitudine în societatea respectivă.

Aceste sentimente comune trebuie mai întâi să fie

sentimente, adică nu numai idei raționale, dar idei dintr'acelea cari au răscolit sufletele unei societăți, cari s'au înrădăcinat așa de adânc în conștiința ei și deci în marea majoritate a membrilor ei, în cât s'au transformat în tendențe instinctive, în tendențe sentimentale care provoacă o reacțiune a întregului organism. Când o simplă idee este lovită în fiecare din noi o discutăm; atunci însă când un sentiment adânc al ființei noastre este călcat de un altul, întreaga ființă a noastră astfel lovită se răsvrătește și reacționează.

Dar nu este de ajuns să fie un sentiment colectiv, continuă Durkheim, ci trebuie să fie și un sentiment colectiv tare, un sentiment colectiv adânc ancorat în sufletul grupului respectiv și încă mai mult trebuie să fie definit. Nu ajunge să fie un sentiment colectiv puternic, dar vag, care n'a ajuns să se cristalizeze în forme limpezi, ci trebuie să fie ceva care s'a limpezit prin evoluțiune, s'a cristalizat într'o formă concretă, pentru ca fiecare să știe precis, că atunci când se face cutare act se lovește sentimentul colectiv.

Aflăm astfel la baza dreptului penal însăși ideia de societate; solidaritatea prin similitudine stă la baza dreptului penal.

Studiind în istoria civilizațiunilor legislațiile penale ale diferitelor societăți, în realitate ajungem să descoperim tocmai elementele de bază, cari printr'o similitudine dela individ la individ, constituiesc idealurile colective, puternice și bine de-

finite, cari stau la baza societății. De aceea, observă Durkheim, înțelegem, cum, în materie penală, spre deosebire de materia civilă, societatea se simte atinsă și aici este deosebirea între fenomenul juridic penal și fenomenul juridic privat: atunci când cineva a comis un prejudiciu altuia, nu intervine direct societatea; când cineva a comis o infracțiune penală, o crimă, societatea se erijează însă ca lezată, ca atinsă.

Societatea se manifestă în felul acesta prin organele ei. Aceste organe sunt tribunalele sub o formă sau alta, sub o formă foarte rudimentară în societățile primitive, sub o formă mult mai complexă în societățile civilizate; dar în totdeauna există un organ, care în numele societății să spună dreptul în materie penală, să condamne.

Pornind dela această observațiune, Durkheim constată, că este complet inexactă concepțiunea, care de obicei își face drum în teoriile juriștilor penaliști, cum că la început ar fi existat răsbunarea privată. El observă, și este foarte adâncă observațiunea lui, că și în societățile primitive, dreptul penal în totdeauna a corespuns sentimentelor celor mai adânci ale societății și acestea erau sentimentele religioase. În aceste condițiuni nu se poate admite afirmațiunea, că dreptul penal și-ar fi având isvorul la început într'o acțiune privată, ci dimpotrivă prima reacțiune în societățile primitive a fost o reacțiune colectivă și este natural să fie așa. Reacțiunea colectivă a fost

aceia, care a sancționat atingerile la sentimentele colective cele mai adânci, cum erà la început sentimentul religios. Astăzi încă caracterul acesta al dreptului penal se manifestă prin aceea, că pedeapsa cere suferință din partea delicventului, spre deosebire de represiunea civilă. Concepțiunea penală pretinde ca delicventul să sufere proporțional cu fapta pe care a făcut-o, așa că el să o expieze. Pe de altă parte sancțiunea penală are ceva infamant. Ea reprezintă un întreg complex de tendențe sentimentale ale întregii societăți, care se întoarce împotriva infractorului.

Iată cum Durkheim pune bazele adevăratei sociologii penale. Dreptul penal corespunde similitudinei, profundei solidarități prin asemănare, a societății respective.

Dar pe lângă solidaritatea prin similitudine, mai există solidaritatea prin diviziune și aceasta este cea mai importantă din toate.

Fidel metodei sale, Durkheim caută iarăși în noțiuni juridice, să vadă care este calea pe care, cu ajutorul dreptului, poate să ajungă la studiul solidarității prin diviziune. Solidaritatea prin diviziune, zice el, se caracterizează printr'o sancțiune, care nu este represivă, cum este sancțiunea penală, ci este restitutivă. Ea readuce ceea ce se cuvine în patrimoniul celui lezat. Ea nu implică o expiațiune și o suferință, ci un pur act intelectual, prin care se restabilește un echilibru. Nu este vorba de sentimente prea puternice, căci cel lezat nu se simte

atins în însăși ființa lui morală și nu este nici vorba de sentimente în totdeauna definite, care să se poată determina bine dinainte, ci este vorba de idei restrânse, variabile dela grup social la grup social, care duc adeseori chiar la o așa specializare, în cât pentru rezolvirea lor nu este suficientă sentimentalitatea comună a grupului respectiv, ci trebuie subtilitatea juristului.

Care sunt instituțiunile juridice, care corespund acestei sancțiuni restitutive?

Durkheim observă, că unele instituțiuni juridice consacră abstinențiuni, ele nu fac de cât să delimiteze elementele solidare între ele.

Societatea juridică este o coexistență a libertăților, adică un respect al limitelor reciproce ale uneia și ale alteia. Ea reprezintă o datorie de abstinențiune a unuia față de altul.

Dar un singur element, o singură persoană nu crează societatea juridică. Ca să existe, trebuie să fie cât mai mulți și cu cât sunt mai mulți, cu cât există o multiplicitate mai mare a raporturilor dintre elementele componente, cari fac, ca să spunem astfel, cu o imagină, mozaicul acesta, care este societatea juridică, cu atâta personalitatea fiecăruia este mai desăvârșită. Un individ cu desăvârșire izolat, fără nici o relațiune de nici un fel cu societatea din care face parte, este un individ cu o originalitate ștearsă. Cu cât individul este într'o multiplicitate mai mare de legături cu semenii săi, cu cât solidaritatea lui cu ceilalți se manifestă mai



✓ puternic, cu atâta și originalitatea lui este mai puternică. Cu cât respectul individualității fiecăruia se întinde mai mult, cu atâta și solidaritatea dintre indivizi se întinde mai tare, și invers, cu  
 ✓ cât solidaritatea indivizilor este mai accentuată, cu  
 ✓ atâta individualitatea fiecăruia devine mai  
 ✓ puternică.

✓ Cei doi poli, care de obicei până acum se opuneau, individul și societatea, intră într'o componentă armonică.

Este interesant de relevat, că unul dintre adepții lui Durkheim, Duguit, care nu a urmărit de aproape toată această mișcare de gândire a lui Durkheim, rămânând la concepțiunea drepturilor naturale din timpul Revoluțiunii franceze, consacră drepturile individuale ca opuse societății, ceea ce e o inexactitate, căci însuși Durkheim, care a pus bazele doctrinei interdependenței sociale, arată cu  
 ✓ prisosință, cum individul și societatea nu sunt doi  
 ✓ poli opuși, ci sunt elemente componente ale uneia  
 ✓ și aceleiași realități profunde, elemente atât de  
 ✓ lidare între ele, în cât nici o desvoltare a unuia nu se poate face fără a aduce după sine desvoltarea celuilalt și nici o opresiune a unuia dintre ele nu se întâmplă, fără a aduce în acelaș timp regresul celuilalt.

✓ Al doilea grup de raporturi stabilite prin solidaritatea prin diviziune sunt acelea, cari reprezintă schimbări în delimitarea reciprocă a personalităților juridice, cari reprezintă cu alte cu-

vinte o cooperatie activă. O activitate trece din patrimoniul unuia în patrimoniul altuia, ceva se impune unei personalități față de cealaltă. Nu mai este vorba de o simplă abstențiune, ci este vorba de o acțiune pozitivă.

Emile Durkheim procedează aci prin exemplificare și arată în instituțiunile, pe care le enumeră, cum în ~~to~~ adevăr este vorba de o cooperatie, ca de o acțiune pozitivă, care se cere membrilor societății.

Printre instituțiunile acestea este în primul rând, familia. In raporturile familiale membrii nu se mulțumesc în concepțiunea juridică să se delimiteze reciproc și să se mărginească a respecta ceea ce aparține altuia. Membrul familiei are datorii active, pozitive, de muncă, de activitate față de ceilalți și în felul acesta se stabilește o cooperatie socială în sânul familiei.

Dar instituțiunea, unde acest schimb, acest element activ, sub formă de cooperatie, care produce solidaritatea prin diviziune, pentru că fiecare depune o activitate care nu este la fel cu a celuilalt, se vede mai ales, este convențiunea. Când este vorba de un contract, de ce intervine contractul? Pentru ca prin voința liberă a părților să se schimbe tocmai limitele personalității acelor părți. Dacă ne gândim că un contract nu se face nici odată fără un interes de o parte și de alta, interese limitate și personale ale părților, înțelegem că fiecare

dă ceva sau renunță la ceva, pentru ca să ajungă la înțelegerea, care se cheamă contract.

Prin urmare la fiecare trece ceva, care depășește ceea ce ar reprezenta numai purul respect și pura dăinuire mai departe a limitelor personalității respective. În ori ce contract, chiar într'un contract unilateral, se întâmplă astfel o legătură între doi oameni cel puțin, legătură care se face prin transmisiunea de servicii, care se întâmplă între ei. Încă mai mult se vede aceasta în ceea ce se numește contract sinalagmatic sau bilateral, în care fiecare parte din contract apare cu o obligațiune.

Nu este vorba aci de sentimente colective și generale cum sunt acelea, cari sunt la baza dreptului penal, ci este vorba de o judecată clară a intereselor individuale a două părți, cari convin să coopereze într'un anumit fel. Cooperațiunea se face prin schimbul reciproc al serviciilor.

Un alt exemplu pe care-l dă Durkheim este dreptul procedural, întrucât în situațiunile pe cari procedura le organizează părțile convin sau sunt constrânse să apară în fața unui terțiu, judecătorul, care fixează raporturile dintre ele. Tot astfel dreptul constituțional și administrativ în întregime nu este de cât un schimb de servicii, cari se dau și cari se primesc. În realitate atât dreptul administrativ cât și dreptul constituțional se întemeiază în ultimă analiză pe o anume idee a contractului. În sensul acesta atât dreptul administrativ cât și cel constituțional, prin ideea

contractuală, care stă la baza lor, dar mai ales prin schimbul acesta de servicii, care constituie partea sociologică, stabilește între oameni solidaritatea pozitivă, solidaritatea prin schimburi, prin activități, care se pun unele în serviciul celeilalte, deci printr'o cooperatie.

Durkheim face aci o observație foarte interesantă. In societățile primitive, acelea cari nu cunoșteau o diviziune dezvoltată a muncii —, căci este evident, că aceasta trebuie să fie caracteristica societăților primitive, — nu domnește solidaritatea prin diviziune. Dreptul represiv domină întreaga concepțiune juridică. Toate legislațiunile primitive apar întâiu sub forma de legislațiuni penale, și așa este natural să fie. Prima dată când se manifestă grupul cu elementele colective, sentimentele generale, cari stau la baza lui și cari au răsunet în sufletul fiecăruia, este atunci când se manifestă prin sancțiunile pe cari le exercită, ori de câte ori acel element colectiv, care se află la baza grupului, ar fi lovit.

Concluziunea extrem de interesantă, pe care Durkheim o trage din această observațiune, este că nu egoismul stă la baza sufletului omenesc. Este interesant de remarcă, că la începutul evoluțiunii, în loc ca omul să se manifeste mai întâiu de toate prin tendențele lui egoiste, se manifestă prin tendențe altruiste, prin tendențe comune, prin sancțiuni penale, adică tocmai prin idealurile morale, pe cari, ori cât de primitive ar fi, le posedă. La

început solidaritatea prin cooperare, solidaritatea prin schimburi de activități dela om la om este cu desăvârșire redusă.

În ceea ce privește solidaritatea contractuală ea este încă și mai redusă. La început este evident, că contractele nu se practicaau pe o scară așa de întinsă, cum se practică în societățile dezvoltate, unde relațiunile dintre oameni sunt mai complicate.

Analizând instituțiunea contractului în felul acesta, Durkheim se ridică contra concepțiunei generale individualiste a lui Herbert Spencer, conform căreia acțiunea colectivității s'ar stinge pe măsură ce societatea s'ar dezvoltă și ar fi înlocuită prin aceea a unei pulbere de individualități, fără nici o legătură mai strânsă între ele, lăsate cu desăvârșire autonome și independente. Durkheim constată, că observațiunea sociologică contrazice concepțiunea lui Spencer. Cu cât societatea se dezvoltă, cu cât relațiunile sociale devin mai complexe, cu atâta dreptul familial de ex. nu mai este lăsat la simplul arbitru al membrilor familiei, ci începe să fie reglementat prin dispozițiuni de ordine publică, prin dispozițiuni în cari interesul societății începe să se manifeste. Dreptul domestic apare sub forma instituirei unui fel de magistraturi, care nu interesează numai pe individul care o exercită și numai pe familia la care se referă, dar întreaga societate. Dacă comparăm spre exemplu multiplicitatea dispozițiunilor de drept, cari re-

glementsază în mod necesar instituțiunile domestice în societățile înaintate, cu acelea cari le reglementsază în societățile primitive, constatăm că numărul acestor dispozițiuni crește pe măsură ce societatea înaintează. Aceasta este natural, pentrucă, progresul realizându-se, relațiunile dintre indivizi înmulțindu-se, legăturile dintre ei devin din ce în ce mai intime, din ce în ce mai amănunțite și aceste legături nu-i mai interesează numai pe ei, ci întreaga societate, din care fac parte.

Dar acelaș lucru este și în materie contractuală, căci pe măsură ce societatea se dezvoltă, pe măsură ce numărul relațiunilor se multiplică, pe aceeași măsură intervine o reglementare cât mai dezvoltată a dreptului privat. Este evident, că într'o societate primitivă numărul dispozițiunilor contractuale este foarte restrâns față de dispozițiunile, pe cari le găsim într'o societate civilizată și dezvoltată.

În ramura administrativă și constituțională de asemenea tot mai mult dispozițiunile generale, care leagă pe individ de societate, se înmulțesc. Cu cât societatea se desfășoară în evoluțiunea ei spre progres, cu atât multiplicitatea relațiunilor dintre indivizi devine mai mare, cu atât dispozițiunile de drept public trebuie să devie mai complexe, mai multe și mai complicate.

Rezultatul este că, cu cât o societate înaintează cu atâta se stabilește între membrii ei o legătură tot mai strânsă, dar nu o legătură de drept re-

✓ presiv, ci o legătură de cooperatie, o legătură,  
 ✓ care nu interesează sentimentele generale, cari stau  
 ✓ la baza grupului social, ci interesează pe indivizi  
 ca atari, rațiunea și interesele lor cugetate.

✓ Deși este vorba de interese individuale rațio-  
 ✓ nate, această solidaritate este din ce în ce mai  
 puternică; ea este chiar mai puternică de  
 cât solidaritatea, pe care o oglindește dreptul re-  
 presiv. Ea constituie o legătură așa de intensă,  
 în cât într'o societate mai desăvârșită și mai com-  
 plexă fiecare nu se mai poate în nici un fel lipsi  
 de ajutorul celorlalți. Fiecare faptă zilnică a  
 ✓ noastră reprezintă un schimb de servicii, în so-  
 ✓ cietatea, în care trăim, și toată existența noastră  
 ✓ se datorează în felul acesta schimbului continuu de  
 ✓ activități. Noi nu beneficiem numai de activitatea  
 aceluia, cari trăesc în jurul nostru, dar încă de în-  
 treaga activitate a celorlalți, cari nu mai sunt.  
 Efectele rodnice ale activității celor de altă dată,  
 a celor morți, trăește ca într'un mediu special în  
 ceea ce se cheamă „societate“. Grație acestui mediu  
 se pot produce schimburile de activități din ce în  
 ce mai intense în societățile mai înaintate, cari nu  
 fac de cât să lege cât mai adânc sufletul fiecăruia  
 și necesitățile lui de necesitățile sociale, de necesi-  
 tățile generale.

Este interesant de remarcat, că dreptul represiv  
 sub forma lui primitivă dovedește sentimente co-  
 lective puternice, ca o reacțiune imediată, și to-

tuși individul se desparte mult mai ușor de societatea primitivă de cât de societatea civilizată.

Astfel cu cât societatea devine mai complexă și mai dezvoltată, cu atâta solidaritatea prin cooperative devine mai puternică, cu atâta individul este mai strâns legat de societatea din care face parte.

Iată cum, de unde la început morala este mult mai sentimentală, încetul cu încetul prin progres morala și deci și dreptul, se raționalizează, și are în vedere situațiunea fiecăruia în grupul din care face parte.

Aceste dezvoltări duc pe Durkheim la deosebirea între ceea ce numește el „normal” și ceea ce numește „patologic”.

Intr'o societate la un moment dat se poate întâmpla, ca indivizii prin activitatea lor să lovească în solidaritatea lor, să nu vrea să ție seamă nici de cea represivă, nici de cea prin cooperatie. În cazul acesta ne aflăm în fața unei ruperi a echilibrului, natural, ne aflăm în fața unui caz patologic. Normal este să domine moralitatea într'o societate; patologic să domine anarhia.

În acest înțeles războiul claselor, pentru Durkheim, este o manifestare patologică. Evident, că un antagonism între anumite grupuri în societate, cari de obicei se numesc clase, există, cum există între individ și individ; dar transformarea acestei lupte pacifice într'o luptă de clasă, cum o concepe socialismul, reprezintă în loc de



ideia de solidaritate, ideia de destrămarea a societății. Destruerea societății, conform cu analiza, pe care Durkheim o face, nu poate să ducă de cât la aceea a indivizilor, la aceea a sufletului individual, și deci la pierderea individului.

Prin urmare cei doi poli, cari constituie realitatea noastră, polul individual și polul social, trebuie să meargă într'o armonie și într'un echilibru desăvârșit, altfel piere și societatea, pier și indivizii, cari compun societatea.

Concepțiunea lui Durkheim, ne arată, că libertatea individuală nu există în natură, contrar ideilor Révoluțiunii franceze.

Omul primitiv nu este liber, are un suflet restrâns, fără orizont, ca tot omul, care trăește într'o societate restrânsă. Omul primitiv este ținut prin dispozițiuni represive de societatea în care trăește. Pe măsură însă ce regulamentările de cooperare se înmulțesc, pe măsură cu alte cuvinte ce relațiunile dintre oameni devin mai complexe, se intensifică și libertatea fiecăruia.

Ca primă vedere — și este interesant că Duguit pare să nu fi aprofundat în destul ideia aceasta, când ironizează pe Rousseau, care a spus-o sub altă formă —, pare contradictoriu, ca reglementarea să reprezente o libertate. Dar reglementarea într'o societate din ce în ce mai complexă, mai progresată, este oglinda unui număr cât mai mare de relațiuni, care se creează între indivizi. Multiplicarea relațiunilor este în realitate multiplicarea posibili-

tăților de acțiune ale individului; ele se desfășoară numai prin societate, numai prin înmulțirea raporturilor sociale.

Personalitatea individului nu se poate desvolta de cât numai în societate. A considera pe individ rupt de societate, este o aberațiune.

Aceste idei constituiesc concepțiunea întreagă solidaristă, pe care sub o altă formă mai simplă o desvoltă Bourgeois în lucrarea sa „La Solidarite“ unde arată, că omul din ziua de astăzi este legat de toți membrii societăței în care trăește și datorează prin urmare societăței toată activitatea sa.

Societatea reprezintă așa dar reglementarea solidarității muncii, ea merge paralel în desfășurarea ei cu desfășurarea individualității membrilor ei, ea reprezintă un sistem de drepturi și de datorii.

Dar aceste drepturi și datorii nu sunt simple drepturi și datorii individuale; drepturile și datoriile nu se pot concepe ca ceva egoist, attribute ale unui cetățean, ci numai în cadrul solidarității generale a societăței din care face el parte. De aceea exercitarea drepturilor și datoriilor constituie o funcție socială. Cuvântul, pe care Duguit îl repetă și-l aplică de atâtea ori, când este vorba de dreptul de proprietate și de toate celelalte drepturi de cari se ocupă dreptul public, este în realitate cuvântul propus de Durkheim în concepția sa so-

ciologică. Iată în „Division du travail social“ un scurt pasagiu în această privință<sup>1)</sup>:

„Diviziunea muncii nu pune față în față în-  
divizii, ci pune față în față funcțiuni sociale. A-  
ceastă solidaritate ne cere să fim buni cu seme-  
nii noștri, trebuie să fim drepte, să ne împlinim  
bine sarcina noastră, să muncim în așa fel, în cât  
fiecare să exercite cât mai bine funcțiunea,  
pe care poate s'o împlinească și să primească  
cât mai bine justul preț al eforturilor sale.  
Regulile, cari constituie această solidaritate,  
nu au o forță de constrângere, care înnăbușe  
liberul examen, dar prin faptul că ele sunt  
făcute pentru noi tot mai mult și într'un anumit  
sens chiar de noi, suntem liberi față de ele“. Re-  
cunoaștem aci aproape formula lui Rousseau, care  
vorbește de libertatea la care fiecare renunță și  
totuși și-o păstrează prin contractul social.

Iată ideia de funcțiune socială, care în felul a-  
cesta se manifestă cu o deosebită putere, ca o con-  
cluziune a acestui voluminos și remarcabil studiu  
al lui Durkheim, intitulat „Division du travail  
social“.

O altă concluziune, care se degajează din acea-  
stă cinstită, obiectivă și cea mai formidabilă! cer-  
cetare, care s'a făcut în sensul acesta până în ziua  
de astăzi, este că determinarea faptului moral și  
deci a faptului juridic, capătă tot mai mult, odată  
cu progresul și o nuanță rațională. Fenomenul ju-

1) Pag. 403.

ridic, am spune noi din punctul nostru de vedere, nu este un pur fenomen afectiv sau instinctiv, ci este un fenomen, care în ultima analiză se reduce la o concepțiune rațională. Este interesant de relevat, cum Durkheim întrebuițează chiar formulele lui Kant, ajunge să confunde însăși realitatea societății, cu idealurile generale. Imperativul categoric al lui Kant, ideia care comandă fiecăruia să-și facă datoria numai pentru că e datorie, este pusă și de Durkheim la baza moralei și a dreptului. Raționalul ca și moralul este social în concepțiunea lui Durkheim.

Iată câteva scurte pasagii în această privință: „Nu ajunge să existe reguli, trebuie încă să „fie drepte și pentru aceasta este necesar ca condițiunile externe ale concurenței să fie egale“. Ideia de egalitate, se așează astfel la baza ideii de justiție. „Dacă pe de altă parte ne aducem aminte „că conștiința colectivă se reduce tot mai mult la „cultul individului, se va vedea, că ceea ce caracterizează mai ales morala societăților organizate, „comparată cu aceea a societăților segmentare, a „dică a societăților primitive, este că ea are ceva „mai uman și deci ceva mai rațional“.

Și mai departe: „Noi simțim foarte bine cât de „laborioasă operă este de a edifica această societate, unde fiecare individ își va avea locul pe care-l merită, va fi recompensat cum merită, în „care toată lumea prin urmare va concură în acea-

„stă solidaritate de cooperație, în mod spontan, la „binele tuturor și al fiecăruia“.

Aflăm aci însăși formula, la care ajunge analiza rațională a ideii de drept.

În aceste condițiuni înțelegem, cum analiza făcută de școala sociologică franceză, a putut să influențeze adânc școlile juridice. Aceste școli și în special aceea a lui Duguit îi sunt datoare întreaga lor structură.

Găsim într'adevăr, ca o concluziune a întregii concepțiuni juridice a lui Durkheim ideia, că drepturile noastre nu sunt de cât funcțiuni sociale. Găsim ideia, că societatea prezentă un pol al unei realități, la care celălalt pol este individul, că acești doi poli nu se pot desface unul de altul și ca atare există o așa de profundă interdependență, zice Durkheim, o așa de profundă solidaritate, după cuvântul lui Bourgeois, între indivizii cari constituiesc o societate și interesele care-i leagă laolaltă, în cât unul fără altul nu pot fi luați în considerațiune, fără a comite o gravă eroare științifică. Dar mai departe, în această concepțiune găsim și o altă idee scumpă lui Duguit, anume aceea, că între tehnica juridică și isvorul ei nu este o deosebire esențială; cu alte cuvinte dreptul în toate manifestările lui trebuie să caute pe cât posibil să se apropie de idealul, pe care în mod așa de frumos îl explică școala sociologică. Datoria dreptului în formularea lui, în interpretarea lui, în aplicarea lui este să țină seama nu numai de lege, așa cum

este formulată, dar mai ales de principiile de bază, cari se află la fundamentul lui, de principiul legăturii între oameni, de principiul moralității însăși.

#### 4. Lucien Lévy-Brühl

Am văzut astfel, cum Durkheim a avut ca primă preocupare observarea faptelor concrete în afară de ori ce prejudecată, observarea faptelor așa cum se prezintă ele conștiinței, căutând să facă abstracțiuni de toată atmosfera sentimentală și intelectuală, care în totdeauna însoțește cunoașterea realității și care încă mai vârtos o însoțește atunci când este vorba de realitatea socială. Am văzut cum în concepțiunea lui Durkheim intervine o analiză a solidarității sociale, care este cea mai adâncă care s'a făcut până în ziua de astăzi și care reprezintă analiza însăși a elementului esențial, care constituie societatea, întru cât este distinctă de indivizi. Această solidaritate se bazează, pe un echilibru, pe un schimb de servicii, și presupune la bază o activitate, care trebuie să fie întemeiată pe principii ideale morale. Idealurile morale sunt astfel elementele de bază ale societății. În analiza acestor idealuri morale, am văzut cum Durkheim se apropie foarte mult de concepțiunea idealistă.

Reprezentanții școlii lui Durkheim, pornind dela germenele inițial al concepțiunii lui, l-au exagerat cu o anumită tendință, care trebuie relevată; ei au revenit mai aproape de Comte.

Cel mai de seamă reprezentant al acestei deviații, care în fapt este concepțiunea contimporană a sociologiei în Franța, este profesorul dela Sorbona, Lucien Lévy-Bruhl.

Acesta <sup>1)</sup> a avut un mare răsunet, dar este de parte de a fi la acelaș nivel de profunzime și acuitate în analizele sale cu acelea ale lui Durkheim.

În special pentru noi, cari căutăm ca juriști să analizăm curentele mari de înțelegere a dreptului, ne interesează în deosebi această încercare a lui Lévy-Bruhl.

Lévy-Bruhl pornește dela concepțiunea inițială a lui Durkheim: spre a face știință, trebuie să lăsăm la o parte ori ce apreciere normativă și să constatăm pur și simplu faptele, așa cum sunt. Nu avem să cercetăm — și aci începe elementul personal al lui Lévy-Bruhl, — dacă ceva este bine sau este rău, este just sau este injust, ci constatăm pur și simplu așa cum este judecat de o anumită epocă. Constatăm în fiecare societate și în fiecare moment al fiecărei societăți o seamă de instituțiuni juridice, o seamă de credințe morale și le luăm așa cum sunt, operăm asupra lor elaborări pur științifice, cari duc la generalizări, întru atât întru cât este posibil printr'o critică științifică foarte riguroasă, dar în nici o clipă, dacă vrem să facem știință, nu trebuie să emitem vreo apreciere.

<sup>1)</sup> *La morale et la science des moeurs.*

Punctul acesta de plecare reprezintă în adevăr o fidelă aplicare a unor idei ale lui Comte. Dar înțelegem îndată, că dacă poate să fie foarte justificat, pentrucă poate să ducă la o știință foarte interesantă, acest punct de vedere, când încearcă să fundeze morala și dreptul, greșește, pentrucă face tocmai abstracțiune în mod metodic de morală și de drept. Este așa dar foarte legitim punctul de vedere al lui Lévy-Brühl, ca fundarea unei ramuri a sociologiei, dar nu poate să fie legitim, atunci când încearcă să întemeeze morala și dreptul.

Pentru Lévy-Brühl moralele, și înțelegem astfel și instituțiunile legislative din diferite societăți, nasc dela sine, ca un produs natural al societății respective, întocmai ca religiile, întocmai ca limba. Ele sunt date, cari rămân numai să fie constatate. După cum în filologie nu încapă nici o apreciere, constatându-se numai evoluția fenomenelor lingvistice, tot astfel și în drept constatăm evoluțiunea lui și ne mărginim la aceasta.

Pe aceste constatări se poate întemeia, zice Lévy-Brühl, o morală.

Intocmai după cum tehnicianul, un inginer, un medic își pune înainte un scop: sănătatea individului, pentru medic, construirea unui edificiu, de ex., pentru inginer, și folosește date științifice în vederea realizării scopului astfel propus și bine precizat, tot astfel și în morala, în momentul foarte îndepărtat în viitor, când fenomenele sociologice



vor fi cunoscute în toate amănunțimile lor, ca un mecanism care s'ar putea înțelege cu precizie matematică și pe care l-am putea reconstrui cu ușurință, vom putea să formulăm o morală în vederea scopului, pe care-l vom urmări și care este binele general. Scopul moralei nu se va putea cunoaște de cât în momentul când sociologia va ajunge la perfecțiune. Astfel pusă problema, ea nu ne dă soluțiunea moralei noastre zilnice, și a instituțiilor noastre juridice, fără de cari de altfel societatea nu poate să existe. Amânarea problemei într'un viitor cât se poate de îndepărtat, nu satisface nevoia pe care o cere viața de toate zilele în morală și în drept.

