

R. P. R.



BIBLIOTECA CENTRALĂ

UNIVERSITĂȚII

DIN

BUCUREȘTI

Nº Curent *42517 Sublat*

Nº Inventar *45965* Anul

Secția *Depozit* Raftul

P. ANDREI

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN IAȘI

PROBLEME

DE

SOCIOLOGIE

EDITURA CASEI ȘCOALELOR

1927

Prețul Lei 75 —

Inv. A. 20310

P. ANDREI

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN IAȘI

PROBLEME

DE

SOCIOLOGIE



45968

EDITURA CASEI ȘCOALELOR

1927

1947

CONTROL 1953

Prof. A. L. Dobrin

1956

SA CENTRALA UNIVERSEI I
BUCURESTI
42517 *Dobrin*
45965

rc204/04

B.C.U. Bucuresti



C45965

INTRODUCERE

In volumul de față am adunat mai multe studii și articole, dintre care unele au fost deja publicate în diferite reviste românești, ca «Arhiva pentru știința și reforma socială», «Viața Românească», «Revista de filosofie», iar altele au fost tipărite numai în limbi străine. Mai toate au fost însă refăcute și amplificate, căutând să le pun la punct în ceea ce privește literatura mai recentă a chestiunilor. Pe lângă acestea am adăugat câteva probleme nouă, care apar pentru prima dată în acest volum. Nu le-am dat însă toată dezvoltarea, pe care o comportă ele, deoarece sper să fac aceasta în tratatul de sociologie generală, a cărui apariție cred că nu va întârzia.

In ceea ce privește primul capitol al acestui volum trebuie să atrag atenția cititorilor asupra următorului fapt: după expunerea diferitelor concepții asupra sociologiei, nu am accentuat prea mult asupra modului cum înțelegem noi această știință, deși din criticile făcute se vede concepția noastră, pentru că în capitolul asupra „problemei metodei în sociologie“ se arată clar care este atitudinea noastră.

P. ANDREI

Profesor la Universitatea din Iași

CAP. I

Posibilitatea sociologiei ca știință

Sociologia este știința cea mai nouă, care abia acum începe a căpăta drepturi de cetățenie în ierarhia științelor, după nesfârșite discuții, nu pentru că problemele sale nu ar merita un serios studiu științific, ci tocmai din cauza complexității lor și a legăturii strânse dintre ele și problemele celorlalte științe deja existente și consacrate ca atare. Dar dacă în trecut nu a existat o știință a sociologiei, nu înseamnă că problemele sociale nu au preocupat spiritele cercetătorilor, căci realitatea trece înaintea științei și viața e mai puternică decât gândirea noastră, ea ne constrânge, ne impune și chiar fără voie ne silește să ne îndreptăm atenția asupra ei. Intotdeauna, din vremile cele mai vechi și până azi, au existat bogați și săraci, puternici și slabi, fericire alături de suferință, și cum toate acestea depind nu numai de noi, ci în primul rând de societatea în care trăim, viața socială a fost obiect de meditație și de discuție în toate timpurile. Deaceia explicările și teoriile sociale au vechime mult mai mare decât știința de azi a sociologiei. Vechii Faraoni egipteni, ca și Brahmanii indieni și regii marilor imperii asiatice,

aveau o concepție teocratică, mistică și absolutistă despre societate. Sofiștii greci din contra erau relațiviști și individualiști, dar îndeefinitiv, deși concepția lor nu ne interesează pentru moment, important rămâne faptul că și cei vechi făceau sociologie, chiat fără a și da seama de aceasta. Deaceia are dreptate Tönnies când susține că sociologia e mai veche decât numele ei, că «numele nu a creat-o și inventatorul numelui nu a adus-o la viață»¹⁾.

Impulsiunile, din care s'au născut însă în trecut cercetările sociologice, au fost de natură foarte variată și deosebite de motivele, care determină azi sociologia, căci până în sec. 19 se făureau tot felul de teorii și explicări sociale, fie pentru a justifica o stare de fapt sau o tendință politică, fie din trebuința de a ajunge la o filosofie unitară a acțiunii, fie din impulsuni umanitare. Astfel vechile concepții religioase-politice cu caracter conservator-reacționar, aveau de scop să țină în frâu clasele inferioare și să întemeieze puterea regilor și a nobililor, apelând la credința oamenilor în forțe supranaturale și în organizări și instituții imutabile, rezultate ale puterii și voinții divine. Pe dealtă parte filosofii, stăpâniți de nevoia de unitate în explicarea lumii, înglobau și fenomenele sociale-istorice într'un sistem, producând acele cunoscute concepții de filosofie a istoriei, care foarte adesea ori sunt teorii sociologice. În al treilea rând ideile filantropice, sociale, născute din impulsuni umanitare, din caritate, au construit planuri

1) F. Tönnies. Wege und Ziele der Soziologie in «Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages» 1911, p. 17 și în «Studien und Kritiken» Bd. II, 1926.

de o nouă organizare mai dreaptă și mai bună a societății. Vechile utopii sociale, sau romane de stat, cum le-a zis *R. v. Mohl* ¹⁾, cu caracterul lor dogmatic și diletant, încercau să schițeze forme nouă de societate. Socialismul mai recent a elaborat importante idei sociale, nu însă în scop științific, ci pentru a găsi formule de acțiune și pentru a justifica mișcările sale politice liberale sau revoluționare. Așa zisa sociologie catolică, cea liberală și cea revoluționară nu au urmărit un scop științific, ci numai crearea unei ideologii în serviciul unor trebuințe practice. În genere până la jumătatea sec. al 19-lea sistemele sociologice se preocupau mai mult de valorificarea și diriguirea fenomenelor, decât de explicarea și înțelegerea lor. Ele căutau remedii sociale, neavând o atitudine obiectivă, neinteresată față de realitatea socială, deaceia au un caracter practic, normativ. Astăzi sociologia nu mai e considerată ca un fel de artă practică, normativă și numai este pusă nici în serviciul filantropiei, nici al acțiunii, căci obiectul ei dobândește precizie în sensul că sociologul nu apreciază fenomenele, nu vrea să le diriguiească, ci numai să *le explice*. Materialul de care se servește această știință nu este deci ceva nou, ci în special atitudinea sa este alta decât în trecut, deaceia ea apare numai ca «o interpretare nouă a unor fapte vechi» ²⁾.

Numele de sociologie e o creație a timpurilor nouă și e datorit lui A. Comte (volumul IV din *Cours de philosophie positive*), care a îmbinat laolaltă latinescul

1) *Robert v. Mohl*. Encyklopädie der Staatswissenschaften, 1859.

2) *Small and Vincent*. An Introduction to the Study of Society.

socius cu grecescul λογος. Platon și Aristoteles denu-
 miau toate cercetările lor de sociologie cu termenul de
politică (opera lui Aristoteles e intitulată *Politica*, iar
 Platon întrebuițează acelaș termen în dialogul său πο-
 λιτικον) și chiar în timpurile moderne foarte adesea
 scrierile cu conținut sociologic purtau numele de «poli-
 tică». (Althusius scrie în sec. XVI politica methodice di-
 gesta, tot așa Locke, Hugo, Grotius, etc.). Aug. Comte a
 vorbit mai întâiu despre «fizica socială», pentruca
 apoi să se fixeze definitiv la termenul mai cuprinzător
 de sociologie. Acest cuvânt compus din latinește și
 grecește e un barbarism, cum afirmă Mill, dar el s'a în-
 rădăcinat atât de mult în limbajul științific și a fost
 în genere adoptat, toate încercările de înlăturare ale
 lui rămânând fără succes. Astfel la al 4-lea congres
 internațional de sociologie din 1900 Limousin a pro-
 pus să se spuie *cenecosofie* (dela grecescul koinon),
 iar Ostwald în anul 1910 vrea să numească noua
 știință *culturologie*, deoarece sociologia reprezintă sin-
 teza tuturor științelor culturii umane. Cu toate acestea
 s'a impus cuvântul de «sociologie», ceiace dovedește
 încăodată că și cuvintele au viața lor proprie, pe care
 inventatorii nu o pot schimba după voie.

Sociologia, în sensul în care e înțeleasă astăzi, e
 deci o știință nouă. Se impune însă problema: cum
 se face că această știință s'a dezvoltat atât de târziu?
 Și mai ales cum se face că Grecii, cari au gândit tot
 ceea ce se poate gândi fără ajutorul experienței — cum
 observă Riehl, — Grecii cu spirit atât de subtil și
 dornic de adevăr, nu au constituit ei știința societății
 umane? Cu atât mai mult cu cât ei nu au rămas de
 loc nepăsători față de problema vieții genului ome-

nesc și a individului în special și s'au preocupat de soarta omului. Explicația acestui fapt este de natură sociologică și trebuie căutată în modul de viață și de organizare al popoarelor vechi și al Grecilor. Nu trebuie să uităm un fapt, care se degajează din toată istoria trecutului, un fapt care ar putea constitui chiar o lege de evoluție, anume că organizarea socială primitivă eră tribală. Nu există la primitivi ideea de stat unitar constituit, ori evoluția popoarelor s'a făcut în direcția integrării triburilor și micilor grupuri sociale în unități din ce în ce mai mari până ce s'a ajuns la statele de azi. Grecii vechi locuiau în orașe mici, în state-cetăți separate, fiecare cu organizația sa și tendințe speciale, de unde chiar lupta între ele. Din cauza aceasta ei nu s'au ridicat (cu rare excepții, ca Platon) la ideea de societate în genere ¹⁾. Stoicii, cari au conceput ideea de *genus humanum*, au înțeles prin aceasta mai mult o idee etică. Din sec. V, odată cu prefacerile sociale datorite războaielor, Grecii s'au ocupat mai mult de aspectul social-politic al realității, de stat—dar mintea speculativă a Grecului imediat s'a îndreptat spre problemele religioase-morale, așa că preocupările sociologice au rămas pe al doilea plan. În timpurile, cari au urmat—în evul mediu,—credința și apoi cercetările filosofice și științifice au absorbit pe gânditori, iar mai târziu organizarea defectuoasă a societății i-au îndrumat spre căutarea de remedii și spre ideologie, nu spre o riguroasă și obiectivă cercetare a vieții sociale, pentru a o înțelege, așa cum au înțeles natura. În sensul de știință propriu zisă, a cărei temă

1) M. Adler, Zur Geschichte des soziologischen Denkens, Wien 1924.

este explicarea cauzală-empirică a raporturilor dintre oameni grupați în societate și a vieții sociale ca un tot aparte, sociologia e ceva nou și e produsul Europei. Sombart consideră pe Th. Hobbes ca unul dintre primii întemeietori ai acestei științe, de oarece el a susținut că societatea omenească nu este ceva în afară de natură, ci ea și cultura pe care o creiază, sunt fenomene naturale, sunt un aspect al naturii ¹⁾.

Până la dânsul atât teocratismul cât și concepția dreptului natural și a contractualismului considerau societatea drept ceva deosebit de celelalte fenomene naturale, drept un produs al divinității sau al unei *rațiuni eterne*, așa că statul apărea ca o creațiune rațională, iar dreptul ca un produs reflexiv al libertății individuale. Hugo Grotius ca și Locke și Rousseau chiar aveau acest punct de vedere. Din cauza aceasta cercetările sociologice erau înglobate în filosofie, îmbrăcând fie forma de filosofie religioasă, fie de filosofie a istoriei sau chiar de etică. Pentru Bossuet, de exemplu, istoria universală, în care e cuprinsă și sociologia, e istoria creațiunii divine. În sec. XVIII filosofia istoriei se întinde și asupra sociologiei, așa că Montesquieu, Turgot, Condorcet, ca și Herder, căutând o lege a progresului în evoluția istorică-socială, fac cercetări de sociologie. Ei explică transformarea instituțiilor sociale prin viața psihică în primul rând, înlăturând astfel factorul transcendent, mistic. Filosofii germanii au dat o coloratură metafizică-speculativă sociologiei, ceea ce a îngreuiat foarte mult constituirea și dezvoltarea ei ca

1) W. Sombart. Die Anfänge der Soziologie. Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. I. Bd. 1923.

știință. Astfel Kant a amestecat problemele istorice-juridice cu etica și filosofia sa. El și-a pus problema: cum e posibilă o regulă care să stabilească ordine în societate, dacă individul are voință liberă, căci regula constrânge, impune și deci limitează libertatea? Și răspunsul, pe care l-a dat dânsul, este: aceasta e posibil prin stat, căci oamenii se unesc laolaltă, fac între ei un contract, prin care își limitează de bună voie libertățile. Societatea ar fi deci o creațiune rațională a indivizilor, bazată pe ideia de libertate și de regulă creată în mod voit și conștient. Nu mai insistăm asupra concepției lui Hegel, care introduce elemente metafizice, considerând societatea ca un produs evolutiv al aceluși «spirit universal», al Ideii absolute.

Pentru toți cercetătorii de până acum sociologia nu era însă considerată ca o știință autonomă, aparte. Primul care vorbește de sociologie ca o știință de sine stătătoare este Aug. Comte. În trei volume din cursul său de filosofie pozitivă, el critică încercările anterioare de sociologie, atribuindu-le caractere teologice și metafizice, pe când el vrea să facă o sociologie pozitivă și să explice structura societății și evoluția ei (statica și dinamica socială). El a văzut just caracterul de complexitate al fenomenelor sociale, dar în sociologie a făcut de fapt tot un fel de filosofie a istoriei, căci preocuparea sa de căpetenie a fost în special evoluția progresivă a popoarelor, căreia îi aplică cunoscuta lege a celor trei stări. Sociologia lui Comte e un fel de speculație unitară și integrală asupra familiei, proprietății și societății, ea se confundă cu filosofia pozitivă în genere, nu are caracter de știință autonomă, deși către stabilirea unei astfel de științe a tins Aug. Comte.

Cu toate că dela Comte nu au rămas rezultate definitive pentru sociologie, totuși meritul cel mare al său constă în faptul că el a susținut necesitatea unei științi autonome a vieții sociale, care are fenomenele cele mai concrete, dar și cele mai complexe. Dela Aug. Comte încoace s'au construit diferite teorii sociale și s'au emis diferite concepțiuni asupra sociologiei ca știință, foarte deosebite între ele și nu arareori contradictorii. Nici astăzi nu putem spune că s'a mântuit discuția asupra posibilității unei științi autonome a sociologiei, căci, după cum vom vedea, se ridică o multime de obiecțiuni contra acestei tinere științi. De aceia prima problemă, care se impune spre cercetare, este dacă *sociologia este posibilă ca știință*.

a) *Pesimismul sociologic.*

Față de această problemă s'au definit două atitudini contrare, una pesimistă, care tăgăduște rostul sociologiei ca știință de sine stătătoare și alta optimistă, pentru care sociologia nu numai că e posibilă, ci e chiar necesară. Pesimismul sociologic a adus argumente adeseaori cu multă aparență de adevăr, ceea ce a zdruncinat încrederea unora în posibilitatea științei sociologice. Vom analiza pe rând câteva din cele mai de seamă obiecțiuni.

Trebue să menționăm că sociologia a fost contestată mai întâi de filosofi și pe baza unor argumente filosofice și apoi chiar de către reprezentanți ai științelor sociale, de sociologi propriu ziși.

Argumentele filosofice, care s'au adus în contra sociologiei ca știință sunt următoarele: 1) o știință propriu

zisă trebuie să formuleze adevăruri general-valabile bazându-se pe funcțiunile formale ale cunoștinței. Aceasta e concepția Kantiană asupra științei și adepții Kantianismului, luând ca punct de plecare indiscutabil acest principiu, tăgăduesc sociologiei caracterul de știință, deoarece ea se bazează pe fapte materiale, concrete, nu pe adevăruri formale apriorice. Ori, pentru Kant ceea ce e material și empiric nu poate constitui o știință, pentru că de experiență e legată ideia de relativitate și unde e relativitate nu există adevăr. Adevărul științific trebuie să fie general valabil și numai formele apriorice ale cunoștinței produc adevăruri general valabile. După Kant senzațiile produc numai judecăți de percepțiune, a căror esență este subiectivitatea absolută și variația lor dela om la om; ceea ce ridică o astfel de judecată la rangul de cunoștință general-valabilă sunt categoriile formale ale minții, care prelucrează materialul sensibil. Prin urmare nu se poate ajunge la adevăr propriu zis decât prin ajutorul acestor forme apriorice. Sociologia nefiind formală, ci legată de fenomene empirice și variabile, nu poate fi știință.

A doua obiecțiune cată să facă din sociologie un fel de filosofie metafizică. E adevărat că societatea poate fi studiată nu numai în mod analitic și empiric, observându-se diferitele fenomene sociale, ci și în mod speculativ urmărindu-se prin toate fenomenele modul de dezvoltare al vieții psihice sau al unui principiu imanent, care face posibilă orice grupare de oameni laolaltă. Astfel Kant a considerat evoluția socială ca rezultat al unei forțe superioare și ca îndeplinirea unui plan ascuns al naturii, care indică și determină trecerea dela forme imperfecte către forme din ce în ce mai perfecte. Tot așa Hegel

a explicat societatea și statul prin «spiritul universal», care e principiul creator suprem. Dacă sociologia înțelege să studieze societatea în acest mod, considerând diferitele instituții sociale numai ca niște forme de manifestare ale unei forțe ascunse, atunci ea devine un fel de logică a faptelor cu caracter transcendent ¹⁾, numai e o știință de fapte reale, obiective, ci un fel de filosofie speculativă. 3) Filosofia transcendentală face deosebire între cauzalitatea naturală și libertatea spirituală, creatoare, admitând legi fixe numai pentru natură, unde se pot stabili raporturi cauzale. În domeniul fenomenelor sociale avem de a face cu fapte psihice, ori spiritul e legat de libertate și creație, deaceia în viața socială nu se pot stabili legi și atunci sociologia, neputând avea legi cauzale, ar trebui să facă numai o analiză descriptivă a manifestărilor psicho-sociale, ea ar fi un fel de psihologie descriptivă.

Prin urmare după școala transcendentală Kantiană sociologia sau își păstrează caracterul său empiric, studiind fapte și atunci nu poate fi știință, căci nu ajunge la adevăruri formale universal valabile, sau renunță la materialul empiric de fapte, căutând principii universale ascunse, imanente în lucruri și atunci dobândește un caracter speculativ, se confundă cu filosofia istoriei sau însfârșit se mulțumește numai să descrie manifestările sufletului colectiv și în acest caz ea se confundă cu psihologia descriptivă. Iată obiecțiunile filosofice aduse contra posibilității sociologiei ca știință și perspectivele destul de sumbre deschise acestei discipline.

Dar cu mai multă vehemență și chiar cu autoritate

1) W. Wundt. *Völkerpsychologie*. Bd. VII. Leipzig 1917, pg. 29—31.

mai impunătoare s'au ridicat împotriva sociologiei reprezentanții diferitelor științe sociale, sociologi de văză. În genere aceștia au formulat trei puncte principale, în jurul cărora se grupează toate obiecțiunile lor și anume: 1) sociologia nu poate fi știință, pentru că *nu are un obiect propriu*, 2) *nu are metode de cercetare științifică* și 3) *nu poate formula legi*.

Van der Reft, în cuvântarea sa de Rectorat, publicată în 1888, susține că nu se poate vorbi de sociologie ca știință, deoarece ea se confundă cu filosofia istoriei, cu politica și etica, căci sau face considerații generale asupra vieții sociale, căutând un principiu unitar pentru explicarea fenomenelor sociale, și în cazul acesta ea nu are un obiect deosebit de filosofia istoriei sau se ocupă de stat, de mecanismul politic și de tipurile ideale de societate, intrând astfel în domeniul politicii și eticii. Tot așa B. Kidd neagă existența unei științe autonome a societății omenești, pentru că ea nu cunoaște natura evoluției umane și nici legile ei¹⁾. Giambattista de Martini deduce imposibilitatea sociologiei din lipsa de înțelegere între sociologi, care discută mereu asupra obiectului acestei științe și asupra elementelor care constituiesc societatea. Apoi fenomenele sociale nu sunt pentru dânsul altceva decât fapte psihice și ca atare ele pot fi studiate de psihologie, nemai fiind nevoie de o altă știință specială²⁾. Karl Diehl caracterizează sociologia prin nesiguranță și lipsă de unitate, deoarece conceptele sale sunt foarte oscilante și cu multe sensuri. Prin sociologie, zice el, se înțelege adesea contopirea

1) B. Kidd. *L'évolution sociale*. 1896.

2) Giambattista de Martini. *Dell'impossibilita di esistere di una scienza sociologica* 1900.

celor mai eterogene științi¹⁾. (Georg v. Below tăgăduiește precis posibilitatea sociologiei supt orice formă și ca știință specială și ca știință generală²⁾). Nu e posibilă ca știință specială, deoarece relațiile dintre oameni, care ar fi obiectul ei, sînt studiate de către diferitele științi sociale, ca geografia, etnografia, istoria, politica, economia; dar nici ca știință generală nu poate fi admisă sociologia, pentrucă în acest caz ea ar trebui să cuprindă laolaltă politica și întreaga istorie a civilizației, ori atunci ea devine sau filosofie sau enciclopedie, singurele științi care au caracter universal.

G. Landauer începe studiul său asupra revoluției prin cuvintele «sociologia nu este o știință» și motivează aceasta, confundând în realitate sociologia cu istoria, în modul următor: știința exactă propriu zisă, pornește dela fapte exterioare, dela existență, pe care o descrie și o critică, făcând abstracție de oameni și preocupându-se numai de cunoștinți teoretice. Din contră sociologia și istoria se ocupă tocmai de acțiuni, de relații, de devenirea neconținută a activității omului, de forțele practice din viață. Știința propriu zisă începe cu fapte și sfârșește cu devenirea, pe când sociologia și istoria iau această devenire ca punct de plecare a lor. Prin urmare ele nu au aceiași țintă științifică ca celelalte științi exacte,³⁾ ci au preocupări practice și deci nu sunt științi.

Alți sociologi împart obiectul sociologiei între diferitele științe existente, susținând că nu se poate studia viața socială decât pe baza istoriei naturale a societă-

1) K. Diehl. Theoretische Nationalökonomie Bd. 1916 pg. 28.

2) Georg v. Below. Soziologie als Lehrfach. Schmollers Jahrbuch.

3) Gustav Landauer. Die Revolution. Frankfurt am Main 1919.

ților, care explică apariția diferitelor forme de societate, apoi pe datele geografiei umane, ale politicej, economiei, dreptului și moralei, care cercetează diferitele fenomene sociale, iar sinteza generală o face filosofia socială, care caută legi de constituire și evoluție comune tuturor acestor fenomene. Toate aceste trei grupe de științi formează corpul științelor sociale, ne mai fiind loc pentru o știință a sociologiei deosebită de ele.

Prin urmare unii sociologi neagă existența sociologiei ca știință pentru că ea sau se ocupă cu fenomenele ce se petrec în grupul social și atunci se reduce la un ansamblu al științelor sociale, devenind un simplu nume colectiv, sau studiază evoluția și progresul social și în acest caz nu se mai deosebește de filosofia istoriei, care e o știință speculativă. Dilthey nu admite sociologia pe motivul că ea vrea să unească într'o știință explicările faptelor, care au loc în societate și deaceia nu aduce nimic nou față de celelalte științi sociale. După cum nu poate fi vorba de o știință a naturii în genere, ci de diferite științi naturale (fizică, chimie, fiziologie, etc.), zice Dilthey, tot așa nu se poate admite o știință a societății în genere. Dacă sociologia are această pretenție, atunci ea devine sau «un vas mare pe care s'a pus eticheta sociologie, un nume nou, dar nu și o cunoștință nouă», sau, din punct de vedere logic și metodologic, un fel de enciclopedie, de filosofie a științelor spiritului¹⁾.

În al doilea rând se obiectează sociologiei că nu are metode rigurose științifice. Leslie Stephen, într'un raport

1) W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1923. pag. 422.



45965

pe care l-a făcut în 1892 la adunarea anuală a ligii pentru educația socială și politică, a susținut că sociologia face numai *vagi observații empirice*, neputând utiliza experimentul și din cauza aceasta ea nu ajunge la concluzii generale strict logice. Ori, metoda e o cerință și o condiție absolută pentru constituirea unei științi.

În sfârșit s'a dedus imposibilitatea sociologiei ca știință și pe baza faptului că ea nu formulează legi. Problema s'a pus în modul următor: există sau nu legi sociale? Dacă nu există legi sociale aparte, — și s'a susținut părerea aceasta, deoarece faptele sociale sunt de natură psihică și ca atare ele ar fi supuse legilor psihologice, — atunci sociologia e inutilă. Dacă însă există asemenea legi, «ele scapă competenții unui singur spirit» și trebuiesc găsite în mod inductiv prin analiza faptelor sociale. Concluzia deci și într'un caz și în altul e că sociologia e inutilă.

Pentru Dilthey sociologia este mai repede o metodă și nu o știință, e o metodă pentru științele care vor să găsească un principiu de explicare al faptelor sociale¹⁾. Iată deci o sumedenie de argumente, care s'au adus în contra sociologiei și care au putut impresiona pe unii cercetători, fără a putea distruge totuși încrederea în această știință, care se impune din ce în ce mai mult. Dealtminteri mai toate științele nouă au întâmpinat rezistență din partea științelor mai vechi constituite, pentrucă desigur întotdeauna tot ceea ce este nou e privit cu neîncredere; dar realitățile se impun independent de voința omului și sociologia este o astfel de realitate. Aceeași neîncredere s'a manifestat la

1) *W. Dilthey*. Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig pag. 423.

început și față de biologie, care azi e atât de apreciată, și față de morală, căreia totuși oamenii i se supun. În afară de aceasta însă, nici argumentele care s'au adus în contra sociologiei nu rezistă criticii, după cum se va vedea din cele ce urmează.

Să începem prin analiza obiecțiunilor de natură filosofică, respectând ordinea succesivă, în care au fost expuse mai înainte. În ceea ce privește primul argument adus de concepția transcendentalismului Kantian el nu mai poate avea valoare azi, deoarece când vorbim de *universal valabil* nu mai înțelegem *etern valabil*, căci cunoștințele au o valoare relativă. Principiul relativității a devenit un adevăr indiscutabil și se impune în viață și în cunoștința noastră. Nimic nu este neschimbător și etern dacă e supus cunoștinții omului, nici chiar categoriile minții, cărora Kant le atribuia o valoare absolută și o stabilitate desăvârșită, nici ele nu sunt invariabile, ci sunt schimbătoare și în timp și în spațiu. Când a vorbit despre anumite categorii apriorice formale Kant a avut în vedere mentalitatea europeană, nu și pe cea a popoarelor primitive. Dar Lewy Bruhl, Durkheim și Frazer au arătat că logica noastră nu e a tuturor, că principiile logice, cărora în genere noi le atribuim un caracter pur formal și universal, au pentru primitivi altă însemnare și altă formă decât pentru noi. Astfel pentru aceste popoare cauzalitatea, identitatea, spațiul și timpul, apar altfel și sunt o combinație de elemente mistice cu experiență. Acolo unde mentalitatea europeană vede o contradicție de exemplu, primitivul constată numai o *participare*, în care

el crede orbește¹⁾. Spiritul e și el schimbător, iar noțiunile cu care operează sunt foarte variabile. Adevărurile au deci o viață relativă, nu există adevăruri absolute, ci ele apar numai ca niște ipoteze de travaliu, schimbătoare și condiționate de întreaga desvoltare a vieții sociale, nu numai de puterea spiritului individual. Apoi știința exactă se ocupă mai puțin de adevăruri formale și mai mult de adevăruri reale, a căror esență este tocmai concordanța ideii cu realitatea, iar realitatea este empirică și schimbătoare. Adevărul presupune, în constituirea sa chiar, un element social, deoarece o ipoteză oarecare sau o idee elaborată de un individ devine adevăr numai atunci când e recunoscută ca atare și acceptată de către societate. *Universal valabil* se poate interpreta mai exact în sens de *social valabil*. De aceea ideea de adevăr presupune generalizarea experienței, nu aprioritatea și absolutismul formal, ci realitivitatea.

Sociologia este o știință de fapte, de adevăruri empirice relative, de aceea obiecțiunea Kantiană, care se aduce contra ei, nu are valoare, căci principiul de la care pornește Kant nu poate fi admis.

În al doilea rând s'a susținut că evoluția fenomenelor ar fi determinată de o forță, căreia i s'ar datori diferitele faze ale procesului de schimbare socială — și în acest caz sociologia ar deveni un fel de logică a acestui proces, având un caracter speculativ. E adevărat că evoluția socială e provocată de anumiți factori, dar aceștia nu sunt ceva irațional, cum a susținut Kant și mai apoi Schelling și Hegel, căci în viața socială

1) A se vedea mai pe larg în capitolul «Conceptia sociologică» a cunoștinței din acest volum.

avem a face cu factori existenți în realitate și în genere cunoscuți, nu cu forțe care realizează «un plan ascuns al divinității» sau cu un «spirit absolut». Sociologia urmărește și explică evoluția socială prin forța psihică a oamenilor, prin factorul economic, juridic, politic, recunoscând negreșit o înlănțuire logică în manifestările lor — care sunt dependente una de alta, — dar prin aceasta ea nu devine de loc speculativă și nu dobândește un caracter transcendent, care ar depărta-o de faptele empirice.

S'a spus mai departe: dacă sociologia nu caută un principiu speculativ de explicație, atunci ea, având de aface cu fapte spirituale-psihice, — căci acestea constituiesc fondul fenomenelor sociale, — și faptele psihice fiind dominate de principiul libertății creatoare, nu va putea stabili legi, ci va face cel mult o analiză descriptivă a aspectului psihic al vieții sociale. Nici aceasta nu se poate susține, de oarece chiar în doctrina Kantiană omul apare într'o dublă ipostază, ca *fenomen supus cauzalității* și ca *numen liber*. Ca fenomen el este o verigă în seria cauzală a experienței, e determinat de fapte empirice, pe când ca numen el poate începe dela sine o serie cauzală. Dar numenul este în filosofia Kantiană o idee speculativă, un concept limitativ, pe care l-a formulat Kant și dintr'o trebuință etică, aceea de a întemeia libertatea, încât cu drept cuvânt observă H. Cohen că la Kant avem de a face mai mult cu *un numen al libertății*, decât cu o *libertate a numenului*¹⁾. Dar, în afară de aceasta, libertate nu înseamnă pentru Kant, în filosofia practică, lipsa de

1) H. Cohen. Kants Kritik der praktischen Vernunft.

cauzalitate, ci subordonarea față de o lege, pe care omul și-o impune singur, fără a suferi vre-o constrângere exterioară. Puterea creatoare a spiritului uman este și ea supusă unor legi: societatea e mediul, în care se găsesc condițiile de dezvoltare și motivele, care determină forța creatoare a individului. Sociologia într'adevăr descrie și analizează manifestările și creațiunile spirituale, dar ea cată să le explice, arătând condiționarea sociologică a lor. Ea arată colaborarea societății cu individul în producerea culturii, evidențiind cât de legate sunt toate operele de viața socială, de procesul religios, economic, juridic, istoric în genere. Prin urmare sociologia nu *descrie* numai viața psihică a societății, ci o *explică* chiar prin interdependența absolută a tuturor factorilor sociali.

Insfârșit, la obiecțiunea că sociologia, dacă vrea să găsească o lege de evoluție și un sens al ei, se confundă cu filosofia istoriei, se poate răspunde foarte ușor, arătându-se linia de separațiune între aceste două științe. Pe când filosofia istoriei se ocupă de aspectul speculativ al vieții sociale, cercetând care este valoarea evoluției fenomenelor istorice, sociologia cercetează realitatea socială așa cum este ea, o descrie, analizează factorii sociali, caută tipuri de societăți, fără a se preocupă de loc de valoarea lor. Sociologia nu studiază progresul social-istoric și nu face judecăți de valoare, aceasta rămânând exclusiv în sarcina filosofiei istoriei. Paul Barth confundă sociologia cu istoria și filosofia istoriei, făcând deosebire între sociologia concretă și cea abstractă. După dânsul sociologia concretă este identică cu istoria, care în definitiv se ocupă, după părerea sa, nu cu indivizii izolați, ci cu societatea umană

cu fapte sociale, întocmai ca și sociologia, iar sociologia abstractă, a cărei temă este găsirea de principii și legi generale, se confundă cu filosofia istoriei. Societatea, zice Barth, este un organism, deoarece ea prezintă o unitate a părților sale întocmai ca și un organism, dar ea nu e ceva fizic, ci are o natură spirituală, pentru că «omul nu intră în societate cu corpul său, ci cu voința sa»¹⁾, de aceea «organismul social e o asociație de unități de voință»²⁾. Sociologia studiază modul de dezvoltare și manifestare al acestei voinți sociale; dar aceasta, spune Barth, este și tema filosofiei istoriei.

În realitate însă, filosofia istoriei e mult deosebită de sociologie, căci ea apare în primul rând ca filosofie. După cum pe lângă științele naturii există și o filosofie a naturii, care caută bazele și principiile cunoașterii naturii, tot așa filosofia istoriei speculează asupra istoriei³⁾. Știința aceasta apare mai întâi ca o *metafizică a istoriei*, având ca obiect cercetarea esenței faptului istoric, a cauzei și a scopului acestui fapt— și apoi ca o *logică și epistemologie a istoriei*, întrucât vrea să găsească principiile cunoștinții istorice și să arate caracterul noțiunilor și ale judecății istorice. Ori, sociologia are cu totul alte scopuri. Filosofia istoriei este deci speculativă, ea construște de cele mai multe ori apriori. Hegel ca și Spengler cred că există atât în lumea fizică cât și în cea socială un destin logic, care

1) Paul Barth. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. III-IV Auflage Leipzig 1922. pg. 115.

2) Paul Barth op. cit. pg. 117.

3) Theodor Haering. Geschichtsphilosophie. Karlsruhe in Baden, 1925.

se dezvoltă treptat într'un anumit ritm; în ambele lumi s'ar manifesta aceeași forță originară, acelaș principiu, dar sub diferite forme. Iată exemple de filosofie a istoriei. Din contra sociologia cercetează construcția paralelă a instituțiilor sociale la diferite popoare depe aceeași treaptă de cultură, ajungând la niște tipuri de societăți empirice. Sociologia elimină deci cu totul metafizica și orice principiu speculativ, limitându-se la experiență cu datele ei. În al doilea rând filosofia istoriei apreciază fenomenele, preocupându-se de ideia de progres și având o atitudine oarecum normativă, în timp ce sociologia se ferește de judecăți de valoare și de orice apreciere, ea explică numai cauzalitatea faptelor. Se vede astfel clar că atitudinea acestor două științe e diferită și scopul pe care îl urmăresc ele nu este acelaș.

Dacă analizăm mai departe obiecțiunile, pe care le-au adus chiar sociologii pentru combaterea sociologiei ca știință, vom constata deasemenea că nici acestea nu rezistă criticei.

Intr'adevăr s'a susținut, în primul rând, că sociologia nu are un obiect propriu de cercetare deosebit de acela al politicei, economiei, dreptului și eticei. Obiecțiunea aceasta s'a adus exact în aceeaș formă și biologiei, afirmându-se că ea se reduce la istorie naturală, Zoologie, anatomie și fiziologie. E drept că structura celulară, nutriția, selecția naturală, sunt comune plantelor și animalelor, sunt elemente din care constă viața și cu toate acestea fenomenul vieții e ceva mai mult decât ele și nu poate fi studiat în fazele și unitatea sa de către niciuna dintre științele de mai sus, ci numai de biologie. Acelaș lucru se petrece acum și cu sociologia. Di-

feritele științe sociale speciale (economie, dreptul, morala, religia, etc.) se preocupă fiecare de câte o latură sau un aspect al vieții sociale, nu însă de întregul social, de societate în totalitatea ei. Viața socială este un complex, care se bazează pe conviețuirea oamenilor laolaltă din cauza comunității sufletești a lor, a unor scopuri și aspirațiuni comune, dar la acestea se adaugă trebuinți economice, care îi leagă unii de alții în orice moment. Nu e de ajuns atâta însă, căci nu e posibilă nici o comunitate fără respectarea unor anumite norme de conduită, care regulează raporturile dintre oameni și fără o autoritate care să sancționeze abaterea dela aceste reguli. Toți acești factori necesari pentru constituirea și funcționarea unei societăți sunt studiați în parte de psihologie, religie, economie, drept, istorie, etc., dar ei nu există izolați, ci colaborează împreună și depind unii de alții, deaceia fiecare capătă în societate o coloratură socială specială. Dacă ne îndreptăm atenția de exemplu asupra formei politice a unei societăți, vom vedea foarte ușor că ea depinde de întreaga organizare, de mentalitatea și starea juridică-economică a acesteia. Se putea vorbi oare mai înainte de un regim politic egalitar la Brahmani, unde credința în ierarhia divină a castelor era atât de înrădăcinată în sufletul lor? Deasemenea în organizația și mentalitatea vechilor Romani era oare loc pentru egalitatea politică și civilă? Și tot așa: popoarelor religioase și superstițioase li se poate aplica forma de stat liberală republicană? Toate fenomenele sociale, de orice natură ar fi ele: economice, juridice, politice, etc., trebuiesc privite în raport cu *totul social*, cu realitatea întregă și explicate prin prizma acestei realități. Elementul viu prin care

trăiește societatea sunt indivizii și cu toate acestea ea este ceva mai presus de indivizi și tot atât de mult în afară de ei cât și în sufletul lor. Societatea e ceva mai mult decât o sumă de oameni, e un tot, care prezintă alte caractere decât acelea ale elementelor componente și care are o viață proprie. Din relațiile dintre oameni se nasc instituții obiective, cu un caracter concret, și adeseori material, care impun indivizilor și îi constring. Sufletul nostru dobândește chiar în structura sa un element impersonal, social, devenind părtaș la acea conștiință socială, despre care se vorbește într'unul din capitolele următoare ale acestui volum. Este îndeobște cunoscut că mulțimea, massa, deși e compusă din indivizi diferiți, totuși are o psihologie proprie, care modifică sufletul individual, stabilind un fel de omogenitate psihică prin ridicarea nivelului unora și scoborârea altora. În abstracto s'ar putea vorbi de un suflet în genere, în realitate însă sufletul oamenilor prezintă variații și deosebiri după societatea căreia aparțin ei. Instituțiile sociale influențează și determină pe deoparte psihismul indivizilor, iar pe de alta se influențează între ele reciproc. Societatea are deci o existență și o viață proprie, o mentalitate specifică. Acest tot, această viață socială integrală este obiectul de studiu al sociologiei.

În răspunsul, pe care l-am dat la ancheta întreprinsă de revista «Societatea de mâine» cu privire la problema situației sociologiei în zilele noastre, spuneam: «din ce în ce se vede mai bine influența structurii sociale asupra individului și tot mai mult se constată interdependența fenomenelor sociale, oricât de diferite ar fi ele. Multă vreme s'au explicat fenomenele istorico-

sociale prin influența spiritului, a predominat chiar un spiritualism istoric (la triburile primitive religia e factorul care determină fenomenele juridice, economice, politice, etc.); dar mai apoi s'a văzut că și religia și spiritualul în genere sunt supt influența totului social. Dela jumătatea sec. XIX s'a dat precădere factorului economic în explicarea vieții sociale și s'a întemeiat materialismul istoric. Dar și factorul economic, la rândul său, suferă influența structurii sociale privită în totalitatea sa, el nu e deci ceva de sine stătător. Sociologia ca știință nu poate fi decât integralistă, universalistă¹».

• Sociologia studiază societatea în genere, arătând cum se formează, ce structură și ce funcțiuni are ea și cum evoluiază. Societatea are deci un obiect deosebit de fiecare știință socială specială, care privește numai o latură, un fel de raporturi sociale, nu ceea ce e comun tuturor, nu societatea în genere.

Faptul că sociologii nu se înțeleg între ei asupra obiectului sociologiei și a elementelor sociale nu poate constitui un argument în contra existenței sociologiei ca știință, deoarece din contradicția lor nu rezultă neexistența științei, ci tocmai greutatea și complexitatea cunoștinții sociologice. Neînțelegerile dintre sociologi se explică și prin aceea că sociologia e o știință nouă încă, o «știință embrionară» cum zice Wyruboff, «o știință în gestație», cum crede de Greef²), «o știință în curs de a se naște»³). Și ca în toate științele care se

1) P. Andrei și M. Ralea «Societatea de mâine» Cluj anul III No. 14—15 1926. A se vedea și clara expunere a d-lui M. Ralea în «Introducere în Sociologie» pg. 20—22.

2) De Greef, Introduction à la Sociologie 1886.

3) Durkheim Reglès dela méthode sociologique ed. 5. 1910.

găsesc în acest stadiu, nu avem încă nici aici adevăruri unanim recunoscute și definitiv stabilite.

Trecând mai departe la analiza obiecțiunii adusă de Landauer că sociologia se ocupă cu devenirea socială și ca atare ea cercetează forțele practice, active, nu existența dată și deci nu are teoreme științifice, trebuie să observăm dela început că autorul concepe cam îngust caracterul științii, deoarece și activitatea umană și devenirea în genere pot constitui perfect de bine obiect știință, cu atât mai mult cu cât astăzi *devenirea* e fenomenul cel mai general și am putea spune chiar că existența dată e numai un moment al devenirii neîn-cetate. Dar sociologia cercetează în mod obiectiv existența socială și *aspectul ei static-structural*, arătând elementele constitutive și mediul, în care apare societatea, precum și supt *aspectul dinamic-funcțional* al ei, arătând fazele și tipurile sociale realizate. De aceea Aug. Comte a vorbit despre statica și dinamica socială, ca părți ale sociologiei. Prin urmare nu avem de-a face numai cu un fel de artă socială practică, empirică, ci cu o știință, care, fără a avea teoreme ca științele naturii, are totuși *adevăruri științifice*.

A doua obiecțiune, pe care au adus-o reprezentanții știinților sociale în contra sociologiei, se referă la metodele sale. Intr'adevăr științele exacte nu se mulțumesc numai cu observarea faptelor, ei ele uzează de experimente, căci pot reproduce fenomene, combinând elementele componente ale lucrurilor și văd ce rezultate se obțin. Deasemenea ele pot varia condițiile de producere ale fenomenelor și în modul acesta, după îndelungate și repetate experiențe, stabilesc legături cau-

zale. Ori, sociologia nu face altceva decât vagi observațiuni, cum a susținut Leslie Stephen.