La această obiecțiune, care dela sine se prezintă spiritului, Lévy-Brühl răspunde că trebuie să ne mărginim în viața noastră curentă la prejudecățile câștigate, la credințele obicinuite, și să le luăm ca foarte vagi presupțiuni, existente în ziua de astăzi, pentru cari nu putem avea nici o garanție științifică, dar trebuie să le luăm așa cum sunt și să mergem mai departe.

Înțelegem cât de precară este o asemenea construcție. Dreptul din ziua de astăzi, ar fi ca și morala produsul unor prejudecăți seculare, a unei lungi evoluțiuni istorice, care a dus la formațiuni quasi-biologice, fără nici un fundament rațional, fără nici o justificare.

În fața acestei observațiuni, se pune în întrebare și cu toată acuitatea problema juridică și

morală. Dacă ultimul cuvânt al științelor ar fi, că ceea ce socotește societatea ca moral sau ca juridic nu are nici un fundament logic, de ce individul s'ar supune injoncțiunilor astfel formulate? Această soluțiune ar fi o încurajare rațională și justă a tuturor tendențelor imorale de dezagregare socială. N'ar există nimic respectabil, n'ar există nici un principiu, care să se impună minții; cu o tendență animalică, mai rafinată, fiecare ar avea dreptul să caute să stoarcă din societatea respectivă cât poate mai mult, și ar avea tendența egoistă de a da cât mai puțin.

Ajungem printr'aceasta la concepțiunea anarhismului în sensul cel mai rău al cuvântului, cum este aceea a lui Max Stirner care pune egoismul ca fundament moral.

O asemenea concepțiune greșește încă și din alt punct de vedere. Să presupunem că, în viitorul îndepărtat, când construcțiunea științifică s'ar putea face, când sociologia ar ajunge la perfecțiune, oamenii de știință de atunci ar încerca să-și construiască morala. Ce morală vor construi dacă n'au un principiu rațional, care să-i călăuzească? Morala binelui, a fericirii speciale? Am analizat-o cu alt prilej și am arătat cât de greșită este în sine morala pur utilitaristă <sup>1)</sup>. Ce vor pune înainte constructorii moralei viitoare? Fericirea tuturor? Dar în ce constă fericirea? În ce consistă utilitatea?

---

<sup>1)</sup> IV-III.

Dacă inginerul își propune să construiască un pod, are un scop precis pus înainte; dacă medicul își propune să restabilească sănătatea unui bolnav, este că vede precis o manifestare morbidă, patologică, și caută s'o înlătore. Numai în fața unui scop foarte precis se pot coordona toate cunoștințele concrete științifice pentru a-l atinge. În fața unui scop vag și nesigur nu se va ști ce să se coordoneze.

Câștigul material, la care s'ar părea că se face aluzie, atunci când se vorbește de utilitatea generală, este în sufletul nostru numai un mijloc pentru a obține altceva. Căutăm o satisfacție sufletească, de ordin intern, și este evident că această aspirațiune intimă a sufletului nostru, o punem mult mai presus de cât o satisfacție pur materială.

Morala există ori unde este om sub forma chiar cea mai primitivă și tocmai această aspirațiune mai adâncă a sufletului în fața unei în de aproape cercetări apare ca adevăratul scop al activității omenești. Partea de aspirațiune profundă a sufletului nostru spre ceva superior, care completează toată viața atât individuală, cât și socială, este neglijată în concepțiunea lui Lévy-Brühl; el face intenționat abstracție de dânsa.

Dar, greșeala cea mare, care se repetă la toți reprezentanții acestei școli, este că nu se poate face trecerea dela punctul de vedere teoretic la punctul de vedere practic, la punctul de vedere moral și

juridic. După cum am spus, punctul de vedere moral și juridic se caracterizează prin faptul, că mintea noastră admite necesitatea unei obligațiuni, indiferent dacă ea este respectată sau nu, și din cauza aceasta intervine o apreciere, care constituie fenomenul moral și juridic spre deosebire de celelalte fenomene. Din modul cum cercetează problema, Lévy-Brühl ajunge numai la constatări. Prin ce mijloc dintr'o simplă constatare a unui fapt social, am putea să scoatem o apreciere? Ideia de obligațiune, nu poate să iasă din constatări sensibile, ea reprezintă o idee rațională de constrângere a voinței noastre prin propria ei activitate autonomă.

La Durkheim metoda pozitivă s'a desfășurat într'o altă direcțiune; am văzut insistența cu care el pune ideia de echilibru, ideia de moralitate ca ceva rațional și ca ceva, care se apropie foarte mult, în analiza pe care o face, de analiza kantiană. Aceste elemente sunt socotite de școala mai nouă, reprezentată prin Lévy-Brühl, ca de prisos.

Un foarte distins cugetător francez, Bayet<sup>1)</sup>, îmbrățișează punctul de vedere al lui Lévy-Brühl în întregime și formulează poate chiar mai limpede de cât el obiecțiunea aceasta împotriva lui Durkheim. El cere ca fenomenele juridice și morale să fie cercetate numai în enunțările, pe cari diferitele societăți le-au dat istoriei, în formulele pe cari limbile le-au cristalizat des-

1) *La science des faits moraux.*

pre ele, în moravuri, așa cum se manifestă în literatură și așa cum apar. Prin urmare pentru Bayet trebuie să se constate numai și numai faptele, ca și pentru Lévy-Brühl, și întreaga parte de apreciere morală rămâne ca cevă, la care nu se dă nici un răspuns. Dar acest semn mare de întrebare, care nu poate să nu se pună, este însuși acela, care șade la fundamentul explicațiunii ideii dreptului<sup>1)</sup>.

### 5. Léon Duguit<sup>1)</sup>

Cel mai de seamă reprezentant al școlii juridice pozitivistice din Franța este Léon Duguit<sup>2)</sup>.

Pentru Duguit trebuie înainte de toate să se facă abstracțiune de ori ce concept, pe care el îl numește element metafizic, și să pornim dela datele concrete, așa cum le observăm.

Când noi vorbim de suveranitate în realitate întrebuițăm o abstracțiune extraordinară. Ea este într'adevăr rezultatul unei lungi evoluțiuni milenare, care a început după timpul chiar al Romanilor, spre a ajunge prin toate vicisitudinile istorice la concepțiunea Revoluțiunii franceze și apoi la concepția de astăzi. Dar trebuie să încercăm a analiză mai de aproape, această abstracțiune obicinuit admisă, ca și toate celelalte de acelaș fel. spre a vedea ce ascunde ca realitate concretă.

1) *Stammler, op. cit. Comp.: Parodi, Le problème moral et la pensée contemporaine.*

2) *Comp. II-II-3-c, III-I-B-3-6, III-I-D-13. Vezi în special: Traité de droit constitutionnel, ed. II,*

*1) Duguit - pseudonim sub care ține Léon Blum.*

Aceasta este problema fundamentală, pe care și-o pune Duguit și cu toată școala sociologică franceză. Atâtea generațiuni au trăit pe baza concepțelor de libertate, de contract, fără să caute să le analizeze mai de aproape în legătură cu ceea ce vedem în toate zilele, spre a lămuri până la ce punct aceste principii de bază, coloană fundamentală a întregii concepțiuni teoretice a dreptului, sunt justificate. Meritul lui Duguit în această privință este nemăsurat. Partea de critică, pe care o face este dese ori decisivă și, din acest punct de vedere, pentru cugetarea franceză de sigur că numele său va rămâne ca al unui mare inițiator și al unui mare luptător.

Pentru concepțiunea obicinuită, clasică, suveranitatea aparține națiunii, iar națiunea este o persoană, care se manifestă prin stat; de aceea statul are personalitate juridică nu numai externă în relațiuni cu celelalte state, dar și internă, întru cât deține prin organele sale suveranitatea națională. Suveranitatea apare astfel în tehnica juridică ca un drept al națiunii. Intocmai cum ca particular fiecare din noi are drepturi, drepturi de proprietate, drepturi de creanță, drepturi subiective, cari îi aparțin, întocmai astfel statul singur are un drept de suveranitate<sup>1)</sup>. Prin acest drept, statul impune

---

<sup>1)</sup> Aceasta este și concepțiunea lui Gerber, Gierke, Jhering, Rehm, Jellinek, Kelsen, Otto Meyer, constituind teoria obicinuit numită germană, precum și a lui Esmein, Carré de Marlberg, Michoud, Ripert, etc., în Franța. Alți autori ca

legile; prin acest drept statul administrează sau judecă cu funcționarii săi și cu toate organele sale; când se întâlnește cu individul, atunci apar și drepturile individuale în conflict cu ale statului. Individul, — și aceasta este concepțiunea Revoluțiunii franceze, atenuată, precum am arătat cu alt prilej, dar așezată la baza întregii concepțiuni moderne de drept public, — are drepturi ale sale, pe cari școala din timpul Revoluției franceze le numă drepturi naturale. Aceste drepturi sunt libertățile publice, pe cari statul nu le poate încălca în nici un fel și pe cari le consacră toate legislațiunile moderne democratice.

Statul așa dar are dreptul de suveranitate, care se întinde, până unde întâlnește drepturile naturale ale indivizilor. Revoluțiunea franceză explicase aceste drepturi naturale, pe cari le afirmase cu putere împotriva arbitrarului dinaintea sa, punându-le în legătură cu concepțiunea școlii dreptului natural.

Concepțiunea clasică, așa cum a fost înțeleasă în Revoluțiunea franceză, se rezumă în câteva fraze foarte simple. Suveranitatea este un drept subiectiv, care aparține națiunii. Națiunea are o personalitate juridică reprezentată prin stat. Suveranitatea îi aparține ca un drept subiectiv, suveranitatea fiind puterea supremă de a organiza sanc-

---

Savigny, Berthélemy, Henri Michel, etc. limitează ideia de personalitate a statului, numai întrucât e privit din punctul de vedere al actelor de gestiune.

țiuni juridice. Aceasta înseamnă, că națiunea este stăpână să formuleze ori ce dispozițiuni de lege, ce crede de cuviință.

Dintr'o asemenea concepțiune, observă Duguit, putem scoate consacrarea tuturor abuzurilor și arbitrarului, căci nu am câștigat nimic dacă în loc de o singură persoană, Regele, am pus un grup de persoane, care sub numele de națiune, poate să formuleze în mod arbitrar dispozițiuni de lege, fără nici un control. Și nu este nimic mai primejdios de cât tirania unei mulțimi, nimic mai primejdios de cât tirania unei adunări.

Observațiunea lui Duguit nu este nouă. Am citat cuvintele lui Aug. Comte în privința aceasta. Asemenea Herbert Spencer observă, că tirania unei adunări, ea și tirania mulțimei, poate fi mult mai rea de cât tirania unui singur om.

Din acest punct de vedere așa dar concepțiunea clasică a suveranității cuprinde în ea o mare primejdie, căci prin această concepțiune nu se vede cum suveranitatea, prin avânturile arbitrare ale voinței adunărilor și mulțimilor, supuse tuturor patimelor politice, ar putea fi ținută într'un cadru de dreptate, deci într'un cadru juridic.

Această a tot puțință, zice Duguit, nu se lovește de cât de un fantom de drepturi naturale ale individului pe care trebue să le respecte. Dar aceste drepturi individuale naturale nu sunt nimic. Sunt pur și simplu o concepțiune metafizică, adică, numai un cuvânt care ar trebui să fie înlocuit



că ceva precis, cu ceva concret, care să iasă din observațiunea pozitivă a faptelor. Nici un fel de garanție nu vine să îngrădească a tot putința statului considerat ca personalitate juridică, care deține suveranitatea națională.

Față de această concepțiune, așa cum o înțelege Duguit, s'ar putea obiecta, că suveranitatea nu este o putere de fapt. Nu este numai puterea supremă, irezistibilă; ea este puterea organizatoare a dreptului. Singura justificare a suveranității stă în aceea, că ea face dreptate, ea organizează dreptul în societate, sub forma de legi, de administrație, de putere judecătorească, toate acestea nefiind de cât organizarea unei ordine juridice. Dar ordinea juridică ce însemnează? Dreptul nu este numai o manifestare a forței. Dreptul este încă altceva: organizațiunea pozitivă, reflexul practic, realizarea în viața de toate zilele, a unui ideal juridic al unei societăți. Analizând acest ideal de dreptate se ajunge la concepțiunea în care dreptul este determinat de un ideal rațional, care, ce e drept, nici odată nu se realizează, dar care comandă întreagă judecata noastră în această privință.

Dacă este așa, atunci dreptul pe care-l organizează suveranitatea nu este ceva arbitrar. El trebuie să corespundă cu ceea ce societatea respectivă înțelege ca ideal de justiție. Dacă suveranitatea în adevărata ei concepțiune își are limitele sale în însăși scopul său, care este realizarea

dreptului, îndată ce nu mai manifestă altceva de cât o voință arbitrară sau nedreaptă, își calcă limitele naturale și nu mai este justificată. Nu mai suntem în fața unei organizațiuni de drept, ci în fața unei organizațiuni de fapt, care se impune numai cu forța <sup>1)</sup>.

Cum a încercat însă Duguit să rezolve problema? Conform cu concepțiunea pozitivistă a lui Aug. Comte, pe care o adoptă, Duguit afirmă că nu trebuie să facem apel la nici un fel de concepțiune rațională, pe care o numește metafizică și o acopere cu dispreț. Pentru Duguit singura metodă este numai observarea.

Dacă ne îndreptăm privirile spre societatea în care trăim și spre organizațiunea ei politică, se observă într'adevăr, că societatea în ultimă analiză se reduce numai la indivizi. Concret nu există societatea: nu există de cât indivizi în carne și oase. Fiecare din acești indivizi, cari compun societatea și în afară de cari nu mai există nici o altă personalitate, nici măcar a statului așa cum susține concepțiunea clasică, își manifestă voința lor în anumite momente din viața lor practică și o manifestă cu anumite efecte.

Atât ne arată experiența. Nu poate fi vorba prin urmare de conceperea vreunei personalități colective, care să fie de sine stătătoare. Națiunea este o aglomerare de indivizi și de voințe in-

---

<sup>1)</sup> Comp.: II-II-3; II-III-A-1.

dividuale. Societatea, ca atare, este o abstracțiune. Prin urmare ideia de personalitate a statului este o simplă construcțiune logică, deci metafizică, deci de înlăturat <sup>1)</sup>. Această idee de personalitate juridică ar duce de altfel la toate abuzurile, căci ea nu face de cât să ducă la aservire față de o suveranitate arbitrară. Tirania ar subsista ca posibilitate și deci ideia de personalitate a statului, cuprinzând într'însa o primejdie, nu poate să fundeze dreptul constituțional. Ea trebuie înlocuită cu altceva.

Avem indivizi concreți care trăesc și care au voințe concrete, individual manifestate în diferite împrejurări ale vieții zilnice. Dar zice Duguit, acești indivizi nu trăesc izolați, ci în acțiunea lor intervine, sub o anumită formă, realitatea socială. Ei nu pot să trăiască fără concursul celorlalți.

Acî aflăm în Duguit, fără o mai profundă analiză, un palid reflex al admirabilei analize făcute de Emile Durkheim. Pentru Durkheim individul este înainte de toate o ființă socială. Individul nu poate să trăiască fără interdependența socială, cum o numește el, fără solidaritate cu ceilalți indivizi, care constituie în realitate atmosfera pe care el o respiră și fără de care nu poate să trăiască. Aceasta este adevărat și toată analiza lui Durkheim și a școalei sociologice franceze contemporane o dovedește.

---

<sup>1)</sup> III-I-A.

Dar dacă este așa, atunci trebuie să pornim dela acest fapt, care este un fapt de observațiune, anume că individul își manifestă voința, dar și-o manifestă ca unul, care nu poate să existe fără de ceilalți indivizi. Voința manifestată, nu este deci haotică, anarhică; dacă lovește în interdependența socială, imediat este reprimată de celelalte voințe a celorlalți indivizi. Deci nu este îngăduit individului să se manifeste contrar interdependenței sociale.

Iată dar cum dintr'o constatare de fapt. Duguit trage o concluziune de drept. Interdependența, factor social, se transformă într'un principiu de drept. Acțiunea individuală, care ar merge direct contra solidarității sociale, nu ar mai fi o acțiune juridică. Manifestarea voinței nu trebuie să se facă de cât în cadrul interdependenței sociale.

Acesta este în rezumat fundamentul întregii teorii a lui Duguit.

Această concepțiune comportă dela început două restricțiuni fundamentale. Mai întâiu nu putem înțelege astfel trecerea dela fapt la drept. Una este faptul pe care îl constatăm și care nu comportă nici un fel de apreciere și alta este dreptul, care prin esență este însăși aprecierea. Când zicem că ceva este drept, am făcut o apreciere. Norma juridică cuprinde în sine o apreciere că anumit fapt este drept sau nedrept. Nu este vorba de constatarea a ceea ce este, ci este vorba de ceea ce trebuie să fie.

În realitate, concepțiunea lui Duguit, reprezentă fără să-și dea seama, el care este cel mai mare adversar al forței, o concepțiune a forței. Căci el constată reacțiunea pe care restul societății, o poate opune unui fapt individual. Deci tocmai acea forță, care poate fi arbitrară și pe care caută Duguit s'o înlătore, este din nou introdusă ca factor determinant al explicațiunii dreptului.

Apoi ce este interdependența socială în concepțiunea aceasta? Nu poate să fie de cât vechea noțiune de utilitate socială. Dar am arătat că noțiunea de utilitate socială, ca fiind așezată la baza dreptului, se reduce la noțiunea de ordine socială, adică la însăși ordinea juridică. Ceeace incontestabil este efortul făcut de Duguit, este analiza critică; este faptul că pune problema și că încearcă soluțiuni.

Care sunt aplicațiunile pe care Duguit le face concepției sale și care ne interesează azi? Înainte de toate el face o vastă analiză a concepțiunii Revoluțiunii franceze, a așa zisului individualism al ei formulat mai ales în declarațiunea drepturilor omului. În conformitate cu acest individualism societatea se pulverizează într'o serie de entități, indivizii, cari nu au nici o cunoștință de legătura dintre ei, spre deosebire de concepțiunea lui Duguit, care presupune interdependența socială. Acești indivizi, ar avea drepturi naturale, drepturi pre-existente societății, ca și cum ar fi existat înainte de societate, ca indivizi a parte, ca și când

la un moment dat s'ar fi legat între ei ca să constituie o societate, cum susține școala dreptului natural.

Acesta este individualismul Revoluțiunii franceze, căruia Duguit îl opune interdependența socială.

Dar atunci, în concepțiunile lui Duguit, acțiunea omului, ca să producă efecte juridice, trebuie să fie văzută la lumina acestei idei fundamentale a interdependenței sociale. De aci rezultă, că nici un drept nu aparține întru totul individului. Conform expresiunii lui Aug. Comte, nu mai avem nici un drept, în afară de acel de a ne face datoria.

Duguit a lansat un cuvânt, care cel puțin i se atribuie, deși este mult mai vechiu, anume acela că toate drepturile pe care le avem sunt funcțiuni sociale. Fiecare din noi nu avem nici un fel de drept, ni se conferă numai anumite funcțiuni sociale. Ideia însăși de drept subiectiv este tăgăduită. Ea este pur și simplu o noțiune metafizică, o construcțiune rațională, căci nu aflăm vreo dată, în observațiunea concretă, ceva pe care să-l putem numi drept subiectiv.

Ideia însăși de drept subiectiv presupune o superioritate, o voință, care să aibă dreptul să se impună unei alte voințe. Dar aceasta nu poate să reiasă dintr'o observațiune concretă. O asemenea construcțiune metafizică, zice Duguit, ne duce la ideea de suveranitate, prin urmare la o concepțiune primejdioasă și, pe de altă parte, poate întări pe indi-

vid în convingerea lui că el are drepturi proprii ale lui în afară de ceilalți, de societatea întreagă.

O asemenea concepțiune metafizică a dreptului subiectiv nu reprezintă altceva de cât un stadiu al gândirei juridice, care a fost depășit de mult, pentru a se ajunge, cum spune Aug. Comte, numai la observarea faptelor concrete, observare care dă posibilitatea previziunii. Ideia de drept subiectiv este un reziduu al unei metafizice eterice care trebuie înlăturată.

Aceste considerațiuni de bază ale lui Duguit, sunt, credem, greșite. Dacă în adevăr dreptul s'ar mărgini la constatarea unor fapte, așa cum fac științele exacte, poate că ar avea dreptate. Dar dacă o apreciere rațională stă la baza dreptului, ea nu poate fi obiectul numai a unei simple constatări rezultate din observațiunea concretă. Evident observațiunea concretă este o condițiune a aprecierii, ea nu se poate aplica de cât asupra unei serii de fapte ale unui om în societate și acestea trebuie constatate <sup>1)</sup>. Dar în afară de constatare mai este încă altceva. Și tocmai acest altceva nou este fenomenul esențial juridic. Nu este vorba de o calitate metafizică a voinței. De ce să mergem așa de departe. Trebuie să lămurim, ce înțelegem prin cuvântul drept. Înțelegem numai, că în concepțiunea noastră de justiție nu putem admite de ex. ca debitorul să nu-și plătească creditorul. Ca atare,

---

<sup>1)</sup> III-I-E.

toate posibilitățile de acțiune ale societății, sancțiunile organizate ale statului, între altele, trebuie puse în serviciul acestui drept al creditorului. Nimeni nu se gândește dar a atribui acestui „drept“ un înțeles „metafizic“. Ce înseamnă mai întâiu aceasta? Aci ar fi fost foarte interesant ca Duguit să explice odată concret și precis ce înțelege prin cuvântul metafizic. Noi nu afirmăm, de cât că concepțiunea dreptului corespunde unei nevoi raționale, altfel nu am putea înțelege aprecierea pe care o facem, atunci când intervine un fenomen de drept în acțiunea a două persoane. Și dacă admitem această concepțiune, care este cea clasică, trebuie să admitem, corelativitatea între drept și obligațiune <sup>1)</sup> pe care de altfel școala pozitivistă franceză, consequentă cu sine, sfârșește prin a o contesta.

Așa dar nu poate fi vorba, în concepțiunea lui Duguit, de un om izolat cu drepturi dela natură, cu un caracter metafizic, care conform concepțiunii Revoluțiunii franceze ar fi anterioare așezării omului în societate. Dreptul este în realitate societatea însăși pusă în acțiune.

Pentru Duguit, nici suveranitate nu există. Nici acestei concepțiuni nu-i corespunde nimic real și este astfel o simplă noțiune metafizică, pe care trebuie să o înlăturăm cu atât mai mult din știința dreptului, cu cât poate duce la consecunțe pri-

---

<sup>1)</sup> III-I-D-9.



mejdioase prin exagerarea fără limită a autorității statului.

Observațiunea realității nu descoperă decât indivizi în acțiune în societate, unii sub formă de guvernanți, alții sub formă de guvernați. Observațiunea mai descopere ca o realitate de fapt interdependența oamenilor, solidaritatea socială. Din acest fapt, pe care sociologia îl constată pur și simplu ca atare, rezultă pentru guvernanți obligațiunea de a lucra în conformitate cu regula superioară a solidarității sociale, care explică astfel întreg dreptul.

Duguit scoate astfel dintr'un pur fapt social, o regulă superioară juridică, care explică și comandă tot dreptul. Ea constituie o *regulă superlegală*, pentrucă se impune chiar legislațiunei: o lege care ar contrazice-o este contrară dreptului, zice Duguit.

Cum este însă posibil ca dintr'un simplu *fapt*, solidaritatea socială, să nască o regulă de *drept*? Aci stă eroarea lui Duguit, după cum observă și Gény <sup>1)</sup>.

Metoda strict pozitivă a lui Auguste Comte nu este suficientă spre a explică dreptul.

Tocmai aceasta este caracteristica dreptului, că ei se înalță deasupra faptelor, este o elaborare a

---

<sup>1)</sup> Fr. Gény, *Les bases fondamentales du droit civil en face des théories de L. Duguit*, Rev. trim. de droit civil, 1922, No. 4; *Science et technique en droit privé positif*. Comp.: Rudolf Stammler, *op. cit.*

minții noastre deasupra realității. În mod natural, forțele materiale ne dau faptele. Caracteristica faptelor este tocmai, că forțele stau în luptă între ele. Cea care e superioară cantitativ, copleșește pe cea mai puțin rezistentă. Animalul mai tare sfâșie pe cel mai slab. Între oameni, în societate, aflăm de asemeni forțe materiale, care luptă între ele.

Aceasta este constatarea de fapt. Ei bine, tocmai din aceste fapte țâșnește dreptul ca o emanațiune a conștiinței morale juridice a omului. Această conștiință afirmă că, deasupra lumii materiale, se concepe lumea ideală, aceea a sufletului nostru de ființă rațională; lume în care nu putem crede, că ceia ce este impus cu forța poate fi întotdeauna legitim, în care, cu alte cuvinte punem ideia de legitimitate deasupra constatărilor din lumea externă.

Din simpla observațiune nu putem astfel scoate un „*trebue*“. De ce *trebue* guvernării să se supună interdependenței sociale? Tocmai aceasta este întrebarea, la care întreaga concepțiune a lui Duguit nu răspunde.

Critica fundamentală care se face lui Duguit se reduce la acea că nu putem face un salt dela observațiunea concretă, la explicațiunea juridică. O constatare, nu este o justificare, cum foarte bine observă Titu Maiorescu.

Dacă observăm de aproape este interesant de văzut, cum însuși Duguit alunecă pe calea, singură posibilă, pe care o indică concepțiunea clasică în forma ei actuală. Astăzi nimeni nu mai contestă,

că drepturile naturale ale individului, anterioare reunirii indivizilor în societate, nu există în sensul școalei dreptului natural.

Dar mintea noastră este silită a admite, că anumite acte omenești sunt drepte și altele nu. Tot astfel cum o constatare trebuie să fie adevărată sau neadevărată, toate acțiunile omenești sunt sau legitime sau nelegitime.

Ce face însuși Duguit, când afirmă, că un act este legitim când este compatibil cu interdependența socială? De fapt a pus postulatul, că tot ce este conform cu interdependența socială este legitim și tot ce nu este conform, este ilegitim, este nedrept. Concepțiunea lui Duguit presupune voința liberă a oamenilor limitați prin dreptul obiectiv, adică prin ideia de solidaritate socială. Categoriile de libertate, de obligațiune, de licit și ilicit, cari sunt categoriile raționale ale dreptului sunt astfel presupuse, fără a face în mod direct obiectul unei analize. Scopul însuși al statului, este dreptul, iar ideia de solidaritate socială care exprimă astfel dreptul obiectiv, nu este de cât o simplă afirmare globală și neamănunțită a unui drept rațional superior, a unei superlegalități, cum zice Duguit.

Duguit nu face deci de cât să afirme și el sub o formă mai naivă existența dreptului natural, așa cum o face școala raționalistă contemporană.

El reprezintă însă de sigur în cugetarea juridică modernă franceză un aport nespus de fecund, căci a reușit să scuture pe juriști, din „somnul lor

dogmatic". Până la Duguit și până la Gény, a vorbi unui jurist de principiile generale ale dreptului, eră aproape a-l ofensă. Atunci când toate ramurile de știință ajunseseră a-și da seama de metodele științifice respective, fapt care dase loc la splendida evoluțiune a filozofiei științifice contemporane franceze, la lucrări ca acelea ale lui Henri Poincaré, ca să nu-l numim de cât pe acesta, singur dreptul stă anchilozat în formele vechi, fără valoarea teoretică mai înaltă, întrucât nu erau întemeiată pe nici un fel de analiză.

Meritul netăgăduit al lui Duguit este de a fi pus în mișcare conștiința juridică, de a fi trezit interesul asupra acestor chestiuni în Franța.

## 6. Gaston Jèze

Spre a termina expunerea concepțiunei pozitviste din știința juridică contemporană este necesar să analizăm încă un autor, important în publicistica franceză, cu deosebire în materie de drept public francez; profesorul dela facultatea de drept din Paris Gaston Jèze<sup>1)</sup>. Cu mari calități de gândire, acesta dă încă mai multă preciziune concepțiunei pozitviste a lui Léon Duguit.

Ceeace domină mai ales la Gaston Jèze din punctul de vedere metodologic este tot ideia generală pozitivistă a lui Duguit. Metoda, pe care el o pre-

<sup>1)</sup> *Principes généraux du droit administratif*, precum și cursurile sale.

conizează prin urmare în drept, este metoda observațiunii. Din acest punct de vedere, este un dărământor de idoli. Pentru el cele mai multe dintre principiile mari ale dreptului, așa cum sunt învățate de obicei în facultăți, și cum sunt înfățișate de majoritatea juriștilor, nu mai se țin pe picioare. Ele trebuie să sufere o nouă elaborare științifică la lumina faptelor concrete, prin metoda unei observațiuni cât mai rigide, cât mai severe, adică pozitiviste în sensul în care l-am arătat.

Gaston Jèze ajunge ca și Duguit la ideia, că nu se poate vorbi de o suveranitate a statului, cum nu poate fi vorba de un stat personificat, titular al dreptului de suveranitate. Ceeace există sunt numai voințele individuale. Ideia de suveranitate este socotită și de Jèze ca o abstracțiune metafizică, întrucât observațiunea concretă nu o arată ca existând în realitate, ci ea arată numai indivizi cu anumite voințe, care produc anume efecte pe care le numim „juridice“.

Cu toate acestea, Gaston Jèze nu merge până a desființa cu desăvârșire ideia de drept subiectiv. Experiența chiar ne arată, că sunt anumite persoane, care au anumite drepturi în contra altor persoane, drepturi pe care le numim subiective. Inșă în dorința de a urmă cât mai de aproape realitatea concretă și a nu se abate dela datele precise ale observațiunii, Gaston Jèze după cum am văzut uneori pune la îndoială, că ar există o corelațiune

între drept și obligațiune, aceasta fiind o simplă concepțiune abstractă<sup>1)</sup>).