E drept că experiența, așa cum se face în științele naturii, e mai greu de aplicat în viața socială, deoarece aici avem de-a face cu o complexitate de raporturi, pe care nu le putem schimba după voie, pentru că în domeniul psihicului și al socialului nu există numai cauzalitate, ci și finalitate și aceasta urmează legii heterogoniei scopurilor, așa că, presupunând că am putea chiar să facem experiențe, adeseaori am ajunge la alte rezultate decât cele așteptate. Și cu toate acestea s'au făcut experiențe, în oarecare măsură, și în viața socială. Astfel s'au făcut experiențe parțiale în domeniul juridic, de exemplu în Anglia se votau mai înainte legi cu valabilitate regională, numai pentru Scoția, și se observa ce roade dau ele acolo, pentru ca mai apoi să se extindă și în Britania, sau să se renunțe la ele. Tot așa se pot face legi valabile pentru o anumită perioadă de încercare, așa cum s'au făcut în domeniul școlar, pentru a se vedea ce rezultate dau ele¹⁾. Desigur însă că experiențe în mare nu se prea pot face în societate și cu greu s'ar putea generaliza ele, deoarece condițiile de viață ale diferitelor popoare și epoci sunt foarte deosebite, deaceia rezultatele ar fi nesigure și nici identice pentru toate societățile.

Din acest fapt însă nu se poate conchide în nici un caz că sociologia nu are metode științifice de cercetare. Nu trebuie să pretindem sociologiei să aibă exact aceleași metode ca și științele naturii, pentru că obiectul lor e diferit și metoda variază după natura obiec-

1) Léon Donat. La Politique expérimentale. Paris 1885.

telor, care sunt supuse cercetării¹⁾. Viața socială este mult mai complicată decât realitatea fizică și mult mai schimbătoare ca aceasta, deaceia și metodele de cercetare trebuie să fie altele. Sociologia are însă, pe lângă alte metode proprii, de care nu ne ocupăm aici, și un fel de experiment, pe care Durkheim l-a numit *experiment indirect* și care constă, în esența sa, în comparații făcute pe baza metodei variațiilor concomitente între diferite forme de instituții sociale. Dealtminteri «experiența nu e decât o observație provocată care servește de control pentru observații deja făcute»²⁾. Dacă noi constatăm, de exemplu, că o anumită instituție există la mai multe grupuri sociale diferite în timp și deapărtate în spațiu, putem conchide, în urma comparației făcute între aceste grupuri, că acea instituție e generală și că e un element integrant al vieții sociale. Sau tot așa putem observa modul cum variază aceeași instituție la diferite popoare de pe aceiaș treaptă de cultură sau în momente variate de evoluție și astfel ne putem da seama cum se schimbă o instituție, ce factori condiționează această schimbare și care sunt formele tipice evolutive ale ei.

Metoda cea mai caracteristică pentru sociologie este însă metoda sociologică sau integralistă, care constă în faptul că ea studiază orice instituție și orice fenomen, privindu-l prin prisma totului social, prin raportarea

1) A se vedea capitolul următor: «Problema metodei în sociologie». Nu ne ocupăm aici de anumite metode în special și nici nu enumerăm metodele sociologiei; aceasta o vom face în Tratatul de sociologie generală, care sperăm că va apărea în curând și în care vom dezvolta pe larg toate problemele, pe care aici le schișăm numai.

2) Léon Donat op. cit. pg. 39.

lui la viața socială în integralitatea sa. Această metodă pare că astăzi începe a fi adoptată de toate științele sociale și acesta e un succes real al sociologiei. Intr'adevăr se poate izola un fenomen social oarecare din complexul din care face parte și apoi să fie studiat el singur, făcându-se abstracție de celelalte fenomene, dar atunci e sigur că nu avem aface cu fenomenul real, așa cum s'a petrecut el în societate, pentru că întreaga realitate l'a influențat în orice moment. Un economist ar putea construi ușor evoluția comerțului, de exemplu, arătând că prima formă a lui a fost schimbul în natură, apoi schimbul monetar și cel pe credit, dar el nu va putea explica apariția acestor forme decât studiind întreaga structură socială și arătând cum au evoluat toate celelalte instituțiuni și cum au condiționat ele felurile de comerț. Din punct de vedere metodologic orice fenomen trebuie privit în raport cu grupul social căci nu poate fi cercetat în mod științific decât prin metoda sociologică integralistă.

Insfârșit ultimul argument, care a fost adus în contra caracterului de știință al sociologiei, este că ea nu are legi sau dacă ele există și în viața socială, acestea sunt în realitate legi speciale ale diferitelor fenomene studiate de științele sociale particulare. Problema aceasta e într'adevăr mai grea și mai încurcată, deoarece conceptul legii e de multe ori luat în accepțiuni diferite și apoi pentru că legile sociale au un caracter mai puțin stringent decât celelalte legi. Dar să vedem, în primul rând, ce se înțelege prin ideia de lege, ce caractere are dânsa și întrucât se poate vorbi de lege în viața societății.

În limbajul obișnuit se confundă foarte adeseaori două noțiuni, cari totuși sunt deosebite una de alta,

legea și principiul. L. Ward face următoarea deosebire între ele: legea este expresiunea consecvenței naturale și uniforme a fenomenelor, ea arată că fenomenele se petrec într'un anumit mod, dar nu explică cauza acestei ordine a lor, pe când principiul e forța, care explică legea chiar, arătând cum s'au produs fenomenele din anumite cauze ¹⁾. Deosebirea aceasta o dezvoltă Howerth, susținând că «legea e mai mult o formulă, care exprimă constanța sau uniformitatea observată într'un domeniu special de fenomene» ²⁾, dar ea nu explică, pe când principiul arată cauza activă, care produce schimbarea de fenomene și ordinea lor. Într'adevăr principiul e supoziția cea mai simplă, care nu se derivă din nimic, el e pus la baza conexiunii faptelor din anumite domenii, e postulatul fenomenelor; legea însă cuprinde într'o expresie unitară un mare număr de fapte, ea e dată în fapte chiar. De aceea principiul e simplu, pe când legea e complexă, și dacă principiul poate fi ipotetic, legea e numai problematică ³⁾.

Ideia de lege care astăzi e contestată în sociologie, a apărut totuși mai întâi în viața omenească în domeniul dreptului și de aici Stoicii au extins-o și asupra mersului naturii. În antichitate și apoi în timpurile nouă, până în sec. XVII legea naturală era considerată ca expresia unui legiuitor, care a conceput și a înfăptuit toată natura. Pentru Descartes și Newton

1) *Lester Ward*. Sociologie pure 1906.

2) *I. W. Howerth*. What are principles of Sociology. American Journal of Sociology 1926 No. 4, pg. 477.

3) *W. Wundt*. Grundzüge de physiologischen Psychologie Bd. III. Cap.: Psychologische Prinzipien und psychologische Entwicklungsgesetze.

legile își au, în ultima instanță, origina în voința lui D-zeu, prin urmare legea trebuie concepută în mod teologic, ca produs al intențiunii unui creator. La jumătatea sec. XVIII în locul voinții divine se afirmă rolul forțelor generale ale naturii, acum natura își dă sieși legi. În sfârșit în sec. XIX legea devine o simplă regulă empirică, pe care o formulează omul de știință. *Wundt*, întrebându-se care e origina legilor naturii, răspunde: în sec. XVII D-zeu dă legile naturii, în sec. XVIII natura și în sec. XIX naturalistul, omul de știință ¹⁾.

Care sunt elementele constitutive ale noțiunii de lege? Se pot deosebi în orice lege trei elemente unite laolaltă și anume: 1) o conexiune regulată, logică, de fapte de sine stătătoare, 2) conexiunea trebuie să arate neapărat direct sau indirect un raport cauzal sau funcțional, logic (în domeniul științelor naturii e un raport cauzal, iar în logică și matematică un raport logic, funcțional) și 3) orice lege trebuie să aibă o valoare euristică, adică să servească pentru subsumarea de fapte nouă, să se poată prevedea viitorul în baza ei. Primele două elemente întemeiază posibilitatea teoretică a legii, iar al treilea e baza valorii ei practice de cunoaștere ²⁾. În genere legea științifică exprimă *ceea ce este și ceea ce trebuie să fie* pe baza legăturilor deja constatate. Ea apare astfel ca «o relație generală, constantă și necesară între două fenomene sau între două serii de fenomene» ³⁾,

1) *W. Wundt*. Wer ist der Gesetzgeber der Naturgesetze. Philosophische Studien Bd. III.

2) *W. Wundt*. Logik. Bd. III. Logik der Geisteswissenschaften, pag. 128—130.

3) *Brugilles*. La valeur sociologique de la notion de loi. Revue philosophique 1910 pg. 603.

o legătură constată prin experiență. În legile științifice aceste trei caractere: universalitatea, constanța și necesitatea par a fi absolute, căci relația constatată între fapte este valabilă pretutindeni și întotdeauna, pe când în domeniul faptelor spirituale ele apar cu o notă specială de relativitate, deoarece valoarea unei legi poate deveni dubioasă prin intervenția unor fapte singulare sau neprevăzute, care anihilează efectul relațiilor stabilite. Aceste fenomene singulare, care pot interveni în viața istorico-socială, împiedică generalizarea legii. Faptul că nu toate fenomenele se pot subsuma unei legi și că nu putem afirma ceva absolut sigur despre viitor a făcut pe unii cercetători să tăgăduiască existența legii în viața socială.

Totuși avem legi și aici cu exact aceleași caractere ca și legea naturală: sunt legile juridice, morale, economice, care și ele exprimă raporturi generale, constante și necesare, numai cât aici avem de-a face nu cu o generalitate, constanță și necesitate absolută, ci relative și mai repede schimbătoare. Această relativitate a lor se explică prin faptul că fenomenele naturale (fizice, chimice, astronomice) evoluează foarte încet în raport cu existența noastră, deaceia avem impresia unei constanțe și generalități absolute, pe când în domeniul social evoluția este rapidă și atunci raporturile dintre fenomenele sociale se schimbă mult mai ușor, sunt mai puțin constante, necesare și generale. Prin urmare între constanța, generalitatea și necesitatea legilor sociale și acelor științifice naturale nu e o deosebire calitativă ci numai una cantitativă, o diferență de grad¹⁾.

1) *Brugelles*. op. cit.

Nu se poate tăgădui că în viața socială există o ordine și o regularitate, căci un individ care se pregătește pentru o profesiune, sau cel care începe un comerț contează pe o oarecare stabilitate și ordine socială. Dar ce este altceva decât lege revenirea periodică a unor acțiuni sociale și a obiceiurilor? Raporturile durabile dintre oameni au devenit bază pentru alte forme nouă de viață, având putere de constrângere, deci necesitate și forță cauzală ¹⁾. Se neagă existența legilor sociale, pentru că noi ne-am deprins să căutăm legi naturale și în viața socială. Legile sociale nu sunt însă ca cele mecanice, unde avem aface cu natura moartă, ci ele au un caracter oarecum organic și deaceia sunt lipsite de rigurozitatea și preciziunea aceloră. Legea pentru organism, ca și pentru viața socială, înseamnă «numai revenirea unui fenomen mai mult sau mai puțin asemănător» ²⁾. S'a încercat să se explice fenomenele sociale prin legile psihologice, considerându-se fenomenele de conștiință drept cauze ale evenimentelor sociale și s'a afirmat că e posibilă o ordonare în legi și o prevedere a lor, deoarece există o oarecare identitate de simțire și voință a oamenilor. Dar în realitate oamenii sunt diferiți între ei, căci fiecare trăește într'o anumită societate, care are o mentalitate proprie, trebuinți și motive variate de acțiune, deaceia trebuie neapărat să admitem existența unei cauzalități sociale cu caractere specifice, deosebită de cauzalitatea pe care o recunoaște psihologia individuală.

1) Franz W. Jerusalem. Die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens. Jahrbuch für Soziologie Bd. II 1926.

2) Franz W. Jerusalem. op. cit. 97.

Cauzalitatea socială este *inter-și supraindividuală*¹⁾ căci ea determină acțiunile individuale, în genere instituțiile sociale au o cauzalitate a lor, care dă procesului social un aspect oarecum independent de sufletul individual. Religia, legile codificate, instituțiile economice, se influențează reciproc și se condiționează în evoluția lor, au deci forță cauzală proprie. «Raporturile sociale în lăuntrul cărora individul este născut și pe care el le poate influența mai mult sau mai puțin, după individualitatea sa, sunt ceva supraindividual și supra-subiectiv»²⁾, deaceia instituțiile și complexele sociale sunt în raporturi între ele și se condiționează una pe alta. Mediul social determină în mod cauzal acțiunile individuale pe deoparte, iar pe de alta condiționează fiecărui fenomen social special. Numai prin cauzalitatea psihică individuală nu se poate explica fenomenul religios, cel economic sau politic, de aceea trebuie să admitem o cauzalitate socială a parte, deosebită de cea individuală. Dar societatea în esența sa este de natură psihică, e o comunitate de scop, de voință și voința e supusă unei altfel de cauzalități decât natura fizică-mecanică, ea e determinată în primul rând de scopuri. Nu se poate concepe o acțiune fără scop, zice Ihering³⁾, precum nu se poate vorbi despre efect fără cauză. Acolo unde nu există un scop de realizat nu avem aface cu o acțiune, ci cu un fenomen fizic. Piatra cade *pentru că*..... aici e vorba despre o explicare cauzală-mecanică, dar omul lucrează *pentru că*..... numai în acest al doilea caz e

1) Rudolf Eisler. Soziale Kausalität und Finalität. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1926, Heft. 1, pag. 2.

2) Rudolf Eisler. op. cit. pag. 3.

3) R. Ihering. Zweck im Recht. Bd. II.

vorba de acțiune voluntară. Când zicem, spre exemplu: cineva s'a aruncat din turn, pentrucă voiă să-și curme zilele, în realitate arătăm procesul de motivare al a-acestui fapt și deci acest *pentrucă* e de fapt un *pentruca*; din contra când spunem: și-a pierdut viața pentrucă a căzut din turn, dăm o explicare cauzală a unui fapt¹⁾. Prin urmare voința e determinată de scopuri și cauzalitatea ei are un caracter special, este o cauzalitate teleologică. Mediul exterior nu lucrează asupra individului în mod absolut mecanic, ci el devine motiv psihic interior sufletului și în această formă poate determină acțiunile sale. Bouglé spune: «cauzalitatea nu poate influența sufletul nostru decât luând forma finalității. Lumea exterioară nu va fi niciodată decât cauza ocazională a acțiunilor noastre. Adevăratul motor al vieții sociale rămâne dorința-scopul»²⁾. Dar scopurile se întrefesc, se modifică neconținut, căci în procesul de realizare al unui scop pot interveni scopuri lăaturalnice și atunci se ajunge la alte rezultate decât cele dorite, decât cele prevăzute. Heterogonia scopurilor, despre care a vorbit atât de minunat Wundt, predomină întreaga viață spirituală și în special domeniul voinții și cum societatea e spirit concretizat și obiectivat, se înțelege că și ea este supusă acestei legi. Iată pentruce e greu să se facă prevederi în sociologie și iată de ce legile sociale au un caracter foarte problematic.

Deoarece deci în viața socială avem de aface și cu scopuri, care cômPLICĂ procesul social, e foarte greu

1) R. Ihering. op. cit.

2) Bouglé. Les sciences sociales en Allemagne, pag. 105.

de stabilit legi generale, absolute. Sociologia, prin compararea mai multor fenomene din locuri și timpuri diferite, constată *analogii* între funcțiunile și formele structurale sociale și deduce oarecare regularități, ea fixează tipuri sociale de acțiuni, care nu au însă o valoare normativă, constrângătoare. Legile ei explică mai mult trecutul și prezentul decât viitorul. În orice caz însă nu se poate tăgădui sociologiei existența unor regularități, a unei ordine cu oarecare valabilitate și pe acest temei nu i se poate refuza caracterul de știință.

Am arătat mai înainte că argumentele, prin care a fost combătută sociologia, atât cele de natură filosofică, cât și cele aduse de sociologi, nu rezistă criticii, că sociologia are un obiect propriu ale ei, are metode și poate fixa tipuri sociale, deaceia ea este o știință deosebită de celelalte. Pe când științele speciale analizează numai un aspect izolat al vieții sociale sociologia studiază societatea ca un tot sintetic, cu caractere proprii. Ea este deci o știință sintetică, integralistă, care se folosește de datele celorlalte științi fără a se pierde prin aceasta în ele. Pesimismul sociologic nu are deci dreptate.

b) *Optimismul sociologic*

A doua atitudine față de problema posibilității sociologiei ca știință este de natură optimistă, căci afirmă existența acestei științi, căutând să-i fixeze fundamentele și obiectul, dar din cauza complexității vieții sociale, optimismul sociologic se ramifică în o sumedenie de direcții, într'o mulțime de teorii sociologice, fiecare concepând altfel viața socială și elementele ei. Nu vom

expune amănunțit aici aceste concepții, deoarece ele trebuiesc studiate pe larg cu ocazia cercetării noțiunii de societate, fiecare reprezentând un mod de a privi și explica societatea. Vom arăta acum numai caracterele generale ale lor, pentru a evidenția cât de unilaterale sunt cele mai multe dintre ele.

Dela început trebuie să facem o clară distincțiune între teoriile, cari se ocupă de structura și de forma societății, căutând să le explice prin factori oarecum exteriori lor, factori cari au desigur importanță pentru societate, dar care nu formează esențialul ei—și teoriile cari se preocupă de viața socială chiar, de elementele, structura și funcțiunile sociale, explicându-le prin forțe și cauze inerente lor.

Printre primele putem cită mai întâiu *concepția fizico-mecanicistă* reprezentată de Fiske, Mismar, Waxweiler, Winiarski, Spiru Haret, etc. Toți aceștia consideră societatea drept produsul cel mai complicat al evoluției naturii fizico-mecanice, iar fenomenele sociale ca o aplicare și transformare a legilor naturale¹⁾. Pentru Mismar, de exemplu, legea atracțiunii universale explică formarea societății, căci solidaritatea oamenilor, unirea lor în societăți, în familii, nu este altceva decât produsul acestei atracțiuni. Indivizii se simt atrași unii către alții prin trebuinți sau prin sentimente și astfel alcătuiesc ei tot felul de comunități. Winiarski, deși recunoaște voința ca element primordial și determinant al fenomenelor sociale, totuși susține că sociologia pură nu este altceva decât teoria mecanice sociale. Energetica este, după dânsul, baza tuturor știin-

1) Fausto Squillace. Die soziologischen Theorien. Leipzig 1911.

ților, deoarece fenomenele, de cari se ocupă ele în genere, sunt numai transformări ale energiei mecanice. În biologie, ca și în sociologie, constatăm deci aceleași legi și impulsuni: energia mecanică devine biotică și aceasta, la rândul său, energie socială. Astfel hoarda, prima formă de comunitate socială, este o masă de oameni condusă de motive și instincte materiale, organice, anume de foame și trebuința sexuală. Aceste două instincte produc schimbări psihice, din care rezultă apoi trebuinți intelectuale, morale și juridice. Forțele psihice, la rândul lor, tind să se transforme în mișcări materiale, în fapte; în modul acesta orice trebuință este imboldul mișcării, devine mișcare, după cum căldura se transformă în lucru. În toate fenomenele vieții sociale vede Winiarski manifestarea principiilor Energeticei ¹⁾.

A doua concepție este cea *cosmogeografică*, susținută de *Ratzel*, *Desmolin*, *Vidal dela Blache*, *Mason*, *Semple*, etc., care atribue ca obiect sociologiei studiul raportului dintre mediul natural și societate. Pentru aceștia solul, aerul, clima, apele, sunt factorii constitutivi ai societății și elementele determinante ale întregii vieți sociale; fizionomia specială a societăților și viața lor internă e supt influența absolută a acestor factori.

Nu insistăm asupra acestor teorii, dar trebuie să accentuăm faptul că ele nu studiază viața socială în ea însăși, ci mai mult condiționarea exterioară sau, cum spune D-l D. Gusti ²⁾, cadrul în care se dezvoltă dânsa.

1) *Fausto Squillace*. op. cit. pg. 59. A se vedea și articolul lui *Winiarski*: *Essai sur la Mécanique sociale*. *Revue philosophique* 1898.

2) *D. Gusti*. *Cursul său de sociologie*.

E drept că societatea nu este ceva fără legătură cu viața cosmică universală, că fenomenele istorico-sociale se resimt de influența acesteia, dar nu trebuie să se facă din simple analogii caractere constitutive ale societății. Energia psihico-socială e deosebită de cea fizică și nu urmează legilor acesteia, căci dacă în fizică și mecanică se constată constanța energiei, în domeniul social avem a face cu o creștere de energie, supt diferite forme.