Pornind cu metodă pozitivă de observațiune, Jéze observă înainte de toate, — și prin aceasta se deosebește profund de Duguit, — că în drept trebuie să facem o deosebire esențială între politica dreptului și tehnica lui. Politica dreptului cuprinde tot complexul de considerațiuni sociale, economice, politice, morale, care determină la un moment dat voința legislatorului.

Dar legiferarea este un mijloc tehnic pentru a se ajunge la scopul determinat. Legiferarea vine și determină, care vor fi, prin voința legislatorului, drepturile și datoriile de care se vor bucura sau la care vor fi supuse părțile cărora se aplică legea. Aceasta este operă de tehnică juridică, nu mai este operă de politică juridică.

Când discutăm o lege, zice Jéze, trebuie să deosebim cu atenție partea de tehnică juridică de cea de politică juridică și să o interpretăm cu ajutorul noțiunilor pur juridice, cu ajutorul abstracțiunilor și principiilor care se pot degaja și care se pot construi din ideia drepturilor și obligațiilor.

Duguit nu este de aceeași părere. Pentru Duguit nu este deosebire fundamentală între politică și tehnică. Tehnica trebuie să se pună neconținut în serviciul politicei. Indată ce tehnica

1) III-I-D-9.

ar deveni de sine stătătoare, se poate asemăna unei ramuri care nu-și mai trage seva din trunchiul respectiv, ea se transformă în ceva uscat, artificial, și ca atare reprezintă în loc de o binefacere socială, — pentru care dreptul există — un mare desavantaj.

Concepțiunea lui Duguit în această privință este ușor de înțeles. Tehnica juridică nu trebuie să trăiască separat de politica juridică, căci fără contact cu realitatea de toate zilele, riscă să aducă tocmai nedreptatea pe care dreptul este făcut să o înlăture. Insuși scopul dreptului nu se mai realizează.

Exemple tipice există în istoria civilizațiunei. Unul dintre cele mai caracteristice este instituțiunea castelor la Indieni, care a oprit în loc întreaga evoluțiune a poporului indian, alt fel admirabil dotat dela natură. La el tehnica juridică la un moment dat s'a cristalizat și a subsistat milenii fără să schimbe, fără să mai prindă contact continuu și real, — cum observă marele istoric al dreptului Sumner-Maine<sup>1)</sup>, — cu realitatea vieței politice și sociale<sup>2)</sup>.

Dar și Jèze are dreptate dintr'un anume punct de vedere. În drept putem în totdeauna deosebi două straturi de cunoștințe. Un prim strat, este referitor la spiritul social așa cum există la un moment dat și un al doilea strat, care dă tocmai caracteristica

1) *L'ancien droit.*

2) *Bouglé, Le régime des castes.*

dreptului, este aprecierea critică, morală, care se aplică relațiilor sociale dela un moment dat. Când ne aflăm în fața unui act omenesc în societate, ori care ar fi, el constituie un obiect de observațiune concretă. Ca să ajungem la aprecierea juridică, trebuie de sigur această observațiune concretă amănunțită. Dacă facem o ruptură între drept și fapte, atunci este evident, că tehnica juridică este fundamental deosebită, fără nici o legătură cu politica.

Dar raționamentul juridic nu poate să se substituie raționamentului economic sau politico-social. Este adevărat, că politicianul trebuie să fie influențat de observațiunea concretă atunci când formulează dreptul; dar juristul, care aplică dreptul, ia această observațiune ca atare și *adaogă ceva nou*, care este aprecierea juridică. Aprecierea juridică comportă însă după cum am arătat o serie de categorii și de noțiuni fundamentale, care sunt altele de cât acelea pe care le comportă observațiunea concretă științifică, constatarea unor adevăruri, și prin urmare Jèze are dreptate când caută să degajeze sub numele de tehnică juridică elementul specific al dreptului.

Această analiză pe care am făcut-o căutând cu deplină obiectivitate a scoate ceea ce se impune și ceea ce nu din ideile inițiale ale celor doi mari protagoniști ai școlii pozitviste franceze contemporane, a arătat, că în realitate această școală, sub o formă sau alta, ajunge la necesitatea de a face apel la ideia de drept. În realitate afirmațiunea lui



Duguit, că tehnica nu se poate despărți de politică, este tocmai afirmațiunea, că nu putem face abstracțiune de ceea ce simțim că este drept în legislațiunea pozitivă sau în interpretarea legislațiunii pozitive. De asemenea și concepțiunea lui Jèze despre tehnica juridică, implică tocmai ideia, că există o apreciere normativă sui generis, care trebuie să fie așezată la baza legii.

Tehnica juridică ea însăși trebuie să se întemeeze, conform metodei pozitivistice a lui Jèze, ca ori și ce construcțiuni în drept, pe observațiunea datelor concrete.

Dar ce observăm noi în viața de toate zilele? Ce elemente numim noi elemente caracteristice juridice?

Observăm, că numim juridice anumite manifestări de voință ale indivizilor. Dreptul pornește, cum se spune în concepțiunea clasică, dela manifestarea unor voințe libere. Un animal nu are manifestări de voințe, care să fie juridice. Numai manifestarea de voință a omului produce anumite efecte pe care noi le numim juridice. Dar nu ori ce act de voință a omului produce efecte juridice. Numai unele dintre ele. Cari sunt acele acte ale omului, care produc efecte juridice?

Sunt actele pe care individul le face în baza unei capacități, a unei competențe.

Dacă de exemplu parlamentul formulează legi, este că are o competență consfințită pentru aceasta. Parlamentul este compus din indivizi, care își ex-

primă voința într'un anumit fel. Iată deci acte individuale de voință. Dar indivizii, care compun parlamentul, sunt competenți în anume condițiuni de a face legi. Dacă cineva vinde un bun al său — ca să luăm un alt exemplu din dreptul privat, — face un act, care nu produce efect juridic, de cât pentru că individul are capacitatea de a vinde. Dacă nu ar avea această capacitate, în sens larg, actul său de voință nu ar produce efecte juridice. Fără o competență prealabilă actul rămâne fără efect.

Să transpunem aceste idei ale lui Jèze în limbajul concepțiunei clasice. Ce este această capacitate în sens larg, această competență? Dreptul pe care îl are fiecare de a-și exercita voința într'un anume sens. Când zicem că parlamentul are competența de a face legi, înseamnă că parlamentul are acest drept. Când cineva are competența de a vinde, înseamnă că are acest drept. Dacă nu ar avea dreptul de a vinde, în zadar și-ar manifesta voința lui, căci actul nu ar exista. Dacă actul se leagă de o regulă de drept preexistentă, actul poate avea efecte, altfel nu.

*Comitet - 819*

Prin urmare actul juridic presupune posibilitatea juridică, reprezentată prin dreptul respectiv al individului care face actul. Această posibilitate o numește Jèze „pouvoir“, este o putință juridică.

Putințele acestea juridice, „les pouvoirs juridiques“, sunt de mai multe feluri, observă Jèze cu

foarte multă dreptate: sunt sau generale, sau individuale.

În constituție de pildă se atribue Regelui anumite prerogative, anumite drepturi, care constituiesc pentru rege o serie de putințe juridice. Aceste putințe sunt generale, căci nu aparțin persoanei, care este rege la un moment dat, ci aparțin ori cărei persoane ar fi în situațiunea de suveran. Legea așa dar organizează anumite drepturi pe cale generală pe care le atribue tuturor acelora, care ar fi în situațiunea respectivă.

Tot asemenea, în dreptul privat, când legea vorbește de drepturile vânzătorului și cumpărătorului și le reglementează în amănunt, ea vizează pe toți cumpărătorii și vânzătorii eventuali.

Sunt însă alte acte, care corespund unor posibilități individuale. De ex. când cineva împrumută, s'a născut în favoarea creditorului un drept de creanță pentru suma respectivă. Acest drept nu mai aparține tuturor, ci numai lui. De asemenea când cineva vinde casa sa pe o sumă de bani, vânzătorul are un drept individual la prețul determinat, iar cumpărătorul are dreptul la predarea casei vândute. Aci este vorba de dreptul individual pe care îl are vânzătorul de a primi un anumit preț și cumpărătorul de a primi o anumită casă. Ne aflăm așa dar în fața unei putințe individuale. De aceea fiecare dintre noi ne aflăm titulari fie activi fie pasivi ai unui mare număr de putințe fie generale, fie individuale. Acestea constituie fiecare ceeace

Jêze numește câte o „situațiune juridică“, precizând această noțiune, pe care Duguit o expusese și el sub o formă mai vagă.

Situațiunile juridice nenumărate ale fiecăruia dintre noi se pot astfel împărți în situațiuni juridice generale, care aparțin în principiu unui număr de persoane, și situațiuni juridice individuale, care nu pot aparține de cât unuia singur <sup>1)</sup>).

Situațiunile noastre juridice, la care se reduce în ultima analiză prin observațiune concretă așezarea noastră juridică în societate, sunt extrem de complexe și se întretes unele cu altele. Sunt acte, cari la prima vedere par foarte simple: un act de vânzare sau un act de împrumut, de ex. Fiecare cuprinde însă o serie foarte mare de situațiuni generale regulamentate prin lege, pe cari părțile pot chiar să nici nu le bănuiască, și totdeauna și anumite situațiuni individuale. Rezultatul unei vânzări nu este numai cel prevăzut de lege, ci aflăm și o anumită situațiune individuală, care se crează din vânzare. Este o creanță precisă a unei anume sume de bani, o creanță precisă pentru predarea unui anumit lucru.

Prin ce se deosebește situațiunea generală? Este mai întâi obiectivă, nu se referă numai la anumite persoane.

Fiind impersonală este în sensul acesta permanentă, nu se stinge prin exercițiu. Dreptul pe care

<sup>1)</sup> III-I-B-3-a.

fi am dela lege de a vinde proprietatea mea, nu se stinge în principiu, dacă am făcut o vânzare. Pot să mai exercit dreptul meu de vânzare și să vând alt obiect. Aceasta înseamnă, că o situațiune generală nu se poate modifica, de cât tot pe cale generală. Eu nu pot să declar, că renunț pentru totdeauna la dreptul meu de a vinde. Situațiunea individuală este din potrivă subiectivă. Ea este personală, privește pe fiecare în parte. Faptul că datoresc o mie de lei mă privește pe mine personal și numai pe mine. Ea se stinge prin exercițiul său. Indată ce debitorul a plătit, situațiunea se schimbă nu mai este cea dinainte. Deci situațiunea individuală poate să fie schimbată pe cale individuală.

Astfel ajunge Jêze la diviziunea actelor juridice, pe care am studiat-o aiurea<sup>1)</sup>).

Rezultatele întregii concepțiuni pozitiviste a dreptului, astfel expuse dacă le observăm de aproape, nu fac de cât să ducă la concepțiunea clasică. Și nici nu se putea ca o observațiune cinstită a faptelor să nu ajungă la acest rezultat.

Duguit vorbește de acte ale oamenilor legitime sau ilegitime. Jêze atribue voinței creațiunea fie a unor situațiuni generale, fie a unor situațiuni individuale. Actele juridice implică astfel ideia de voință, deci cea de libertate și de legitimitate. A face un act legitim este tocmai ceea ce teoria cla-

---

1) III-I-B-3-a și b.

sică socotește un drept și a nu face unul ilegitim o obligațiune.

Școala pozitivistă, în frunte cu Duguit, nu poate să nu părăsească la un moment dat observațiunea concretă și să nu facă aprecieri juridice, sub formă de construcțiuni raționale care sunt tocmai caracteristica dreptului. Aceasta este singura condițiune ca să putem înțelege dreptul, care nu este o simplă manifestare de forță brutală, ci o garanție supremă a conștiinței noastre raționale. Dacă nu ar fi de cât acest rezultat la care ajunge școala pozitivistă, rezultat negat în formă, dar la care se ajunge în realitate, el este încă extrem de sugestiv.

---

## V. DOCTRINA KANTIANĂ

Încercarea de a determina fundamentul rațional al dreptului și deci a face din această disciplină un tot sistematic, face parte dintr'una cu mult mai largă, aceea de a explica existența culturii în genere și anume a valorilor celor mai înalte ale cugetului omenesc. În realitate aceasta a fost de altfel opera de construcție pe care a înfăptuit-o fiecare din epocile de înflorire deosebită ale istoriei gândirii umane. O asemenea operă este și aceea întreprinsă de Immanuel Kant, care a pus astfel baza teoretică a științei și culturii contemporane.

Cultura în acest înțeles înalt nu se confundă nici cu instrucțiunea, nici cu erudițiunea.

Erudițiunea singură în afară de cultură și în afară de instrucțiune este puțin interesantă. Instrucțiunea se referă mai mult la îmbogățirea intelectuală a sufletului omenesc. Cultura este ceva mult mai adânc și mai fin.

Când spunem despre cineva, că este o persoană „cultivată“, nu înțelegem prin aceasta, că posedă un mare număr de cunoștințe. Ar putea să posedeze ori cât de multe, aceasta nu este încă suficient.

*De din lucrare se confundă cultura cu*

Ideia de cultură presupune o educațiune specială a spiritului, o tendență adâncă și sinceră într'o anumită direcțiune. Omul cultivat, prin contactul continuu și adâncit cu tot ce este mai ales în cugetul nostru, culege anume convingerea însemnătăței eforturilor ideale ale spiritului uman.

Pentru omul cultivat, savantul își îndeplinește o misiune sfântă atunci când cercetează adevărul teoretic, cufundându-se în abstracțiuni atât de îndepărtate de preocupările obicinuite de toate zilele. Pentru omul cultivat artistul nu este un iluzionar, ci un creator de viață nouă. Pentru omul cultivat în sensul desăvârșit al cuvântului o acțiune morală va fi în totdeauna obiect de înaltă deferență și de emulațiune.

Cultura, duce astfel la recunoașterea, care se impune dela sine, a valorilor ideale pe care evoluțiunea spiritului omenesc le-a creat la credința în „adevăr“, în „frumos“ și în „bine“.

Cultura, este însuși efortul prin care inteligența omenească, învingând ceea ce este animalic în noi, stăpână pe sine și conștientă de misiunea pe care omul și-o dă sie însuși, determină destinele vieții omenești.

Toate eforturile pe care le facem în viața de toate zilele nu sunt de cât numai treptele umile pe care omenirea se urcă încet și cu greutate, dar se urcă mereu, tinzând spre punctul luminos spre care converg valorile ideale.

Numai dacă ne concepem în felul acesta pro-



pria noastră ființă, numai dacă într'adevăr înțelegem adânc aceste idealuri, viața noastră mai are semnificație. Altfel ea este un punct pierdut în vecinicie; omul este pământ, suflet nu există, ori ce efort este zadarnic, totul se pierde și se preface la urma urmelor în nimic.

Spre problema mare a culturii converg astfel în realitate toate eforturile spiritului omenesc. Toate încercările științei se așază una de alta și sistematizându-se, tind împreună în mod concordant, deși pe căi deosebite, spre soluțiunea problemei centrale a destinului vieții omenesci. Aceasta singură poate duce la o explicație a vieții și la atribuirea unui sens ei.

Acesta a fost punctul spre care s'au îndreptat privirile tuturor cugetătorilor mari ai omenirii. Ori care ar fi fost calea pe care au adoptat-o, toate eforturile lor au tins în direcțiunea aceasta.

Dacă vechea Helladă reprezintă ceea ce reprezintă în istoria spiritului omenesc, aceasta se datorește tocmai faptului, că încercările filozofiei helene au știut să ridice cugetarea la rangul care i se cuvine, să-i dea încredere în sine însăși, să restabilească adevărul în valoarea lui de sine stătătoare. Căci marele efort al primilor cercetători heleni a fost o explicațiune rațională a lumii. Ei au desfăcut gândirea de toată gânga sentimentală în care sta învăluită în conștiința vremii lor spre a ajunge la încercarea de a explica universul numai și numai cu o metodă pur rațională. Natural

soluțiunile date de ei atunci ni se par azi naive, dar metoda lor a rămas. Ceeace trebuie să reținem mai ales este încetarea de a stabili tocmai existența unor valori ideale, grație cărora, prin metoda rațională, se explică lumea.

Tot astfel însemnătatea mare a lui Socrates, Plato și Aristoteles a stat în modul, cum ei au reacționat față de scepticismul sofistilor spre a întemeia cunoștința lumii pe rațiune.

Renașterea, în fine, în zorii epocii moderne, reprezintă de asemenea o reintronare a încrederii ce se datorează cunoștinței raționale independente, față de mentalitatea teologică și scolastică medievală.

În felul acesta se naște pe de o parte în Anglia admirabilul curent al empirismului englez, care cu logica lui Bacon de Verulam, cu Locke, Bentham, Berkeley, Hume fundează știința experimentală modernă, dar care în analizele sale ajunge foarte aproape de scepticism.

Iar pe de altă parte pe continent cugetarea lui Descartes, Spinoza, Leibniz se desfășoară tot mai mult în direcțiunea unui dogmatism rațional rigid.

Pentru unii, prin analize din ce în ce mai amănunțite se ajunge la concluziunea că toată cunoștința este în funcțiune de experiența concretă. Pentru ceilalți, se manifestă o încredere absolută în puterea rațiunii fără a se întrebă până la ce punct această putere se justifică pe sine.

În acest moment al evoluțiunei gândirei ome-

nești apare cu criticismul său marele eugetător Immanuel Kant și întemeiază definitiv posibilitatea unei conștiințe științifice printr'o conciliere între dogmatism și scepticism<sup>1)</sup>. Filozofia lui Kant dă o bază sigură încrederei în rațiunea umană, întru cât procedează la cunoașterea prin experiență a lumii; ea asigură valorile pe cari această rațiune le desvăluie conștiinței noastre.

Kant însuși ne explică, cum acel care l-a deșeptat din „somnul dogmatic“ este Hume prin afirmarea, că ideia de cauzalitate ar fi un produs pur și simplu al experienței și s'ar explica numai printr'un obicei al cunoașterii noastre.

Afirmarea lui Hume ruinează în realitate ori ce posibilitate de știință. Dacă este adevărat, că un fenomen trebuie să aibă o cauză, numai în sensul că așa ne-am obicinuit să vedem succesiunea apărând în experiența noastră de toate zilele, atunci nimic nu împiedecă dinainte să presupunem că la un moment dat, nu vor mai fi găsite cauze ale tuturor fenomenelor și astfel știința însăși în întregime își pierde toată baza ei. Concepțiunea ceașta sceptică se strecoară sub diferite forme și trăește încă până în conștiința contemporană. Tot pozitivismul, tot pragmatismul, tot scepticismul timpurilor noastre derivă dintr'o tendență inițială similară.

Kant însă, întocmai ca marii săi predecesori în istoria eugetului omenesc, nu a putut să lase o ase-

<sup>1)</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* tr. fr.

menea situație, fără să așeze iarăși pe înălțimea cuvenită valorile ideale ale sufletului omenesc. Aci stă efortul cel mare al filozofiei kantiane, al cărei rezultate se resimt în toată gândirea contemporană.

Dacă în adevăr nu ar exista valori ideale, atunci totul se pierde în materialismul comun și fără nici o nădejde, atunci nu mai avem nici un rost de viață, nici un scop rațional și prin urmare nici un fel de consolare în această lume. Dacă din potrivă rațiunea însăși printr'o analiză rece, obiectivă, științifică, restabilește aceste valori ideale și le așează acolo unde trebuie să stea în centrul activității umane, atunci, întru cât convingerea astfel obținută umple într'adevăr sufletul, întreaga viață apare dintr'odată într'o nouă perspectivă. Fecunditatea vieții omenesti, seriozitatea ei, rostul ei, numai cu prețul acesta se poate obține.

Filozofia lui Kant este în acest înțeles cea mai adâncă dintre încercările care s'au făcut vreo dată de a întemeia valorile ideale ale vieții noastre și înainte de toate cele morale.

Însăși viața lui Kant, trecutul lui, copilăria lui, îl dispuneau de altfel în această direcțiune.

Kant erà născut la 1724, dintr'o familie foarte modestă de origine scoțiană al cărui nume se scria Cant; — cum însă în Germania „C” se pronunță „t”, și-a schimbat litera inițială și a pus „K”. Un mic industriaș, un șelar, erà tatăl său, un om foarte sever în moravurile sale; din cauza aces-

*luteran*

tei severități el a și rămas până la sfârșit sărac. Mama sa, de care Kant vorbește cu adâncă venerațiune, erà înainte de toate o femeie religioasă. Ea obicinuià să îndrepte toată atențiunea spre valorile interne prin o apreciere liberă în conștiință a tuturor faptelor și prin o îndrumare în sensul moral a religiunii și a întregii activități.

Pietismul acesta în care Kant a crescut, l-a înfluențat profund și nici odată nu l-a părăsit. El formează fundamentul temperamentului și al cugetărei lui. Kant a fost, am putea spune, din punct de vedere moral un sfânt.

Erà un om mic de statură; contimporanii spun că aveà cinci picioare înălțime. O frunte foarte lată într'o figură uscățivă, cu ochi albaștrii pătrunzători. Când se animă, — spun aceia care-l auziau vorbind, — cu toată abstracțiunea noțiunilor pe cari le mânuià, erà o adevărată încântare. O așa de înaltă atmosferă morală se degajă din toate spusele lui și o așa de profundă convingere vibrà în cuvinte, în cât își cucerià auditorul. În scris din potrivă cugetarea lui Kant, care este o victorie dobândită cu o grea luptă în contra cugetărei timpului său, este greoaie și se exprimă în forme cu totul noi și nesigure.

De aceea puțini autori au putut fi interpretați în toate felurile ca Immanuel Kant. Avem impresiunea chiar că el însuși nu și-a găsit forma definitivă a detaliilor de cugetare. Dar direcțiunea generală a gândirei sale reprezintă un impuls de

așa putere, în cât dela el până astăzi putem spune, că noi trăim cu toții, cu întreaga cultură contemporană care se respectă, din hrana intelectuală pe care el ne-a lăsat-o.

În ce consistă încercarea lui Kant de a pune un temei definitiv valorilor ideale ale spiritului omenesc?

Cea d'întâiu problemă, care trebuiă să se pună, eră de a ști cum știința este posibilă.

Știința există pe vremea lui Kant; ea dovedeă frumusețea sa în concepțiunea lui Newton, care impresionase atât pe toți contemporanii săi.

Știința așa dar, socotește Kant, există ca un fapt. Spiritul e capabil să stabilească relațiuni necesare între fenomenele date de experiență. Știința nu este o pură iluziune.

Dar, dacă știința există, întrebarea este de a ști, cum e posibilă, cum se întâmplă că din fluenta nesfârșită a fenomenelor, care ne înconjoară în experiența noastră de toate zilele, spiritul nostru poate scoate elemente stabile, de care este sigur și prin care se ajunge la prevedere, la legi științifice. În ori ce caz spiritul nostru caută adevărul științific în mod foarte serios, convins că un adevăr există, chiar dacă își dă seamă că fiecare încercare nu face de cât să desvăluie un nou orizont de necunoscături. Cercetarea științifică nu reprezintă astfel de cât o încercare de apropiere de idealul adevărului.

Dacă numai experiența sensibilă ar determină

cunoștințele noastre, atunci nici o lege, nici o știință nu ar fi posibilă. Spiritul nostru ar fi ca o epavă pe o mare fără margini, pradă pasivă a tuturor influențelor, fără nici o siguranță și fără nici o direcțiune. Totul ar depinde de impresiunile întâmplătoare pe care experiența ni le dă. Dacă am afirma pe de altă parte că nu experiența stă la baza cunoștinței științifice, ne-am întoarce împotriva tendinței esențiale a întregii științe contemporane. Mai ales în ziua de astăzi ar fi o aberațiune.

Trebue astfel, înainte de toate, întemeiată cunoștința științifică teoretică și aceasta Kant o încearcă în opera sa, *Critica rațiunii pure*<sup>1)</sup>, despre care Boutroux<sup>2)</sup>, patriarhul gândirii contemporane franceze, a spus, că este unul din cele mai considerabile evenimente în istoria cugetărei omenești.

Prin această lucrare Kant pune baza concepțiunii sale și întreprinde o operă care a fost asemănată cu drept cuvânt cu aceea a lui Copernicus. În lumea materială descoperirea, că nu soarele se învârtește în jurul pământului, cum se credea, ci pământul în jurul soarelui, a constituit de sigur o revoluțiune a gândirii, o schimbare a centrului ei de perspectivă, trecându-se dela ideia, că pământul și omul ar fi în centrul universului, la aceea că globul nostru este un punct cu totul neînsemnat în nesfârșitul spațiului sideral în care

1) *Kritik der reinen Vernunft.*

2) *La philosophie de Kant.*

se mișcă. Tot astfel Kant a revoluționat punctul de vedere al cunoștinței raționale, arătând că gândirea noastră nu e reflexul pasiv al realităților externe, ci că ea le constituie, le ordonează în mod obiectiv și prin aceasta face posibilă știința. Rațiunea cunosătoare apare astfel centrul de perspectivă și izvorul din urmă al tuturor valorilor. Acestea rămân întemeiate prin cunoașterea rațională.

Înainte de a avea o cunoștință despre lume, trebuie într'adevăr cercetate puterile proprii noastre cunoștințe. Înainte de a ști ce e lumea, trebuie să vedem ce mijloace avem de a o cunoaște. Înainte de toate se pune astfel cugetului omenesc pentru Kant problema de a ști care este valoarea cunoștinței și deci a cugetării noastre. Nu trebuie nici să punem încrederea dela început, fără nici o cercetare și în mod absolut, în rațiune, cum face dogmatismul; nici să-i negăm înainte ori ce eficacitate, cum face empirismul. Astfel apare metoda criticistă: ea critică cunoștința, adică o analizează, spre a-i cunoaște posibilitățile.

## 1. Cunoștința teoretică

Obiectul „Criticei rațiunii pure“<sup>1)</sup> este de a întemeia cunoștința științifică sau, cum o numește

1) *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, cu o a doua ediție, revăzută, 1787. Are două traduceri franceze, una de *Tissot*, alta de *Tremesaygues și Pacaud*. Începutul ei a fost tradus



Kant, cunoștința teoretică, spre deosebire de cea practică, adică de cea morală.

Dacă privim modul cum cunoștințele științifice se formează, vom observa că înainte de toate ne vin din afară, dela obiectele care ne inconjoară și între ele stabilim relațiuni. Cum stabilim astfel de relațiuni? Cum se crează cunoștința acestor obiecte de sine stătătoare?

Mai întâiu de toate, realitatea unui obiect de cunoștință, a unui lucru material, presupune existența lui în spațiu și în timp, pentru știința exactă. Fără spațiu și fără timp nu putem concepe nici un obiect.

Dar ce este spațiul? Ce este timpul? Nu este oare dat de experiență, cum pretind empiriștii? Fiecare experiență, ne-ar da cunoștința unui lucru concret, care se află în spațiu și în timp, iar experiențele adăogându-se ne-ar rămânea în minte noțiunea abstractă, care este generală tuturor obiectelor externe de acelaș fel. Așă s'ar forma și ideia de spațiu și de timp<sup>1)</sup>.

Spațiul, ca și timpul, observă din contră Kant, nu a rezultat din experiență externă, căci însăși această experiență îl presupune.

In concepțiunea obicinuită se afirmă într'ade-

de *Eminescu* în limba română: din nefericire nu a terminat această traducere. Tot asemenea, în formă mai ușor de înțeles: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783, de asemenea tradus în limba franceză.

1) *John Stuart Mill*, *Logica*, vol. I; *Herbert Spencer*, *Principes*, Partea I, tr. fr.

văr, că spațiul este un rezultat al acumulării percepțiilor externe. Dar această presupune ceva: că prima din acele percepțiuni a existat și deci a fost în spațiu, căci altminteri nu ar fi fost externă. Prin urmare, de oare-ce nu putem înțelege o percepțiune a nici unui lucru, obiect de știință dacă nu este în spațiu și în timp, în loc ca spațiul să fie un rezultat al experienței, el este diu potrivă condițiunea acestei experiențe. Dacă nu ar exista ideia de spațiu, nu ar fi posibilă o experiență externă.

Numai admitând această concepțiune, putem să înțelegem că sunt lucruri în afară.

Să luăm un exemplu simplu, cunoștința așa cum se înțelege de simțul comun a unui lucru oare care extern. Cum îl cunoaștem? Dela acel lucru vine o anumită undă vibratoare, sub forma de rază luminoasă. până la ochiul nostru, până la retină. De aci unda se transmite dealungul nervului în creierul nostru și acolo cunoaștem și recunoaștem lucrul direct în afară. Cum se întâmplă că din lăuntru unde îl cunoaștem, ajungem a-l percepe în realitate în afară de noi?

Iată o contradicțiune, care nu se poate rezolva, dacă într'adevăr admitem, cum se spune de obicei, că noi proiectăm în afară imagina, căci ea este din nou în cazul acesta afară și problema renaște. Cum o percepem așa în cât s'o simțim înlăuntru nostru, s'o recunoaștem înlăuntru nostru? Sub nici o formă nu putem înțelege cum un lucru, care

ar fi în afară, într'un spațiu de sine stătător și străin spiritului nostru, ar putea fi totuși recunoscut în noi de spiritul nostru. *Numai dacă punem ipoteza, că însuși spațiul este un produs al spiritului nostru, explicațiunea vine dela sine clară și normală.*

La senzațiunea pe care o avem și care ne vine din afară, noi adăogăm astfel ca o formă a propriei noastre cunoștințe ideia de spațiu; o supra-punem, ca să spunem astfel, acelu material de cunoștință, acelei materii de cunoștință, cum o numește Kant. În aceste condițiuni putem înțelege, cum în fiecare cunoștință sensibilă aflăm raporturi spațiale, geometrice, care sunt identice, căci cunoștința noastră le introduce aceleași în cunoștințele sensibile. Aflăm astfel raporturi care se repetă între lucruri și știința începe să devie posibilă. Ceeace se dovedește astfel, pentru spațiu este adevărat întocmai la fel și pentru timp.