În ceea ce privește concepția cosmogeografică, ne izbește dela început un fapt istoric, care contrazice rolul pe care ea îl atribuie factorului geografic, anume existența unor grupări primitive, cari au cu totul alte baze de cât teritoriul. Așa sunt triburile din centrul Australiei, studiate de B. Spencer și Gillen, la care elementul constitutiv e în primul rând religia totemistă, nu solul. E drept că sunt acolo și grupări teritoriale, dar faptul că pot exista organizații sociale, la care teritoriul să nu aibă rolul cel mai de seamă, dovedește că el nu este ceva esențial pentru constituirea societății. În nici un caz nu se poate explica viața socială numai prin factorul geografic, deoarece el nu explică diferențele dintre societățile care trăesc în medii identice. Mediul dă numai materia sau posibilitatea de dezvoltare socială, cauza esențială fiind însă omul ¹⁾.

Pe lângă aceste concepții, care caută obiectul sociologiei în afară de societate, mai există și altele care înțeleg că sociologia ca știință trebuie să se ocupe de realitatea socială însăși. Pe acestea le putem grupa în două mari clase, după modul cum privesc ele societatea,

1) Lucien Lefebvre. La Terre et l'évolution humaine. 1922. Prefață de H. Berr.

și anume: *concepții nominaliste* și *concepții realiste*. Primele văd în societate o agregare compusă din indivizi, căreia însă i se atribuie o realitate superioară elementelor sale componente, deși ea se reduce, în ultima instanță, tot la indivizi, căci ei sunt reali, societatea fiind numai un nume pentru gruparea lor. «Universaliala sunt nomina», cum spuneau medievalii. După teoriile nominaliste realitatea socială o constituiesc indivizii, cu conținuturile speciale ale conștiinții lor, obiectul sociologiei fiind analiza raporturilor vii dintre oameni, a momentelor social psihologice¹⁾. Eleutheropulos afirmă că indivizii alcătuiesc «o unitate organizată», care însă nu e ceva deosebit de ei, ci depinde de dânșii, e opera lor personală. Prin urmare «individul gândește, simte și formează societatea»²⁾. Chiar atunci când societatea ne impune ceva, care ne apare oarecum suprapersonal, în realitate ea ne impune un produs individual, care a fost adoptat de ceilalți și care a devenit social. Societatea în afară de individ și mai presus de el este «o fantazie»³⁾. Nu există deci o voință totală supraindividuală, ci «numai identități, asemănări de voință în indivizi»⁴⁾.

Tot așa Dealey și Ward cred că societatea înseamnă numai asociație de indivizi⁵⁾. Printe teoriile nominaliste trebuie să punem *concepția organicistă*, după care so-

1) Karl Pribram. Zur Klassifizierung der soziologischen Theorien. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1926. Heft 3.

2) A. Eleutheropulos. Einzelmensch und Gesellschaft. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1926 pg. 225.

3) A. Eleutheropulos op. cit. pg. 228.

4) A. Eleutheropulos op. cit. pg. 224.

5) James Dealey and L. Ward. A Text-Book of Sociology. New-York 1912.

cietatea este un organism format din celule cu morfologie și funcțiuni diferite, dar armonizate între ele. În al doilea rând nominalismul e reprezentat de *psihologism*, care explică societatea prin sufletul individual și în special prin factori conștienți, de natură intelectuală, afectivă sau volitivă. Tarde, Lacombe, precum și sociologii americani în genere, reduc realitatea socială la o sumă de fenomene de natură psihică. Pentru Tarde, de exemplu, sociologia este o *interpsihologie*, faptele sociale fiind *intermentale*, produs al sugestiei și imitației, care almagamează pe indivizi. Socialul e rezultatul omogenizării conștiințelor individuale prin imitație, de aceea Tarde definește societatea ca o *grupare de oameni care se imită*¹⁾. Și tot așa Le Bon consideră sociologia numai ca o știință a sufletului colectiv, iar acest suflet rezultă din contactul psihismelor individuale.

Tot printre teoriile nominaliste trebuie pusă și *concepția juridică*, după care societatea e o asociație de indivizi pe bază de contract sau, în orice caz, de reguli cu caracter convențional sau juridic, de oarece nu poate exista nici o comunitate omenească, dacă nu are anumite legi prin care să reguleze raporturile dintre indivizi.

Insfârșit caracter nominalist are și *teoria relațiilor*, reprezentată astăzi de Leopold v. Wiese, Stephinger și de sociologii grupați în jurul școlii din Köln. Dar nominalismul acestei teorii este oarecum atenuat, pentru că ea recunoaște, după cum vom arăta, relațiilor interindividuale și un caracter oarecum de sine stătător, mai presus de indivizi și uneori chiar independent de ei.

1) G. Tarde. Les lois de l'imitation.

În genere însă teoriile nominaliste recunosc ca singură realitate, pe individ, societatea fiind o abstracție și ca atare neputând avea o existență proprie independentă, scopuri proprii, o viață și voință a sa.

În opoziție cu această concepție nominalistă este *teoria realistă*, care vede în societate ceva deosebit de indivizi, o realitate a parte, o unitate cu o voință specială deosebită de indivizi, cu legi și fenomene în afară de ei și constrângătoare pentru dânșii. Societatea are deci o existență și o mentalitate aparte, care nu se reduce la psihicul individual. Cităm câteva dintre cele mai de seamă teorii realiste și anume, în primul rând, *marxismul și obiectivismul lui Durkheim*. Marx și Durkheim nu atribue individului nici un rol pentru viața socială; ei consideră societatea nu ca o sumă sau o asociație de indivizi, ci ca o realitate de sine stătătoare, cu viață proprie, cu un determinism riguros, în care factorul economic joacă, pentru Marx, primul rol, iar pentru Durkheim factorul istoric azi și cel religios în trecut.

Discutând problema raportului dintre întreg și părțile sale, O. Spann adoptă o concepție universalistă, susținând că «obiectul sociologiei este *totul social* ca atare, pe când acela al științelor speciale constă din toturi parțiale, din domenii sau laturi particulare, din sisteme de organe, întrucât sunt capabile de o considerație științifică independentă¹⁾. Societatea e un tot colectiv mai presus de indivizi, transpersonal, individul fiind numai un element al acestui tot. Ea e «mai mult decât suma părților individuale și de aceea chiar din punct de vedere logic e anterioară părților»²⁾, deși se

1) *Othmar Spann. Gesellschaftslehre. 2 Aufl. Leipzig. 1923. pg. 44*

2) *Othmar Spann. op. cit. pg. 123.*

realizează în părți. Spann e adeptul unei concepțiuni universaliste.

Dintre sociologii români D-l T. Brăileanu consideră societatea ca «un sistem autonom», cu o viață proprie. După d-sa problema fundamentală a sociologiei este «de a defini socialul ca o negațiune pozitivă a individualui, de a dovedi dispariția reală și completă a individului în momentul nașterii societății»¹⁾. D-l Brăileanu exagerează, pentru că deși viața socială are caractere proprii și o cauzalitate riguroasă, nu trebuie totuși să se uite că între individ și societate sânt relații de determinare reciprocă. În evoluție, în transformarea instituțiilor sociale, individul poate interveni și produce fenomene nouă. După cum am susținut și în altă parte, pentru noi, individul apare în societate în două ipostaze: 1) supus mediului social, care îi formează mentalitatea și îi determină acțiunile, 2) ca agent activ, cu putere de inițiativă, având posibilitatea, prin produsele sale, să creeze lucruri nouă, care se socializează și prin repetiție se tipizează, devenind instituții²⁾

Nominalismul și realismul sociologic, în formele lor extreme, sunt însă amândouă false, pentru că, în primul rând, nu se poate reduce societatea la o simplă asociere de indivizi, cum crede nominalismul, dar nici nu se poate face complet abstracție de individ, cum susține realismul. Societatea este într'adevăr o realitate cu o structură și funcțiuni proprii, ea stăpânește pe om, determinându-i acțiunile și formându-i sufletul, dar, la

1) *Tr. Brăileanu*. Introducere în sociologie. Cernăuți pg. 7.

2) Deși supt influența școlii durkeimiste *d. Ralea* e mult mai aproape de adevăr, accentuând și rolul individului. A se vedea *Introducere în sociologie*.

rândul ei, societatea trăiește prin indivizi și nu poate face abstracție de dânsii. Deaceia sociologia studiază *sociatul*, dar se ocupă și de individ ca *socius*, ca membru al grupului social și ca agent activ în procesul de evoluție.

* * *

Toate concepțiile, pe care numai le-am enumerat și le-am caracterizat în mod sumar, sunt extrem de interesante, dar nu ne vom opri mai mult asupra lor. Dintre acestea marxismul și durkheimismul sunt analizate în capitolul următor al acestei lucrări. Vom adăuga, pentru a întregi expunerea lui Durkheim, faptul că, pentru dânsul sociologia nu poate fi separată de științele sociale speciale, deoarece altminteri ea ar pierde din vedere realitatea și n'ar mai avea caracter de știință pozitivă¹⁾. Sociologia o concepe Durkheim ca având un obiect bine definit, anume *faptul social*, care apare ca un lucru obiectiv. Dar lucru nu este numai ceva material, căci lucruri pot fi numite « produsele activității anterioare, dreptul constituit, obiceiurile stabilite, monumentele literare, artistice etc.»²⁾.

Fenomenele, de care se ocupă sociologia, au un caracter sui generis. Ele apar ca ceva *real*, care se impune chiar cu forța; în al doilea rând ele sunt *exterioare* conștiinței individuale, de oarece constau din reprezentări colective, care au altă natură și alt substrat decât cele individuale; cu un cuvânt ele sunt au-

1) E. Durkheim et Fauconnet. Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique. 1903. No. 5 pg. 465.

2) E. Durkheim. Règles de la méthode sociologique pg. 38.

adevărat al afirmării lui Durkheim este acesta: societatea e o realitate, care poate fi privită supt diferite aspecte și aceasta o fac științele sociale, iar realitatea integrală în esența sa o studiază sociologia. Supt nici un motiv el nu poate admite deosebirea între fondul real al vieții sociale—faptele—și forma sa, deosebire făcută de Simmel. Iată pentru ce a susținut Durkheim că sociologia nu se poate separa de științele sociale că ea este un corpus al acestor științi.

Dar Richard aduce și alte obiecțiuni în privința modului cum înțelege Durkheim sociologia. Ca știință autonomă, zice dânsul, sociologia apare, în sistemul durkheimist, uneori ca morfologie socială, iar alteori ca sociologie religioasă. Morfologia socială cercetează funcțiunile și condițiile de evoluție ale substratului social; substrat social înseamnă însă masa de indivizi, care compun societatea, precum și felul lor de așezare. Aspectul morfologic al societății ar fi determinat deci de teritoriul geografic și de masa și densitatea populației în spațiul social. Substrat și mediu social ar fi cam acelaș lucru, de aceea Durkheim, confundând forma socială cu modul de grupare în spațiu, are o concepție naturalistă și chiar materialistă ¹⁾. Aceiași obiecțiune o aduce lui Durkheim și R. Worms ²⁾. Mai târziu Durkheim a neglijat influența geografică și a dat prioritate factorului religios, considerând drept originar printre faptele sociale fenomenul religios.

În realitate însă nici aici nu găsim vreo contradicție în sistemul lui Durkheim, căci prin mediu social înțelege

1) Gaston Richard. *La sociologie générale*, 1912.

2) René Worms. *Organisme et société*,

el mai întâi *lucruri*— și am văzut în ce sens trebuie luată ideia de lucru, adică obiceiuri, credinți, monumente—și apoi *persoane*. Mediul social e totalitatea instituțiilor, care constituiesc și condiționează viața socială. Desigur că Durkheim nu a neglijat nici factorul geografic și a avut dreptate, pentru că morfologia socială trebuie să țină seamă de acest factor și să-i dea importanța cuvenită. În nici un caz însă nu poate fi considerat durkheimismul ca materialism, căci instituțiile sociale, care formează obiectul sociologiei sunt produse ale reprezentărilor colective și ale acțiunilor și ca atare ele sunt de natură psihică. Bouglé afirmă, cu drept cuvânt, că sociologismul lui Durkheim e departe de materialism, de oarece el nu tăgăduiește că societatea e o totalitate spirituală, ci arată strânsa legătură între ideile omenești și o anumită formă a mediului social¹⁾.

Ceeace se poate obiecta însă lui Durkheim e faptul că el explică fenomenele sociale numai prin o riguroasă cauzalitate naturală, mecanică, excluzând cu totul rolul scopului și neglijând astfel caracterul teleologic al fenomenelor. În al doilea rând, Durkheim nu explică modul de naștere al voinții și conștiinții sociale, deși afirmă caracterul lor transpersonal. El neglijează complet pe individ și nu ține seamă de rolul psihologiei în mecanismul social, ceeace, după părerea noastră, constituie o lipsă. Chiar principiul diviziunii muncii, căruia Durkheim îi dă o mare importanță, a rezultat din trebuințele sufletului omului în raporturile sale cu semenii. Lucrurile, faptele sociale sunt în realitate expresia unor raporturi interumane, în care psihicul are

1) Bouglé. Die philosophischen Tendenzen der Soziologie E. Durkheims. Jahrbuch für Soziologie. Bd. 1. 1925.

un rol covârșitor și deaceea nu se poate explică viața socială numai în mod mecanic.

Nu mai insistăm asupra concepției lui Durkheim, nici asupra celorlalte, în schimb vom stărui puțin asupra unor teorii, care în ultimul timp au luat o mare dezvoltare și care merită toată atenția, pentru că ele reprezintă orientări nouă în sociologie. Aceste sunt: concepția formalistă a lui Simmel, teoria relației și ideile sociologice ale lui Weber.

Sociologia formalistă

Concluzia generală, care se degajează din problema analizată până acum, este că sociologia e o știință autonomă și are un obiect propriu de cercetare. Dar deși optimismul sociologic crede în posibilitatea sociologiei, totuși discuția continuă pentru a se determina precis care este acest obiect și noi am înfățișat în mod sumar diferite puncte de vedere asupra societății și elementelor sale. Toate concepțiile enunțate mai înainte considerau ca obiect al sociologiei sau pe indivizi, care prin gruparea lor laolaltă formează societatea, sau grupul social ca o realitate aparte, cu fenomene specifice, deosebite de faptele individuale. Sociologia formalistă prezintă o altă atitudine și un alt punct de vedere.

Origina acestei concepțiuni pare a fi filosofia Kantiană, deoarece ea adoptă ideia că individualul și concretul au valoare și devin obiect de cunoaștere propriu zisă numai dacă sunt supuse unei regularități, unor forme generale, necesare. Sociologul neokantian Rudolf Stammler susține că sociologia, pentru a fi știință, trebuie să stabilească mai întâi criteriul general valabil, necesar

și obiectiv al oricărei vieți sociale. Știința socială, zice el, «trebuie să facă cu totul abstracție de orice conținut particular al vreunei existențe sociale istorice dată... și să se refere la o pătrundere sistematică a legislației, care e proprie vieții sociale a oamenilor în genere»¹⁾. Forma socială este deci o condiție fundamentală pentru valoarea conținutului. Tendința lui Stammler, care nu este totuși un formalist, e de a găsi un fundament sociologic ca o știință deosebită de științele naturii; el vrea să întemeeze sociologia pe baza teorii cunoașterii, căutând să arate ce este experiența socială și care sunt caracterele ei logice.

Reprezentantul adevărat al formalismului sociologic este însă G. Simmel. Dar Simmel analizează forma socială, fără a face o epistemologie, ci mai mult o metafizică socială, din cauza aceasta cercetările sale sociologice au un caracter uneori speculativ, iar altele pur psihologic. Simmel este însă unul dintre filosofii și sociologii contemporani care merită toată atenția noastră, pentru că opera lui cuprinde multe idei fecunde și chiar mai frumoase și mai ingenioase înfățișate decât în multe sisteme unitare. Se găsesc în gândirea lui Simmel unele idei mult mai aprofundate și mai sugestiv expuse decât în filosofia lui Bergson, cu care are oarecare asemănări. Opera lui dovedește un spirit multilateral, care a fost preocupat de cele mai chinuitoare probleme de metafizică, dar și de viața culturală reală, în mijlocul căreia a trăit el. Filosofia culturii, cu variatele sale aspecte, l-a impresionat însă în mod special. In

1) *Rudolf Stammler. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsanfaffung.* 1896. pg. 7.

filosofie a urmărit mai puțin găsirea unui adevăr obiect, și mai mult precizarea unei atitudini personale față de univers, căci în definitiv la aceasta se reduce toată filosofia. Spirit de intelectual fin și subtil, Simmel a căutat să stăpânească realitatea prin forțele cunoașterii și dacă nu a ajuns la fixarea definitivă a unor adevăruri cu caracter de obiectivitate, aceasta se explică prin firea sa artistică, mobilă, care vedea mereu diversitatea lumii și deaceia încearca să lumineze fiecare aspect al ei. Singur spunea că filosofii trebuiesc apreciați nu după soluțiile pe care le găesc, ci după problemele, pe care le pun ei.

Lumea este, pentru Simmel, o neconținută mișcare, deaceia *problema devenirii* l-a preocupat mai mult decât *existența* dată și *funcțiunea* i-a atras mai repede atenția ca *substanța*. Dealtminteri dinamismul și relaționismul sunt caracterele speciale ale mentalității timpului nostru și Simmel nu a fost străin de această mentalitate. Deși diversitatea lumii fizice formează centrul gândirii sale, totuși el nu a pierdut din vedere nici unitatea ei; el a recunoscut însă întotdeauna că diversitatea și bogăția vieții e mai puternică decât formele în care se exprimă ea. De aceea conceptele, care reprezintă instrumente de cunoaștere stabile, oarecum încremenite, violentează realitatea cu caracterele ei de mobilitate și supleță. Ușor se poate recunoaște în această susținere ideia bergsoniană antiraționalistă și concepția romantismului german. Universul întreg constă din mișcări și relații între aceste mișcări. Asemănarea cu Bergson e tot atât de frapantă și în modul de concepere al adevărului, căci pentru Simmel adevărul este numai o funcțiune a vieții și tot ceea ce ajută dezvoltarea vieții e adevărat. Intreaga sa filosofie are ca

obiect viața și devenirea, de aceea și sociologia sa reflectează ceva din preocupările sale metafizice¹⁾. Simmel combate, în primul rând, nominalismul sociologic, pentru care societatea nu este altceva decât un nume sau o hipostaziare metafizică a individului, dar atitudinea sa nu este destul de clară, deoarece și dânsul dă foarte mare importanță indivizilor, nerecunoscând societății caracterul de *adevărată realitate* de sine stătătoare.

Pentru Simmel societatea există acolo unde sunt mai mulți indivizi în relații reciproce unii cu alții, prin urmare ea nu se bazează pe vreo substanță, ci numai pe ideia de relație reciprocă. Societatea este astfel ceva dinamic, funcțional, mereu în mișcare, un proces. Pentru a evita orice interpretare substanțialistă Simmel evită chiar numele de societate, întrebuițând termenul de *socializare*. După cum un organism este o unitate pentru că organele, care îl compun, sunt în raport de schimb reciproc de energie, tot așa și societatea e un tot format de indivizi în relații. Sociologia nu studiază fapte materiale, acestea formând obiectul de cercetare al științelor speciale, ci ea se ocupă de forma de unire a oamenilor în societate, de socializarea lor. Dacă societatea e considerată ca un tot absolut, în care dispar indivizii, producându-se fenomene sociale nouă, atunci orice știință, care se ocupă cu fenomene umane, zice el,

1) A se vedea asupra lui Simmel studiul lui *Frischeisen-Köhler*: G. Simmel, publicat în *Kant-Studien* din 1919, apoi *Maria Steinhoff*: Die Form als soziologische Grundkategorie bei Simmel. *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 1925; *W. Fabian*. Kritik der Lebensphilosophie Georg Simmels. Breslau 1926.

orice știință care nu e naturală, devine sociologie¹⁾. Dar acesta ar fi un sens prea larg atribuit sociologiei.

La orice societate trebuie să deosebim, după Simmel, un *conținut* și o *formă*, conținutul fiind alcătuit de psihicul indivizilor, iar forma ceva independent de ei. Nu se poate concepe societate fără indivizi socializați, căci societatea nu e decât «acțiune psihică reciprocă între indivizi»²⁾. Dacă în lumea fizică elementele corpurilor pot stă izolate în spațiu unul lângă altul, în spirit din contra totul se întrepătrunde și se combină, alcătuind o unitate în care cu greu se pot deosebi elementele componente. Procesul de stabilire de relații reciproce între indivizi e un proces psihic. Atunci când oamenii au anumite instincte, idei sau scopuri comune, ei intră în legături de prietenie, de ajutor sau de luptă, lucrând unul pentru altul și fiecare în parte și pentru sine, atunci ei formează o societate. În concepția lui Simmel, fenomenul social nu poate fi înțeles decât prin ajutorul psihologiei. Cu toate acestea el nu reduce sociologia la psihologie, ci vede în psihologie numai o metodă, de care trebuie neapărat să se servească sociologia. Din mai mulți indivizi separați, se poate naște, supt influența unor motive psihice, o unitate de instinct sau de scop. Aceasta e societatea. Dar ea nu se reduce la suma indivizilor componenți, căci aceștia sunt numai purtători ai fenomenelor sociale, ci esența ei este «relația reciprocă a elementelor»³⁾. Societatea apare astfel ca un sistem de organizare supraindividuală, de raporturi stabile. Mo-

1) G. Simmel. Soziologie 1908.

2) G. Simmel. Grundfragen der Soziologie 1917, pg. 12.

3) G. Simmel. Soziologie, pg. 5.

tivele, supt a căror influență se nasc relațiile dintre indivizi, nu sunt însă sociale cât timp indivizii sunt izolați, ele devin astfel când dânșii intră în legătură. Tot ceea ce există în individ: instinct, interes, inclinație, scop, e numai *conținut* sau *materie* de socializare și poate fi studiat din punct de vedere psihologic. Când însă conținuturile psihice ale unui individ vin în contact cu viața psihică a altuia, atunci ele dobândesc o formă socială și produc societatea. De exemplu: *iubirea* și *ura* ca fenomene psihice sunt studiate de psihologie, de morală chiar, dar atunci când aceste două conținuturi psihice intră în raport cu anumite conținuturi ale altor indivizi, ele produc fenomene sociale ca familia, războiul, etc., care trebuiesc studiate în alt mod decât cel psihologic. Nu putem spune că am arătat ce e familia, dacă analizăm numai sentimentul de iubire care leagă pe membrii ei laolaltă sau dacă ne oprim în special asupra sentimentului matern, ci sociologia arată structura unei familii, evidențiind locul fiecărui membru, rolul puterii părintești, solidaritatea juridică și economică a lor. Prin urmare conținuturile psihice ale indivizilor capătă, prin relațiile reciproce dintre ei, o anumită formă nouă. Aceste forme pot deveni de sine stătătoare, oarecum substanțiale și pot exercită o mare influență asupra indivizilor și relațiilor nouă, care se stabilesc între ei. Simmel demonstrează acest lucru în lucrarea sa «Philosophie des Geldes», arătând cum o formă de relație economică, *schimbul*, se concretizează și se cristalizează în bani, care determină o nouă viață economică, deosebită de aceea în care predomină trocul. Conținutul și forma alcătuiesc realitatea socială unitară, căci nu

există formă socială separată de un conținut, după cum nu există spațiu fără materie. Dacă forma e neapărat legată de conținut nu trebuie să se creadă însă că ea se contopește cu un anumit conținut, căci se poate ca aceeași formă de socializare să fie unită cu conținuturi diferite, sau invers aceleași conținuturi se pot socializa în forme deosebite. Exemplu pentru primul caz: forma de supra-și subordonare, precum și imitația, apar și în stat, ca și într'o comunitate religioasă, într'o societate secretă de conjurați ca și într'o fabrică. În toate aceste societăți avem conducători și conduși, superiori imitați de inferiorii lor. Dar tot tot așa de bine se poate ca acelaș conținut să apară în forme de relații diferite; de exemplu: interesul economic se poate realiza prin concurența grupurilor sociale, prin unirea lor, prin cooperării de producție sau de consum etc. Științele sociale speciale se ocupă de conținutul sau materia socială, iar sociologia numai de formele de socializare. Ea cercetează *momentul socializării*, neglijând ceea ce e variabil la diferitele grupuri sociale și ținând seamă numai de formele de relație și influență reciprocă ale oamenilor. În modul acesta concepe Simmel sociologia ca știință autonomă. «Aceasta îmi pare, zice dânsul, singura posibilitate de a întemeia o știință specială a societății ca atare» ¹⁾. Sociologia este deci o știință formală asemenea geometriei, căci după cum aceasta se ocupă numai de forma corpurilor, nu și de materia din care constau ele, tot așa și sociologia cercetează numai formele de relație, nu și conținuturile materiale.

În concepția lui Simmel asupra sociologiei sunt

1) G. Simmel. Soziologie, pg. 7.

unele idei foarte sugestive, susceptibile de o nouă interpretare și care pot duce la bun rezultat, în special noțiunea de relație reciprocă a indivizilor, pe care o vom utiliza și noi pentru a întemeia obiectul sociologiei, dar în genere teoria sa nu poate fi adoptată. Într'adevăr societatea se întemeiază pe baza socialității, pe bucuria sau interesul de a fi împreună, dar Simmel prin acest concept al socialității a explicat numai nașterea raporturilor dela om la om, nu societatea însăși. Ideea de substanțializare a formelor de raporturi inter-individuale, care se întrezărește un moment în opera sa, idee care pentru noi e de o importanță covârșitoare, Simmel o schițează numai fără a se ocupa de ea mai de aproape. Intocmai ca și Hegel, Simmel a construit mai mult concepte, pe care însă nu le-a urmărit și nu le-a definit mai amănunțit ¹⁾. El a accentuat mereu rolul formalului în viața socială, voind să facă din sociologie un fel de «Epistemologie a științelor sociale speciale» ²⁾. Dar ideea de societate nu poate fi gândită independent de fenomenele sociale, pentru că nu se poate studia forma ca ceva deosebit de realitatea căreia i se aplică ea. Dacă din conceptul de societate se înlătură fondul real, atunci avem de a face cu un concept nedeterminat și sociologia devine într'adevăr un fel de filosofie vagă, cum zice Durkheim. Separația aceasta între fond și formă socială e arbitrară. Sociologia e o știință empirică și nu poate fi pusă alături de geometrie, care are un caracter a priori, pur formal. De altfel Simmel însuși a văzut cât de

1) *Walter Frost*. Die Soziologie Simmels. Latoyas Universitatis Raksti. Riga 1925.

2) *G. Simmel*. Grundfragen der Soziologie. Pg. 32.

neverosimilă este această separațiune și de aceia în tratatul său de sociologie se ocupă nu numai de forme ci și de fapte ¹⁾.

În afară de aceasta Simmel, considerând societatea ca o totalitate de relații între oameni și vroid să explice aceste relații, a făcut apel la psihologie, neglijând complet caracterul de obiectivitate al faptelor sociale. De aceia Dilthey ²⁾ îi impută că sociologia sa este mai mult o psihologie socială. Deși Simmel combate atomismul social și nu consideră societatea ca o hipostaziare metafizică a individului, totuși dă și el în opera sa prea multă importanță individului, neaccentuând de loc rolul complexului social. El nu a fost consequent cu sine însuși, pentru că un moment a vorbit despre substanțializarea formei de relații și de influența ei asupra omului, dar mai în urmă a neglijat această idee, punând pe primul plan pe individ. După cum s'a putut vedeă până acum, noi nu tăgăduim individului puterea de a influența societatea prin activitatea sa, dar nu putem să nu recunoaștem cauzalitatea instituțiilor sociale și puternica lor realitate și autoritate asupra omului. Cercetarea psihologică a fenomenelor trebuie să fie paralelă cu studiul cauzalității obiective a instituțiilor, să nu o excludă pe aceasta din urmă. Cu toate aceste lipsuri sociologia lui Simmel a avut mare influență asupra oamenilor de știință, încât s'ar putea spune că noua sociologie pură germană pornește dela dânsul, este un fel de neosimmelianism. În special școala din Köln, cunoscută sub numele de teo-

1) F. Oppenheimer. System der Soziologie I Bd. Allgemeine Soziologie. Jena 1922. Pg. 113.

2) W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften.

ria relației (Beziehungslehre) este o prelucrare și o amplificare a doctrinei lui Simmel.

Teoria relației și concepția lui Max Weber

Lacunele concepției lui Simmel cată să le umple această teorie, accentuând ideia că societatea e un tot funcțional format din relații umane. Dar ea nu reduce obiectul sociologiei numai la studiul *forme* relațiilor, ci afirmă nevoia de cercetare a relațiilor chiar și a substratului lor. Dacă în lumea fizică naturală avem de a face cu obiecte substanțiale, cari au anumite însușiri, în viața socială materialul de care ne servim e mult mai fluid și mai suplu. În sociologie și în viața omenească în genere predomină categoria relației și acțiunii mai mult decât aceea a obiectului. Intregul proces social constă din relații interumane. Omul, care este entitatea fundamentală în științele spiritului, se naște cu un eu personal, care se dezvoltă și devine din ce în ce mai conștient, dar prin conviețuirea sa laolaltă cu alții, omul dobândește și un eu social, produs al relațiilor sociale, un eu care colaborează cu cel personal și îl poate chiar modifica. Tot ceea ce este în conștiința noastră e produsul acestei colaborări. Societatea nu e un obiect material, fix, ci ea se reduce la o sinteză de relațiuni între indivizi, de aceea sociologia apare ca «teoria relațiilor și complexelor de relații dintre oameni»¹⁾.

1) *Leopold von Wiese. Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen. Pg. 8. München 1924.*

Dar nu e vorba în această concepție numai de relații logice stabilite pe cale intelectuală, ci de relații trăite, a căror influență se resimte în întreaga viață a noastră.

Concepția aceasta are ca punct de plecare ideea că întotdeauna extremele nu sunt adevărate, de oarece ele exagerează, deaceia nu se poate susține că omul trăiește absolut *numai și prin societate*, precum nu se poate afirma nici existența omului izolat, ci egal de îndreptățite sunt ambele procese, anume și cel de *integrare*, de unire a oamenilor în societate, dar și cel de *diferențiere*, de separare oarecum a lor din societate. Sociologia va trebui prin urmare să se ocupe cu spiritul colectiv, cu grupele sociale, dar și cu individul, cu omul singular. «Ea e astfel și o teorie a individului și a personalității»¹⁾. Procesele sociale de care se ocupă sociologia sunt acțiuni omenesti, cari au strânse legături cu lucrurile din natură, deaceia ele pot fi privite în două moduri: întâiu ca fenomene subiective de conștiință și voință și apoi ca fenomene obiective, exterioare, intrate deja într'un proces natural. Sociologia nu se ocupă de relații ca stări psihice, ci numai ca fenomene obiective. «Ea nu are a face cu stări sufletești, ci cu fenomene»²⁾. Din punct de vedere subiectiv, individual, relațiile sunt manifestări ale conștiinței și voinții, deaceia în producerea lor motivele psihice au un rol covârșitor; pe acestea le descrie și le analizează psihologia, pe când sociologia cercetează numai grupările exterioare de oameni³⁾. După această concepție individul este un punct de plecare necesar, pentru că esența

1) Leopold V. Wiese. Allgemeine soziologie pg. 16.

2) Leopold V. Wiese. Allgemeine soziologie pg. 19.

3) Leopold V. Wiese. Allgemeine soziologie pg. 20.

procesului social este socializarea omului. După ce studiază *elementul* fenomenului socializării, Leopold v. Wiese, reprezentantul cel mai autorizat al teorii relației, trece la cercetarea *stărilor* sociale obiective.

Societatea e în funcțiune de indivizi și de stări, deaceia ea apare numai ca «un concept absolut verbal, ca un fenomen»¹⁾. Iată pentru ce am susținut mai înainte că teoria relației reprezintă un nominalism sociologic. E adevărat însă că Leopold v. Wiese atenuiază această idee, afirmând că nu a înțeles să explice evoluția istorică și genetică a societății, luând ca datum originar pe indivizii izolați, între cari ar fi apărut mai târziu relații și care astfel au constituit societatea, căci omul și relațiile au coexistat întotdeauna.

Această școală sociologică deosebește două feluri de relații și anume: de *prima ordine*, raporturi între indivizi, și de a *doua ordine*, relații între complexe, iar prin complexe înțelege raporturi între *masse*, *grupe* și *colective abstracte*.

Complexele sociale sunt reprezentate în mod concret prin simboluri, ele se deosebesc unele de altele prin durată și gradul lor de abstracție. Astfel *massa*, e o grupare de oameni puțin durabilă, grupul o adunare cu durată mai mare în comparație cu *massa*, iar colectivele abstracte (statul, biserica, întreprinderile, etc.) au un caracter suprapersonal și oarecum independent față de individ, deși ele există tot în sufletul lui. Complexele și indivizii coexistă și au valoare egală, nici unul nefiind anterior celuilalt²⁾. În ceea ce privește

1) Leopold V. Wiese. Allgemeine soziologie pg. 22.

2) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. Pg. 33.

raporturile umane, v. Wiese deosebește în primul rând, unirea și separațiunea. Unirea poate fi datorită unor instincte sau unor sentimente, în special însă instinctul gregar duce la asociație. Din punct de vedere al originii psihologice, se pot deosebi asocieri instinctive, afective și chiar raționale (acelea cari sunt bazate pe interes). Elementele psihice, cari produc unirea și separațiunea sunt studiate de socio-psichologie. Din gruparea indivizilor laolaltă se naște și un al doilea fel de raporturi, cele de cooperație în care legătura membrilor e foarte strânsă. Pe baza acestui fel de relații se întemeiază familia și grupările politice, economice, etc., de aceea cooperația apare supt forme foarte diferite. Raporturile de cooperație sunt întovărășite în totdeauna de diviziunea muncii între membrii, ori prin aceasta divizii depind foarte mult unii de alții și de grup în întregime, căci funcțiunea pe care o exercită fiecă om e o parte din tot și nu poate exista independentă față de celelalte funcțiuni ale societății. Cooperațiunea poate fi ocazională și pasageră sau voluntară și durabilă; de ex. un incendiu poate grupa pe mai mulți oameni, cari colaborează momentan pentru salvarea avutului sau vieții cuiva. Ceeace a detărminat în acest caz colaborarea este o împrejurare accidentală. Din contra în cooperația voluntară și durabilă legătura între indivizi o formează un scop conștient comun, urmărit de mai multă vreme.

Al treilea fel de raporturi sunt cele de opoziție, cari se pot prezenta supt forma concurenței și a războiului. Printre opozițiile curente mai blânde sunt puse acea a generațiilor, a sexelor și contradicția parlamentară, care dovedesc toate că între oameni nu sunt nu-

mai procese de armonizare și de unire, ci și de separație, de individualizare. De altminteri, întreaga evoluție socială constă din integrare și diferențiere, iar diferențierea e un fel de separare și de izolare a omului. Viața socială, deși se bazează pe relații, totuși nu presupune egalitatea indivizilor, căci organizarea ei necesitează neapărat existența autorității, care ține pe oameni supt puterea sa, fie prin forța fizică și tehnică, fie prin cea spiritualo-economică și autoritatea la rândul ei e produsul neegalității și diferențierii oamenilor. Diferențele complexe sociale sunt într-o ordine oarecare, de aceea constatăm în orice societate un fel de stratificare a lor, pături sau clase sociale. Variatele relații dintre oameni, precum și complexele lor, sunt exprimate prin obiceiuri, legi, etc.; dacă unele dintre acestea durează mai mult și se impun grupului ele devin *instituții* v. Wiese zice: «Complexele de forme de relații interumane, care sunt determinate pentru un timp mai lung și care au scopul să mențină conexiunea oamenilor și a grupelor de oameni laolaltă în interesul întăririi legăturilor», sunt instituții¹⁾.

Aceiași concepție o reprezintă și L. Stephinger, care atribuie sociologiei ca obiect analiza sintezei umane, a posibilităților de relații și a relațiilor dintre dânșii²⁾, precum și A. Vierkandt. După cum se vede tecria relației face din societate un fenomen de viață, în care indivizii au un rol foarte important, căci prin unirea sau separarea lor se nasc diferitele forme sociale de relații. L. v. Wiese compară viața socială

1) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. Pg. 294.

2) Ludwig Stephinger. Zur Grundlegung der Gesellschaftswissenschaft. Kölner Viertheljahreshefte für Soziologie 1921.

cu o vastă tablă de șah, iar oamenii cu figurile de pe ea; ei apar, prin relațiile lor, când grupați la olaltă, când separați, când în masă, când izolați, căci relațiile se modifică neconținut. Prin aceasta se vede clar caracterul dinamic al vieții sociale și teoria relației devine o adevărată teorie a mișcării¹⁾. E adevărat de altminteri că societatea sintetizează într'un tot unitar două categorii deosebite și anume unitatea cu pluralitatea, căci dacă nu există unitate, atunci pluralitatea indivizilor constituie o adevărată anarhie, dar unitate nu înseamnă uniformitate sau distrugere a individualității, ci armonie, voință unitară. Teoria relațiilor a studiat acte sociale căutând să le explice cauzal-genetic, dar ea, deși recunoaște relațiilor sociale o oarecare independență, afirmând că acele colective abstracte au un caracter oarecum suprapersonal, totuși nu evidențiază rolul acestor relații și forța lor obiectiv-cauzală. Din cauza aceasta ea reduce adesea sociologia la un studiu de scheme logice.

În afară de aceasta, teoria relației este foarte criticabilă din punct de vedere metodologic. Într'adevăr L. v. Wiese admite că sociologia, așa cum o înțelege dânsul, trebuie să se ocupe de realitatea socială, de sistematizarea faptelor, întrebuintând metoda empirică în cercetările sale. Dar în acelaș timp el recunoaște și necesitatea metodei fenomenologice. Iar A. Vierkandt merge și mai departe, susținând că sociologia formală nu se poate mărgini numai la generalizări empirice-inductive, ci trebuie să procedeze și în mod feno-

1) Paul Platt. Soziologie als Typologie. Jahrbuch für Charakterologie 1924.

menologic pentru a stabili și fapte apriorice. Prin introducerea acestei idei fenomenologice teoria relației poate ajunge la o mulțime de speculații sterile și chiar periculoase pentru cercetarea sociologică¹⁾, deoarece fenomenologia, în sensul pe care i l-a dat Husserl, nu e o știință de fenomene, ci de esențe apriorice, «o știință care vrea să stabilească exclusiv cunoștinți de esențe și nu de fapte»²⁾. Faptele trebuiesc reduse, după Husserl, la generalitatea esențelor, la acel Eidos al lor. Acest procedeu îl numește Husserl *reducere eidetică*. Prin urmare obiectul fenomenologiei nu sunt fenomenele reale, ci *irealul*. Oricât de individuale și accidentale ar fi faptele, ele au totuși o esență intimă a lor, un Eidos, care nu poate fi cunoscut decât printr'un fel de intuiție eidetică (*Wesensanschauung*)³⁾.

Acest intuiționism fenomenologic neglijează faptele și condiționarea lor istorică și afirmă puterea absolută de cunoaștere a individului, considerând unele fenomene subiectiv trăite drept adevăruri absolute.

F. Sander obiectează acestei concepții faptul că nu s'a preocupat mai de aproape de ideea de relație și de acțiune și nu a arătat ceia ce e mai caracteristic pentru ele, anume elementul intențional al lor⁴⁾. Relațiile se deosebesc între ele nu prin forma lor exterioară, ci prin sensul subiectiv pe care îl au, chiar dacă se exprimă în aceeași formă. Orice acțiune cuprinde și arată o

1) *W. Jerusalem*. Einführung in die Soziologie. Wien und Leipzig 1926.

2) *Ed. Husserl*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1923, pg. 4.

3) *Ed. Husserl*. Idem, pg. 10—18.

4) *Fritz Sander*. Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre. Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik 1925. Heft. 2.

credință sau o dorință psihică și aceasta explică relația altminteri avem a face numai cu acțiuni fizice, cari nu spun nimic și cari nu pot constitui obiectul sociologiei.

Intr'adevăr teoria relației a văzut just că societatea e o realitate funcțională, care se face și se schimbă neconținut, un sistem de forțe și raporturi și a căutat să stabilească relații tipice, dar a neglijat acest element important al ideii de relație — *sensul ei* — și vom vedea imediat ce importanță are dânsul pentru lămurirea caracterului socialului. În schimb un alt sociolog contemporan, mort nu de mult, un gânditor profund și neobosit cercetător, Max Weber, accentuează în special noțiunea de sens al acțiunii, făcând din ea unul dintre pionii fundamentali ai doctrinei sale.

* * *

Max Weber e unul dintre sociologii, cari nu au publicat un tratat sistematic de sociologie, dar opera sa, a cărei publicare continuă și acum, după moarte, expune destul de clar concepția lui. Toate lucrările sale se caracterizează prin o bogăție de material, cum rar se poate întâlni și prin idei, uneori schițate numai, de o fecunditate fericită pentru cercetările sociologice. Vederile sale asupra sociologiei ca știință le-a expus în lucrarea *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicată în colecția «*Grundriss der Sozialökonomik*» în anul 1921, dar aplicarea cea mai frumoasă a principiilor sale a făcut-o în *Religionssoziologie*, tipărită în 1920 în trei volume. Max Weber a atras atenția asupra caracterului explicativ al sociologiei și asupra ne-

cesității ca aceasta știință să se preocupe de fapte. Cu toate acestea el a căutat să scoată din fapte principii generale și nu a pierdut din vedere nici un moment necesitatea de a da un fundament epistemologic științelor sociale. Încă din 1912, la congresul german de sociologie, el a susținut că ceea ce dă unui sistem de cunoștinți caracter științific este explicarea cauzală a faptelor, excluderea factorilor subiectivi și mai ales a judecăților de valoare. Pe acest temei a făcut Weber deosebire între *știință* și *politică socială*, refuzând politicii caracterul de știință, de oarece ea se ocupă de idealuri și ca atare se bazează pe judecăți de valoare și aprecieri subiective.