Iată pusă ideia de bază a întregii filozofii kantiane. Spațiul și timpul, concepte, care nu sunt scoase din experiență, pentru că experiența însăși le presupune, sunt forme ale cunoștinței noastre; aceste forme se impun materiei venite din afară. Prin această fuziune se produc cunoștințele din experiență.

O experiență științifică, din care să se poată naște știința mai departe prin noțiuni sigure așezate într'un sistem, nu poate să se formeze, de cât dacă admitem, că cunoștințele dela baza ei se

compun dintr'un element formal al cunoștinței noastre, spațiu și timpul. Spațiul și timpul apar astfel, după formula kantiană, ca o formă apriori a sensibilității noastre. Această formă se numește și sintetică, pentru că ne dă cunoștințe noi. Este forma putinței noastre de a cunoaște prin simțuri lumea externă.

O întreagă serie de argumente vin spre a întări această noțiune inițială, această descoperire fundamentală.

Observăm astfel, că putem face abstracțiuni de ori ce lucru din afară, obiect de experiență. De spațiu și timp nu putem însă face abstracțiuni. Ele sunt un element necesar, care se impune ori cărei cunoștințe externe constituind, ca să spunem astfel, însăși schema lunei din care naște experiența și cunoștința noastră. Spațiul și timpul, fixând această schemă, sunt prin urmare condițiunea experienței și nu pot fi un rezultat al ei.

Pe de altă parte mai observăm, că prin experiență nu putem să ajungem la ceva sigur. Cunoaștem exmplul clasic, care se dă în logică <sup>1)</sup>. S'a crezut multă vreme, că toate lebedele sunt albe, prin inducțiune, pornind dela experiența sensibilă, dela constatarea, că în adevăr toate lebedele, ce s'au descoperit, sunt albe. Avea acest adevăr un caracter de necesitate? Nu. Pentru că depindea numai de experiență și nu se putea nici odată obține sigu-

1) Titu Maiorescu, *Logica*.

ranța absolută, că nu se va descoperi odată și o le-  
bădă care să nu fie albă. S'au descoperit într'ade-  
văr în urmă lebede negre. Adevărurile scoase din  
experiență nu pot prin urmare să aibe certitudine,  
nu pot avea siguranță absolută.

Așă sunt însă adevărurile matematice, adică  
spatiale și temporale? Când afirmăm o relațiune  
matematică și am înțeles-o, nu așteptăm dela expe-  
riența externă confirmarea ei. Am putea oare aș-  
teptă dela experiență confirmarea unui concept  
cum este acel de punct geometric, infinit de mic,  
fără întindere și fără nici o direcțiune? Vom găsi  
oare vreo dată în experiență figuri geometrice  
perfecte ca cele pe care le studiază matematica?  
Așteptăm oare ca experiența să confirme adevărul,  
că în geometria plană a lui Euclid suma unghiuri-  
lor unui triunghi este egală cu două <sup>unghiuri</sup> drepte, sau  
din contra suntem siguri dinainte că în ori ce con-  
dițiuni, experiența va trebui să dea acest rezultat?  
Rațiunea noastră construiește figurile și adevă-  
rurile geometrice și suntem siguri dinainte, că  
experiența va trebui să le confirme intrând în ca-  
drele pe care mintea le construiește astfel. Toate  
adevărurile matematice se impun astfel experienței  
și nu derivă în mod direct din ea.

Dar mai departe, observă Kant, când noi con-  
struim o noțiune, o construim prin adăugirea păr-  
ților spre a formă un tot. De exemplu: un centaur  
este o construcțiune a imaginațiunii noastre cu ele-

mente experimentale constatate la diferite animale în practica de toate zilele.

Tot așa este cu spațiul și timpul? Nu pornim dela elemente spre a ajunge la totalizarea spațiului și timpului, din contră conceptul însuși de spațiu și timp se pune numai prin totalitatea lui și orice element spațial nu se poate înțelege fără această totalitate, fiind o parte a ei. Nu putem concepe spațiul sau timpul ca o totalizare de părți, ci părțile lor ca elemente în spațiu și timp.

Spațiul, ca și timpul, sunt pe de altă parte concepte, ca și toate conceptele matematice, care implică în sine în ori ce clipă ideia de infinit.

Un număr presupune seria infinită. Ori ce figură geometrică presupune tot asemenea pe de o parte spațiul infinit, pe de alta liniile geometrice adică infinitul iarăși. Dar infinitul poate să fie scos din experiență? Putem scoate din experiență elementele pe care le adăugăm unul la altul, ca să ajungem la ideia unor mărimi cât se poate de mari, dar determinabile: însăși ideia de infinit adică *limita progresiunii* nu poate să fie însă scoasă din experiență. Acesta este încă unul din argumentele, care vin și întăresc concepțiunea kantiană în această privință.

Iată, cum sensibilitatea, atunci când ne dă cunoașterea obiectelor din lumea din afară, presupune existența unor forme sintetice apriori de spațiu și de timp. În fluxul neconținut, nesigur și întâmplător, al cunoștințelor, pe care le primim prin

simțuri, un prim element constant se descoperă: forma spațială și temporală, product al cunoștinței, cu o valoare necesară universală. Ea se impune dela sine ori cărei cunoștințe experimentale, pentru că este un produs al însuși spiritului nostru cunoscător.

Dar prin aceasta nu am explicat încă întreaga cunoștință. Căci nu este suficient ca noi să cunoaștem în mod direct, prin sensibilitate, lucrurile; noi judecăm asupra lor și numai prin judecată le identificăm și le recunoaștem.

Kant ajunge să mai descopere astfel un al doilea element apriori al cunoștinței, „relațiunea“, obiect al ori cărei judecați. Astfel apar așa zisele categori rii kantiane.

Nu este locul aci să facem tabloul categoriilor, modul cum ele derivă și se leagă între ele, modul cum ele se aplică experienței sensibile. Un singur lucru este cert. Categoria tipică, — cauzalitatea, — în tocmai ca spațiul și ca timpul, nu poate să răsară din experiență, ea este o formă a cunoștinței noastre, care se impune experienței<sup>1)</sup>.

Când percepem prin urmare un lucru din afară, îl percepem în spațiu, în timp și îi aplicăm tot odată și categoriile kantiane. Nu este de ajuns să recunoaștem, că un lucru există în spațiu, trebuie să mai recunoaștem, că el are existență, că este unul sau multiplu, că are o substanță proprie sau

<sup>1)</sup> Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante*, tr. fr.; Cohen, *Logik*.

nu, spre deosebire de acțiunea reciprocă pe care ar putea-o avea și de acțiunea cauzală pe care o are asupra altora. Toate aceste concepte, unite în ideia superioară de cauzalitate, dau noțiunea de obiect concret.

Dar dacă cauzalitatea aparține astfel judecății noastre, putem merge mai departe și prin procesul de unificare, care constituie însăși caracteristica atât a spațiului și a timpului cât și a cauzalității, să ajungem a stabili o totalitate generală a lumii. Dacă există cauze ale fenomenelor, atunci trebuie să recunoaștem o serie infinită cauzală: trebuie astfel să recunoaștem un tot global al universului, un tot al ființei noastre proprii și o realitate supremă, din care toate aceste derivă, adică un univers, un „eu“ și un Dumnezeu.

Aceste concepțiuni însă, observă Kant, nu numai că nu sunt scoase din experiență, dar nici nu se referă la experiență. Categoriile nu se pot aplica de cât numai experienței, jocul categoriilor însă ne duce prin rațiune la conceperea unei unități absolute și totale, care implică infinitatea și care prin urmare depășește experiența.

Nici odată nu vom putea constata din experiență seria infinită a cauzelor, nici odată nu vom avea în experiență totalitatea universului, nici odată nu vom avea în experiență existența eului ca un punct de convergență a tuturor datelor psihice actuale și posibile, în fine nici odată nu vom putea avea din experiență ideia dumnezeirii.



De aceea aceste idei (dumnezeirea, eul, universul) cuprind fiecare în sine, din punctul de vedere al experienței, o contradicție; ele implică faimoasele antinomii. Dar fără conceperea totalității lumii, ca un ideal de adevăruri, nu am putea cunoaște nimic. Se dovedește astfel că jocul pur al rațiunii umane nu poate întrece niciodată experiența. Știința se constituie astfel grație elementelor apriori ale cunoștinței, dar nu se poate îndepărta de învățămintele experienței concrete fără a-și pierde ori ce bază.

În ori ce caz idealul de cunoaștere al unei lumi în totalitatea ei constituie condițiunea ori cărei cunoștințe.

Dacă nu am avea ideia totală, despre tot ce există și de tot ce ar putea să existe laolaltă, nu am putea să avem nici o cunoștință.

~ Activitatea rațională a cunoștinței consistă așa dar în aceea că leagă lucrurile între ele, formând astfel un tot printr'o sintetizare. Această tendență unificatoare se manifestă din ce în ce mai clar cu cât cunoștința, din simplă, devine științifică și se ridică apoi la gradul cel mai înalt al minții noastre în filozofie.

Iată dar, că deasupra experienței concrete, deasupra cunoștinței sensibile, ca o realitate care le domină pe toate și care impune pecetia ei supremă și suverană tuturor celorlalte realități, stă cunoștința rațională, a cărei acțiune caracteristică este o sintetizare.

Cunoștința leagă diferitele elemente sensibile calitative între ele (culoare, auz, gust, tact, etc.) și formează un obiect. Prin judecata cauzală ce o stabilește între lucruri, cunoștința leagă apoi lucrurile și fenomenele care, la prima vedere, ar părea disparate, stabilind o unitate fundamentală și constantă între ele. Tot astfel, prin activitatea supremă a rațiunii, ea unifică toate cunoștințele actuale și virtuale, într'un singur act de cunoștință despre totalitatea lumii.

Astfel întreaga cunoștință științifică se explică prin elementele apriori ale cunoștinței și activitatea lor de sinteză rațională. Fără cunoștința rațională nu am putea afirma sau concepe nimic, nici nu am putea gândi că există ceva.

Iată ideea generală a „Criticei rațiunii pure“, care cuprinde întemeierea cunoștinței teoretice, adică a cunoștinței științifice.

## 2. Cunoștința practică

Dacă însă nu ar fi de cât această concluziune, a criticei kantiane, în realitate nu ar aduce decât un rezultat negativ. Ea reprezintă imposibilitatea minții omenești de a se înălța pe căile pure ale rațiunii peste datele experienței. Această concepțiune explică posibilitatea științei, căci ne arată în cunoștință elemente sigure de orientare. Noi înțelegem tot astfel că idealul de totalitate, care stă la baza ori cărei cunoștințe, constituie ca un

imbold, care ne împinge mereu spre cunoștințe cât mai multe și mai obiective. Dar iarăși înțelegem, că în nici un fel nu putem pătrunde pe calea științei, enigmele lumii.

Și totuși, deși de obicei acei cari cunosc mai puțin pe Kant se opresc aci, nu aceasta este soluțiunea pe care el o dă marelui probleme filozofice. Căci după cum a întemeiat știința, el întemeiază și morala, și prin aceasta rezolvă întreaga problemă filozofică.

Kant, după cum am arătat, pornește dela ideea că știința există și încearcă numai s'o explice, spre a descoperi mecanismul cunoștinței.

Tot asemenea el pornește dela existența de fapt a moralității. Nu se poate îndoii nimeni, că moralitatea există. Întrebarea este însă: cum este ea posibilă logiceste?

După cum Kant a studiat rațiunea teoretică în „Critica rațiunii pure“, tot astfel el analizează cunoștința practică printr'o serie de lucrări și anume „Critica rațiunii practice“, „Fundamentele metafizicele moravurilor“, „Principiile metafizice ale virtuții“ și „Principiile metafizice ale dreptului 1)“.

În afară de cunoștința teoretică, mai există cunoștința practică; ea se referă la activitatea o-

1) *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785); *Metaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797). Toate sunt traduse în limba franceză.

mului și la modul cum aceasta apare aprecierii noastre raționale.

Vom observa dela început cât de adânc ancorată în sufletul ori cărei ființe raționale, al cărei spirit nu a fost falsificat, stă convingerea despre bine și rău.

Ori ce ființă rațională, ori ce om cu mintea deplină, va recunoaște că binele și răul este altceva de cât utilul, de cât ceace folosește lui sau altuia. Ori cât pe puțin folos ar aduce o faptă făcută cu o intenție de sacrificiu, ea nu încetează de a fi meritorie; și invers, ori cât de utilă s'ar întâmpla să fie o faptă făcută cu intenție criminală, ea rămâne condamnabilă.

Noțiunea binelui este ceva care domină astfel ideia de util.

Ideia pe care o avem despre util, este un produs al experienței. Nu putem ști dacă ceva folosește cuiva de cât în urma unor constatări experimentale prealabile. Dar ideia de bine, ideia că o faptă este meritoasă sau nu, nu o putem scoate din experiență.

Experiența nu poate să ne dea altceva de cât legătura dintre un scop atins și un folos oarecare pe cari el l-ar aduce; atât și nimic mai mult. E imposibil de a înțelege cum experiența ar putea să facă să nască în mintea noastră altceva de cât ideia de utilitate. Pentru ori ce minte care nu este falsificată, ideia de bine este astfel de sine stătătoare și se impune dela sine.

De unde poate să vină această idee? Ea nu poate să fie, întocmai ca și spațiul și timpul, întocmai ca ideia de cauzalitate, întocmai ca și ideia de unitate supremă a lumii, de cât numai un concept apriori al rațiunii noastre.

Este învederat, că nu dintr'o experiență și deci nu dintr'o utilitate, ori care ar fi ea, poate să nască aprecierea noastră despre un fapt, că este bun sau rău, drept sau nedrept.

Este astfel evident, că, atunci când noi apreciem moralitatea unei fapte, nu ne gândim la utilitatea ei fie pentru noi, fie pentru alții, ci ne gândim dacă este în conformitate cu idealul rațional de perfecțiune morală pe care-l posedăm.

Ideia de bine constituie astfel scopul activității noastre. Faptele noastre se judecă nu după cum aduc vre un folos, ci numai după cum le-am realizat cu gândul că ne facem datoria.

Meritul unei fapte stă așa dar nu într'un imbold exterior rațiunii, ci în atențiunea cu care a fost făcută numai în vederea îndeplinirii datoriei.

În realitate, simțul comun al tuturor oamenilor, cunoaște acest criteriu, căci apreciază cu atât mai sus pe cineva, cu cât în faptele sale își împlinește datoria, în mod mai desinteresat și impersonal.

S'au adus lui Kant diverse obiecțiuni în această privință. Între altele s'a spus, că aceasta ar fi o morală de zei și că în lumea aceasta nimeni nu ar putea să fie așa de perfect în cât să-și conformeze activitatea unei asemenea norme. Se cunoaște

epigrama adresată de Schiller lui Kant: „fac bine „prietenilor mei; dar o fac din nefericire din dragoste firească pentru ei și plâng astfel deseori „că nu sunt virtuos!“

Kant nu se întreabă însă ce se petrece în realitate în sufletul nostru; punctul său de vedere este altul, acel al idealului, și astfel obiecția făcută nu îl atinge.

De sigur, că în viața practică de toate zilele nimeni nu va putea atinge idealul moral. Dar Kant ne atrage atenția numai, că în sufletul nostru stă un ideal către care fără voie rațiunea noastră tinde și care constituie măsura morală a actelor noastre.

În ce constă în felul acesta formula generală a datoriei omului? Kant încearcă să o exprime.

Ea nu poate să consistă de cât într'un imperativ.

Rațiunea poruncește într'adevăr ceva, dar nu pentru a ajunge la un scop, ci sub formă categorică. Scopul faptei trebuie să fie numai îndeplinirea datoriei. De aceea, formula sub care Kant exprimă conținutul legii morale a fost numită de el *imperativul categoric*.

Dacă este adevărat, că ideia de obligațiune și deci ideia de bine, căci e tot una, este un produs, nu al experienței întâmplătoare, ci al rațiunii noastre creatoare, atunci ea trebuie să participe dela calitatea esențială a gândirii care este puterea de generalizare și de unificare și astfel se explică formula kantiană a imperativului categoric: „lucrează

în așa fel în cât maxima acțiunii tale (gândul, intențiunea pe care o ai când faci ceva) să se poată transforma în principiu de legislațiune universală“.

Ori de câte ori intențiunea unei fapte se poate generaliză fără ca să ducă la o contradicție, fapta este bună. De ce? Pentrucă aprecierea de bine sau de rău este o apreciere rațională, care deci implică generalizare și unificare.

Sub forma aceasta abstractă, ideia pare grea, dar în practică vom observă cum ne referim neconținut la ea.

De câte ori facem o faptă rea, cerem propriei noastre conștiințe să facă oare cum excepțiune dela o regulă.

Mintim, înșelăm pe altul de ex.: vrem însă noi să fim mințiți? vrem noi ca oamenii să se mintă între ei? Nu, căci aceasta ar fi contrar interesului nostru; din contra, noi voim să ni se spună adevărul. Dar am vroî să spunem numai noi minciuna.

Ori de câte ori dela o lege, cu conștiință sau fără conștiință, facem excepțiune pentru propria noastră persoană, ieșim din cadrul moralei.

Prima formulare a imperativului categoric este astfel cuprinsă în toate aprecierile noastre de toate zilele.

A doua formulare pe care o dă Kant, este o derivare a celei d'întâi. Fiind într'adevăr vorba în aceasta din urmă de o generalizare rațională, considerată ca bunul cel mai înalt, ea presupune o activitate rațională adică o persoană. „Lucrează

așă“, spune Kant, „încât totdeauna să iei drept „scop și nici odată drept mijloc umanitatea, adică „personalitatea rațională a omului, fie a ta fie a „altuia“. Ființa rațională, personalitatea umană este vrednică de un respect absolut, ea este, cum spune Kant, un scop în sine.

Combinând aceste două formule între ele, Kant ajunge la a treia formulă:

„Lucrează așă ca în fiecare clipă să socotești „că voința ta este legislatrice universală“.

Ideile generale de morală ale lui Kant se leagă astfel strâns, prin ideia de rațiune și prin funcțiunea unificatrice a acesteia, cu concepțiunea lui teoretică, fără de care nici nu se poate bine înțelege în toată adâncimea lor.

Pe baza aceasta, nestrămutată, clădește el mai departe deosebirea între drept și morală.

După cum apoi este vorba numai de aprecierea intențiunii noastre sau de a faptelor noastre externe, ne aflăm în fața unui fenomen de morală sau a unui fenomen de drept.

În conformitatea intențiunilor noastre cu legea imperativului categoric stă într'adevăr, după Kant, moralitatea; iar în conformitatea faptelor noastre cu legea imperativului categoric, stă legalitatea. Și astfel deosebirea între drept și morală apare dela sine, ca o creștere naturală a două ramuri dintr'un același trunchiu solid.

Pentru Kant dreptul stă astfel în coexistența



libertăților, în respectul libertății altora conform cu o lege universală.

„Totalul legilor susceptibile de o legislațiune externă“, scrie Kant în „Principiile dreptului“, „se numește teoria drepturilor, sau mai simplu dreptul (Rechtslehre)“.

„Ce este prin urmare dreptul în sine.

„Această chestiune este tot așa de grea pentru „jurisconsult, dacă nu vrea să cadă într'o tautologie sau să trimeată numai la o anume legislațiune a unei anume țări dintr'un anume timp, în „loc să dea o soluțiune generală, ca și chestiunea „ce este adevărul pentru logician.

„De sigur, că el va putea să spună care este „dreptul *quid sit jus*, adică ce prescriu sau ce au „prescris legile într'un anume loc sau într'un „anume timp. Dar asupra chestiunii de a ști, dacă „ceea ce prescriu aceste legi este drept<sup>1)</sup>, și „dacă este vorba pentru el de a da un criteriu general după care să se poată recunoaște justul și „injustul, aceasta nu o va putea nici o dată face, „dacă nu lasă cu desăvârșire la o parte principiile „empirice și dacă nu caută isvorul judecăței sale „în rațiunea singură. Știința pur empirică a dreptului este ca și capul din fabulele lui Fedru, „un cap care poate să fie frumos, dar care are un „păcat: nu are creier“.

Definițiunea celebră pe care Kant o dă astfel

<sup>1)</sup> Comp.: *Rudolf Stammler, Die Lehre vom richtigen Rechte.*

dreptului e următoarea: „este dreaptă ori ce acțiune care nu este sau a cărei maximă nu este un obstacol la acordul libertăților tuturor cu libertatea fiecăruia, potrivit unei legi universale“. Iar legea universală a dreptului este: „acțiunea ta externă să fie astfel în cât libera întrebuintare a arbitriului tău să se poată concilia cu libertatea tuturor, potrivit unei legi universale“.

O realitate adâncă există astfel, pe care întreagă această critică a moralității ne-o desvăluie. Este binele suprem, idealul pur rațional spre care întreaga activitate și viață omenească tinde și care se impune astfel ca ceva obiectiv și rațional la baza existenței noastre.

Centrul filozofiei morale kantiane stă în ideia de libertate<sup>1)</sup> și anume în stabilirea unui nou punct de vedere rațional, care se deosebește de cel al cunoștinței teoretice și care se întemeiază pe ideia de libertate.

Din punctul de vedere teoretic, zice Kant, s'ar putea să avem cunoștințe atât de sigure, „în cât să putem prevedea conduita omului pe viitor cu aceeași certitudine ca o eclipsă de lună sau de soare, și cu toate acestea putem susține că omul este liber“<sup>2)</sup>. Pe cât așa dar determinismul cauzal se impune cunoștinței teoretice, pe atât libertatea există pentru cunoștința morală, sau, cum o nu-

1) Comp.: *Mircea Djuvara. Ideia de libertate etico-juridică la Kant* (Rev. de filosofie, 1924).

2) III-I-A-3-b

mește Kant, practică. De o parte e vorba de „date“, de alta de ceeace „trebuie“; sunt două feluri de a fi deosebite, ambele derivând din rațiune, două ordine de realități, adică, am putea spune, două lumi deosebite. Cauzalitatea, ca explicație, din una, este înlocuită cu libertatea, în cealaltă. După cum ne explicăm un fenomen prin cauzele sale, tot așa afirmăm despre o faptă, că e bună sau rea și că deci are consecințe morale, pentru că a fost făcută de o voință liberă. Înțelegem astfel cum și punctul de vedere al dreptului este esențial altul de cât al științelor de constatare.

Rațiunea este astfel un fapt al cugetului nostru care nu se poate contesta. Intocmai cum crează punctul de vedere teoretic, ea crează și punctul de vedere practic, determinând voința. Determinarea voinței prin rațiune stă la baza moralei.

De aceea morala kantiană este pur formală: ea este indiferentă față de cuprinsul material al voinței, față de interesele, dorințele, plăcerile, înclinațiunile noastre. Ea cere, ca actele noastre să fie făcute numai pe bază rațională, adică numai în scopul împlinirii datoriei. Aceasta nu însemnează un nou principiu al moralității, ci este singura explicație a moralității existente luate ca un fapt variabil în loc și în timp.

Metoda critică, numită de Kant transcendențială, pe care el a aplicat-o spre a explica cunoștința teoretică este astfel transpusă în materie practică.

Voința noastră nu va fi astfel liberă de cât

întru cât e determinată în mod ideal de forma rațională a imperativului moral. Morala lui Kant nu e astfel nici eudemonistă, nici utilitaristă, nici psihologică, ci curat logică. Legea fundamentală a moralei este numai o pură idee rațională, care întocmai ca adevărurile matematice și-ar pierde evidența sa absolută, dacă s'ar încercă a se întemeia pe experiență, adică pe exemple sau pe modul cum se înțelege în fapt perfecțiunea sau fericirea. Această idee etică și juridică este prin urmare a priori, ceea ce, bine înțeles, nu înseamnă absurditatea că e „înăscută“. Ea se întemeiază pe realitatea rațională a personalității, adică aceea a voinței libere, și constituie, în lumea practică a scopurilor, unul din scopurile ultime, adică necondiționate și categorice, impuse de rațiune activității noastre. În ea stă astfel destinul și misiunea omului, constituind un ideal etern, necesar și absolut, spre care rațiunea tinde neîncetat, dar pe care realitatea nu îl poate realiza nici odată.

Intocmai cum de altfel Kant a fundat adevărul și binele moral, tot astfel el a făcut aceeași operațiune logică și pentru frumos în lucrarea sa „Critica judecății“, a cărei analiză nu ne interesează însă aci <sup>1)</sup>.

Se poate prin urmare afirma, că teoria kantiană a pus bazele logice ale tuturor valorilor ultime culturale.

---

<sup>1)</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 1790.

Ce a făcut astfel Kant? A construit ceea ce în adevăr este necesar omenirii; a făcut ceea ce suntem setoși să cunoaștem și să știm cu toții. A reușit să dea o temelie tuturor avânturilor noastre spre ideal. A reușit să dea o siguranță definitivă conștiinței, că străduințele culturii omenesti nu sunt deșarte, ci în adevăr corespund unei adânci seriozități în acțiune. Grație concepțiunii kantiane, pentru aceia cari o înțeleg în partea ei esențială morală, toate loviturile, pe care fie pozitivismul, fie materialismul științei rău înțelese, fie pragmatismul, fie analizele minuțioase ale logicii științifice, așa cum este încercată de unii astăzi, ar încercă să le dea credinței pe care o avem în idealurile omenesti, cad de la sine. Idealurile ultime adevărul, binele, justiția, stau ca faruri îndrumătoare ale vieții noastre; împreună cu frumosul, ele, pentru aceia cari le simt și cari le înțeleg, luminează calea, dau seninătate, siguranță, liniște și fecunditate vieții omenesti.

Dreptul este printre disciplinele raționale astfel întemeiate.

### 3. Școala neokantiană

Printre urmașii imediați ai lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel se depărtează de metoda critică și printr'aceasta nu ne interesează aci mai de aproape. Ei sunt reprezentanții cei mai de seamă ai romantismului filozofic german din prima jumătate a veacului al XIX-lea.

Ca o reacțiune în contra lor a renăscut materialismul.

Pe de altă parte încă de pe vremea lui Kant s'au putut face asupra cugetărei sale unele observațiuni care au rămas.

Kant pornise într'adevăr în „Critica rațiunii pure“ dela ideia, că spațiul și timpul se aplică unui material al cunoștinței sensibile constituind în felul acesta cunoștința „fenomenelor“, cum le spune el, adică o cunoștință falsificată a „lucrului în sine“ sau a „numenului“, care constituie realitatea din urmă a lumii, dar despre care nu vom putea nici o dată ști altceva prin cunoștință teoretică, de cât numai că există. Concepțiunea unui asemenea „numen“ eră însă inutilă și nu adăugă nimic la explicațiunea kantiană, dându-i numai o complicațiune mai mult; aceasta a fost observat dela început de cugetători ca Johann Schultz<sup>1)</sup> și Jacobi<sup>2)</sup>.

Pe de altă parte Kant însuși nu a rămas în totdeauna, cu toate eforturile sale, în linia pură a criticismului său logic, care constituie fundamentul întregii sale gândiri. Astfel deseori el interpretează anumite elemente a priori ale cunoștinței, spre ex. spațiul și timpul, ca date psihologice ceea-

---

<sup>1)</sup> *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1784. Tradus în limba franceză.

<sup>2)</sup> *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, 1787; *Von den göttlichen Dingen*, scris contra panteismului lui Schelling, 1811.

ce, de altfel, și explică deosebirea între fenomen și numen.

S'a putut astfel ușor constitui printre urmașii lui Kant, începând cu Fries <sup>1)</sup>, o interpretare psihologică a gândirii sale, fără a se observa că se ajunge la contradicțiuni ireductibile și la dărâmarea fundamentului însuși a construcției grandioase, pe care Kant o ridicase.

Ca reacțiune, logiciștii au combătut pe psihologiști.

Astfel un curent nou de gândire începe să se manifeste încă dela mijlocul veacului al XIX-lea, prin care atențiunea revine asupra cugetărei lui Kant printr'o încercare de a o curăța de tot ceace este străin principiilor ei esențiale și a scoate din acestea și numai din acestea urmările pe care le comportă.

Această mișcare reduce astfel sub o formă nouă concepția kantiană la aceea ce ea este în realitate și-i dă interpretarea, pe care i-am dat-o și noi în lucrarea de față: ea nu consistă în alt ceva de cât într'o încercare cu caracter ideal de a explica cunoștința științifică (teoretică) și practică, arătând care sunt condițiile logice, fără cari ea nici nu poate exista.

Astfel privită, rațiunea, adică însuși instrumentul de cunoaștere care dă universalitate și ne-

---

<sup>1)</sup> *Neue Kritik der reinen Vernunft*, 1807.

cesitate, apare ca un simplu element formal fără de care cunoștințele noastre variate nu se pot constitui. Rațiunea se opune astfel ca un element ideal, fără conținut, cunoștințelor însăși.

Aplicarea acestei concepțiuni la drept a dus la noile teorii prin care se încearcă a se întemeia, pe baza lui Kant, cunoștința juridică, adică dreptul însuși și ideia de justiție.

În aceste împrejurări condițiunile raționale fundamentale ale cunoștinței juridice apar ca permanente, universale, necesare, ca tot ce este rațional, dar instituțiunile juridice, care reprezintă conținutul lor, sunt variabile prin natura lor după timp și loc, după împrejurările de fapt cărora se aplică: un ideal rațional, intangibil, ca o simplă directivă de gândire, se recunoaște astfel, aplicându-se în cunoștințele juridice reale și mereu schimbătoare. În acest sens se poate vorbi de o renaștere a unui drept natural, dar cu conținut variabil, „*ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt*“, cum spune Rudolf Stammler.

Acest curent de gândire s'a manifestat cu tărie în toate țările cu o cugetare proprie.

În Franța domină, în privința aceasta, figura impozantă de cugetător a lui Charles Renouvier, care împreună cu Lachelier, Emile Boutrouv<sup>1)</sup> și alții au știut a da o profundă înțelegere concepțiunilor lui Kant.

---

1) La philosophie de Kant.



Pentru Renouvier<sup>1)</sup> distincțiunea lui Kant între lucrul în sine și cunoaștere nu se poate susține. Cunoștințele cuprind în ele toată realitatea.

Nu putem astfel cunoaște de cât fenomenele și în acest sens pozitivismul are dreptate. Printre cunoștințele pe care le avem unele sunt condițiunile raționale ale celorlalte; aceasta este adevărat, dar totul poate fi pus la îndoială, afară de existența cunoscută direct a fenomenelor, chiar și existența lumii externe.

Gândirea se înfățișează astfel ca o facultate fie de a afirma, fie de a negă. Intre aceste două alternative suntem obligați să alegem.

Și alegem ceea ce e inteligibil, ceea ce e mai economic pentru cugetul nostru: astfel punem la baza cunoștinței principiul identității, care domină întreaga logică.

Ori cum însă cunoștința este astfel un act, un act de libertate și ca urmare de credință. Libertatea este prin urmare ideia fundamentală prin care totul se explică: personalismul este forma de înțelegere a lumii.

Tot astfel credem în ideia de obligațiune, întemeiată pe deoparte pe libertate, pe de alta pe existența rațiunii. O asemenea morală este morală obligațiunii pure, căreia ne supunem numai pen-

---

<sup>1)</sup> Principes de la nature, Traité de logique générale et de logique formelle, Le Personalisme, La Nouvelle Monadologie, Critique de la doctrine de Kant.

tru faptul că e o obligațiune rațională, numai pentru necesitatea în care ne aflăm de a supune actele noastre unei aprecieri raționale.

În aceste condițiuni, relațiunile dela persoană la persoană sunt supuse unei idei superioare de justiție, care constituie un drept rațional, fără care nu se înțelege dreptul pozitiv.

Fundamentul dreptului stă astfel în ideia de obligațiune aflată în conștiința rațională, și grație căreia ideia de „imputațiune“ devine posibilă. Nici un alt mobil, interes sau pasiune, nu poate explică dreptul și morala.

Un ideal rațional se constituie prin urmare, dar alături de acest drept ideal trăește dreptul real și istoric. Dreptul ideal nu se poate aplică de cât într'o societate ideală. Între el și umanitatea reală există o deosebire care nu se poate acoperi și de care trebuie să se țină seamă în aprecierea conduitei umane.

Îndată ce două persoane sunt în prezență, naște o relațiune, care e relațiune juridică. „Condițiunea „logică și morală a asociațiunii între două ființe „raționale este posibilitatea unui scop comun, pe „care fiecare se obligă a-l realiza în mod pozitiv; „este de asemenea acordul tacit de a lucra, în cazul „rile neprevăzute, în conformitate cu ideia de bine „comun: e un contract *natural*“, zice Renouvier.

Pentru ca doi agenți să se poată întemeia astfel pe promisiunea lor, persoana lor morală trebuie însă să fie identică, așa în cât o substituțiune ra-

țională să fie posibilă. Obligându-se, fie care se obligă către un alt sine însuși. Se naște astfel un drept și o obligațiune. Persoana altuia trebuie să fie considerată ca un scop din punctul de vedere al respectului ce i se datorează, în tocmai cum se consideră și persoana proprie.

La baza dreptului, ca și a moralei, stă deci un imperativ categoric și numai prin faptul că persoanele sunt identice, legea juridică se poate generaliza: de aci necesitatea de a putea generaliza maximele acțiunilor fiecăruia, ca o condițiune a moralității și a justiției.

Intr'o societate rațională fiecare datorează astfel altora *adevărul și libertatea*, pe care și le atribuie sieși.

Singura lege a justiției stă prin urmare în rațiune. Justiția trebuie să primeze atât sentimentele cât și utilul.

O asemenea justiție ideală nu e realizabilă. În fapt fiecare are o conduită care nu corespunde acestei norme absolute, imposibile de realizat. E o deosebire considerabilă în această privință între practică și teorie. Trebuie să nu confundăm binele *pur*, cu binele *posibil*. O conduită reală nu se determină numai de ideea pură a datoriei și Kant însuși trebuie să mărturisească, că, în afară de lumea zeilor, nici un act nu s'a făcut și nici nu se va face vreo odată numai ca o pură datorie.

Adevărata antinomie practică există așa dar în discordanța între ideal și realitate, în care aflăm

solidaritatea oamenilor pentru rău, în care omul perfect ar avea o situațiune imposibilă, pentru că nu ar întâlni nicăeri semenii perfecți și ar deveni deci victima lor, ceea ce nu are dreptul să facă.

Trebue așa dar ca justiția, fără a părăsi idealul, să caute în fapt, față de împrejurările date istorice, mijloacele cele mai potrivite spre a perfecționa societatea. Cum societatea este însă departe de perfecțiune, această realizare reprezintă în totdeauna un compromis, în care principiul ideal apare diminuat.

Justiția aplicată se întemeiază astfel pe deosebirea între starea de pace și starea de războiu. Pacea e starea ideală în care fiecare, fiind perfect, întâlnește aceeași perfecțiune morală în ceilalți. Războiul e starea reală, căci în realitate „fiecăruia „îi e permis să se îndoiască cu drept cuvânt de „bunăvoința altuia și de fidelitatea lui de a-și împlini obligațiunile“.

De aci un drept de apărare, pentru fiecare. Instituțiunile juridice nu fac de cât să-l organizeze. Astfel apare dreptul pozitiv istoric, care e „regula „actelor pe care, conform conștiinței actuale a „tuturor sau a celor mai mulți, fiecare persoană e „liberă să le facă sau e obligată să le facă sau să „le suporte, pentru satisfacerea acelei conștiințe“. Legea ideală este astfel înlocuită cu o legislațiune care variază după timp și loc și care implică o judecată de *posibilitate*; ea rămâne însă ca un cri-

teriu, ca o direcțiune a faptelor. Legislația pozitivă are de obiect de a aduce oamenii spre pace, „de a menține situațiunea unei cât mai întinse păci posibile“. De aceea răul nu trebuie întors răului, dar răul e posibil și poate chiar deseori deveni o obligațiune într'un scop de corectare a unei in Justiții.

Criticismul kantian, astfel înțeles, are de obiect în morală și în drept, de a „împinge realul spre ideal“. Realul, ca parte integrantă a dreptului cuprinde tot complexul situațiunii de fapt, iar idealul o simplă directivă de gândire.

Deosebirea între formă și materie, între ideia de drept și cuprinsul său variabil, la care a ajuns, după cum vom vedea, cugetarea juridică germană, se obține astfel pe alte căi și în gândirea lui Renouvier. Tot asemenea și pentru el punctul de vedere etico-juridic apare distinct de cel teoretic.

Este, poate, interesant de notat aci, că marele om de știință francez, Henri Poincaré, pentru care nici una din formele cunoașterii omenești nu a fost indiferentă, a observat într'o conferință plină de idei, că ori ce morală materială, obținută pe cale rațională este imposibilă: „Dacă un hiatus subsistă „în mod inevitabil între morală și știință, aceasta „se datorează unei rațiuni oarecum gramaticale, „pentru că principiile științei nu pot fi de cât la „indicativ și pentru că dialecticianul cel mai subtil „nu va putea trage din ele o concluzie la impe-

„rativ“<sup>1)</sup>. Sub această formă simplă și originală, Henri Poincaré nu face realitate de cât să regăsească concepțiunea kantiană a imperativului categoric; el observă că semnul propriu al propozițiilor morale nu e de a se aplica viitorului, adică de a se formula la viitor, ci de a se aplica cu un caracter de obligațiune incondiționată. Instinctul sau sentimentul, deși pot atrage sau respinge, nu pot însă comandă. Din contra, în ordinea teoretică, prin faptul că rațiunea pune dinainte condițiunile gândirii demonstrative, ea pare să cuprindă în tot deauna acest element de obligațiune și să opună astfel faptelor pure o necesitate de drept<sup>2)</sup>.

În sensul unui ideal de drept cu conținut variabil se pronunță de altfel în Franța în timpul din urmă aproape toți juriștii, oameni de știință, care au încercat să-și dea seama de disciplina dreptului.

Boistel, în lucrarea lui de filozofie a dreptului, în care atâți cugetători de azi ar putea găsi idei care să-i îndrumeze<sup>3)</sup>, afirmase mai de mult că „morala nu e absolută de cât în formă; în conținutul său, este relativă și trebuie să tindă a-și perfecționa idealul dealungul timpului“.

Charmont serie cunoscuta lui carte asupra renașterii dreptului natural<sup>4)</sup> în acelaș sens ca și Sa-

1) *Dernières pensées, la morale et la science.*

2) *D. Parodi, La philosophie contemporaine en France*, ed. 2-a, 1920, pag. 357.

3) *Cours de philosophie du droit.*

4) *La renaissance du droit naturel.*

leilles<sup>1)</sup> care spune: „ceeace nu se schimbă, e faptul „că există o justiție de realizat... Dar ce va fi „această justiție.. nimeni nu poate spune a priori. „Această chestiune depinde de faptele sociale cu „cari dreptul intră în contact: aceste fapte se schim- „bă, evoluează, se transformă. Ea depinde și de „concepțiunile ce ne facem despre justiție, despre „ordine, despre autoritate, despre libertate, despre „dreptul comunității și acela al individului, „despre proporțiunea între raporturile de prepon- „derență care trebuie stabilite în conflictul neîn- „cetat care se ridică între aceste forțe opuse, și „această proporțiune variază și alternează. După „abuzurile cauzate de preponderența uneia în ra- „port cu alta, factorii trebuie răsturnați. Noțiunea „de ordine socială se află schimbată și concepția pe „care ne-o facem despre justiție este influențată“.

Chiar și sub pana Léon Duguit<sup>2)</sup>, în aparență cel mai înverșunat adversar al concepțiunii idealiste a dreptului, putem citi declarațiunea principială care urmează: „Regula de drept este în acelaș „timp permanentă și schimbătoare. Ori ce societate „implică o solidaritate...; de aci permanența regulei „de drept și a conținutului ei general... Dar, în

1) *De la personnalité juridique. Comp.: Fondement et développement du droit*, Rev. intern. de l'enseignement, 1891; *École historique et droit naturel*, Rev. trim. de dr. civil, 1902; *Quelques mots sur le rôle de la méthode historique dans l'enseignement du droit*, Rev. intern. de l'enseignement, 1890. Comp.: *L'Oeuvre juridique de Saleilles*, 1914.

2) *Manuel de droit constitutionnel*.

„aplicațiunea sa, regula de drept a variază și va  
„variază după formele înșiși ale solidarității sociale“.

În fine teoreticianul cel mai de seamă din timpul din urmă din Franța al concepțiunii generale a dreptului, François Génay<sup>1)</sup>, ajunge mai ales în monumentală sa lucrare asupra științei și tehnicei în dreptul privat pozitiv, la o concepțiune foarte apropiată de aceea a celor mai puri neokantieni germani, cum este Stammler, fără însă, din nefericire, a fi știut să întemeieze admirabilele aplicațiuni juridice pe care le face pe o concepțiune filozofică suficient precisă.

Pentru Génay, mai întâi de toate, nu se poate înțelege saltul pe care-l face Duguit<sup>2)</sup> și toată școala sociologică dela *fapt* la *drept*. „Este imposibil a se admite“, zice el, „cum metoda sociologică ne-ar procura ea singură scopul universal de „care depinde toată direcțiunea conduitei sociale“.

„Știința în sine nu repugnă totuși ideii de „normă; e de ajuns spre a ne convinge să ne gândim la logică, la estetică, discipline esențial normative și totuși cărora nu se poate contesta o „bază științifică“. În privința aceasta, dreptul stă alături de morală. Și astfel rațiunea ajunge singură să constituie un „drept natural ireductibil“, cu un conținut variabil.

Spre a ajunge la această concluzie prețioasă,

1) *Science et technique en droit privé positif.*

2) *Les bases fondamentales du droit civil en face des théories de M. Duguit, Rev. trim. dr. civ., Oct.-Déc. 1922.*



Gény întrebuițează un tezaur de gândire și erudițiune juridică; el face deosebirea între „datele“ științifice, cari stau la baza dreptului și „construcțiunile tehnice“ cari le dezvoltă spre a le adapta practicei, făcându-le însă să-și piardă din rigoarea lor.

Aceste „date“ se compun din condițiunile de fapt fizice, economice, sufletești sau morale, pe care legislatorul trebuie să le ia în considerare și care „fără a conține încă regula, îi servesc de substrat necesar“, din datele istorice care aduc o bogăție de aprecieri și idealuri juridice gata făcute, în fine din datele juridice, raționale, precum și din cele ideale, care se altoesc pe materialul dat. „Materia singură este însă juridicește inertă „și nu produce în mod necesar nici un lineament „de reglementare“.

Astfel se obțin „date“ cu caracter „științific“ adică necesar, universal și imutabil, ca tot ce este rațional. Noi am dezvoltat în cuprinsul acestei lucrări, cum fiecare apreciere juridică investește o realitate socială în mod rațional și cum astfel acest element fundamental al dreptului este cu caracter științific. Din însăși analiza logică a cunoașterii relațiunilor juridice care se constituiesc astfel, apare necesitatea unor condițiuni raționale permanente și necesare a ori cărei cunoștințe juridice în genere, în sensul neokantian.

Mișcarea kantiană, îndreptată într'o direcțiune încă mai curat logică de cât în Franța, se mani-

festă cu vigoare în Italia. În această țară se ridică în drept, cu un caracter de protestare în contra pozitivismului, considerat ca afectat de o miopie congenitală și iremediabilă, chiar sub forma lărgită pe care i-o dau cugetătorii din jurul personalității lui Ardigo, pe de o parte un neohegelianism reprezentat prin puternica figură a lui Benedetto Croce și a elevilor săi, pe de altă parte, mai ales, senina concepțiune neokantiană a marelui cugetător Giorgio del Vecchio, fost profesor de filozofia dreptului la Messina și apoi rector al Universității din Roma.

Concepțiunea lui del Vecchio<sup>1)</sup>, reprezintă într'adevăr criticismul metodic al lui Kant aplicat unui realism pozitiv juridic, experimental și științific, în multiplele sale studii despre ideia de drept în relațiunile sale cu ideia de natură, și cu condițiunile juridice.

Ea pornește dela ideia determinării logice a ideii de drept, ca o schemă ideală care este superioară experienței, pentru că îmbrățișează ori ce experiență juridică posibilă. O asemenea determinare presupune unitatea rațională a concepțiunilor la ori ce persoană. Ea presupune astfel că ori ce ființă rațională posedă sămânța eternă „a justului“.

În fapt dezvoltarea juridică a diferitelor societăți e întotdeauna variată, dar ea presupune o lo-

1) Vezi bibliografia italiană, I-II-2.

gică <sup>interioră</sup> internă unitară a instituțiilor, determinată de însăși condițiunile cunoștinței juridice. Idea-lul de justiție reprezintă astfel un centru de convergență al evoluțiilor de fapt, ceea ce poate chiar constitui elementele unei științe comparative a dreptului universal, împotriva „formelor celor „mai de jos ale empirismului care subsistă încă în „filozofia dreptului, deși au fost eliminate în fine „din filozofia generală“.

Aceasta presupune însă un concept formal al dreptului, care să-i asigure unitatea ca știință și o idee rațională normativă, ca criteriu de evaluare.

Metoda pur istorică și pozitivă nu poate duce singură la soluțiunea problemei, căci ea stă în fața unei relativități fundamentale a fenomenului juridic, care sugerează un absolut scepticism.

Totuși asemănările lineamentelor raționale din instituțiunile juridice aduce în mod normal ideia unei rațiuni juridice comune.

Elementul formal și fix constituie în aceste împrejurări condițiunea experienței juridice, dar nu numai a celei reale, dar a ori căreia posibile. Această condițiune nu e temporală, ci numai rațională, fiind condițiunea ori căreia științe juridice.

Este vorba de „un concept transcendentă“, după expresia lui Kant, adică logic a priori, și nu de unul ontologic, evolutiv sau istoric. El formează principiul necesar al ori căreia sistematizațiuni științifice în drept, ca o necesitate „metodologică“.

„Dreptul nu este dreptul de cât prin forma

„ideală care-l determină și nimic nu poate fi cunoscut ca drept de cât în relațiune cu această „formă“, care nu poate fi scoasă din experiența juridică, ci e presupusă de ea și se reflectează astfel în ea.

Rațiunea are funcțiunea de legislatoare și în această calitate, prin aplicarea ideii de cauzalitate, obține o sistematizare a ceea ce numim natură, creând posibilitatea științelor exacte. Sub această formă ea reduce calitățile la ecuațiuni mecanice, adică cantitative.

Dar cu acelaș drept rațiunea procede și la o sistematizare teleologică, rânduind scopurile acțiunilor, conform unei evaluări calitative, spre o formă cât mai înaltă și astfel ideia de natură prinde un înțeles desăvârșit.

Dintr'un punct de vedere omul este o parte a naturei, din celălalt o rezumă în întregime în sine.

Acesta este punctul de vedere al *practicei* prin care actele „devin obiect de evaluare în raport cu „subiectul ca principiu absolut al lor“.

„Caracterul absolut al persoanei“ duce în aceste condițiuni la norma practică cea mai înaltă, după care omul trebuie să lucreze ca ființă autonomă și rațională. Imperativul devine posibil: omul trebuie „să fie el însuși“. Libertatea se explică ca un principiu fundamental al dreptului.

Când e vorba de o relațiune subiectivă a eului cu sine însuși, ne aflăm în domeniul moralei,

când relațiunea e obiectivă între mai multe subiecte, ne aflăm în domeniul dreptului, al cărui principiu comandă posibilitatea acțiunii și respectul ce i se datorează din partea celorlalți.

Cunoștința crează obiectul său distinct. Astfel o presupunere fundamentală stă la baza ei. În mod a priori ea opune eul, subiectul cunoscător, obiectelor cunoscute, adică naturei. Ideia existenței naturei nu este astfel un produs al experienței, ci este unul din elementele cunoștinței însăși.

Tot astfel, și pe aceiași cale, subiectul presupune, prin faptul că se gândește, existența altor subiecte, considerate nu ca obiecte, ci ca subiecte. Acesta e principiul „alterității“, care comandă întreaga cunoștință juridică. La „prima antiteză „între subiect și obiect se adaugă încă una, în care „subiectului îi corespunde nu un obiect pur și simplu, ci un obiect care e în același timp un subiect. „Aceasta însemnează că și subiectul, prim termen „al raportului, se pune față de cel de al doilea „termen, nu numai ca subiect, ci și ca obiect“.

Nici această a doua formă de relațiune nu are caracter empiric, cum nu are nici cea dintâi; existența ei nu depinde numai de faptul extrinsec și contingent al întâlnirii unui alt individ în lumea experienței.

După cum scepticismul nu poate sub nici o formă înfrânge ideia noastră despre existența unei lumi externe, tot astfel se poate spune și despre ideia imediată a existenței unor alte subiecte. După

cum credința, că există o lume externă nu e legată de nici o reprezentare de obiecte particulare, ci isvorăște dintr'o intimă necesitate a spiritului, care nu poate lua conștiință de sine fără a pune în ac-tul însuși de cunoaștere ceva, un „quid“ deosebit de sine, tot astfel credința, că subiectivității noastre i se opune subiectivitatea altuia, constituie un moment necesar în dezvoltarea spiritului nostru și nu e de loc legat de reprezentarea empirică a cutărui sau cutărui individ. Când subiectul „se gândește“ pe sine, el trebuie în mod necesar să se gândească și ca obiect posibil față de un alt subiect, *el nu poate să nu se conceapă pe sine și obiectiv ca un conținut posibil de gândire pentru alții.*

Elementele logice ale ideii de justiție, bilatera-litatea, paritatea, reciprocitatea, schimbul, remunerațiunea rezultă de aci.

6 Esența justiției stă astfel în pozițiunea obiec-tivă a subiectivității, care duce la coordonarea între subiecte.

Se consideră astfel simultan mai multe subiecte puse pe acelaș plan, unul în funcție de celălalt. Paritatea sau egalitatea inițială, respectul unuia pentru celălalt, reciprocitatea, adică echivalența inițială între diverse subiecte, își găsesc altfel temeul. Un subiect nu poate acționa față de altul, fără a face legitimă sau „justă“, în aceleași circumstanțe, o acțiune la fel a celoralți față de sine. Ori ce act făcut de unul față de alții reprezintă „o vir-tuală autorizare pentru un act analog între ace-

„leăși subiecte, cari prin ipoteză și-au intervertit „rolurile“. Subiectele între ele devin entități rațional fungibile, pe baza obiectivității esențiale a raportului care le leagă. Ori ce subiect trebuie astfel să fie recunoscut în principiu de alții drept aceea ce este și fiecareia trebuie să i se atribue ceea ce i se cuvine.

Principiul dreptului decurge așa dar a priori din rațiune și, nu numai nu este scos din observarea faptelor, dar condiționează cunoștința juridică pentru ori ce ființă rațională.

Se constituie astfel un *ideal*, care este tipul „raționalității dreptului pozitiv“ și printr’aceasta este un drept natural, fără însă a-l înțelege greșit cum l-au formulat autorii vechii ai școlii dreptului natural. Idealul constituie numai o *limită*, spre care tinde întreg dreptul și deci și dreptul pozitiv.

Georgio del Vecchio socotește că această interpretare a ideii de drept este de altfel aceea pe care, conștient sau subconștient, juriștii o fac în practica de toate zilele. Ea întrupează idealismul juridic, care singur face posibilă știința dreptului.

Printre logiciștii germani acela care a întemeiat o nouă înțelegere a lui Kant, punând în relief metoda lui esențială și curățind concepția lui de toate materialele lăaturalnice de care s’a legat, a fost marele profesor dela Marburg, Hermann Co-

len<sup>1)</sup>. El este reprezentantul cel mai proeminent al mișcării filozofice care cere pur și simplu o întoarcere la Kant (zurück zu Kant!) întemeind neokantismul contemporan. El este considerat astfel ca șeful școlii așa zise dela Marburg, care mai numără cugetători ca Friedrich Albert Lange, Paul Natorp, R. Stammler, Franz Staudinger, Karl Vorländer, E. Cassirer, etc.

Cohen pornește a analiza cunoștința științifică, deci raționalizată, în care cea a simțului comun se află oarecum potențată: ea reprezintă astfel adeverata realitate. În aceste condițiuni deosebirea lui Kant între numen și fenomen nu mai are sens și, pe de altă parte, o metodă critică strictă, întemeiată numai pe logică, stă la baza întregii concepțiuni. Spațiul și timpul nu mai apar, ca la Kant, deosebite de judecată, fiind ele înși-le relațiuni: de aceea ori ce știință tinde spre matematizare, matematica reprezintă idealul cunoștinței științifice.

Actul logic de unificare (Ursprung) este astfel în acelaș timp creator al cunoștinței, în întregimea sa. Tot ce cunoaștem științificește este prin urmare creațiune logică.

Cunoștința științifică nu e însă ceva dat, ci e într'o neîncetată devenire, tinzând în mod continuu spre un ideal, care constituie realitatea su-

---

<sup>1)</sup> În lucrările sale „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871) „Kants Begründung der Ethik“ „Logik der reinen Erkenntnis“ (1902), „Ethik des reinen Willens“, etc.



premă, căci spre el tind existențele sub feluritele lor aspecte.

A fi este prin urmare a gândi și forma fundamentală a existenței nu este conceptul și reprezentarea, ci judecata.

Cu aceasta Cohen socotește, că a desăvârșit ceea ce metoda critică a lui Kant nu expusese cu o consecvență perfectă.

În efortul științific de cunoaștere, trebuie însă deosebită explicare dată, care nu poate fi de cât mecanistă și deci deterministă în sensul matematic, de actul însuși al explicării. Astfel se ajunge la ideia unei logice pure, ireductibile la un pur mecanism, și se deschide perspectiva datoriei, adică se crează etica. Punctul de vedere practic rămâne în felul acesta bine deosebit de cel teoretic.

Intocmai cum știința matematizată întemeiază cunoștința științifică, tot astfel etica se întemeiază pe drept, care constituie un fel de matematică a științelor spiritului. Căci voința pură, adică rațională și prin urmare desfăcută de ori ce efect, trebuie să se manifeste prin acțiunea unei persoane; persoana e conceptul fundamental al dreptului.

Logica voinței pure reprezintă astfel nu ceva dat, ci o tendență metodică (eine methodische Aufgabe) care are de obiect unitatea acțiunii din punctul de vedere al aprecierii raționale.

Persoana juridică nu e prin urmare o ficțiune

goală, cum s'a crezut, ci o expresiune a unității raționale a acțiunii obținute prin cunoașterea logică.

Astfel se înțelege ideia statului, ca un stat al dreptului (Rechtsstaat).

Etica ridică prin urmare moralitatea spre idealul etatic care constituie perfecțiunea, reprezentând cea mai înaltă unificare a mai multor persoane. În acest ideal însă legea rațională și nu cea scrisă comandă și nici nu se înțelege exercițiul sancțiunii. Sancțiunea apare așa dar ca un element accesoriu, iar norma însăși de drept, cu caracterul ei rațional, se arată ca fiind esențialul.

În aceste condițiuni, programul juridic și etic al viitorului nu poate fi de cât ideia deja exprimată de Kant a omului considerat ca scop pentru sine și astfel o foarte înaltă înțelegere a socialismului se îndreptățește, întemeiată pe conștiința de sine a fiecărei persoane, pe autolegiferare și autodeterminare, concepțiune care duce la realizarea a tot ceea ce ideia de cultură cuprinde mai înalt, fie din punctul de vedere teoretic, fie din cel practic.

Dar progersul etic, ca și cel intelectual, este etern posibil, nici un fel de desăvârșire definitivă neputând fi obținută în realitate.

Virtutea cea mai de seamă apare astfel justiția, care presupune statul și o știință juridică metodică, iar justiția însăși se întemeiază pe omenie

(Humanität), adică pe controlul logic al tuturor valorilor.

Cunoștința pură, căreia îi corespunde știința, voința pură, căreia îi corespunde etica și încă și simțirea pură, căreia îi corespunde estetica, de care nu avem a vorbi aci, explică în cele din urmă întreaga psihologie, căci sufletul nostru nu este de cât o armonică îmbinare, mai mult sau mai puțin înaintată, a acestor valori culturale.

Întreagă explicațiunea științifică și apreciațiunea etico juridică este astfel întemeiată de Cohen, urmând pura metodă critică a lui Kant, pe valori cu caracter rațional. Aceste valori constituiesc idealuri logice spre care judecata tinde și cari explică judecata, dar realitatea zilnică e întotdeauna inferioară acestei realități supreme spre care tinde.

Din punctul de vedere juridic rămâneă astfel să se facă conciliere armonică, între această concepție și realitatea fluentă și deseori incoherentă a legislațiunilor pozitive deosebite după timpuri și locuri.

Aceasta operă a fost în deosebi întreprinsă de Rudolf Stammler, unul dintre cei mai cuprinzători juriști din timpul nostru<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> În celebrele sale lucrări: „Wirtschaft und Recht“ (1896), „Lehre von dem richtigen Rechte“ (1902), „Theorie der Rechtswissenschaft“ (1911), „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“ (1922). Comp.: R. Saleilles *Ecole historique et droit naturel*, Rev. trim. dr. civ. 1902; R. Saleilles. *De la Déclaration de*

Pentru Stammler viața morală este reglementată prin nume de conduită cu valoare rațională, generală și necondiționată, care se realizează într'o formă neschimbată, întocmai ca și legile științei exacte. Această cunoștință specială sistematică nu se întemeiază pe considerarea genetică adică pe învățămintele istoriei. Deci nici pe nexul causal, ca în știința exactă. Este vorba a se descoperi scopul rațional al activității, general și formal prin esența sa, ca tot ce este rațional. Obiectul științei sociale este așa dar viața socială înțeleasă ca „o comunitate între oameni regulată prin norme obligatorii externe“.

Alături de „explicațiunea causală“ cunoștința determină astfel și o apreciere „logică“ a acțiunilor sociale, care tind prin intervențiunea conceptelor de „mijloc“ și „scop“ spre o unitate supremă care stă în „scopul ultim“. Măsura cea din urmă a dorințelor omenești nu poate fi de cât gândirea formală, adică „punctul de vedere unificator „și dătător de directivă al unui scop ultim“.

Un asemenea scop este „comunitatea oamenilor „cu voința liberă, în care fiecare consideră ca ale „sale scopurile obiectiv îndreptățite ale altuia“.

În felul acesta dreptul, ca normă de conduită rațională, se opune nevoilor oamenilor de ori ce fel și modului cum ele se realizează: aceste nevoi, fie

---

Volonté (1901). Fr. Géný, Science et technique en droit privé positif, tome II (1915); J. Charmont, Renaissance du droit naturel (1916).

materiale, fie sufletești constituie ceea ce Stammler numește economia (die Wirtschaft) spre deosebire de drept. Morala rămâne a privi numai puritatea intențiilor, adică numai viața internă, pe când normele dreptului se referă la acțiunea noastră externă. Dreptul comandă prin urmare „prin re-glementarea sa, în mod neatârnat și inviolabil, „viața socială“.