Pentru Weber sociologia este o știință, care are un obiect propriu, anume *acțiunea socială*, faptele oamenilor, cari dau naștere la colectivități și la complexe sociale. Ideia de acțiune socială este ceva mai complicată decât se pare la prima vedere, căci, în concepția lui Weber, acțiune socială înseamnă, în primul rând, *raport*, de oarece ea se referă la altcineva sau la un grup întreg. Acțiunea unui individ produce efecte, care se resfrâng asupra altora, interesează societatea. Dar nu e de ajuns atâta, de oarece fiecă acțiune are un *sens* oarecare subiectiv: acțiunea devine socială numai când acel care acționează atribue faptei sale un sens referitor la raportul cu alți indivizi. Sensul atribuit unei acțiuni poate varia în diferite împrejurări sau poate fi același în foarte multe cazuri, devenind ceva tipic. Toate acțiunile sociale se orientează după raporturi și sensuri trecute, prezente sau viitoare între oameni. Prin urmare socială este numai acțiunea care presupune un raport cu alții și care are un sens.

O acțiune făcută de mai mulți în acelaș timp nu poate fi numită socială, dacă nu exprimă un raport al lor și un sens al raportului. De exemplu, zice Weber, dacă atunci când începe să plouă oamenii, care se găsesc pe stradă deschid toți cortelele, nu avem de aface cu o acțiune socială, căci fiecare individ nu și-a orientat fapta sa în vederea unui raport cu ceilalți¹⁾. Tot așa nici imitația nu poate fi considerată ca un caracter specific al vieții sociale, căci ea adeseaori nu are sens, ci e o simplă tendință de adaptare la mediu, un fel de reacțiune față de diferențierea socială. Weber nu atribuie sens reacțiunilor determinate de anumite excitații. De exemplu în domeniul psihofiziologic nu se poate vorbi, după dânsul, despre acțiuni cu un sens subiectiv, căci ele sunt de fapt răspunsuri la excitații exterioare.

Totuși Weber recunoaște ca un fel de limită a acțiunii sociale condiționarea faptelor individuale de către grup sau producerea lor prin imitație. Studiind faptele sociale, Weber ajunge la concluzia că se pot găsi în ele anumite sensuri comune, oarecum tipice, de unde deci și acțiuni sociale tipice. Sociologia va trebui să studieze tipurile ideale de acțiuni sau de raporturi perfect sociale. Aceste tipuri nu sunt însă necesare, ci numai probabile, ele exprimă astfel mai mult sisteme de posibilități. Când vorbește despre tipuri ideale de acțiuni nu înțelege Weber să introducă vre-o noțiune de valoare sau să impună vre-o normă fenomenelor, căci aceste tipuri sunt generalizări de fapte din experiență.

1) Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik* 1921.

Dar cum va studia sociologia acțiunea socială? După Weber sociologul trebuie în primul rând să *înțeleagă acțiunea*, iar a înțelege înseamnă mai întâi a identifica actul, a putea determina precis în ce constă el și ce sens are. De exemplu un cm dă altuia un obiect oarecare: faptul acesta nu putem spune că l'am înțeles câtă vreme nu știm ce sens are el, căci poate că i l-a vândut sau i l-a împrumutat, sau i l-a restituit, de oarece îl obținuse pentru o întrebuințare temporară, etc.

Sensul unei acțiuni poate fi înțeles în mod subiectiv, prin retrăirea fenomenului — aceasta ar fi o metodă pur psihologică și anume un fel de *Einfühlung* — sau prin ajutorul rațiunii. Weber pune preț, din punct de vedere metodologic, în special pe acest al doilea mijloc, căci zice dânsul, pentru a-l înțelege pe Cezar nu e nevoie să fii Cezar. «Retrăirea complectă (a unui fapt) este importantă pentru evidența înțelegerii, dar nu e o condiție absolută a interpretării sensului» ¹⁾.

De aceia pentru Weber obiectul sociologiei îl formează studiul acțiunii sociale și mai ales al sensului său. Toate acțiunile sunt funcțiuni colective și depind una de alta, de aceea pentru explicarea fenomenelor sociale trebuie să se țină seama de structura integrală a societății și de înlănțuirea funcțional-cauzală a faptelor.

Prin urmare Weber recunoaște și aplică metoda sociologică integralistă. El a văzut legătura fenomenelor sociale cu viața psihică și a afirmat rolul psihologiei în constituirea organizației sociale, dar s'a ridicat contra concepției care reduce sociologia la psihologie.

1) Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Pg. 2.

Istoria, economia ca și sociologia nu se preocupă de fenomene psihologice ca atare, ci ele analizează fapte și situații obiectiv date și raportul dintre ele.

Pornind dela aceste principii Weber a analizat și explicat fenomenul religios în formele sale primitive, dar a accentuat mai ales asupra religiilor universaliste, arătând pe deoparte condiționarea lor sociologică, iar pe de alta influența lor asupra vieții sociale.

Studiul său asupra spiritului și influenței capitaliste-economice a puritanismului a devenit clasic¹⁾; deosemena în frumoasa expunere istorică a formelor economice, el consideră aceste fenomene drept produsul întregii organizări și mentalități a vremurilor²⁾.

Cu toate acestea unele idei din concepția lui Weber se pretează la comentarii și la interpretări variate și aceasta din cauză că dânsul nu a stăruit asupra lor și nu le-a determinat precis. Astfel ideia de sens apare cam confuză în gândirea lui Weber, deoarece chiar el vorbește când despre sens, când despre scop. Se confundă sensul unei acțiuni cu scopul ei sau nu?

Scopul apare întotdeauna ca un determinant al acțiunii, iar sensul ar fi mai mult calitatea unui raport între oameni. Rickert a interpretat ideia de sens în alt mod.

El vorbește despre sensul judecății și dă de multe ori sensului aceiaș accepțiune ca și noțiunii de valoare. E cert că pentru Weber *sens* nu înseamnă *valoare* ci mai mult scop al acțiunii.

Dela părerea aceasta, că toate acțiunile sociale au un sens, Weber nu ajunge totuși la un finalism, ci

1) Max Weber. Religionssoziologie 3 vol. 1920.

2) Max Weber. Sozial und Wirtschaftsgeschichte 1924.

caută să explice chiar sensul, ca un produs causal, în funcțiune de societatea întregă.

În al doilea rând noțiunea de *tip ideal*, despre care vorbește Weber, nu trebuie considerată ca rezultatul vreunei judecăți de valoare, deoarece ea e un concept empiric, general, la care a ajuns autorul prin metoda comparativă, constatând că în procesul de formare și de evoluție a societății sunt unele instituții comune, necesare pentru viața grupurilor sociale — și pe acestea le-a considerat el tipice, devenind pentru dânsul, un fel de reguli ideale pentru orice societate, dar fără rigurozitatea și stringența unor adevărate legi.

Ceea ce ni se pare foarte important din concepția lui Weber și ceea ce îi este propriu lui e ideia de sens, care trebuie neapărat să fie studiată de către sociologie, căci pentru noi societatea este o totalitate de relații interumane, obiectivate și concretizate în instituții exterioare și durabile. Societatea apare supt un dublu aspect, ca un fenomen obiectiv, mai presus de noi, dar și ca un fenomen subiectiv în noi, produs al acțiunilor noastre. În capitolul următor expunem pe larg modul cum înțelegem noi viața socială și esența ei. Pentru a putea explica instituțiile sociale, trebuie să ne dăm seama de producerea lor, de relațiile indivizilor și de sensul acestor relații și de aceea trebuie să recurgem la ajutorul psihologiei. Sociologia are drept obiect, după noi, studiul tipurilor generale de instituții, adică al formelor tipice de relații umane obiectivate și concretizate în legi, monumente, obiceiuri.

Dar pentru ajungerea scopului său ce metodă va întrebuința sociologia?

CAP. II

Problema metodei în sociologie.

Cuprinsul: Importanța metodei. Monismul metodologic: Riehl. Mill, Marx, Durkheim. Dualismul metodologic: Stammler, Simmel. Necesitatea dualismului metodologic în sociologie. Metoda în funcție de obiectul de cercetare. Natura psihică a faptului social, ideea de conștiință teleologică. Metoda psihologică în sociologie.

Discuția asupra metodei, pe care o întrebuițează sociologia în cercetarea fenomenelor sociale, are o foarte mare importanță, pentru că a explica metoda înseamnă a lămuri în acelaș timp și obiectul de cercetat. Fiecare știință are un domeniu propriu de fenomene, pe care le studiază în mod special, deosebindu-le cu îngrijire de alte fenomene. În realitate însă, știința umană este una, pentru că toate faptele, tot ce se petrece în natură, în sufletul nostru ori în societate, sunt numai niște unități din natură. Omul însuși, oricât de superior ar apărea el față de celelalte fenomene, nu este altceva decât un produs evolutiv-natural, o unitate a vieții—nici nu se poate spune măcar că este o formă ultimă în acest proces neconținut de evoluție. Și totuși, câtă varietate în această unitate a naturii! Fără în-

doială că e o foarte mare deosebire între fenomenele psihice, interioare, subiective și schimbătoare, și cele fizice exterioare, obiective și oarecum durabile. Dacă acestea din urmă sunt accesibile observației exterioare, experienții directe și controlului obiectiv, primele pot fi cunoscute numai prin auto-observație, prin trăirea lor și prin analogie. Aceste două mari grupe de fenomene nu pot fi cunoscute prin aceleași mijloace și nu pot fi studiate prin aceleași metode. Cu drept cuvânt ne putem întreba atunci, cum se pot studia fenomenele de relație interpsihică, fenomenele sociale al căror grad de complexitate și variabilitate este mult mai mare decât al celor psihice individuale?

Cei mai mari cugetători s'au străduit să găsească metoda cea mai potrivită pentru cunoașterea lucrurilor, încât multe din sistemele de filosofie ne apar numai ca niște teorii asupra metodei. În definitiv trecerea de la raționalism la empirism și mai apoi la criticism și intuiționism nu e altceva decât afirmarea unor nouă metode de cunoaștere a căror valoare a fost susținută rând pe rând drept cea mai mare. *Novum organon* al lui Bacon este o construcție logică pe baza unei metode nouă, a metodei empirice, prin ajutorul căreia spera dânsul să poată interpreta exact natura cu multiplele și variatele ei fenomene. Pe Descartes de asemenea l-a preocupat problema metodei. Mai înainte de a ne întreba asupra esenței lucrurilor, scrie el, trebuie să analizăm puterile de cunoaștere ale voinței noastre și metodele prin care putem ajunge la adevăr. Scepticismul cartezian este, în esența sa, de natură metodologică. Și dacă ne gândim mai departe, la unul dintre titanii cugetării moderne, la Kant, constatăm că pen-

tru dânsul critica rațiunii pure este mai ales expunerea unei metode de filosofare. Nu se poate schimba filosofia și nu putem ajunge la soluții mulțumitoare în ceea ce privește cunoștința omenească și obiectul ei, dacă nu schimbăm metoda de gândire.

Kant spune textual, referindu-se la critica rațiunii pure: «în această încercare de a schimba metoda urmată până acum în metafizică și de a face în ea o revoluție totală, după exemplul geometrilor și fizicienilor, constă opera acestei critici a rațiunii pure speculative. *Ea este un tratat despre metodă și nu un sistem de cunoștință*»¹).

Aceiași străduință o vedem astăzi în filosofia lui Bergson. Pentru a putea pătrunde în însăși esența realității trebuie să ne facem niște ochi capabili de a vedea pentru ca să vadă și nu pentru a folosi, zice Bergson, trebuie să schimbăm metoda de cercetare și în locul metodei criticismului raționalist și utilitarist să recurgem la metoda intuitivă.

În sfârșit, în economie și în sociologie Karl Marx a alcătuit un sistem nou, care, în realitate, constă în afirmarea unei metode nouă de cercetare și de înțelegere a fenomenelor. Toate concepțiile și mișcările sociale până la dânsul, le consideră Marx drept lipsite de orice fundament științific. Sistemele sociologice anterioare n'au vrut să explice realitatea socială, ci au încercat să o călăuzească spre un nou ideal, ele s'au bazat pe utopie, nu pe o riguroasă explicare cauzală. Doctrina socialistă, spune Marx, nu poate deveni știință

1) I. Kant. Kritik der reinen Vernunft pg. 25. Sublinierea e făcută de noi.

decât numai dacă renunță la orice teleologism și dacă admite rolul absolut hotărîtor al factorului cauzal în procesul social. Iată deci câțiva dintre cei mai de seamă gânditori, care au făcut din metodă elementul constitutiv, determinant al științii.

În genere s'au considerat drept condiții indispensabile pentru întemeierea oricărei științi: 1) existența unui obiect propriu de cercetare sau a unui punct de vedere special, 2) găsirea de legi proprii pentru fenomenele studiate, 3) întrebuițarea unor metode serioase. Dintre aceste trei condiții se afirmă astăzi în special metoda, deoarece caracterul științific al unui sistem de cunoștinți depinde, în primul rând, de mijloacele de cercetare întrebuițate. Supt influența pozitivismului modern reprezentanții de astăzi ai științii sunt mai puțin pretențioși; ei consideră drept condiție fundamentală a unei științi o observare exactă, o determinare riguroasă a conceptelor, o diviziune a faptelor și o explicare cauzală a tuturor fenomenelor.

În mod firesc se pune însă problema: există o anumită metodă unitară, recunoscută de toți drept cea mai bună și întrebuițată în toate științele? Sau fiecare știință are metodele sale proprii? Științele sociale au ele oare aceleași metode ca și științele naturii? Răspunsurile date acestei probleme sunt variate, de oarece unii cercetători au afirmat necesitatea unei metode unitare pentru toate științele, indiferent de obiectul lor, iar alții au susținut deosebirea metodelor după obiectul de cercetare sau după grupele de științi. De aici au rezultat două concepții contradictorii: monismul metodologic și dualismul metodologic. Ambele concepții au găsit reprezentanți de seamă.

Pornind dela considerații epistemologice generale, monismul metodologic formulează necesitatea unei metode unitare de cercetare atât pentru științele naturii cât și pentru acelea ale spiritului. Unitatea cunoștinții noastre este o consecință a unității conștiinții și a trebuinții minții noastre de a reduce diversitatea la unitate. Dar mijlocul prin care se poate realiza această unitate a cunoștinții este unitatea metodei, spune Riehl¹⁾, pentrucă metoda grupează laolaltă într'un tot obiecte diferite și puncte de vedere variate. Din faptul că științele sociale și cele naturale privesc fiecare o altă latură a existenței nu se poate deduce un dualism al metodelor.

Chiar John Stuart Mill, deși recunoaște bogăția și complexitatea fenomenelor sociale, totuși afirmă că ele sunt produse ale unui ansamblu complex de împrejurări și ca atare ele se reduc la suma efectelor acestor împrejurări considerate izolate. In viața socială n'avem aface cu fenomene speciale deosebite de cele psihice, spune Mill, căci oamenii în societate sunt tot oameni; prin gruparea lor laolaltă ei nu devin altceva, nu devin «un fel de substanță cu însușiri specifice, după cum apa e deosebită de oxigen și hidrogen». Sau mai departe: «ființa umană în societate n'are alte însușiri decât acelea care derivă din legile omului individual și care se rezolvă în ele»²⁾. Deaceia n'ar fi nevoie în sociologie de o metodă proprie, deosebită de celelalte pentru cercetarea fenomenelor sociale. Sociologia trebuie

1) A. Riehl. Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart 1908 Pg. 86.

2) John Stuart Mill. System der Logik. Trad. I. Schiel Bd. III. Pg. 491.

să aibă, spune Mill, aceeași metodă ca și științele fizice cele mai complexe.

Monismul metodologic are însă astăzi reprezentanți mai ales printre sociologi. Sunt unii care au susținut în mod constant și cu un aparat seducător de dove-dire, că sociologia trebuie să aibă absolut aceleași metode ca și științele naturii. În genere întrebuințează această metodă așa numitul realism sociologic, care consideră societatea ca o realitate de sine stătătoare și superioară indivizilor. Discuția între realismul și nominalismul sociologic este de fapt o discuție asupra metodelor, căci primul recunoaște societății o existență exterioară și o putere coercitivă asupra indivizilor, afirmând că ea poate fi studiată în mod cauzal, pe când nomina-lismul consideră societatea numai ca o totalitate de relații ale indivizilor și deoarece individul e determinat în toate acțiunile sale numai de factori psihici, trebuie să explice sociologia toate relațiile sociale în mod teleologic. Nu avem decât să ne gândim la două dintre cele mai răspândite concepții din zilele noastre, la *marxism* și *durkheimism*. Ambele sisteme se bazează pe ideia că știință propriu zisă există numai acolo unde este ex-plicare cauzală pură, acolo unde n'are loc nici-o con-siderație finalistă. Fenomenele sociale n'ar fi decât niște produse obiective, cauzale și ca atare ele ar trebui explicate printr'o cauzalitate mecanică.

Metoda întrebuințată de Marx este considerată ca un ma-terialism dialectic sau mai corect ca o dialectică materia-listă. Aceasta e, după dânsul, singura metodă serioasă, pen-trucă prin ea se poate explica viața socială în totalitatea sa¹⁾. Intocmai ca Hegel, care consideră dialectica ideilor

1) *Karl Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. 336 nota.

drept cel mai propriu instrument de gândire și explicare a acestei lumi în neconținută mișcare, admite și Marx dialectica, dar îi dă altă coloratură. El singur mărturisește că la Hegel dialectica are un caracter mistic, pe care dânsul vrea să-l schimbe.

Și într'adevăr Marx construiește o *dialectică empirică-revoluționară*. «Tezele» lui asupra lui *Feuerbach* exprimă tocmai recunoașterea rolului metodei dialectice, pe care Marx o introduce în sociologie. *Wollmann*, *Plenge* precum și alți cugetători scot cu toții în relief importantul loc pe care-l ocupă dialectica în opera lui Marx. Pentru Hegel metoda dialectică avea o importanță metafizică, de oarece mișcarea logică-dialectică era, în acelaș timp, și expresia mișcării Absolutului, a ideii pure. Marx a adoptat această metodă, pentru că i s'a părut superioară tuturor celorlalte. Superioritatea ei constă în faptul că încearcă să prindă realitatea în mișcare, nu într'o formă fixă, deja devenită. Realitatea nu este ceva încremenit, ci ea e viață, care se transformă mereu, de aceea e nevoie de-o metodă adecuată acestei naturi a realității. Marx a văzut în această dialectică un fel de reînviere a concepțiilor lui Heraclit și a interpretat hegelianismul în mod heraklițian¹⁾. Prin aplicarea acestei metode se poate cunoaște «fiecare formă devenită în cursul mișcării, deci și în aspectul ei trecător²⁾. Pentru Marx totul este într'o transformare neconținută; fenomenele economice, ca toate celelalte de altminteri, sunt supuse categoriei devenirii. Nu există «idei eterne» și de aceea chiar fenomenele

1) S. Marck. Hegelianismus und Marxismus. Berlin 1922.

2) K. Marx. Das Kapital. Bd. I. Vorwort. Pg. XVIII.

economice sunt numai cauze schimbătoare ale vieții sociale. Marx spune: «trăim în mijlocul unei statornice mișcări a înmulțirii forțelor producătoare, a distrugerii raporturilor sociale, a formării ideilor; imobilă este numai abstracția mișcării—*mors immortalis*»¹⁾. Dialectica gândirii nu este, după Marx, decât o copie a mișcării din realitate, iar această mișcare constă într'o necontenită transformare materială. De aceea a părăsit Marx idealismul hegelian și a ajuns la altă concepție, care în genere a fost considerată de către foarte mulți drept materialism²⁾. Din adoptarea dialecticei se vede însă că Marx a admis ideia variației metodei după obiectul de cercetare. Starcke — unul dintre sociologii, cari au cercetat instituția familiei în special—afirmă că metoda științifică nu este apriorică, nu e anterioară științei, ci depinde de ea și se schimbă odată cu dânsa³⁾.

Marx concepe societatea ca un proces dinamic, cauzal, obiectiv, în care nimic nu se petrece pentru că vrem noi, ci totul este determinat în mod necesar. Orice fenomen social este cauzat, în ultima instanță, de modul de producție economică și de repartitia bunurilor. Intreaga noastră ideologie, spiritul nostru chiar cu diversele sale funcțiuni, totul este în strânsă dependență de factorul economic, a cărui putere de cauzatie este necontestată. Marxismul privește societatea ca o totalitate de procese istorice determinate de fenomenul economic. Fenomenele economice sunt independente de voința omului, evoluția istorică nu este deci o urmare a

1) K. Marx. Das Elend der Philosophie. Pg. 91.

2) K. Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. XVIII.

3) C. N. Starcke. Quelques questions sur la méthode de la sociologie. 1898.

sforțurilor și scopurilor noastre, ci ea se efectuează prin contradicția dintre sistemul de producție și sistemul juridic, dintre forțele productive și raporturile de drept dintr'un anumit moment. Această contradicție aduce distrugerea unei ordini economice-sociale și apariția alteia. Prin urmare, după doctrina marxistă, baza întregii fenomenologii sociale este de natură economică; de aceea explicarea sociologică trebuie să țină seamă de cauza economică a fenomenelor.

Marx depreciază rolul conștiinței și al voinții umane, de aceea el înlătură orice metodă psihologică-teleologică în cercetarea fenomenelor istorice. Marx a reacționat prin opera sa împotriva utopiei, împotriva idealismului și misticismului anterior lui. Doctrina sa ar reprezenta deci «o concepție istorică anti-ideologică, anti-spiritualistă și anti-mistică sau întemeiată esențialmente pe baze economice-sociale»¹⁾. În realitate marxismul este și rămâne un monism metodologic, căruia nu i se potrivește eticheta de materialism, în adevăratul său înțeles²⁾. Caracteristica cea mai proprie a concepției sociologice marxiste credem că este alta, anume *integralismul și sociologismul* și prin aceasta seamănă Marx cu Durkheim, întemeietorul școlii sociologice franceze.