Voința juridică se impune astfel dela sine, prin autoritatea sa intrinsecă rațională: aci stă fundamentul sancțiunii juridice, care nu se poate explica nici prin conflictul forțelor oarbe economice, precum crede socialismul științific, nici prin nevoia de a se conserva omul. Sancțiunea găsește astfel singura ei explicațiune satisfăcătoare.

Realitatea juridică pozitivă fiind astfel explicată rămâne să se vadă în ce consistă întrebarea, dacă o instituțiune sau dispozițiune juridică este sau nu dreaptă (ob das Recht richtig ist). În acest scop trebuie să se facă o deosebire între formă și materia dreptului, similară aceleia pe care Kant o face între spațiu-timp și materia cunoștinței sensibile căreia spațiul, și timpul se aplică, împreună cu celelalte elemente a priori ale cunoștinței teoretice. În felul acesta se desprinde un criteriu formal de judecată rațională întemeiat pe ideia de unificare și generalizare.

Față de acest criteriu considerat ca o formă goală, dreptul istoric, dreptul pozitiv este materie neconținut schimbătoare și nici odată persistentă.

Ideia formală a dreptății unei relațiuni juridice stă în idealul social care tinde spre o comunitate de persoane libere, adică de persoane care raționează obiectiv și în care fiecare își pune ca scopuri scopurile rațional obiective ale celorlalți.

În acest înțeles există un drept natural cu conținut variabil (ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt). Metoda rațională de apreciere constituie o formă pură, care se aplică, perpetuu aceeași, instituțiunilor juridice existente, perpetuu schimbate după împrejurările de fapt (economia) societății respective.

Știința juridică se fundează astfel pe elementele raționale ale cunoștinței întocmai ca și știința despre natură, dar ea constituie în mod esențial un punct de vedere deosebit și specific, străin de orice considerațiune de cauzalitate materială și întemeiat din contră pe ideia activității unor persoane libere aflate în comunitate socială.

Răspunsul la întrebarea pe care ne-am pus-o în această parte a lucrării noastre apare astfel satisfăcător; ideia de justiție se fundează pe rațiune.

Câteva aplicațiuni ale metodei critice kantiene astfel înțelese, le vom încerca în cele ce urmează și vor tinde să se facă și mai clară înțelegerea realităților fundamentale ale dreptului.

Dreptul are la bază personalitatea morală. Schimbarea situațiunilor juridice respective se face prin actele juridice, în sensul cel mai larg al acest-

tui cuvânt: această schimbare constituie ceea ce se poate numi fenomenul juridic, obiect al științei dreptului, care trebuie să aibe o structură logică paralelă cu aceea a fenomenelor celorlalte științe: altfel dreptul nu poate fi o știință.

Va trebui deci ca, la lumina ideilor kantiene, să dăm ultimile precizuni necesare spre a înțelege ce este personalitatea morală și care este structura logică a fenomenului juridic.

#### 4. Personalitatea morală

Am arătat aiurea cum personalitatea morală stă în centrul concepțiunii personalității juridice <sup>1)</sup> și cum și una și cealaltă presupun libertatea și are un caracter pur rațional <sup>2)</sup>.

Ideia de personalitate se opune ideii de individualitate, întocmai cum punctul de vedere teoretic se opune în concepția kantiană punctului de vedere practic.

Individualitatea fiecăruia dintre noi nu trebuie confundată cu personalitatea noastră. Spre a învedera deosebirea, trebuie să arătăm, cum se constituie ideia de individualitate și cum cea de personalitate: vom constata, că ambele sunt pure idei raționale, dar sunt cu desăvârșire distincte, corespunzând unor puncte de vedere deosebite.

Când în lumea fizică ne aflăm în fața unui lu-

---

<sup>1)</sup> III-I-A-2.

<sup>2)</sup> III-I-A-3; III-I-A-1.

eru distinct de alt lucru, am *individualizat* un obiect, o realitate deosebită de altă realitate fizică.

Care este procesul percepțiunii, atunci când constatăm astfel că un lucru individual există și-l situăm printre celelalte?

Este de notat că prin simțuri noi nu constatăm un obiect, ci constatăm mai multe senzațiuni: o senzațiune auditivă, una tactilă, una foarte complexă pe care o numim în mod superficial vizuală, ș. a. m. d.

Cum unim laolaltă toate aceste senzațiuni spre a da un tot: obiectul?

Obiectul în individualitatea lui este cu totul altceva, de cât senzațiunile pe cari le-am primit dela el; ba chiar cu cât procesul științific devine mai adâncit, mai perfect, cu atâta senzațiunile sunt înlăturate și înlocuite cu anumite raporturi cantitative, pe cari numai le gândim.

Prin urmare, din ~~senzațiuni~~ <sup>senzațiuni</sup> noi nu scoatem obiectul individualizat, lucrul.

În realitate intervine o elaborare a minții noastre, care compară senzațiunile între ele, le combină într'un anumit fel și printr'un raționament concret și fugitiv, ajungem să constituim obiectul <sup>1)</sup>. Obiectul este cu totul altceva de cât senzațiile, pe care le-am avut dela el

Toate aceste senzațiuni tind spre un punct ideal,

<sup>1)</sup> Dugas, *L'imagination*; Binet, *La psychologie du raisonnement*.



care este punctul lor de convergență și care se confundă cu obiectul; acest punct este ideal pentru că nu-l constatăm prin simțuri, îl deducem numai din direcțiunea convergenței senzațiunilor pe cari le-am avut dela obiect, îl deducem prin urmare printr'o pură operațiune logică. Obiectul în individualitatea lui, este așa dar rezultatul unei operațiuni pur logice, care proiectează ca o simplă înțelegere în afară conceptul format<sup>1)</sup>.

Astfel se formează individualitățile fizice. Dar aceasta nu e suficient. Individualitatea nu e complet formată până când rațiunea noastră nu o situează în mod cât mai exact printre celelalte.

Știința în procesul ei față de aceste individualități fizice, constată în acest scop, că ele sunt în anume relațiuni de spațiu și de timp și le leagă printr'o anumită legătură specifică numită cauzală. Ori ce întâmplare din lumea fizică trebuie să-și aibe, cum spun filozofii, o rațiune suficientă din punctul de vedere al cauzalității fizice.

Ideia aceasta nu este rezultatul unor constatări experimentale, este însăși ideia cu care știința pornește în cercetarea ei, este ceea ce se cheamă un postulat a priori. Fără ea știința nu ar avea nici un înțeles. Căci cercetarea științei tocmai aceasta face: caută cauzele fenomenelor în natură.

Prin legătura cauzală seriile de fenomene din

---

1) *Mircea Djuvara, Câteva considerațiuni asupra naturei spațiului și timpului*, Conv. Lit. 1911; Comp.: *Cohen, Logik: Cohen, Kants Theorie der Erfahrung.*

lumea externă se unesc însă între ele încă mai departe într'un tot, pe care-l numim: universul. Noi nu putem să cunoaştem la un anume moment, şi este sigur că ştiinţa niciodată nu va putea să cunoască, toate fenomenele din univers şi toate relaţiunile lor cauzale. Dar la baza concepţiunei ştiinţii, trebuie să existe o schemă de cugetare, care presupune, că toate fenomenele din natură sunt legate între ele prin relaţiuni cauzale şi astfel întreg universul formează, din punct de vedere raţional, un tot, din care în mod necesar face parte fiecare obiect dat.

Toată această operaţiune însă, fără de care nici un obiect fizic nu e situat adică nu e în realitate individualizat, este o pură operaţiune logică a minţii noastre; ea nu rezultă nici de cum din experienţă.

Prin experienţă noi constatăm cu totul altceva. Constatăm, că există un obiect în diferite momente din timp, producând diferite efecte. Noi nu putem avea necontenit cunoştinţa obiectului în faţă spre a nu ne scăpa nici o clipă identitatea lui. Intreaga cunoştinţă a noastră atât cea ştiinţifică, cât şi cea de rând, procedează prin urmare prin salturi psihologice, ca să spunem astfel. Noi constatăm obiectul la un moment dat, şi mai târziu îl întâlnim din nou şi-l recunoaştem. De sigur această *recunoaştere* este făcută pe baza unor constatări sensibile, dar nu poate fi în sine de cât o operaţiune pur logică.

A recunoaşte un obiect, înseamnă într'adevăr

a identifică ceea ce constatăm astăzi cu ceea ce am constatat altă dată. Identificarea este însă o pură operațiune de judecată. Intreaga cunoștință pe care o avem despre lume, este făcută în felul acesta din fragmente, între cari sunt lapsus-uri imense din punctul de vedere psihologic. Ne aflăm în fața unor cunoștințe care sunt resfirate la timpuri îndepărtate din viața noastră psihologică, pe cari însă printr'un act minunat al cugetării noastre, le unificăm. Numai așa constatăm că obiectul este acelaș.

Individualitatea fizică nu este așa dar ceva extern, constatabil imediat prin simțuri, ci este un produs al rațiunii noastre, obiectiv ca toate produsele rațiunii noastre. Prin simțuri, în afară, în mod direct, constatăm cunoștințe cu desăvârșire amorfe și nelegate între ele; o serie de senzațiuni disparate, fie care cu o culoare calitativă a ei proprie și cari se succed la intervale de timp cu desăvârșire neregulate și câte odată foarte depărtate. Procesul prin care aceste elemente se adună dintr'odată într'un tot și se confundă într'o singură unitate constituind o individualitate, este un proces logic de cunoștință teoretică.

După ce am arătat în ce consistă individualitatea în lumea fizică în general, să trecem la lumea psihologică.

Aci problema este încă mai grea.

Noi simțim în noi din punctul de vedere psihologic o individualitate. În ce consistă această in-

dividualitate? Răspunsul la prima vedere pare foarte simplu; tot trecutul nostru psihologic, toată bogăția noastră psihologică se integrează, cum spune foarte frumos un psiholog francez Paulhan <sup>1)</sup>, într'un sistem de stări de conștiință care constituie individualitatea noastră.

Un alt mare psiholog, americanul William James <sup>2)</sup>, care reprezintă, poate, forma cea mai desăvârșită pe care psihologia a luat-o până în ziua de astăzi, constată că individualitatea noastră se reduce la un curent de conștiință, care nu trebuie cercetat prin combinarea laolaltă a unor elemente simple, cum facem cu lumea fizică, unde reconstruim toate corpurile din atomi; din potrivă în psihologie trebuie să pornim dela constatarea totului, dela intuiția imediată a aceluși curent de conștiință, spre a-l pune în lumină, cu mijloacele foarte puțin perfecționate ale limbajului obicnuit, toate nuanțele și a prinde astfel cunoștința în partea ei fluentă, în legătură cu întreg trecutul și cu ceea ce poate să dea ea în viitor.

Aceasta ar constitui individualitatea noastră, Ce cuprinde, se întreabă W. James? Răspunsul este foarte caracteristic. El zice: cuprinde tot ce este *al meu*, anume trupul meu, gândul meu, situațiunea mea socială, obiectele cari îmi aparțin, drepturile mele, trecutul meu, aspirațiunile mele. Tot ce este *al meu* la un anume moment se integrează în felul

<sup>1)</sup> *La Volonté.*

<sup>2)</sup> *Psychologie*, tr. fr.

acesta într'o realitate, în care toate elementele se confundă între ele, printr'o fuziune intimă, și dau ceea ce numim „eul“, individualitatea noastră psihologică.

Această *apropriațiune* este evident o operațiune rațională.

La această cunoștință de altfel ajungem prin constatări interne discontinue. Astfel somnul sau o boală ne poate întrerupe continuitatea cunoștinței interne. Totuși printr'un salt, cunoștința pură leagă trecutul cu prezentul și ne recunoaștem „eul“ ca fiind în continuitate același.

Pe de altă parte în curentul acesta, care constituie starea noastră de conștiință la un moment dat, se întâmplă ceea ce se întâmplă într'un val, care se rostogolește pe mare. Fiecare din particulele cari îl compun se mișcă neconținut și, dacă am presupune, că vârful valului este luminat prin proiecțiunea unei raze solare, pe vârful valului, acolo unde este lumina sau, cum ar zice psihologii, acolo unde este conștiința limpede, apar pe rând diferitele particule, cari vin și se adaogă din fundurile mării, din fundurile sufletului nostru; ele apar la conștiință, se perindă foarte scurt timp, apoi dintr'odată dispar și rămân subconștiente. Dar, cu toate că noi cunoaștem atât de puțin, și numai o clipită, într'un mod conștient, totuși legăm toate aceste cunoștințe și toate aceste bogății ale sufletului nostru și facem din ele individualitatea noastră psihologică.

Sunt cazuri, când această funcțiune a conștiinței se îmbolnăvește și atunci ne aflăm în fața mai multor personalități în acelaș individ. Se citează cazuri de persoane cari la un moment dat își pierd personalitatea lor și începe o personalitate nouă <sup>1)</sup>. Cazurile patologice arată, că sufletul nostru este compus din individualități psihologice, cari se coordonează laolaltă <sup>2)</sup>. Când această coordonare nu se mai produce, atunci se rupe personalitatea noastră psihologică în mai multe altele.

Dar chiar în viața normală, nu suntem o unitate perfectă. Unul este omul care vorbește de pe o catedră, altul este în intimitatea lui. William James face o analiză foarte interesantă, când spune că în fiecare om există mai multe personalități în luptă între ele, din care una ajunge să fie recunoscută de el, ca adevărata lui personalitate. Un boxeur, — dă ca exemplu W. James, — s'ar socati ca dezonorat, dacă ar primi o lovitură care să-l doboare, din partea unui alt boxeur, pe când un profesor de filozofie, nu s'ar simți de loc dezonorat, dacă ar primi o asemenea lovitură. Fiecare își constituie personalitatea lui în jurul unui ideal propriu.

Dar față de, această multiplicitate e elementelor din cari se constituie o personalitate psihologică, unitatea acesteia nu se poate explica de cât numai printr'un act de pură cunoștință

---

1) *Dumas, Psychologie; P. Janet, La personnalité.*

2) *Paulhan, Op. cit.*

logică care le leagă pe toate laolaltă și constituie ceea ce numim individualitatea noastră psihologică. Individualitatea psihologică apare astfel ca și cea fizică un pur product al rațiunei.

Se impune însă o observațiune, foarte interesantă, și, printr'aceasta, trecem dela psihologia propriu zisă, la logică, la morală și la drept.

Limba franceză, spre deosebire de a noastră și de alte limbi, face o deosebire între două noțiuni ale eului „le je“ și „le moi“: „Je me connais, moi“. Eu mă cunosc pe mine. Eul apare la un anume moment ca subiect, la alt moment ca obiect de cunoștință.

Deosebirea este foarte importantă. Când mă cunosc, cunosc realitatea mea psihologică, inclusiv cunoștințele mele, însă nu mă cunosc pe mine, acel care cunoaște. Nu mă pot prinde în această calitate cu intuițiunea internă, pentrucă îndată ce încerc să mă cunosc astfel pe mine, cunoscător, pe „je“ al meu, nu pe „moi“ al meu, „je“ dispăre și devine „moi“. Intocmai la fel, când vrem să știm ce este mișcarea, nu o putem descompune în puncte succesive, cum fac matematicianii, după cum arată Bergson<sup>1)</sup>, pentrucă, dacă luăm un punct de pe linia care ar figură mișcarea, punctul este într'un anumit loc, nu se mișcă, nu prindem deci mișcarea, ci ceva static.<sup>2)</sup> Este întocmai ca și cum spre a vedea ce este întunerecul, am întoarce comutatorul electric! In

1) *Données immédiates de la conscience.*

*2) După cum scrie în Zenon.*

acest caz întunerecul dispare și nu îl mai putem prinde. Nu mă pot deci cunoaște pe mine, în mod imediat, în calitate de cunoscător.

Ce sunt, acest „eu“ cunoscător? Un pur product al rațiunii mele. Nici nu pot să gândesc, dacă nu presupun, că „eu“ cunosc. În el stă fundamentul însuși al ori cărui act de logică și gândire. Eul acesta cunoscător, „le je“, nu „le moi“ este un pur product al rațiunii.

Acelaș „eu“ ne duce la înțelegerea ideii de libertate.

Am arătat, cum William James, în fineța analizei sale psihologice, spune, că „le moi“, eul *cunoscut*, este „tot ce poate fi *al meu*“ și îmi *aparține* mie, eului cunoscător, lui, „je“, nu lui „moi“.

Avem așa dar ideia unui eu cunoscut, prin opoziție cu cel cunoscător; dacă din contra ne punem din punctul de vedere al legăturii lor, avem ideia unei *aparțineri*.

Iată cum dintr'odată ne apar două perspective, privite din centrul constituit prin eul nostru cunoscător, de esență pur logică. Aci stă cheia de boltă a deosebirei între punctul de vedere teoretic și cel practic, precum și explicarea personalității morale.

Putem privi o realitate din punctul de vedere al constatărei spre a ști dacă un lucru există și în acest caz eul, uitându-se pe sine, își îndreaptă atenția numai spre obiectul cunoștinței.

Dar mai putem cercetă lucrurile și dintr'un alt



punct de vedere, stabilind din contră legătura între acel obiect și eul cunoscător, căruia îi aparține: este punctul de vedere al aprecierii activității persoanelor.

În lumina punctului de vedere al științei exacte, ori ce faptă trebuie să aibă o cauză, cu o necesitate mecanică.

Dar gândindu-ne la activitatea persoanelor, ne putem întreba dacă este bună sau rea; dreaptă sau nedreaptă, după cum se referă la ce e *al nostru* sau nu. Cunoștința se obține atunci din cu totul alt punct de vedere care este și el, ca și celălalt, un produs al rațiunii. El este perfect fundat în aceleași condițiuni ca și punctul de vedere teoretic și nu îl contrazice nicăeri, fiind un domeniu complet distinct<sup>1)</sup>.

Reprezentă acest al doilea punct de vedere realității ca și cel al cunoștinței? De sigur. Toată viața noastră de toate zilele în societate, din punctul de vedere moral și juridic, este întemeiată pe această idee a unei aprecieri a faptelor noastre, apreciere care singură ne poate duce la ideea, că am putut face o faptă bună sau rea, că suntem sau nu suntem răspunzători de faptele noastre. Aceste realități ni se impun cu puterea unor forțe naturale.

Dar ne aflăm într'o altă lume. De aceea s'a putut spune cu drept cuvânt, că rațiunea noastră

---

1) III-I-A-3-b.

crează două lumi complet distincte: lumea cunoștinței teoretice, lumea universului material, supusă legii cauzalității, și lumea morală tot așa de reală, pentru că este tot la fel, întocmai, produsul rațiunii. Acesteia îi mai putem spune, lumea etico-juridică, pentru că îmbrățișează morala și dreptul. Ea este tot așa de valabilă din punctul de vedere rațional<sup>1)</sup>.

În lumea etico-juridică nu se mai pune întrebarea: ce este realitate? Aceasta are loc în lumea științei exacte. Întrebarea este: cui trebuie atribuită realitatea sau cu alte cuvinte cum putem aprecia faptele omenești? Așa naște ideea de drept. În drept și în morală nu ne interesează din ce și cum este compus obiectul, ci al cui este obiectul, pentru a ști, cum putem exercita activitatea noastră din punctul de vedere moral și juridic asupra lui.

Ideia de personalitate întemeiată pe deosebirea „al meu — al tău“, idee care corespunde în lumea etico-juridică celei de individualitate din lumea științelor exacte, este pur rațională și aceasta, dar nu are un sens de cât din punctul de vedere etico-juridic<sup>2)</sup>.

Nu are sens nici chiar din punctul de vedere psihologic. Când începe copilul să aibă conștiință de el însuși? Din clipa când începe să simtă că ceva îi aparține. Din clipa în care a spus: *mâna*

1) *Mircea Djuvara, Le fondement du phénomène juridique*

2) III-I-A; III-I-B-4; III-I-C-3.

aceasta, degetul acesta, sunt ale mele. Din acea clipă s'a constituit personalitatea lui.

O individualitate nu se poate constitui ca individualitate din punctul de vedere specific etico-juridic, de cât numai prin mijlocul rațiunii și atunci zicem că ne aflăm în fața unei personalități.

Când zicem, că noi existăm, că suntem fiecare un eu, că avem o personalitate, că ființa noastră este ceea ce există mai intim și mai important în noi, ceea ce voim să păzim intact, ceea ce am vrea să fie nemuritor, ceea ce constituie tezaurul cel mai scump al fiecăruia din noi și ceea ce vrem să înălțăm pe scara valorilor cât mai sus, nu vorbim de o realitate psihologică, ci de o realitate pur logică, creată din punctul de vedere etico-juridic.

În aceste condițiuni se crează două puncte de vedere deosebite, care sunt însă coordonate în jurul lui „je“, al *personalității*, ca o realitate pur logică.

Personalitatea astfel înțeleasă nu poate fi de cât liberă; ea nici nu se poate concepe altfel. Îndată ce atribuim o acțiune unei persoane din punctul de vedere etico-juridic sau, cum îi zice Kant, din punctul de vedere practic, trebuie să spunem, că persoana este liberă; căci altfel nici nu se poate pune punctul de vedere practic, adică punctul de vedere dacă persoana face bine sau face rău ce face.

Sunt mulți autori moderni, printre alții însuși Bergson, profund psiholog, poate mai profund ca

psiholog, de cât ca metafizician, cari afirmă că o faptă a unui om este liberă, atunci când este produsul ființei sale <sup>1)</sup>). Dacă o personalitate psihologică și-a constituit structura într'un anumit fel și dacă o faptă este rezultatul normal al acestei structuri și nu este produsul influențelor mediului înconjurător, se zice că fapta este liberă <sup>2)</sup>).

Această constatare nu este exactă din punctul nostru de vedere. Un dement care face acte în conformitate cu starea lui sufletească nu e liber.

Am arătat, că nici nu se poate vorbi de o personalitate psihologică și deci de o libertate în sensul propriu al cuvântului. Și apoi ce semnificație are? Căci din punctul de vedere al psihologiei, Kant însuși arată că fiecare act al nostru trebuie să fie explicat printr'o legătură dela cauză la efect, pentru o știință ajunsă la o suficientă perfecțiune, așa în cât un mecanism orb se aplică în toată activitatea noastră psihologică. Dar atunci, nici un se mai poate pune problema libertății.

Libertatea stă așa dar în activitatea rațională și nu poate sta în altceva <sup>3)</sup>).

Dacă ne gândim, că persoana, căreia se atribue o asemenea activitate, este o realitate logică, că prin activitatea rațională se crează toate cunoștințele, adică tot ce există, pe de o parte, întreg universul,

1) *Donnés immédiates de la conscience.*

2) *Fouillée, La liberté et le déterminisme.*

3) *Mircea Djuvara, Ideia de libertate etico-juridică la Kant, Rev. de filozofie, 1924.*

ca o lume a constatărilor, și întreaga lume etico-juridică, pe de altă parte, atunci ajungem să ne spunem, împreună cu Kant, că singura realitate, din care derivă tot, care ne explică și pe noi și explică și lumea, este libertatea rațională<sup>1)</sup>.

În nici un caz nu poate exista vreo opozițiune, între determinism, care, incontestabil, trebuie să reprezente metoda în știință, și ideia de libertate, care este la fel postulatul fundamental al moralei și al dreptului<sup>2)</sup>.

Individualitatea este așa dar o realitate din punctul de vedere al constatărei și de aceea o constatăm în științele fizice și psihologice; iar personalitatea morală îi corespunde în lumea etico-juridică.

## 5. Structura științifică a cunoștinței juridice<sup>3)</sup>

Ca urmare a considerațiunilor care preced putem afirma, că există două lumi deosebite și egal îndreptățite pe exercițiul rațiunii: aceea a cunoștinței teoretice și aceea a cunoștinței practice (lumea realităților morale și juridice).

Cea dintâi este compusă din obiectele coexistente, care intră în acțiune unele asupra celorlalte; cea de a doua e compusă din personalități coexistente, care, de asemenea, se influențează între ele.

1) *Mircea Djuvara*, op. cit.

2) III-I-A-3-b.

3) *Mircea Djuvara*, *Fondement du phénomène juridique*.

Nu poate fi vorba de o realitate juridică, prin urmare de un obiect de studiu al științei dreptului, de cât acolo unde există o societate, adică o comunitate de persoane juridice.

Societatea e compusă din persoane în contact direct. Limita domeniului de extensiune a fiecărei personalități merge până unde întâlnește domeniul altei personalități.

Pentru a înțelege, cum aceste limite se pot schimba, constituind astfel fenomenele juridice și cum acestea din urmă pot fi obiect al unei cunoștințe științifice, constituind știința dreptului, trebuie însă să procedăm mai amănunțit la lumina teoriilor expuse la o analiză logică a cunoștinței juridice prin metoda critică.

În drept ne aflăm într'o lume specială, în lumea aprecierii. Chestiunea este dacă în lumea constatărei nu ne aflăm în fața unei cunoștințe care are o structură logică paralelă și deci cunoștința științifică se întemeiază la fel într'un caz și în celălalt.

În lumea externă obiectele de sine stătătoare, constituie câte o individualitate, fiecare în felul său, dar formează un tot prin așezarea unui obiect alături de altul. În tocmai cum în lumea morală personalitățile sunt în contact între ele, tot astfel în lumea fizică obiectele materiale se delimitează reciproc în spațiu și în timp unele prin altele.

Ideia de obligațiune este aceea care joacă în cunoștința practică rolul pe care-l are spațiul și

timpul în cunoștința teoretică; ea delimitează în mod a priori realitățile morale între ele, adică personalitățile.

Ideia de obligațiune trebuie să fie prin urmare un element a priori al cunoștinței etico-juridice, în-tocmai cum este și forma spațio-temporală pentru cunoștința teoretică.

Am arătat, că nu putem concepe un obiect fără posibilitatea cugetului cunoscător de a crea forma spațială și temporală.

Înțelegerea însăși a existenței unui obiect extern este imposibilă fără această presupunere.

Tot asemenea ideia de obligațiune este presupusă de orice cunoștință etico-juridică, dar nu este produsul experienței acestei cunoștințe: nu o formăm din cunoștința cazurilor concrete morale pe care le cunoaștem, ci această cunoștință e posibilă și condiționată numai prin ea.

Din experiență naște fiecare obligațiune cunoscută în parte. Nu putem să avem drepturi și obligațiuni de cât în urma unei experiențe concrete, a unei constatări a unui fenomen social dat în mod individual. Dar ideia însăși de obligațiune, care stă la baza acestor constatări, și le învestește cu o apreciere rațională juridică, trebuie să o avem dinainte, căci e presupusă de aceste constatări.

Din experiență poate să nască numai ideia unui folos a unei utilități, dar nu ideia de obligațiune, adică gândul că, indiferent de folos, trebuie să facem ceva, pentru că e rațional.

Din experiență constatăm că, un fenomen producându-se, este urmat de anumite efecte care ne afectează într'un sens sau altul. Prin urmare putem din experiență face să nască o normă de activitate, care să afecteze utilitatea noastră sau a altora; dar e imposibil a scoate din experiență ideia că există obligațiuni raționale de sine stătătoare.

Totuși avem această idee: ea este un fapt peste care nu putem trece, fie că-l explicăm, fie că nu.

Ideia aceasta de obligațiune, stă într'adevăr la baza întregului drept ca și a întregii morale.

A afirmă contrariul și a întemeia dreptul pe utilitate este a face o aserțiune neștiințifică, periculoasă și superficială, este unul din cele mai mari și mai crezute sofisme pe cari mai ales timpurile din urmă le-au pus la modă.

În realitate, indiferent de moralitatea noastră, adică indiferent dacă aplicăm sau nu ideia morală, rațiunea noastră ne spune, că avem datorii în afară de ori ce idee de utilitate a actelor noastre.

Utilitatea care apare în toate legislațiunile ca motivul în aparență determinant al confecțiunei legilor, intervine numai întru cât se subordonează unui imperativ superior moral, care domină întreaga activitate juridică.

Intocmai ca și spațiul și timpul, ideia de obligațiune este așa dar à priori.

Nu este însă vorba aici de o anterioritate temporală; nu este vorba de faptul că am concepe



spațiul, timpul, ideea de obligațiune câteva clipe înainte de materialul sensibil, ci de o anterioritate logică.

Am arătat, cum în cunoașterea pe care o avem prin simțuri despre obiectele externe, cari ne înconjoară, se deosebete după Kant o parte materială a posteriori de una formală a priori.

Numai grație formei pe care spiritul nostru o aplică astfel datelor sensibile, grație spațiului și timpului, obiectul își individualizează calitățile, le cordonează și ele devin calitățile unui obiect determinat.

Atunci când simțurile noastre sunt impresionate de calitățile sensibile, investim cunoștințele astfel obținute cu forme de spațiu și de timp, creând obiectele individuale.

În acest înțeles este adevărată celebra afirmațiune a lui Kant, că elementele a priori ale cunoștinței și în deosebi formele a priori ale cunoștinței sensibile (formele spațiale și temporale), nu apar decât „cu ocaziunea“ experienței sensibile<sup>1)</sup>. Tot astfel o obligațiune determinată se află numai cu ocaziunea experienței sociale.

Nu poate fi vorba, prin urmare, de o anterioritate temporală. Și în nici un caz nu se poate spune în mod naiv, cum au făcut unii, că, după Kant, elementele a priori ale cunoștinței ar fi înăscute.

---

1) *Critica rațiunii pure: Introducere și Estetica transcendentă.*

Ceeace posedăm astfel în spiritul nostru cunoșcător, ca o condițiune a cunoștinței teoretice însăși, este ideia de spațiu și de timp, iar ca o condițiune a cunoștinței practice este ideia de obligațiune. Aceste idei se modelează după experiența sensibilă și după nevoile practice sociale, creând astfel în experiență anume forme<sup>1)</sup>, anume obligațiuni.

Iar rolul acestor elemente a priori ale cunoștinței este pur logic și numai în acest înțeles le putem numi a priori.

Iată dar, că ideia de obligațiune, nefiind o idee utilitară, nu poate ieși din experiență întocmai cum nici spațiul, nici timpul care delimitează obiectele materiale între ele nu ies din experiență, ci sunt o pură concepțiune a rațiunei noastre.

Cu aceasta am făcut o mare și fecundă asimilare între lumea etico-juridică și lumea materială, pentru că ni se vedește astfel cum cunoștința individualităților în fiecare, adică a obiectelor pe de o parte și a personalităților pe de altă parte, se constituie la fel.

Spațiul în întregime este tăiat în forme care individualizază obiectele externe. Și tot asemenea timpul individualizează obiectele identificându-le.

Intocmai cum spațiul și timpul joacă rolul de a individualiza obiectele tot asemenea avem și în

<sup>1)</sup> Astfel ajunge și Bergson să facă deosebirea între loc și durată de o parte, spațiu și timp de altă parte: *Données immédiates de la conscience* și *Quod Aristoteles de loco sensit.*

materia morală și juridică o idee care corespunde celei spațial-temporale, care joacă acelaș rol, ideia de obligațiune, cu dublul ei aspect drept-obligațiune.

Ideia de obligațiune nu face în realitate de cât să delimiteze câmpul de activitate al unei persoane față de alta.

Când spre pildă proprietarul A stăpânește un teren până la un anumit hotar determinat, dela care începe proprietatea celuilalt, prin aceasta se delimitează posibilitatea de acțiune a fiecărui vecin <sup>1)</sup>).

În drept se zice atunci, că fiecare proprietar nu-și poate întinde dreptul lui asupra locului, de cât până acolo unde este hotarul. *Întinde-te cât te fiiu floarea*

Tot astfel într'un drept de creanță, observăm acelaș lucru. Ideia însăși, că există un creditor al unei prestațiuni înseamnă, că el are dreptul la un anumit moment să dispue de acea prestațiune, iar debitorul său are obligațiunea să-i respecte acest drept, efectuând prestațiunea în condițiunile convenite. Cu alte cuvinte și în acest caz ideia de obligațiune indică până unde se poate întinde activitatea a două persoane juridice aflate în contact.

Ideia de obligațiune nu face, prin urmare, altceva de cât să determine limitele posibilităților juridice de acțiune ale fiecărei personalități.

Astfel în tocmai după cum universul extern ne apare ca un fel de mozaic, ca să spunem astfel, de obiecte juxtapuse în spațiu, astfel și universul mo-

1) Merkel, *Juristische Encyclopädie*.

ral, din punct de vedere etico-juridic, ne apare ca un mozaic de personalități juxtapuse, a căror limite, în loc să fie determinate prin ideia de spațiu și de timp ca în lumea externă, sunt determinate de ideia însăși de obligațiune, care stabilește în fiecare caz drepturi și obligațiuni.

Astfel societatea ne apare din punct de vedere juridic pretutindeni unde cel puțin două persoane stau față în față cu drepturi și obligațiuni reciproce.

Îndată ce două persoane se ating, nasc drepturi și obligațiuni, căci îndată ce este posibilitate de acțiune dela o persoană alta, începe responsabilitatea unei persoane față de cealaltă.

Iată cum întreaga primă parte a tezei kantiene, din „Critica rațiunii pure”, parte, care, sub numele de Estetica transcendențială, are de obiect spațiul și timpul, găsește un corelativ interesant în lumea etico-juridică, în teoria dreptului.

Astfel un început de explicațiune se maște asupra modului cum fenomenele juridice apar cunoștinței noastre științifice, adică studiului dreptului ca știință.

Dar aceasta este numai un început.

Prin spațiu și prin timp, obiectele nu sunt încă bine determinate. Spre a se determina în mod științific un obiect în afară, mai intervine ideia de cauzalitate.

Am arătat cum, pentru Kant, și legătura cauzală

este așadar, ca și spațiul și timpul, un element a priori al cunoștinței.

Ideile de spațiu și timp reprezintă un punct de vedere static. Dacă aceleași elemente le privim din punct de vedere dinamic, atunci ajunge la ideia de cauzalitate în genere.

Această idee presupune necesitatea determinismului universal.

În clipa când știința ar admite că nu există cauze ale fenomenelor, pe cari încearcă să le explice, ea singură ar afirma, că nu mai este în drept să cerceteze nimic. Însăși cercetarea științifică nu este altceva de cât cercetarea prin cauze a fenomenelor date; rezultatul astfel obținut este cunoștința teoretică a obiectelor.

Ideia determinismului, adică ideia aplicațiunei necesare a cauzalității la toate fenomenele lumii, este un postulat pe care știința îl presupune.

Cauzalitatea reprezintă, prin urmare, un punct de vedere al cercetării.

Înțelegem astfel mai bine, ceea ce am arătat aiurea; dacă este adevărat că în știința exactă trebuie să admitem postulatul determinismului universal, acest postulat nu mai este valabil dintr'un alt punct de vedere, cum este acel al cunoștinței morale <sup>1)</sup>.

Întocmai după cum într'adevăr în lumea externă am descoperit un dinamism, pe care îl reprezintă ideia de cauzalitate, tot asemenea se arată în lu-

1) III-I-A-3-b.

mea morală activitatea liberă, rațională a personalității.

Astfel, acelaș rol în tocmai, pe care îl reprezintă ideia de cauzalitate în știința exactă aplicându-se fenomenelor spațio-temporale din lumea externă, îl joacă ideia de libertate în lumea morală și juridică, aplicându-se tuturor fenomenelor, pe cari știința dreptului le studiază.

Atunci când ideia de obligațiune, delimitează personalitățile juridice unele de altele, constituind acel mozaic care formează societatea, în realitate privim lucrurile din punct de vedere static, întocmai cum privim din punct de vedere static lucrurile, atunci când ne gândim la forma spațială și temporală, care delimitează obiectele în spațiul și timpul infinit.

Dacă însă privim lucrurile din punct de vedere dinamic, ajungem la ideia de libertate, corespunzând la fel celei de cauzalitate.

Intocmai într'adevăr după cum ideia de cauzalitate explică fiecare fenomen din lumea externă în forma lui spațio-temporală prin acțiunea unuia asupra altuia, tot asemenea ideia de libertate, explică prin activitatea ei, fiecare obligațiune și drept la un anumit moment, pentru personalitățile juridice care constituie societatea.

Iată în felul acesta un perfect paralelism între lumea cunoștințelor teoretice și lumea cunoștințelor practice; ideia de spațiu și timp, de o parte, și ideia de drept și obligațiune pe care o numim cu un sin-

gur cuvânt ideia de obligațiune, de altă parte, corespund în totul. Tot asemenea corespund, din punct de vedere dinamic, de o parte ideia de cauzalitate, care se aplică fenomenelor date în lumea teoretică<sup>1)</sup>, de altă parte ideia de libertate, care explică fenomenele etico-juridice<sup>2)</sup>.

Astfel, după cum în lumea teoretică, unul din postulatele cunoștinței științifice este determinismul, în lumea juridică și în lumea morală este libertatea.

Putem în știința juridică să dăm uneori și o explicațiune cauzală, de ex. pe cale istorica, spre a ne da seama din punct de vedere social, cum s'a produs și cum a evoluat o instituțiune; în acest caz trebuie să fim călăuziți de ideia determinismului.

Dar aceste considerațiuni sunt numai considerațiuni ajutătoare ale științei dreptului, care are ca obiect să stabilească drepturile și datoriile fiecăruia. În stabilirea acestor drepturi și datorii poate să intervină explicațiunea cauzală, ca explicațiune lămuritoare; dar determinarea lor nu se poate face fără a ajunge la cele mai crude in Justiții, de cât numai în cercetarea libertății persoanelor în fie care caz în parte. A atribui într'adevăr responsabilitate persoanelor în afară de ideia de activitate liberă este a ajunge să impunem persoanelor consecințele

---

1) Kant, *Critica rațiunii pure: Logica: Analitica transcendentală.*

2) Kant, *Critica rațiunii practice: Analitica.*

unor întâmplări de care nu sunt în realitate responsabile și să ducem astfel societatea spre un regim arbitrar și injust.

Confuzia între aceste două puncte de vedere a dus, întotdeauna în istoria dreptului la rezultate deplorabile. Întregul progres teoretic al instituțiilor juridice a stat tocmai în a desprinde și aceasta cât mai mult punctul de vedere pur juridic.

Un exemplu tipic a fost, în dreptul penal, pedepșa unor persoane pentru faptele altora, de ex. a copiilor pentru faptele părinților. Progresul din contră a stat în individualizarea pedepsei. Responsabilitatea colectivă a făcut loc responsabilității individuale.

Ideia de libertate apare astfel ca un complement al ideii de obligațiune, din punct de vedere moral, dând o fizionomie încă mai deosebită și caracteristică fenomenului juridic.

Astfel avem de o parte ideia de spațiu și de timp cu aceea de cauzalitate în lumea externă și pe de altă parte avem în lumea juridică ideia de obligațiune cu aceea de libertate.

Cu aceasta însă tot nu am făcut încă analiza completă a paralelismului dintre fenomenul extern și cel etico-juridic.

Am arătat, cum, dacă există un principiu, în abstracto, că o cauză trebuie în totdeauna să existe a unui fenomen dat, atunci și acea cauză trebuie să aibă o altă cauză și a. m. d., până la infinit și ajun-



gem, cum explică Kant la ideia totalității generale a lumii <sup>1)</sup>.

Această totalitate noi nu o cunoaștem; ea însă este elementul pe care se întemeiază întreaga știință.

Atunci când afirmăm că știința caută adevărul, în realitate noi afirmăm, că există mereu fenomene în univers pe care noi nu le cunoaștem încă și pe care prin cercetare trebuie să căutăm a le descoperi. Adevărul, ideia de a-l cunoaște, ne duce astfel la ideia cunoștinței lumii. Când zicem, că idealul științei este cercetarea adevărului, ne gândim astfel la un ideal desigur intangibil, în integralitatea sa, pentru că presupune ideia de infinit, care nu se realizează niciodată. Și totuși această cunoștință globală a lumii este condițiunea cunoașterii, căci dacă nu ar fi ideia unui adevăr integral și absolut, spre care trebuie să tindem, știința nu ar mai avea nici o semnificație.

Dacă nu ar exista idealul adevărului, nu ar mai fi nici un motiv de a se căuta cunoștințe noi; știința nici nu ar mai exista.

Astfel lumea externă apare cunoștinței științifice nu numai ca pulverizată într'un soi de mici compartimente, care sunt formele infinit de multe ale lucrurilor, nu numai se constituie ca legătură a acestor lucruri prin ideia de cauzalitate, dar încă

---

<sup>1)</sup> *Critica rațiunii pure: Logica: Dialectica transcendentă.*

lumea ne apare astfel ca un complex înfinit, ca un total de cunoștință irealizabilă.

Dacă un asemenea ideal nu ar exista, dacă nu am avea ideea unei lumi în totalul ei, pe care să trebuiască să o cunoaștem, de sigur că nici o activitate intelectuală nu ar avea loc. Însă cugetul crează pe baza ideii de spațiu și de timp, a ideii de cauzalitate și idealului de cunoaștere totală; numai astfel întreaga activitate științifică devine posibilă.

În realitate se descopere prin urmare în lumea externă un al treilea element, care desăvârșește fizionomia științei, este idealul de adevăr, de cunoaștere totală a lumii, implicat în ideea de cauzalitate și în ideea de spațiu și de timp, căci aceste trei elemente formează unul singur privit sub deosebite aspecte.

Să vedem acum, dacă în lumea etico-juridică, nu se poate descoperi un ideal analog ideii de cunoaștere totală a lumii, ideii de adevăr.

Intocmai cum corespunde ideii de spațiu și de timp ideea de obligațiune, iar celei de cauzalitate ideea de libertate, ideea de bine moral corespunde ideii de adevăr <sup>1)</sup>.

Dacă nu am avea un ideal de bine în mintea noastră, nu am putea aprecia la un moment dat, dacă într'adevăr ceva este bun sau just, dacă o personalitate are anume obligațiuni și drepturi.

---

<sup>1)</sup> Kant, *Critica rațiunii practice: Dialectica*.

Ideia aceasta de bine însă este o idee fără conținut, căci este irealizabilă în plenitudinea ei.

Este de observat, că idealul moral al unei epoci este un ideal, care se produce tot d'auna a posteriori, ca un rezultat al experienței istorice<sup>1)</sup>. Tot asemenea sunt cunoștințele teoretice existente la o anumite epocă de dezvoltare a omenirii. Numai evenimentele prin care a trecut un popor explică la un moment dat mentalitatea lui din punct de vedere moral, prin urmare și idealul etico-juridic pe care îl are.

Dar, pe de altă parte, însuși acest ideal nu s'ar putea forma, dacă în rațiunea omenească nu ar fi cu putință formularea unui ideal în principiu ca o posibilitate goală de ori ce conținut<sup>2)</sup>.

Astfel în lumea etico-juridică, corespunde întocmai idealului de adevăr un ideal de bine.

Binele astfel conceput cuprinde în sine atât ideia de obligațiune, cu ideia de libertate, cât și ideia de bine ideal și suprem, din punct de vedere al dreptului și al moralei.

Urmând concepțiunea lui Immanuel Kant și analizând în elementele sale cunoștința științifică externă se descoperă astfel în ea o parte de experiență din afară, pe care Kant o numește din această cauză „a posteriori“, și o altă parte „a priori“, care, altoindu-se cu prilejul experienței

1) III-I-E.

2) *Stammler*, op. cit.

pe elementele date din afară, constituie cunoștința fiecărei realități externe.

Acest aport special al spiritului nostru are o natură logică. Elementele sale, s'ar putea descompune astfel: de o parte, ideia spațiului și timpului, pe cari Kant le numește „forme sensibile“, cu alte cuvinte elemente à priori ale cunoștinței sensibile, de altă parte, marele principiu al cauzalității în sens larg <sup>1)</sup> și în sfârșit o idee unitară despre lume, idee vidă de înțeles experimental și care reprezintă ca atare un ideal irealizabil, dar care este condițiunea ori cărei cunoașteri concrete a ori cărei realități. Această idee în știință constituie idealul de adevăr, pe care-l purtăm în noi tinzând spre cunoștința totalității lumii.

Intocmai însă în același fel în fenomenul juridic găsim aceleași elemente fundamentale de constituire. De o parte, ideia de obligațiune, care corespunde spațiului și timpului, de altă parte ideia de libertate, care corespunde ideii de cauzalitate din lumea externă, și în sfârșit ideia de bine, care corespunde ideii de adevăr dela baza cunoștinței externe.

Astfel o lume etico-juridică se constituie ca un univers a parte, deosebită de universul realităților sensibile, dar exact asemenea ca structura rațională. Avem, cum s'ar putea spune, două ordine de realități, egal valabile din punctul de vedere logic. In

<sup>1)</sup> Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante*, tr. fr.

tocmai cum există realitatea lumii externe din punctul de vedere al cunoștinței teoretice, tot asemenea există realitatea lumii morale din punctul de vedere al aprobării etico-juridice; în structura uneia găsim un paralelism perfect și de aceeași natură cu structura celeilalte.

Cele trei elemente constituente, fie ale fenomenului din afară, fizic, fie ale fenomenului propriu zis moral, (adică spațiul și timpul, cauzalitatea, ideia totală de adevăr de o parte, ideia de obligațiune, de libertate și ideia de bine de altă parte), nu formează însă trei fețe separat în cunoștință. Ele se pot disjunge numai din punctul de vedere al unei expunerii, dar în realitate din punct de vedere logic se condiționează și se implică unele pe altele.

Ideia de bine nu se poate concepe fără ideia de obligațiune și fără ideia de libertate, care sunt implicate în ea.

Ideia de bine astfel înțeleasă cuprinde în ea într'un mod virtual atât binele juridic cât și binele moral. Nu este bine înțeles vorba de un anumit bine, ci pur și simplu de ideia de bine formal, ideia, că ar putea să existe ceva care să fie bine.

După cum este vorba de intențiuni interne sau de faptele externe, la cari această idee de bine se aplică, ne aflăm de o parte în fața moralei, de altă parte în fața dreptului.

O acțiune a cuiva se îmbracă pentru rațiunea noastră cu o calificare de justă sau de injustă, când este vorba de o acțiune externă, după cum

se îmbracă cu o calificare de morală sau de imorală, când este vorba numai de o intențiune.

Cele două serii de fenomene însă pe care am reușit a le explica astfel ca două lumi distincte și egal îndreptățite, de o parte cele obiect al științelor exacte, de altă parte cele obiect al științelor etico-juridice, se unesc și ele într'un tot superior: unitatea lor rațională.

Ele apar ca două coloane, cari ar susține un frontispiciu comun, prin care se leagă. Căci, nu poate să scape analizei noastre, că ideia de bine implică ideia de adevăr și ideia de adevăr implică ideia de bine. Una se comandă prin cealaltă și nu se pot despărți una de alta.

Socrate avea dreptate, când a răsturnat întreaga teorie sofistă din antichitate și a pus bazele întregii structuri intelectuale a omenirii; binele se întemeiază pe cunoaștere, pe adevăr. Cunoștința este condițiunea logică a binelui. Nu putem să concepem ideia de bine, fără ca prin aceasta să punem un punct de cunoaștere și ca atare ea nu este un reziduu sentimental, sau nu este un product instinctiv al sufletului nostru; ea este ceva mai mult, este o cunoștință logică. De aceea Socrate în antichitate căută să *convingă* pe interlocutorii săi, prin faimoasa „maieutica“, care a fost germenul din care s'a desfășurat dialectica lui Platon, care ca și concepțiunea lui Socrate servește ca piatră de fundament întregii cugetări contemporane. Pentru Socrate cineva putea fi convins despre ceea ce este

bine și ceea ce este rău; în aceasta consistă deosebirea între concepțiunea lui și aceea a sofistilor.

Primejdia împotriva căreia spiritul omenesc s'a ridicat prin tipul reprezentativ al lui Socrate eră perderea direcției morale prin faptul că sofistii făceau o deosebire esențială între morală și cunoștință. Ei susțineau că binele și răul sunt indiferente, că sunt numai o chestiune de simțire a fiecăruia, ceea ce, evident, periclită însăși bazele cunoștinței omenești. Socrate își propunea din contră în conversațiunile pe cari le avea cu discipolii să-i convingă printr'o discuțiune contradictorie, că într'adevăr dintre acțiunile noastre sunt unele bune altele rele.

Prin aceasta Socrate a dovedit gândirei universale, că ideia de bine nu este străină de ideia de adevăr.

Și tot asemenea ideia de adevăr nu este străină de ideia de bine, căci de sigur cea mai înaltă dintre ideile morale este de a căuta adevărul și nu numai de a-l căuta, dar de a-l practica. Respectul sfânt și strict al adevărului constituie fundamentul logic al mai tuturor obligațiunilor morale și juridice pe cari le avem.

Ideile de adevăr și de bine nu sunt așa dar distincte și fără nici o legătură între ele. Ele se întretae și formează un tot laolaltă din punctul de vedere logic.

Se poate chiar susține, dar nu este aci locul s'o facem, că și ideia de frumos intră în acelaș fel

în această structură logică comună, formând împreună cu ideia de adevăr și de bine un triptic, care constituie adevăratul frontispiciu al cugetărilor noastre.

Dar din această implicare reciprocă a celor două idealuri analizate, a celor două forme a priori ale cunoștinței noastre, se desprinde constatarea așa de însemnată pentru înțelegerea mai adâncită a fenomenelor juridice, că ideia de justiție, așa cum am explicat-o este un produs al rațiunii.

Sentimentele sunt date subiective, ale noastre, și originale; ele nu se pot transmite în tocmai și ne aparțin fiecăruia individual. Intreaga noastră lume afectivă și sensibilă ne aparține numai nouă.

O culoare, așa cum am perceput-o este numai a noastră, un sentiment așa cum ne pătrunde la un moment dat, este numai al nostru.

A pretinde, că același sentiment, în tocmai, se poate transmite altuia, este o iluziune.

Tot asemenea în viața noastră individuală sufletească ne dăm seama, că fiecare clipă trăită, sentimentală, instinctivă, afectivă, a vieții noastre, este o clipă unică și fiecare din cele care urmează adaugă la cea precedentă ceva original, așa că, după observațiunea lui Bergson <sup>1)</sup>, care de altminteri nu este nouă, dar pe care el a exprimat-o într'o formă mai frumoasă, nimic din trecut nu revine, ci totul, sufletește se adaugă mereu într'o

---

<sup>1)</sup> *Evolution créatrice; Données immédiates de la conscience.*



impulsiune continuă, totul este în mod absolut original.

Dar, dacă toate fenomenele cari se petrec în conștiința noastră ar fi așa, dacă contactul dela om la om ar fi o imposibilitate absolută, n'am mai putea să ne înțelegem între noi. Din fericire în sufletul nostru stă rațiunea cu formele sale, cum le-am analizat. Aceste forme nu sunt individuale, ele sunt, și aci Kant a întrebuițat o expresiune, care a dat loc la atâtea neînțelegeri, „ale spiritului în general“, nu sunt ale spiritului nostru individual.

Este vorba de o constatare foarte simplă și pe care toți o pricepem în fiecare clipă a vieții noastre. Când zicem două și cu două fac patru, nu gândim cu toții la fel? Aici nu mai este vorba de o potrivire psihologică, ci de ceeace se numește în matematică „o coincidență logică“.

Să ne gândim de exemplu la două triunghiuri cari prin definițiune pot coincide. Dacă este vorba de triunghiuri reale, percepute, simțite, cu culoare, cu lățime a laturilor, nici odată nu se vor putea suprapune și deci nu vor putea coincide. Dacă însă este vorba numai de triunghiuri concepute cu rațiunea matematică, atunci ne putem închipui, că ele se suprapun și deci coincid în tocmai.

Singură numai coincidența logică poate face, ca două elemente distincte să poată să formeze la un moment dat un singur element. Aceasta este însă o imposibilitate din punctul de vedere psihologic, este o realitate numai din punctul de vedere logic.

Forma spațio-temporală, — cu numerotările aritmetice și formele geometrice — ideia de cauzalitate științifică și ideia de adevăr sunt prin urmare transmisibile de la om la om, pentru că sunt aceleași în mintea ori cui. Tot asemenea există de sine stătătoare, comune or cărei înțelegeri logice, toate elementele a priori ale cunoștinței practice. Astfel cunoștința obiectivă devine posibilă în drept și prin urmare înțelegem, cum științele externe și știința dreptului poate să existe.

Tot ce este spațiu și timp, drept și obligațiune, în felul acesta este element de cunoștință rațională. Tot ce este referitor la ideia de cauzalitate și de libertate este cunoștință rațională. De asemenea ideia însăși de adevăr și ideia însăși de bine, reprezintă o cunoștință rațională.

Prin aceste forme raționale a priori cunoștințele științifice devin posibile.

Aceasta este formula ultimă la care a ajuns speculațiunea în această privință.

Cunoștința rațională, atât aceia care constituie fenomenul etico-juridic cât și aceia care constituie fenomenul de cunoștință teoretică, este universală, pentru că este aceeași în toate spiritele și este necesară, pentru că toate adevărurile prin rațiune trebuie să fie privite la fel de toate mințile, cari ajung a le înțelege.

Odată ce cineva este capabil să înțeleagă o problemă, soluțiunea se impune dela sine. Adevărul rațional se impune în felul acesta ca ceva necesar

și tot de odată ca ceva universal, în sensul că ori ce minte capabilă trebuie să-l înțeleagă la fel. În sensul acesta este universal, în sensul acesta este necesar.

Adevărurile științifice sunt astfel universale și necesare într'un anume înțeles. Toate adevărurile științifice se enunță însă sub condițiunea presupusă că s'a făcut bine cercetarea; în fapt totuși nici odată cercetarea nu este perfectă făcută, și întotdeauna pot apărea teorii noi. Odată însă ce această cercetare, prin ipoteză, s'a făcut în mod corect, adevărul nu poate să fie contestat de nimeni.

Aceasta nu însemnează însă cu un adevăr trebuie să se reproducă în toate împrejurările, ori care ar fi ele. O experiență, spre exemplu, ca să reușească trebuie să fie făcută în anume condițiuni materiale.

Tot asemenea și în drept: dacă la un moment dat o lege, o apreciere de justiție, este exactă pentru o împrejurare dată, aceasta nu însemnează, că poate fi exactă pentru toate celelalte împrejurări. Dacă spre pildă față de datele sociale ale unei țări, simțim nevoia de a face, lege, aceasta nu însemnează, că acea lege este bună în altă vreme. De aceia este greșită concluziunea, pe care o trage din ideia însăși de rațiune școala dreptului natural, afirmând că se pot constitui legi universale și necesare pentru ori ce împrejurări. Fiecare apreciere de justiție se rapoartă la anumite fapte concrete, la o anumită relațiune

socială, și pentru cazurile care se aseamănă, dacă există <sup>1)</sup>, întocmai cum legea științifică valorează numai pentru cazul concret în care a fost constatată și pentru cazurile similare, dacă se mai produc.

Înțelegem astfel, cum în adevăr poate să fie o universalitate necesară a aprecierii juridice, în sensul că față de un caz anume dat, concret, bine determinat, trebuie să fie numai o singură apreciere juridică și nu alta, și cum prin urmare o știință a dreptului este posibilă. Înțelegem, cum în întreaga elaborare a științei juridice trebuie să pornim dela concret spre abstract și nu invers cum s'ar părea dela prima vedere.

Invățământul acestei analize a cunoștinței juridice ne duce la afirmarea, că nu există legi universale, ci din potrivă, că trebuie să pornim întotdeauna dela cunoștința datelor concrete, dacă vrem să ajungem la adevăr în drept, ca și în științele exacte.

Dar înțelegem iarăși, că atunci când este vorba de un anumit caz concret, spre a face o apreciere juridică, trebuie să căutăm soluțiunea pe cale rațională, ca să o vedem în mod limpede și logic, și nu trebuie să ne referim la tendințele noastre sentimentale.

Se constată prin urmare, cum fenomenul etico-juridic este dominat de ideia rațiunii și nici nu-l

---

<sup>1)</sup> III-I-E.

putem concepe în afară de rațiune. Înțelegem în felul acesta cum se formează în mod rațional cunoștința juridică, cum generalizările devin astfel posibile, cum cu alte cuvinte o știință a dreptului este posibilă.

---

## VI. LOCUL DREPTULUI PRINTRE CELELALTE ȘTIINȚE

Astfel constituit ca știință dreptul își are locul său normal printre celelalte științe.

Care este clasificarea care se poate face științelor? S'au emis în istoria cugetărei omenești o serie de clasificări ale lor.

Platon care reduceà totul la jocul noțiunilor și ideilor, puneà în fruntea tuturor științelor dialectica, divizând-o în fizică de o parte și etică de altă parte.

Aristoteles deosebește științele teoretice de cele practice. Printre cele teoretice numește: 1. analitica în care intră și logica; 2. metafizica, cum o numeà el, adică noțiunile generale pe care le-a așezat după fizică; 3. matematica; 4. fizica; iar științe practice sunt: 1. etica, 2. politica, 3. retorica și în sfârșit 4. poetica. Un loc intermediar între cele teoretice și cele practice erà atribuit de Aristoteles psihologiei.

Baco de Verulam, marele cugetător englez, care a pus bazele teoretice ale metodelor științei contemporane, a întemeiat clasificarea disciplinelor științifice pe împărțirea facultăților psihologice, deosebind trei: fantazia, memoria și inteligența. Corespun-

zând fanteziei: știința poeziei; corespunzând memoriei: istoria naturii pe de o parte, istoria omenirii pe de altă parte; și corespunzând inteligenței: teologia pe de o parte, pe de altă parte cosmologia și antropologia. Ca subdiviziuni ale cosmologiei ele recunoaște pe de o parte fizica, pe de altă parte antropologia și metafizica. Fizica la rândul ei se împarte în descriptivă și explicativă, (fizica și chimia propriu zise ca științe abstracte). Antropologia la rândul ei se împarte în individuală și socială. Cea socială este politica, cea individuală stă în fiziologie și în psihologie, iar subdiviziunile psihologiei Bacon le găsește în logică și etică.

Herbert Spencer împarte științele în abstracte, abstract-concrete și concrete. Abstracte: matematica și mecanica; concrete: astronomia, geologia, biologia, sociologia; între ambele, abstract-concrete: mecanica concretă, fizica și chimia.

Wilhelm Wundt, un cugetător dintre cei mai de seamă ai Germaniei contemporane, împarte științele în formale și reale. Formală ar fi matematica, iar reale ar fi științele despre natură pe de o parte și despre spirit pe de altă parte. În fiecare din aceste două subdiviziuni, avem științe fenomenologice, altele genetice, cari studiază realitățile cum evoluează, și altele sistematice, cari nu fac de cât să descrie. Științe fenomenologice despre natură ar fi: fizica, chimia, fiziologia; genetice: cosmologia, geologia și evoluția organismelor; sistematice: mineralogia, botanica, zoologia. Printre științele fenomenologice

despre spirit ar fi psihologia; genetice: istoria; sistematice: *dreptul* și economia națională.