Din punct de vedere metodologic Marx este un integralist, căci după dânsul nici un fenomen social nu poate fi explicat altfel decât prin raportul său cu în-

1) E. Troeltsch. Über den Begriff einer historischen Dialektik. Historische Zeitschrift. Bd. 24. Pg. 406.

2) Multă vreme am crezut și noi că marxismul este o formă tipică de materialism; dar lucrarea lui Lukacz «Geschichte und Klassenbewusstsein» ne-a făcut să revizuiim punctul nostru de vedere. Lukacz are meritul de a fi accentuat caracterul social al întregii realități. El scoate în relief ideea marxistă că societatea este un tot, care determină fiecare fenomen social special.

tregul social. Însăși forma și proprietățile lucrurilor depind de legătura lor cu întregul. Noi cunoaștem lucrurile numai prin funcțiunile lor, căci ele nu sunt substanțe, ci numai fenomene temporale și spațiale în societate; ele se schimbă în totdeauna în același timp și în aceeași măsură ca societatea.

Marx spune: «un negru este un negru. În anumite raporturi devine el un sclav. O mașină de tors bumbacul e o mașină pentru tors bumbacul, numai în anumite raporturi devine ea capital» ¹⁾. Toate ideile și întreaga noastră mentalitate sunt funcțiuni ale societății, căci noi gândim ceea ce societatea ne învață să gândim și credem ceea ce societatea ne impune. Deși în viața socială avem aface cu fapte concrete și chiar materiale, totuși ele sunt în natura lor intimă stări psihice, cari s'au obiectivat, căpătând astfel o viață proprie, separată de ceea ce le-a produs.

Simmel a observat fin și subtil această fundamentală capacitate a sufletului «de a se putea desface de sine, de a se opune sie însuși ca un terț, având puterea de a și dà forme obiective, de a se cunoaște și aprecia ²⁾».

Aceiaș părere o găsim și la Marx, care crede că în viața economică, ca și în cea religioasă, produsele capului omenesc sunt dotate cu o viață proprie și pot intra în raporturi între ele și cu oamenii, ca și cum ar fi forme proprii și de sine stătătoare ³⁾.

În Tezele sale asupra lui Feuerbach, Marx critică concepția acestuia asupra religiei și spune că Feuer-

1) *Karl Marx*. Das kapital. Bd. I. Pg. 731. Anmerk. 256.

2) *G. Simmel*. Philosophische Kultur. Pg. 251.

3) *K. Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. 39.

bach n'a înțeles că «sentimentul religios» el însuși este un produs social și că individul abstract pe care el îl analizează aparține unei anumite forme de societate ¹⁾. Și mai departe, Marx în schița sa de prefață pentru «ideologia germană», constată că oamenii au avut până acum o idee falsă despre ei însuși, despre ceea ce sunt sau ar trebui să fie. Ei și-au orientat raporturile lor după ideea pe care au avut-o despre D-zeu, despre omul moral, așa că produsele capului au trecut pe deasupra lui. Ei creatorii s'au plecat în fața creațiilor lor ²⁾.

Societatea este o totalitate de raporturi omenești, care apar însă ca lucruri concrete și chiar materiale și care duc o viață proprie. Marx nu uită totuși că aceste anumite raporturi sociale sunt tot produse omenești, ca postavul, pânza, etc. ³⁾.

În sistemul marxist marfa este în ultima instanță, un raport între oameni reprezentat în formă de lucru. Omul poate prin activitatea sa să facă dintr'o bucată de lemn o masă, însă masa rămâne în totdeauna un lucru material, devenind marfă numai prin raporturile reciproce dintre oameni; și «îndată ce ea apare ca marfă se transformă într'un lucru sensibil — supra sensibil» ⁴⁾. Lucrurile devin mărfuri prin persoanele, a căror voință este transpusă în acele lucruri ⁵⁾. Capitalul însuși este numai o creație a raporturilor sociale. Marx spune: «capitalul nu este un lucru, ci

1) *K. Marx*. Thesen über Feuerbach. Pg. 7.

2) *K. Marx*. Marx-Engels Archiv. Bd. I. Pg. 230.

3) *K. Marx*. Das Elend der Philosophie. Pg. 91.

4) *K. Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. 37.

5) *K. Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. 50.

un raport social mijlocit de lucruri între persoane»¹⁾
 O mașină de tors bumbacul devine capital numai în anumite raporturi: «fără aceste raporturi ea e tot așa de puțin capital, cum banul este capital în sine și pentru sine sau cum zahărul este preț al zahărului»²⁾.

În teoria marxistă putem deosebi două faze ale procesului social: prima este o adevărată materializare a activității omenești și a tuturor raporturilor psihologico-sociale, care dobândesc un aspect de lucruri concrete obiective; în a doua fază, aceste creații ale persoanelor devin forțe exterioare, active, cari au asupra oamenilor o mare influență, căci îi transformă pe aceștia în lucruri, în instrumente de muncă. În a doua fază persoanele există numai «ca reprezentanți ai mărfurilor și ca posesori de mărfuri»³⁾. În general procesul social constă dintr'o adevărată «personificare a lucrurilor și materializare a persoanelor»⁴⁾.

Ideia de totalitate, adică raportul fiecărui fenomen cu totul social, cum spune Lukacz, sau mai bine *sociologismul*, după părerea noastră, este centrul concepției marxiste. Ca și Durkheim, Marx reacționează împotriva teoriilor care concep societatea numai ca o sumă de indivizi. Individualismul nu poate explica societatea și neagă chiar sociologia ca știință; dacă societatea ar fi numai o sumă de indivizi, ea ar putea să se dizolve în orice clipă. Teoriile individualiste nu pot explica continuitatea societății și nici puterea constrângătoare a fenomenelor sociale. Marx a văzut că societatea este

1) K. Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 731.

2) K. Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 731. Anmerk. 256.

3) K. Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 51.

4) K. Marx, Das Kapital. Bd. I. Pg. 78.

mai mult decât o adițiune de indivizi, că este un tot cu proprietăți speciale, cu o mentalitate aparte și în același timp că evoluția socială nu este determinată de voința noastră, ci de o cauzalitate stringentă. Dacă societatea ar fi numai o sumă de raporturi omenești, atunci ea n'ar avea o existență reală, — și totuși noi observăm că are o viață proprie și putere cauzală. Societatea este aceia care dă omului forma sa specifică și îi determină funcțiunile, făcându-l să apară ca un individ propriu zis. Nu există un individ abstract, în genere, căci fiecare om are o mentalitate deosebită, aceia a clasei sociale căreia îi aparține; în societate exercită el o anumită funcțiune, are o profesiune și prin aceasta se deosebește de alții, dobândind astfel o formă individuală specială. Dacă am adopta limbajul filosofic al lui Schopenhauer am putea spune că procesul de individuație depinde de condițiunile temporale și spațiale ale societății. Societatea, supt toate formele sale, domină pe individ și îi poate modifica sufletul chiar. De exemplu: în mulțime individul pierde însușirile sale speciale și capătă noi calități. Le Bon, Tarde, Sighele, Tönnies au observat această schimbare a individului în masă și au încercat să explice în diferite moduri pentru ce în starea de mulțime se stabilește un fel de omogenizare psihică, căci dacă nivelul intelectual și moral al unor indivizi se ridică atunci când se găsesc în mulțime, al altora scade. Raportul cu totul social determină forma, situația și chiar calitățile lucrurilor și orice schimbare a acestor raporturi apare ca o schimbare în constituția lucrurilor chiar. ¹⁾ «Nu predomi-

1) Lukacz, Geschichte und Klassenbewusstsein. Pg. 26.

narea motivelor economice în explicarea istorică deosebește în mod hotărâtor marxismul de știința burgheză, ci punctul de vedere al totalității». ¹⁾ Aceasta ar fi în esență metoda sociologică a lui Marx: de aceea el ne apare ca un premergător al școalei franceze a lui Durkheim.

Privit în această lumină, caracterul materialist al marxismului dispare.

Marx afirmă însă în contradicție cu Hegel că «idealul nu este altceva decât materialul transformat și transpus în capul omului.» ²⁾ Fraza aceasta nu este oare dovada celui mai autentic materialism în doctrina lui Marx? Și când spune el mai departe «că nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotrivă existența lor socială le determină conștiința» ³⁾ nu apare aici materialismul pur?

Max Adler a observat just că *materialul* în teoriile marxiste n'are o natură materială, ci este ceva omenească și spiritual în același timp ⁴⁾ Spiritualul și materialul au într'adevăro natură psihică după Marx. El întrebându-și eticheta de materialism mai mult pentru a accentua punctul său de vedere empiric, în contradicție cu Hegel. Noi credem că în frazele citate mai sus este cuprinsă ideea centrală a sociologismului lui Marx, căci spiritul se poate obiectiva și produsele sale dobândesc o putere constrângătoare asupra lui însuși; de aceea ele pot apărea istoricului și sociologului ca lipsite de spirit. În societate raporturile psihice omenești se concretizează în insti-

1) *Lukacz*. Geschichte und Klassenbewusstsein. Pg. 39.

2) *K. Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. XVII.

3) *K. Marx*. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Pg. XI.

4) *Max Adler*. Marxistischen Probleme. 1913. Pg. 4.

tuții și în modul acesta ele capătă un caracter exterior, supra-individual. Avem de a face deci cu un proces de depersonalizare al acestor raporturi, de oarece cu cât trece mai mult vremea ele își pierd caracterul de fenomene vii și psihice, devenind oarecum materiale și independente de indivizi. Societatea, care este totalitatea — nu juxtapunerea — acestor raporturi, formează la rândul ei prin educație, prin legi, prin opinia publică, etc. conștiința individului, impunându-i anumite idei și concepții. Ceiace în teoria lui Marx se numește în genere *materie* este de fapt totalitatea raporturilor obiectivate, devenite lucruri și supt influența acestora se formează conștiința oamenilor. În acest mod trebuie să înțelegem afirmația lui Marx, că idealul — în sens de conținut spiritual ideologic, — nu e altceva decât materialul transformat și transpus în capul omului. Dealtminteri chiar idealul, în înțelesul de creațiune a unor valori dorite și realizabile în viitor, este tot un produs al raporturilor sociale. El apare ca o reacțiune a societății, a unei mentalități nouă, deosebită și chiar opusă instituțiilor vechi, care au tendința să se continue. Este indiscutabil că stările sociale și instituțiile tind să se mențină, în timp ce spiritul nou, conștiința socială, tinzând către alte valori pe care le dorește, intră în contradicție cu ele. Acesta este idealul¹⁾.

Dintre toate fenomenele sociale cel mai important rol în concepția marxistă îl are fenomenul economic. Dacă la Hegel dialectica este spiritualistă, la Marx este economizată. Contradicțiile logice din filosofia hegeliană devin la Marx adevărate lupte de clasă. Nu insistăm mai mult asupra acestei concepții și nu intrăm

1) K. Kautsky. Marxismus und Ethik.

în amănunte, pentru că obiectul acestei lucrări nu este discuția marxismului, ci noi am vrut numai să lămurim monismul metodologic al acestei teorii.

✧ Un alt reprezentant strălucit al monismului este E. Durkheim, care afirmă necesitatea unei metode pozitive unitare pentru studiul fenomenelor sociale. După dânsul sociologul trebuie să privească faptele sociale «ca lucruri a căror natură, oricât de simplă și maleabilă ar fi ea, nu se poate modifica totuși după voie¹⁾. Lucru e tot ceiace spiritul nu poate cunoaște decât lepădându-se complet de orice element subiectiv, tot ceiace nu stă în puterea noastră absolută și ceiace rezistă chiar voinții noastre. Viața socială depinde de condiții obiective, care îi determină în mod necesar întreaga activitate, ea se reduce astfel la o totalitate de lucruri. Principiul metodologic, dela care pornește Durkheim, este că nu se poate explica nici odată ceiace e complex prin ceiace este simplu, deoarece un fenomen mai complicat este întotdeauna ceva mai mult decât suma elementelor sale componente. Deaceia nu putem determina esența fenomenelor prin o simplă analiză a elementelor. Chimismul fenomenelor, cum spune Mill, sau creația sintetică, cum îi spune Wundt, acestea scapă întotdeauna analizei. Societatea este, fără îndoială, o organizație complexă, compusă din indivizi; ea este însă ceva mai presus de indivizi și în afară de ei. Oamenii trăiesc în societate chiar fără voia lor, ei sunt constrânși de societate în toate acțiunile, pe care le săvârșesc. Societatea formează pe om, ea îi dă educație, ea îi dă cunoștinți, îi produce întreaga mentalitate²⁾ :

1) E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 1910, p. VII

2) E. Durkheim, *Education et sociologie*, 1922.

Dacă societatea n'ar fi ceva mai mult decât o agregare de indivizi, atunci greu s'ar putea explica permanența și continuitatea socială, pentrucă ori de câte ori interesul individual ar veni în conflict cu cel general, societatea ar fi în primejdie de disoluție. De fapt însă, cu toată revolta, pe care mediul social, legile, impozitele ne-o pot provoca, rămânem totuși grupați laolaltă în societate, ne supunem tuturor regulelor sociale. De ce? Pentru că societatea ne poate constrânge; societatea nu e un produs al voinții noastre, ci ea ne apare ca ceva exterior și coercitiv. Fenomenele sociale sunt în afară de mine, de cele mai multe ori ele au chiar o existență anterioară nașterii mele. Simt cu adevărat constrângerea legii, a opiniei publice, a obiceiului. Din această cauză nu putem înțelege fenomenele sociale decât dacă facem abstracție de subiectivitatea noastră, spune Durkheim, dacă spiritul iese din el însuși pentru a pătrunde în fenomene. Sociologul trebuie să adopte, în cercetarea fenomenelor sociale, acea stare de spirit, pe care o are omul de știință exactă atunci «când se angajează într'o regiune încă neexplorată din domeniul științific¹⁾». Sociologia trebuie să iasă din faza subiectivă, să nu caute în fenomene idei și dorinți, să nu studieze ideile noastre despre fapte, ci fenomenele în ele înșile. Avem iluzia că fenomenele sociale depind de noi, pentrucă noi suntem agenții executori, de aceia socotim că putem da, după voia noastră, orice direcție vieții sociale. Această iluzie trebuie să dispară. Nouă nu ne sunt date idei, ci fapte și acestea trebuiesc privite ca atare. Sociologul va trebui să studieze fenomenele

1) E. Durkheim. Règles de la méthode sociologique Pg. 37.

sociale ca pe niște lucruri obiective, ca și cum ele ar exista independent de vre-un subiect conștient. Ca regule metodologice recomandă Durkheim: obiectivitatea absolută, înlăturarea oricărei idei preconcepute și considerarea fenomenelor sociale ca niște fapte exterioare asemenea celor fizice, ca niște lucruri care nu pot fi modificate «par un simple décret de la volonté ¹⁾».

După ce se vor fi definit și clasificat fenomenele se va proceda la studierea legăturilor cauzale dintre ele. Cauzele fenomenelor sociale trebuiesc căutate în faptele antecedente, nu în stările de conștiință individuală, spune Durkheim, pentru că societățile sunt supuse și ele unor legi proprii, «care derivă în mod necesar din natura lor». Și de oarece în viața socială nu putem face experiențe, așa cum se fac în domeniul fizicii, pentru a se arăta precis raporturile cauzale, recomandă Durkheim metoda comparativă, care pentru dânsul este un fel de *experiment indirect*. Dacă noi nu putem produce și nici modifica după voie fenomenele sociale, le putem compara însă între ele, constatând cazurile când două fenomene sunt simultan prezente sau absente. Deasemenea, din concomitența în variația lor și din coincidența apariției sau dispariției lor putem conchide la raporturi cauzale. Dacă prin comparația analogică noi constatăm că o instituție există la mai multe popoare diferite în spațiu și depărtate în timp, putem trage concluzia că acea instituție e generală, că e un element integrant al societății ²⁾.

După cum se vede, Durkheim dă o mare importanță

1) E. Durkheim. Sociologie et sciences sociales Pg. 38.

2) A. Loria. La comparazione sociologica. Rivista italiana di sociologia, 1915.

metodei sociologice. El caută o metodă care să poseadă următoarele caractere: 1) să fie inductivă, să aplice principiul cauzalității ca un postulat empiric, neavând nici odată ca punct de plecare vre-o idee apriorică. 2) să fie obiectivă, adică să privească fenomenele sociale ca lucruri fizice, exterioare conștiinței individului și nu ca fenomene psihice subiective și 3) să fie exclusiv sociologică, adică să explice faptele prin alte fenomene anterioare, printr'o cauzalitate socială, nu prin finalitatea psihologică, individuală. Prin aceasta Durkheim se apropie de marxism, căci și el exclude orice aplicare psihologică, admitând o cauzalitate exterioară, stringentă asemenea celei economice-materiale a lui Marx. Pentru acest motiv, concepția lui Durkheim a fost considerată ca un obiectivism sau mecanicism sociologic: evoluția socială apare ca o desfășurare mecanică, fatală de fenomene, în care individul nu poate interveni de loc, n'are rol activ, revoluționar, neputând întrerupe lanțul cauzal al fenomenelor.

Punctul de vedere metodologic al lui Durkheim este acelaș ca al lui Marx, căci el consideră fenomenele sociale ca lucruri și exclude orice influență individuală asupra evoluției sociale, tăgăduind finalitatea socială. Pentru Marx, ca și pentru Durkheim, spiritul și produsele sale sunt între ele în raport, ca și cum ar fi două realități separate și opuse. Conștiința e determinată de aceste produse ale sale, devenite de sine stătătoare, care, la rândul lor, și ele derivă din raporturile oamenilor între dâșii. Marx și Durkheim reprezintă sociologismul metodologic.

Concepția monismului sociologic a întâmpinat o puternică rezistență din partea unor sociologi al căror

mod de a înțelege fenomenele sociale diferă foarte mult de teoriile expuse sumar în trăsăturile lor cele mai generale și mai caracteristice. - *Dualismul metodologic* e concepția opusă monismului. El e mult mai vechiu decât monismul, de oarece de multă vreme sociologia s'a confundat cu filosofia istoriei și chiar cu etica. Filosofii kantiani au susținut că sociologia este numai o filosofie a istoriei și ca atare o disciplină abstractă, cu o metodă speculativă, raționalistă. Supt influența marilor deosebiri, care se observă între fenomenele psihice și cele fizico-naturale, s'a admis, în clasificarea științelor, separarea grupului științelor naturii de acela al științelor spiritului—și pentru ambele grupe de științe s'au formulat metode adecvate de cercetare. Filosofii spiritualiști, raționaliști și chiar criticiștii neokantiani au afirmat necesitatea unui dualism metodologic, după obiectul celor două clase de științe. Fiecare dintre științe: matematica, fizica, psihologia, etc. are postulatele sale respective, obiectul ei propriu, de aceea trebuie să aibă și metode potrivite de cercetare.

Rickert deosebește științe ale naturii și științe ale culturii, fiecare având metode speciale de investigație. Societatea o consideră dânsul ca un complex cultural iar sociologia ca o știință a culturii. Nu se pot întrebuința în sociologie aceleași metode ca în științele naturii, pentru că societatea e de natură spirituală și viața psihică e caracterizată prin valoare.

Neokantianii, deși recunosc acea «unitate internă» a omului cu universul, cum spunea Kant, totuși susțin că lumea exterioară și sufletul omenesc nu pot fi studiate prin aceleași mijloace. In ceea ce privește viața socială, Rudolph Stammler, supt influența logicei trans-

cedentale kantiane, crede că nu poate fi vorba de o metodă empirică, inductivă în viața socială, căci ceeace dă siguranța cunoștinții sunt principiile apriorice, pe cari se bazează ea. Unitatea și valoarea științii sunt garantate printr'un principiu formal absolut, din care derivă cunoștințele. De aceea susține Stammler nevoia de a se deduce fenomenele sociale dintr'o lege supremă, dintr'un principiu formal necondiționat. După cum în concepția kantiană unitatea experienței și a obiectului ei derivă deductiv din unitatea apercepției transcendente, tot așa și în viața socială legile fenomenelor nu pot fi valabile decât dacă sunt deduse dintr'un principiu general valabil. Prin urmare, zice Stammler nu prin inducții vom cunoaște fenomenele sociale și legile lor generale. Astfel nu ne vom putea face idee despre ceeace e drept sau nedrept pornind dela experiență, de oarece fenomenele juridice presupun ele înșile ideia de drept ¹⁾. Fenomenele în sine sunt indiferente atunci cum am putea noi să le considerăm juste sau njuste, dacă n'am avea deja ideia de drept? In afară de aceasta, inducția presupune stabilirea de relații cauzale pe baza experienței, dar în sociologie nu este posibilă experiența în genere, pentrucă nu putem izola după voia noastră anumiți factori pentru a vedea efectele lipsei lor. Și tot așa nu putem schimba fenomenul când voim noi. Micile și redusele experiențe, care se fac uneori, nu ne îndreptătesc să afirmăm posibilitatea experienței absolute în viața socială ²⁾.