Auguste Comte, care pare ar fi emis una din clasificările cele mai interesante ale științelor, constată, precum am mai arătat, că științele între ele se clasifică într'o ordine descrescândă de abstracțiune și crescândă de complexitate. Astfel matematica este știința cea mai abstractă, ea nu depinde de nici o altă știință, însă de ea depind celelalte. După ea, mai puțin abstractă vine mecanica. Mecanica se întemeiază pe matematică, dar are alt obiect mai complex. Tot asemenea fizica se întemeiază pe mecanică și deci și pe matematică și este mai complicată de cât mecanica. Chimia se întemeiază pe fizică întrucât fenomenele sale caută să se reducă prin analiză la fenomene fizice și este mai complicată de cât fizica. Fiziologia este mai complicată de cât chimia și se întemeiază la rândul ei, pe chimie, fizică, mecanică și matematică. După fiziologie Littré a introdus psihologia. În sfârșit cea mai complicată din toate științele și care le cuprinde și le presupune pe celelalte este sociologia în concepția lui Comte.

Credem, că este puțin de retușat în această clasificare a lui Auguste Comte. Ea are avantajul, că explică progresul științific, arătând cum fiecare știință se perfecționează, reducându-se la o altă imediat mai simplă.

Toate acestea sunt însă științe, cari studiază fenomenele, adică derivarea realităților unele din al-



tele. Aceste științe nu cuprind descrieri propriu zise, dar se întemeiază pe științe descriptive, așa că afară de aceste științe fenomenologice, aveă dreptate Wundt să facă deosebirea între ele și științele pe cari le numește el sistematice, adică descriptive.

Afară de aceasta, odată științele fenomenologice constituite, ele servesc la studierea unor realități concrete. Așa de pildă geologia nu este de cât o aplicare complexă a felurite științe fenomenologice.

În afară însă în orice caz de științele de constatare, — căci toate acestea sunt științe de constatare, corespunzând punctului de vedere teoretic al lui Kant, — există și științe normative. Acestea sunt logica, căci logica arată normele adevărului, estetica, căci arată normele raționale ale frumosului, și morala, cuprinzând ca subdiviziuni morala propriu zisă și dreptul, întrucât arată normele raționale ale acțiunilor interne și externe ale persoanelor.

Iată care ar fi în realitate locul dreptului printre celelalte științe.

---

## INCHEERE

Concluziunea generală a acestei întregi încercări a fost, că ideia de drept este o idee rațională de sine stătătoare, că prin urmare disciplina juridică este o știință și are un obiect și o metodă proprie a sa.

Știința dreptului are una din cele mai frumoase și mai înalte meniri. În viața de toate zilele fiecare profan apreciază faptele omenești din punctul de vedere al justiției. Rolul jurisconsultului este tocmai de a înlocui printr'o operațiune complexă și delicată această cunoștință empirică cu una științifică, de a rafina cunoștința justului și deci conștiința socială respectivă, stabilind o ordine rațională, care este însuși scheletul ordinii sociale.

Dreptul este reprezentantul unui ideal sacru, este purtătorul aspirațiunii celei mai înalte, pe care o societate o posedă, aceea spre justiție și spre moralitate.

Fenomenul juridic nu apare astfel de cât ca o reacțiune în contra evenimentelor naturale. Atunci când forța oarbă, în cursul ei normal de expansiune, este întrebuințată de persoane, naște, ca o frână rațio-

nală, aprecierea juridică. Această apreciere se opune  
forței și nu se poate confundă cu ea. În lupta dintre  
minte și materie, cea dintâiu nu se lasă aservită, ci,  
din contra, caută să și-o subordoneze pe cea de a  
doua. *Mens agitat molem*. Forța trebuie să devie o  
unealtă a dreptului, iar nu dreptul o unealtă a forței.

Inercarea de față tinde astfel, pe baze științifice,  
să explice și să justifice existența celei mai înalte  
aspirațiuni a sufletului omenesc, aceea spre dreptate,  
precum și a științei, pentru care ea este obiect de  
studiu, știința dreptului.

---

LISTA ALFABETICĂ A AUTORILOR CITĂȚI  
IN VOLUMELE I, II ȘI III<sup>1)</sup>

A

- Adickes*, II: 402, 439.  
*Affolter*, II: 72.  
*Albrecht*, II: 326.  
*Alglave*, I: 203.  
*Allengry*, III: 61.  
*Antonescu Em.*, I: 85; II: 337.  
*Apostoleanu*, I: 86.  
*Appleton*, II: 376, 477.  
*Arion V.*, I: 87.  
*Aristoteles*, II: 343; III: 11, 38,  
90, 161, 253.  
*Asachi*, II: 509.  
*Aubry & Rau*, II: 185, 259,  
281, 397, 476, 477, 478.

B

- Baco de Verulam*, III: 60, 64,  
105, 161, 253.  
*Bagehot*, II: 343, 432.  
*Balsamon*, II: 507.  
*Bărnăuțiu*, I: 86.  
*Barthélémy*, II: 343, 468.  
*Bartin*, I: 202, 247.  
*Baudet*, II: 410.  
*Bayet*, III: 131.  
*Bazilescu N.*, I: 85.  
*Beccaria*, II: 547; III: 48.  
*Bekker*, II: 34, 105, 107 et s.,  
308, 322, 326, 408.

- Bentham*, II: 419; III: 45, 49  
et s., 53, 161.  
*Bergson*, I: 19; II: 36; III: 47,  
87, 222, 226, 233, 247.  
*Berkeley*, III: 161.  
*Bernatzik*, II: 116.  
*Berthélemy*, I: 125; III: 134.  
*Bertrand*, II: 420.  
*Beudant*, I: 92.  
*Binder*, II: 110.  
*Binding*, II: 402.  
*Binet*, III: 215.  
*Birling*, II: 98.  
*Blackstone*, II: 15, 343, 427, 432.  
*Bluntschli*, II: 114, 343, 432.  
*Boilă Romulus*, I: 126.  
*Boistel*, I: 92; II: 124, 302;  
III: 197.  
*Bojinca D.*, II: 509.  
*Bonelli*, II: 108.  
*Boncase*, I: 88-9, 92.  
*Bouglé*, II: 420; III: 150.  
*Bourgeois*, II: 302, 396, 521,  
582; III: 106, 121.  
*Boutroux Emile*, III: 38, 166,  
191.  
*Bozianu*, II: 512.  
*Brinz*, II: 105, 106-7, 438.  
*Brütt*, II: 13, 32, 325, 453.  
*Bufoir*, II: 333.  
*Bulow*, II: 402, 439.  
*Burke*, III: 28.

<sup>1)</sup> A se vedea, în afară de această listă, Bibliografia: I-II (vol. I).  
Cifrele romane arată volumul, cele arabe arată pagina.

## C

- Cahen*, II: 343, 433.  
*Cajus*, II: 426; III: 11.  
*Cantacuzino Mateiu*, I: 122,  
 126, 216; II: 247.  
*Capitant Henri*, I: 216; II: 247,  
 259, 343, 426-7, 432.  
*Caridi*, II: 508.  
*Carrara*, II: 537, 539.  
*Cassirer*, III: 207.  
*Cauwès*, II: 280, 287.  
*Charmont*, III: 197, 211.  
*Cicero*, III: 10, 26.  
*Cohen Hermann*, III: 103, 174,  
 207, 216.  
*Cohendy*, II: 410.  
*Colin*, II: 247, 259.  
*Comte Auguste*, II: 115, 355;  
 III: 57 et s., 68 et s., 101  
 et s., 255.  
*Copernicus*, III: 166.  
*Cousin Victor*, I: 90 et s.;  
 III: 59.  
*Crețeanu*, II: 512.  
*Cristopol Atanasie*, II: 509.  
*Croce Benedetto*, I: 17; III: 201.  
*Cruet*, II: 402.  
*Cujas*, III: 27.  
*Cug*, II: 444.

## D

- Dabin*, II: 398.  
*Davy*, II: 122.  
*Decazes*, I: 89.  
*Délareuil*, II: 408.  
*Delaroue*, II: 376.  
*Del Vecchio Giorgio*, III: 201,  
 206 et s.  
*Demelius*, II: 458.  
*Demogne*, II: 264, 329, 402, 526.  
*Demolombe*, II: 397.  
*Dereux*, II: 376.  
*Dernburg*, II: 32, 322, 377,  
 421, 426, 482.

- Descartes*, II: 320; III: 45, 58  
 et s. 161.  
*Deslandres*, II: 374.  
*Dissescu*, I: 85, 126; II: 270.  
*Djuvara Mircea*, II: 22, 383;  
 III: 185, 216, 225, 227-8.  
*Donici Andronache*, II: 509.  
*Drăghicescu*, I: 85.  
*Du Bois*, II: 541.  
*Duez*, II: 468.  
*Dugas*, III: 215.  
*Duguit Léon*, I: 92, 127 et s.,  
 174, 271; II: 105, 108, 208  
 et s., 316, 333, 343, 361,  
 394, 396, 432-33, 438, 464,  
 466; III: 20, 80 et s., 112,  
 132 et s., 198-9.  
*Dumas Georges Dr.*, III: 221.  
*Durkheim*, II: 42, 46, 384, 399;  
 III: 86 et s.  
*Duvergier*, I: 92.

## E

- Ehrlich*, II: 437.  
*Eichhorn*, III: 29.  
*Eminescu*, III: 168.  
*Endemann*, II: 32, 421.  
*Engels*, II: 77.  
*Epicur*, III: 43 et s.  
*Euneccearius*: II, 226.  
*Esmein*, I: 126; II: 343, 361,  
 432; III: 20, 133.  
*Ewalt*, I: 17.

## F

- Fauconnet*: II: 541.  
*Ferri*, II: 547.  
*Feuerbach*, III: 28.  
*Fichte*, I: 17, 18; III: 22.  
*Flavius Gn.*, II: 32, 437, 483.  
*Flechtenmacher*, I: 85; II: 509,  
*Forlani*, II: 108.  
*Fouillée*, II: 114; III: 227.  
*Franck*, II: 541.

G

- Garçon*, II: 543.  
*Garofalo*, II: 547.  
*Gény François*, I: 92, 222, 235;  
 II: 13, 22, 26, 72, 110,  
 264, 285, 301, 307, 309 et s.,  
 316, 318, 322, 325, 327,  
 333, 343, 355, 356, 365,  
 376, 397, 399, 402, 412  
 et s., 436 et s., 448, 453,  
 457, 459, 477-8, 480, 484,  
 565, 567; III: 144, 199,  
 211.  
*Gerber*, I: 126; II: 116; III:  
 133.  
*Gierke*, I: 124, 126; II: 116,  
 216, 307, 316, 402, 422;  
 III: 133.  
*Gobineau*, II: 386.  
*Goldschmidt*, II: 414.  
*Grasset Dr.*, II: 549.  
*Grotius Hugo*, I, 228; II: 287;  
 III: 13 et s.

H

- Haenel*, II: 116.  
*Harmenopol*, II: 506 et s.  
*Hatschek*, II: 439.  
*Hauriou Maurice*, I: 92, 127,  
 128 et s., 174, 256, 271; II:  
 122, 123, 131, 260, 394,  
 438, 556 et s.  
*Hegel*, I: 17, 21, 91; II: 436;  
 III: 20, 24.  
*Heilfron*, II: 316.  
*Helvetius*, III: 47, 54 et s.  
*Hermogenianus*, II: 426.  
*Hobbes Thomas*, III: 17, 46,  
 54 et s.  
*Holder*, II: 110.  
*Holland*, II: 116.  
*Homer*, II: 345, 486; III: 9.  
*Huc*, II: 448.

- Hugo*, II: 370, 402; III: 29.  
*Hume David*, III: 62 et s., 161  
 et s.

J

- Jacobi*, III: 189.  
*James William*, II: 268; III:  
 219 et s.  
*Janet*, III: 221.  
*Jellinek*, I: 126; II: 94, 100, 127,  
 338, 342, 343, 433; III: 133.  
*Jéze Gaston*, I: 271; II: 202  
 et s., 304, 343, 376, 391,  
 432, 435, 438; III: 147 et s.  
*Jhering*, I: 126; II: 36, 49 et  
 s., 104, 135 et s., 308, 334  
 et s., 348 et s., 448 et s., 453,  
 456, 555; III: 34, 133.  
*Joachimi*, I: 17.  
*Jourdan A.*, I: 89.  
*Julianus*, II: 426.  
*Jung*, II: 439.

K

- Kant Immanuel*, I: 232; II: 43,  
 261, 483, 537; III: 39, 67,  
 73 et s., 158 et s., 214,  
 228, 232, 236, 238, 240  
 et s., 257.  
*Kantorowicz*, II: 12, 483.  
*Kelsen Hans*, I: 126; II: 130,  
 337; III: 133.  
*Kirchmann H. v.*, II: 34.  
*Klöppel*, II: 402.  
*Kohler*, I: 17; II: 422, 439.  
*Korkounov*, I: 17, 21, 91; II:  
 426.

L

- Laband*, I: 126; II: 342, 343,  
 433, 435.  
*Labbé*, II: 410.  
*Lachelier*, III: 191.  
*Lambert*, I: 266; II: 376.  
*Lange*, III: 207.

*Larnaude*, I: 91, 126.  
*Larombière*, II: 333.  
*Lasson*, I: 17.  
*Laurent*, II: 397, 476, 478.  
*Lecocq*, II: 458.  
*Lefebvre*, II: 427.  
*Legrand L.*, III: 61.  
*Leibniz*, II: 227; III: 13, 39,  
 61, 67, 161.  
*Leonardescu*, I: 86.  
*Leonhard*, II: 453.  
*Lerminier*, I: 89.  
*Leroy*, II: 366, 376, 402.  
*Lévy-Brühl*, III: 125 et s.  
*Lévy Ullmann*, I: 92.  
*Lherbette*, I: 89.  
*Liard*, I: 88.  
*Liepmann*, III: 20.  
*Littré*, III: 74.  
*Locke*, II: 280, 519; III: 17,  
 19, 60 et s., 161.  
*Lombroso*, II: 547.  
*Longinescu*, I: 85.

## M

*Magnaud*, II: 33.  
*Maiorescu Titu*, II: 319; III:  
 145, 171.  
*Malberg, Carré de*, II: 22, 398,  
 433, 441; III: 133.  
*Mallieux*, II: 376, 402, 474.  
*Mancini*, I: 251.  
*Maniu Cassiu*, I: 87.  
*Marx Karl*, II: 75 et s., 77.  
*Maxwell*, II: 541.  
*Mayer O.*, II: 343, 432.  
*Merkel*, III: 234.  
*Merlin*, I: 125.  
*Meumann*, II: 453.  
*Meurer*, II: 110.  
*Meyer Otto*, I: 126; III: 133.  
*Meyerson*, IV: 7; III: 64.  
*Meynial*, II: 376, 410, 452.  
*Micelli*, II: 339.

*Michel Henri*, III: 134.  
*Michas*, II: 261.  
*Michoud*, II: 122, 339; III: 133.  
*Mill J.-St.*, III: 50, 63, 65, 74,  
 87, 168.  
*Mironescu G.*, I: 85.  
*Missir Petre*, I: 85; III: 11.  
*Modestinus*, II: 342.  
*Montesquieu*, I: 189, 213; II:  
 301, 324, 398; III: 27 et s.  
*Morelli*, II: 309.  
*Mornet*, II: 376.

## N

*Natorp*, III: 207.  
*Negulescu Paul*, I: 19, 126.  
*Nestor*, II: 509.  
*Niebuhr*, III: 29.  
*Novicow*, II: 113.

## O

*Orlando*, I: 126.  
*Ortolan*, II: 537.

## P

*Paccaut*, III: 167.  
*Pansey*, I: 125.  
*Parodi*, III: 132, 197.  
*Pascal*, II: 75.  
*Paulhan*, III: 219, 221.  
*Picard Edmond*, I: 12; II: 14.  
*Pillet*, I: 246.  
*Planiol*, II: 112, 171, 177, 183,  
 195, 247, 259, 261, 278-9,  
 343, 402, 432.  
*Planck*, II: 397.  
*Plato*, III: 11, 44, 161, 245, 253,  
*Poincaré Henri*, II: 325, 420;  
 III: 196-7.  
*Polak Leo*, II: 541.  
*Portalis*, I: 254; II: 325, 513.  
*Poste*, II: 374.

- Pothier* II: 157 et s., 224.  
*Puchta*, II: 98, 110, 390.  
*Pufendorf*, I: 228; II: 578;  
 III: 10, 16.

## R

- Radbruch*, II: 453.  
*Radu Iorgu*, I: 87.  
*Rappaport*, II: 541.  
*Rau*, vezi *Aubry et Rau*.  
*Redslob*, II: 403.  
*Regelsberger*, II: 116, 316, 397,  
 399, 414, 422, 426, 438,  
 482.  
*Rehm*, I: 126; III: 133.  
*Renard G.*, I: 92.  
*Renouvier*, II: 581; III: 87, 191  
 et s.  
*Richard*, II: 339.  
*Ripert*, III: 133.  
*Roguin*, II: 89.  
*Rousseau J.-J.*, II: 46, 121,  
 343, 384, 432, 436; III: 20.  
*Roux J. A.*, II: 537, 541.  
*Royer Collard*, III: 79.

## S

- Salandra*, I: 126.  
*Saleilles Raymond*, I: 92, 222,  
 236; II: 32, 122, 132, 171,  
 376, 402, 421, 484, 544;  
 III: 198, 210.  
*Salvandy*, I: 90.  
*Sanzay*, II: 376.  
*Savigny*, II: 34, 98, 110, 226,  
 302, 310, 330, 356, 414,  
 482, 554; III: 29, 134.  
*Schaffle*, II: 114.  
*Schelling*, I: 17, 20, 91; III: 22.  
*Schopenhauer*, II: 55, 60; III:  
 174, 243.  
*Schultz*, III: 189.  
*Scialoja*, II: 402.

- Sedillez*, I: 90.  
*Sendrea Stefan*, I: 86.  
*Seydel Max*, II: 109.  
*Sf. Augustin*, I: 10; III: 12.  
*Simmel*, II: 116.  
*Smith Adam*, III: 8.  
*Socrates*, III: 161 et s., 245 et s.  
*Somlo Félix*, I: 87.  
*Spencer Herbert*, II: 302, 376,  
 379-80; III: 55, 168, 254.  
*Spinoza*, III: 13, 161.  
*Stahl*, III: 14.  
*Stammler Rudolf*, II: 19, 32, 316,  
 439, 453, 563; III: 35, 39,  
 56, 98, 101, 132, 144, 184,  
 207, 210, 242.  
*Staudinger*, III: 207.  
*Stephen*, II: 427.  
*Sternberg*, II: 416.  
*Stirner Max*, III: 6.  
*Sturm*, II: 458.  
*Suciu P.*, I: 86.  
*Sumner-Maine* II: 408, 420,  
 486; III: 150.

## T

- Tacitus*, II: 387.  
*Tarde Gabriel*, II: 374, 382,  
 541.  
*Teodorescu Anibal*, I: 126.  
*Teodorescu Julian*, II: 539.  
*Thaller*, II: 422.  
*Thibaut*, III: 28, 29.  
*Thoma din Aquino*, III: 12.  
*Thomasius*, II: 578, 580; III: 16.  
*Tissot*, II: 541; III: 167.  
*Tremesaygues*, III: 167.

## U

- Ulpianus*, I: 109; II: 426;  
 III: 11.  
*Unger*, II: 98, 322, 417, 426.



## V

- Valette*, II: 427.  
*Van den Bossche*, II: 376.  
*Van den Eycken*, II; 376.  
*Van den Heuvel*, II: 110  
 et s.  
*Vareilles-Sommières*, I: 202;  
 II: 110 et s.  
*Veisa*, I: 86.  
*Vico*, III: 27.  
*Vidal*, II: 541.  
*Viollet*, II: 287.  
*Voigt*, II: 326.  
*Vorlander*, III: 207.

## W

- Wilson*, II, 78.  
*Windscheid*, II: 72, 226, 322,  
 397, 453.  
*Wodon*, II: 376.  
*Wolf C.*, III: 17, 39, 67.  
*Worms*, II: 113.  
*Wundt*, II: 119; III: 252, 254.

## X

- Xavier Leon*, I: 18.

## Z

- Zachariae*, II: 281.  
*Zittelmann*, II: 119 et s., 226.  
 439, 483.

# TABLA DE MATERII A VOLUMELOR I, II și III <sup>1)</sup>

Vol. I  
Pag.

<i>Prefață</i> . . . . .	5
--------------------------	---

## PARTEA I

### Introducere

I. <i>Ce este teoria generală a dreptului</i> . . . . .	7
1. Enciclopedia juridică formală . . . . .	7
2. Permanentele juridice . . . . .	12
3. Enciclopedia și școala romantismului filozofic german din prima jumătate a veacului al XIX-lea . . . . .	17
4. Însemnătatea enciclopediei juridice . . . . .	21
5. Numele enciclopediei juridice . . . . .	22
6. Știința dreptului și filozofia lui . . . . .	24
II. <i>Bibliografia sumară a Enciclopediei juridice.</i> . . . .	30
1. Literatura germană . . . . .	33
2. Literatura Italiană . . . . .	51
3. Literatura engleză . . . . .	54
4. Literatura franceză . . . . .	55
5. Alte literaturi străine . . . . .	78
6. Literatura română . . . . .	79
7. Enciclopedia juridică în învățământul uni- versitar al dreptului . . . . .	84
III. <i>Planul studiului</i> . . . . .	93

<sup>1)</sup> Citarea diferitelor pasăgi se face în text prin desemnarea cifrelor sau literelor care însoțesc titlurile. De ex. III-I-D-13-c. înseamnă : Partea III, Realitățile juridice, I. Relațiunea juridică, D. Raportul juridic; 13. Dreptul obiectiv; c. Relațiunea dintre dreptul subiectiv și dreptul obiectiv.

## PARTEA II

<b>Noțiuni preliminare despre drept</b>	<b>Pag.</b>
I. <i>Ce este dreptul ?</i> . . . . .	97
II. <i>Diviziunile generale ale dreptului</i> . . . . .	105
1. <i>Dreptul intern și extern</i> . . . . .	105
2. <i>Dreptul determinant și sancționator</i> . . . . .	106
3. <i>Dreptul public și privat</i> . . . . .	108
a) <i>Utilitatea, criteriu al distincțiunii</i> . . . . .	109
b) <i>Obiectul juridic, al dreptului public și al dreptului privat</i> . . . . .	111
c) <i>Léon Duguit</i> . . . . .	127
d) <i>Maurice Hauriou</i> . . . . .	128
III. <i>Principiile și cuprinsul ramurilor dreptului</i> . . . . .	132
<i>Tabloul subdiviziunilor dreptului și al științelor ajutătoare</i> . . . . .	132
A. <i>Dreptul public</i> . . . . .	140
1. <i>Principiile și cuprinsul dreptului constituțional</i> . . . . .	140
2. <i>Principiile și cuprinsul dreptului administrativ</i> . . . . .	172
3. <i>Principiile și cuprinsul dreptului penal</i> . . . . .	192
4. <i>Alte materii de drept public intern</i> . . . . .	202
5. <i>Cuprinsul și principiile dreptului internațional public</i> . . . . .	205
6. <i>Cuprinsul și principiile dreptului public general</i> . . . . .	211
B. <i>Dreptul privat</i> . . . . .	216
1. <i>Principiile și cuprinsul dreptului civil</i> . . . . .	216
2. <i>Principiile și cuprinsul dreptului comercial</i> . . . . .	236
3. <i>Dreptul agrar și industrial privat</i> . . . . .	238
4. <i>Principiile și cuprinsul procedurii civile</i> . . . . .	239
5. <i>Cuprinsul și principiile dreptului internațional privat</i> . . . . .	241
6. <i>Un drept privat general</i> . . . . .	255
C. <i>Teoria generală a dreptului</i> . . . . .	258
D. <i>Istoria dreptului și dreptul comparat</i> . . . . .	260
IV. <i>Influențele reciproce ale ramurilor dreptului</i> . . . . .	269
V. <i>Hierarhia ramurilor dreptului</i> . . . . .	273

**PARTEA III**  
**Realitățile juridice**

	<b>Vol. II</b>
	<b>Pag.</b>
1. <i>Natura realităților juridice</i> . . . . .	9
2. <i>Legătura dintre realitățile juridice</i> . . . . .	28
I. <i>Relațiunea juridică</i> . . . . .	35

	<u>Pag.</u>
1. Relațiunea juridică implică o activitate externă între persoane . . . . .	35
2. Scopul în relațiunea juridică . . . . .	49
3. Rolul ideii de interes în relațiunea juridică . . . . .	62
4. Materialismul istoric al socialismului științific . . . . .	75
A. Personalitatea juridică . . . . .	79
1. Diferitele teorii asupra personalității juridice . . . . .	96
2. Personalitatea morală și personalitatea juridică . . . . .	133
3. Libertatea personalității juridice . . . . .	145
a) Nu se poate concepe dreptul fără ideia de libertate . . . . .	145
b) Determinism și libertate . . . . .	147
c) In ce consistă libertatea . . . . .	150
d) Condițiunile psihologice ale libertății juridice . . . . .	158
B. Actul juridic . . . . .	
1. Faptele materiale nu pot fi generatoare de situațiuni juridice . . . . .	162
Culpa . . . . .	165
2. Teoria nulității . . . . .	184
3. Diviziunea actelor juridice . . . . .	188
a) Diviziunea lui G. Jèze a actelor juridice . . . . .	202
b) Diviziunea lui Léon Duguit a actelor juridice . . . . .	208
Teoria contractului la Duguit . . . . .	209
4. Natura voinței juridice . . . . .	217
Isoarele obligațiunilor . . . . .	235
C. Obiectul relațiunei juridice . . . . .	245
1. Diviziunea bunurilor . . . . .	247
2. Drepturi reale și drepturi de creanță . . . . .	258
3. Dreptul de proprietate . . . . .	266
4. Patrimoniul . . . . .	281
Hereditatea . . . . .	286
D. Raportul juridic . . . . .	288
1. Raportul juridic cuprinde o apreciere . . . . .	288
2. Raportul juridic are un caracter normativ . . . . .	289
3. Raportul juridic reprezintă un comandament . . . . .	293
4. Raportul juridic implică ideia de obligațiune . . . . .	294
5. Relațiunea juridică consacră valori . . . . .	296
6. Comandamentul juridic e viabil . . . . .	298
7. Raportul juridic crează societatea . . . . .	300
8. Scopul raportului juridic . . . . .	302
9. Corelațiunea drept-obligațiune . . . . .	303
10. Relațiunea juridică e multiplă și complexă . . . . .	306

	Pag.
11. Din ideia raportului juridic rezultă ideia de sancțiune . . . . .	314
12. Elementele raționale ale ideii de justiție . . .	316
13. Dreptul subiectiv și dreptul obiectiv . . . .	329
a) Dreptul subiectiv . . . . .	330
b) Dreptul obiectiv . . . . .	341
c) Relațiunea între dreptul subiectiv și dreptul obiectiv . . . . .	352
E. Faptele și dreptul: Evoluțiunea dreptului . . . .	358
1. Faptele și dreptul . . . . .	358
2. Mediul fizic și social . . . . .	385
3. Idealul social de justiție . . . . .	391
II. <i>Dreptul pozitiv</i> . . . . .	397
Ce este dreptul pozitiv . . . . .	397
A. <i>Isvoarele dreptului pozitiv</i> . . . . .	406
1. <i>Isvoarele formale ale dreptului pozitiv</i> . . . .	408
a) <i>Cutuma</i> . . . . .	422
b) <i>Legea</i> . . . . .	428
c) <i>Doctrina</i> . . . . .	443
d) <i>Jurisprudența</i> . . . . .	461
e) <i>Incepături istorice</i> . . . . .	486
f) <i>Istoricul isvoarelor formale ale dreptului pozitiv francez</i> . . . . .	490
g) <i>Istoricul isvoarelor formale ale dreptului pozitiv român</i> . . . . .	505
2. <i>Isvorul material al dreptului pozitiv</i> . . . .	514
B. <i>Sancțiunea juridică</i> . . . . .	524
a) <i>Sancțiunea civilă</i> . . . . .	535
b) <i>Sancțiunea penală</i> . . . . .	537
C. <i>Instituțiunea juridică</i> . . . . .	551
III. <i>Legiferarea</i> . . . . .	560
IV. <i>Ce este dreptul</i> . . . . .	569
1. <i>Morala și dreptul. Asemănări, deosebiri</i> . . . .	569
2. <i>Preceptele buneii cuviințe</i> . . . . .	584
3. <i>Preceptele religioase</i> . . . . .	584
4. <i>Regulele tehnice</i> . . . . .	585

## PARTEA IV

## Elementul rațional în drept

Vol. III  
Pag.

I. <i>Scoala dreptului natural</i> . . . . .	7
II. <i>Scoala istorică</i> . . . . .	25
III. <i>Utilitarismul juridic</i> . . . . .	36

	Pag.
IV. <i>Positivismul și sociologismul juridic</i> . . . . .	57
1. Curente pregătitoare de gândire . . . . .	57
2. Auguste Comte . . . . .	63
3. Emile Durkheim . . . . .	86
4. Lucien Lévy-Brühl . . . . .	125
5. Léon Duguit . . . . .	132
6. Gaston Jèze . . . . .	147
V. <i>Doctrina kantiană</i> . . . . .	158
1. Cunoștința teoretică . . . . .	167
2. Cunoștința practică . . . . .	177
3. Școala neokantiană . . . . .	188
4. Personalitatea morală . . . . .	214
5. Structura științifică a cunoștinței juridice . . . . .	228
VI. <i>Locul dreptului printre celelalte științe</i> . . . . .	253
<i>Incheere</i> . . . . .	257
<i>Lista alfabetică a autorilor citați</i> . . . . .	259
<b>Tabla de materii generală</b> . . . . .	<b>265</b>

**VERIFICAT**  
 1987

BIBLIOTECA  
 CENTRALĂ  
 UNIVERSITĂȚII