G. Simmel este și dînsul unul dintre reprezentanții

1) R. Stammler. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 1896.

2) A se vedea *Léon Donat*. *La politique expérimentale*, 1885.

apriorismului social, căci el vorbește despre un apriori social, despre o categorie a unității, care ar sintetiza individualul și socialul. Categoria socială prin excelență este relația, pentru că adevărata legătură a indivizilor, care alcătuiesc o societate, sunt diferitele forme de relație dintre ei ¹⁾.

* * *

Netăgăduit că nu se poate vorbi despre metodă independent de obiectul științei. Oricât de mult s'ar susține necesitatea unei metode unitare pentru știință, nu trebuie să se uite însă că mijloacele de cercetare variază odată cu obiectul, că ele sunt în funcție de obiect. Fizicianul, care studiază o lume exterioară în care fenomenele sunt oarecum perzistente în forma lor, va putea cerceta mai deaproape aspectele acestor fenomene, va putea interveni, producând variații, și va stabili astfel relațiile dintre antecedente și consequente. El va căuta să facă abstracție cât mai mult de subiectivitatea sa, de orice element psihic și teleologic. Dar psihologul și sociologul? Aceștia au de-a face cu fenomene foarte variate și schimbătoare în timp și complexe în spațiu; experiența, pe care o pot face ei, este foarte redusă și greoaie, de aceea ei trebuie să recurgă la alte mijloace de cercetare. Metoda trebuie deci privită în funcție de obiect. Durkheim însuși recunoaște de altminteri că «metodele se schimbă pe măsură ce știința avansează» ²⁾. Concepția, pe care o adoptă știința asupra obiectului ei, determină și metoda sa de lucru. Nu există o metodă *passé-partout*, care să poată fi utili-

1) *G. Simmel*. Soziologie, 1908.

2) *E. Durkheim*. La méthode objective en sociologie. Revue de synthèse historique. 1901.

zată de orice știință și care să ducă la adevăr. Poate fi vorba de o atitudine științifică comună tuturor cercetărilor, dar în nici un caz nu se poate admite o metodă generală și unitară de cercetare. Din acest punct de vedere monismul greșește. E de sigur necesar ca orice om de știință să fie obiectiv în cercetările sale, să facă abstracție, în cea mai mare măsură posibilă, de factorul subiectiv, afectiv. Obiectivitatea nu este însă o metodă, ci numai una dintre condițiile fundamentale ale oricărei metode.

Din punct de vedere metodologic sociologia trebuie să fie *ecletică*, să se folosească în mod științific și de inducție și de deducție, pentru a putea cerceta fenomenele sociale în toată varietatea și complexitatea lor. (Oricât de ironic ar fi *Poincaré* față de sociologie, pe care o consideră drept «știința care posedă cele mai multe metode și cele mai puține rezultate»¹⁾, totuși sociologia va trebui să utilizeze întotdeauna observația și experimentul, clasificarea și generalizarea, inducția și deducția²⁾, pentru că fenomenele sociale sunt determinate de factor mai numeroși și mai variați decât cele fizice. Fenomenele sociale sunt produsele sufletului omenesc în primul rând, ele se dezvoltă însă într'un mediu fizic și biologic și sunt condiționate istoricește, de aceea sociologia nu se poate limita la întrebuintarea unei singure metode rigide.

Fenomenele sociale, transformările societății și ale statului, formele juridice, economice, religioase, nu le poate cerceta sociologul, dacă se mărginește să arate numai fundamentul lor material, căci toate acestea in-

1) *H. Poincaré. Science et méthode, 1912. Pg. 13.*

2) A se vedea *Franklin Henry Giddings. The principles of Sociology 1912.*

dică o existență spirituală necesară, care se manifestă ca o puternică forță creatoare. Societatea e produsul spiritului, e o parte din spirit. Intr'adevăr nu orice grupare de indivizi se poate numi societate; astfel simpla juxtapunere spațială a mai multor oameni nu formează societatea. Bolnavii dintr'un spital alcătuiesc ei o societate prin faptul că trăesc sub acelaș acoperământ? Sau tot așa clienții care așteaptă în salonul unui dentist? Contactul fizic, spațial, nu-i suficient el singur pentru a produce o societate, deși juxtapunerea aceasta poate da naștere cu vremea și unor adevărate legături spirituale ¹⁾.

Chiar dacă în adunarea mai multor indivizi pe o porțiune de spațiu determinat există oarecare regularitate, încă nu se poate vorbi despre existența unei societăți. Numai când o grupare, o mulțime de indivizi, are un scop comun, numai atunci se formează o societate. Dar și această idee de scop comun trebuie bine înțeleasă. La un ghișeu, la o brutărie, se îngămădesc o mulțime de oameni, urmărind acelaș scop: căpătarea unui bon sau unei pâini: este acolo o societate? Nu putem răspunde afirmativ, pentru că fiecare din acea mulțime caută un avantaj pentru dânsul și chiar în dauna altuia. Raporturile dintre indivizi sunt, în acest caz, negative: toți au un scop asemănător, fiecare însă nu se îngrijește decât de sine. Pentru ca să putem vorbi de societate trebuie neapărat să existe relații de reciprocitate între indivizi. Numai acolo unde oamenii au legătură între ei, urmărind un scop comun, numai

1) *Eberhard Gothein*. Über einige soziologische Grundfragen. Erinnerungsgabe für Max Weber 1923.

unde e o conștiință comună, idei și sentimente comune, există cu adevărat o societate. Prin urmare societatea umană nu este o sumă mecanică de unități, ci ea apare ca o adevărată totalitate, ca o organizație teleologică, cu un spirit al ei, cu voință și viață proprie deosebită de cea a indivizilor.

Dacă reflectăm puțin asupra esenței psihice a societății constatăm ușor, cu toată puterea de seducere, pe care ar putea s'o exercite asupra noastră diferitele concepții, că nici ideea, nici sentimentul nu sunt factorii care grupează pe indivizi laolaltă în societate. Sentimentele pot face pe oameni să se caute sau să se evite unii pe alții; simpatia atrage cu o putere irezistibilă pe indivizi, ba chiar s'a atribuit sentimentului putere de cunoaștere. Ce este intuiționismul contemporan decât afirmarea funcției epistemologice a sentimentului? Sentimentul însă, în genere, nu poate întemeia unitatea socială, pentru că el e o funcție subiectivă și ca atare este individualist, cum just observă *Charles Ellwood* ¹⁾. Sentimentul nu poate armoniza trebuințele și interesele oamenilor; el *ajută* la stabilirea și progresul comunității sociale, dar n'o produce. Tot așa *ideea* nu poate fi considerată ca esența vieții sociale. Prin variația lor ideile influențează mersul societății, dar rolul ideii e mai mare în evoluția decât în organizarea socială. Esența societății este *comunitatea de scop*, de *interese*, de *acea* propriu zis societatea ne apare ca o *comunitatea teleologică*, care creiază apoi comunitatea de sentimente și de idei. Dar scopul, interesul, sunt în funcție de voință, încât în ultima instanță, voința apare ca factorul

1) *Charles Ellwood*, Op. cit.

fundamental pentru constituirea societății, când vorbim despre voință, nu ne gândim însă la voința individuală, la interesele momentane și trecătoare ale unui individ, căci nu acestea pot explica societatea, ci e vorba de o voință superioară celei individuale, de *voința socială*, pe care *Rousseau* a numit-o *voința generală*, ¹⁾ iar *Wundt*, *voința totală* ²⁾. Încă din vechime s'a recunoscut de altminteri existența unei voinți a grupului organizat, care impune fiecărui individ în parte. În *corpus juris civilis* se face deosebire între *conventio*, *pactum*, *consensus* pe de-o parte și *decretum*, *consultum* pe de alta. *Conventio* și *pactum* se numesc raportul voluntar al unor indivizi între ei, iar *decretum* e hotărârea corpului organizat, este expresia unei voinți sociale unitare. Această voință nu este o rezultantă a unor voinți individuale concordante, ci ea cuprinde în sine voinți diferite legate într'o unitate durabilă, ea înglobează într'un tot motive convergente și divergente de acțiune. Această voință ne impune și ne constrânge prin organele sale. Să încerce cineva a nu i se supune! Imediat urmează sancțiunea.

De multe ori dorințele și interesele noastre subiective, ideile și sentimentele proprii sunt contrazise de societate, — ceiace l-a făcut pe *Spencer* să proclame acel antagonism între individ și stat — și totuși noi ne supunem voinții totale, voinții societății, care realizează scopuri generale, mai presus de cele pur individuale. Această voință s'a exprimat în antichitate în special prin *mit* și prin instituții religioase, iar în timpurile

1) *J. J. Rousseau*, Le contrat social.

2) *W. Wundt*, Völkerpsychologie. Bd. IX. Das Recht.

nouă prin instituții juridice, economice, prin obiceiuri etc. Societatea este deci o comunitate psihică și ca atare sociologia va trebui să utilizeze și *metoda psihologică* în cercetarea fenomenelor sociale. Dar să strângem puțin mai de aproape subiectul, pentru a arăta necesitatea eclectismului metodologic.

Nu tot ceiace se petrece în societate este social, a spus cu dreptate Durkheim, pentru că sunt o sumedenie de fapte, pe care le săvârșește un individ, dar care îl privesc exclusiv pe dânsul. De exemplu: modul cum își aranjează cineva în casă, oarele lui de lucru, etc. Aceste acțiuni nu interesează societatea. Chiar dacă o faptă—aceiași faptă—e săvârșită în acelaș timp de mai mulți indivizi, ea tot nu poate fi numită socială. Weber ¹⁾ exemplifică aceasta în modul următor: dacă pe stradă, când începe să ploaie, mai mulți inși deschid deodată cortelele, acțiunea lor nu poate primi calificativul de «social», pentru că ei nu s'au orientat unul după altul, ci fapta lor a rezultat din trebuința personală de a se apăra de ploaie. Coexistența unor acțiuni similare, făcute însă ca o reacțiune față de excitații individuale, nu constituie socialul. Un fapt este social numai atunci când are un scop și un rezultat, care interesează societatea în genere. Când acțiunea unui individ îl pune pe acesta în raport cu alți semeni, ea dobândește un caracter social. Orice fenomen social este în ultima instanță un *raport* între două sau mai multe persoane. Viața noastră sufletească, în întregimea ei, este în dependență de semeni, căci noi regulăm acțiunile noastre după concetățeni, iar sentimentele, pe care le avem

1) Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft 1921 I Teil.

sunt reacțiuni subiective față de dânșii. Bouglé a recunoscut și el că faptele sociale sunt produsele unor raporturi dintre indivizi, unor interacțiuni de natură cooperativă, imitativă sau chiar antagoniste. E. Dupréel¹⁾ precizează mai exact ideia de raport social, susținând că toate fenomenele, care formează societatea, sunt în genere raporturi între indivizi. De ex. fenomenele juridice. Ce e dreptul de proprietate decât formularea unor raporturi între oameni? El nu e un raport între proprietar și lucrul posedat, cum s'ar părea la prima vedere, ci un raport între proprietar și ansamblul membrilor societății, asupra cărora se produce o anumită influență, cărora li se impun anumite sentimente și atitudini (respect, reținere de a se atinge de unele lucruri etc.). Și tot așa capitalul este numai raportul dintre acel care posedă anumite valori și ceilalți membri ai societății, care lucrează în funcție de aceste valori sau trăesc în dependență de ele. Simmel este acela care a formulat admirabil această concepție a fenomenului social, dovedind că întreaga societate nu este altceva decât o totalitate de forme de raporturi. Simmel are însă un punct de vedere formal și din cauza aceasta nu poate explica societatea reală cu funcțiunile ei. El numai a schițat procesul substanțializării formelor sociale, fără a merge însă mai departe și fără a trage toate concluziile necesare.

De aceia el a rămas în domeniul formalului absolut.

Sociologul va trebui să studieze aceste forme din punct de vedere genetic și sistematic, arătând sensul raporturilor, căci orice raport are un anumit sens, care

1) Eugène Dupréel. Le rapport social Paris 1912.

trebuie înțeles și explicat. A înțelege și a explica înseamnă a arăta procesul de determinare cauzală, procesul de motivare psihică al raporturilor, precum și scopul și mijloacele lor de realizare.

Dar raporturile dintre indivizi sunt produse ale intereselor, ale trebuințelor lor pe de-o parte și ale voinții sociale pe de alta, căci voința aceasta, despre care am amintit mai înainte, determină anumite forme de raporturi între indivizi, anumite acțiuni ale acestora. Chiar fenomenele cele mai subiective dobândesc prin influența acestei voinți, o formă socială exterioară. De ex. iubirea—acest sentiment delicat și intim, capătă un caracter social prin căsătorie, i se impun anumite forme, pe care trebuie să le respecte și anumite obligații. Voința socială concretizată în lege sau în obicei indică precis ce fel de raporturi se pot stabili între indivizi și ce reguli generale trebuiesc neapărat observate pentru îndeplinirea scopului comun.

Când vorbim însă despre raport și voință trebuie să ne gândim neapărat la scop, pentru că, după cum nu putem concepe efect fără cauză, tot așa nu putem concepe acțiune fără scop ¹⁾. Cauzalitatea voinții, în deosebire de cea fizică, este o cauzalitate conștientă și teleologică. În lumea fenomenelor naturale totul se petrece în mod fatal, orb, voința însă e determinată, în mod conștient, de scopuri. Voim ceva, lucrăm într-o direcție pentru a dobândi ceea ce am dorit. Scopul este însă întotdeauna o valoare, pentru că el rezultă dintr'un proces de apreciere; noi fixăm drept scop al voinții reprezentarea, pe care o considerăm cea mai dezirabilă, cea mai valoroasă

1) R. v. Ihering. Zweck im Recht. B. II.

dintre reprezentările, care sunt în conștiința noastră. Lupta dintre motivele și mobilele unei acțiuni e o luptă în jurul unor valori. Așa că voința noastră conștientă este determinată de valori și realizează valori. Prin urmare fenomenele sociale, ca raporturi dintre indivizi, sunt bazate pe fapte psihice, chiar dacă ele ne apar ca ceva exterior și constrângător. Durkheim însuși recunoaște natura psihică a acestor fenomene, căci el afirmă că faptele sociale nu sunt de natură organică, de oare ce ele constau din reprezentări și acțiuni, dar nu sunt nici fenomene psihice propriu zise, pentru că n'au drept substrat pe individ, ci sunt reprezentări și acțiuni colective. Toate credințele și modurile de acțiune ale colectivității le numește Durkheim *instituții*. În realitate însă aceste instituții sunt produse psihice, sunt numai niște forme în care se concretizează raporturile dintre indivizi. Și dacă ele au un caracter obiectiv și constrângător, aceasta se explică, în primul rând, prin faptul că produsele spiritului se pot obiectiva și exterioriza, dobândind în acest mod un caracter concret și impersonal. Societatea trăește în noi, dar în același timp trăește prin noi. Mentalitatea proprie a grupurilor sociale determină mentalitatea noastră, dar la rândul ei ea se schimbă prin spiritul individului. La aceasta trebuie să adăogăm succesiunea generațiilor, căci valorile culturale se transmit din generație în generație, apărând, în acest fel ca ceva impus, care formează spiritul individual după sine. Fiecare individ găsește, dela nașterea sa, instituții create de generațiile anterioare, legi și obiceiuri, supt a căror putere crește și a căror influență se imprimă adânc în spiritul său. Dar toate legile, toate instituțiile au fost la origine raporturi *vii* ale

unor indivizi, nu numai niște scheme, niște rame absolut exterioare, cum ne apar nouă azi. Prin aceste considerații nu ajungem însă la nominalism sau individualism în sociologie, căci noi nu privim societatea numai ca un nume, prin care am denumi suma indivizilor, ci ca o realitate cu viață proprie, deosebită de aceia a indivizilor, care poate influența spiritul individului și care totuși, la rândul ei, depinde de individ. Mai departe vom mai vorbi despre aceasta. Toate fenomenele sociale sunt numai relații psihice, care s'au substanțializat, — societatea nu este materie obiectivă sau substanță, ci e o unitate colectivă, o totalitate a raporturilor umane. Simmel a observat just că formele relațiilor devin substanță. Tot ceiace numim noi instituții sociale sunt numai «abstracțiuni ale funcțiilor grupurilor devenite concrete» ¹⁾ sau «funcțiuni sociale substanțializate» ²⁾, căci raporturile persoanelor sau lucrurilor capătă un caracter obiectiv și suprapersonal. Societatea este o totalitate a relațiilor obiectivate, care iau forma instituțiilor; relațiunile se pot instituționaliza deci în anumite împrejurări. Actuala teorie a relațiilor privește societatea ca unitate a relațiilor și a complexelor de relații dintre oameni. Aceste complexe nu sunt însă nici în afară de noi, nici alături sau deasupra noastră, ci ele consistă numai din conținuturi ale conștiinței noastre ³⁾. Ele au însă o viață specifică «ca și cum ar exista în afară de noi oamenii», căci noi obiectivăm aceste raporturi și le privim, «ca și cum ele ar avea o existență exterioară individului» ⁴⁾. Tot

1) *G. Simmel*. Philosophie des Geldes p. 175.

2) « « « « « « 159.

3) *L. v. Wiese*. Allgemeine Beziehungslehre, München p. 213.

4) « « « « « « 213.

ceiace numim noi instituțiune e numai «un complex al formelor de relație dintre oameni, care sunt menite să dureze mai multă vreme și au scopul să mențină laolaltă conexiunea oamenilor și a grupurilor de oameni într'un complex» ¹⁾. X

Teoria relațiilor nu insistă însă asupra caracterului de realitate de sine stătătoare, pe care îl au complexe de relații; nu este exact că noi privim relațiile obiectivate numai «ca și cum» ar avea o existență exterioară nouă, ci ele au chiar o asemenea realitate în afară de noi, căci produsele spiritului odată obiectivate și concretizate duc o viață proprie și sunt supuse cauzalității lor specifice.

Prin urmare relațiile sociale nu s numai conținuturi psihice ale conștiinții individuale, ci ele au un caracter exterior și concret. După concepțiile nominaliste, care văd în societate numai o sumă de indivizi, care alcătuiesc o unitate organizată, nu există o conștiință și nici-o voință socială, ci numai identități de voinți individuale ²⁾. Dar noi constatăm că voința noastră e adesea în conflict cu societatea și diferită de aceia a altor concetățeni. Atunci unde este identitatea de voință? Și cum apare societatea? În acest caz firește ne putem întreba de ce au fenomenele sociale și relațiile omenești o forță de constrângere asupra noastră? Dece ne supunem când este contradicție între noi și stat? Oare numai pentrucă ne impun conducătorii, cum crede Duguit? ³⁾. Roger Lacombe, criticând concepția lui

1) *Leopold v. Weise*. op. cit. Pg. 284.

2) *Eleutheropulos*. Einzelmensch und Gesellschaft. Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. Heft 3. 1926.

3) *Duguit*. Traité de droit constitutionnel vol. I.

Durkheim asupra metodei sociologice, afirmă tocmai ceiace Durkheim spusese în repetate rânduri, că fenomenele sociale sunt în acelaș timp în afară de noi, dar și în noi și explică caracterul lor exterior prin faptul că ele există în conștiința tuturor indivizilor, nu în afară de dânsa ¹⁾. \

Intr'adevăr nu se poate nega caracterul psihic al relațiilor sociale — și totuși ele nu se rezolvă în fenomene subiective, ci apar ca fapte constrângătoare și existente în afară de noi. Cum e atunci posibil ca niște fenomene psihice să apară ca fapte sociale exterioare nouă? În genere tot ceiace depășește conștiința noastră individuală capătă o formă exterioară și apare ca ceva obiectiv; relațiile omenești sunt ceva mai mult decât fenomene subiective, psihice, căci isvorul lor e *totul social*, de aceea ele au un caracter obiectiv, social. Aceste relații, pe care noi le trăim în conștiința noastră, le obiectivăm și le concretizăm în legi, obiceiuri, monumente, — și ca atare ele devin forțe obiective, care pot exercita o influență coercitivă asupra noastră. La aceasta trebuie să adăogăm și altceva, anume faptul că o generație transmite generațiilor următoare tot ceiace a produs ea: pentru cele care urmează patrimoniul moștenit apare absolut exterior și constrângător, are caracterul unui fapt. Instituțiile sunt în realitate raporturi interumane obiectivate și concretizate. Societatea e o realitate sui-generis; ea constă din indivizi, dar trăește mai mult ca ei și existența ei se încorporează într'o mulțime de obiecte materiale. Religie, drept, artă, știință, ne apar ca și cum ar fi produse ale unei realități superioare,

1) Roger Lacombe. La méthode sociologique de Durkheim. Paris 1924 Pg. 24.

exterioare și independentă de noi, tocmai pentru că ele rezultă din colaborarea generațiilor și pentru că s'au concretizat în fapte. Conținutul tuturor acestor instituții este însă produsul unei colaborări, în care foarte adesea nu mai recunoaștem aportul individual. În acest mod capătă societatea o existență de sine stătătoare, care se întruchipează în diferite obiecte materiale.

Dacă interpretăm astfel ideia de instituție ajungem la concluzia că relaționismul sociologic nu e atât de departe, cum se pare la prima vedere, de obiectivismul lui Durkheim.

În întreaga istorie a gândirii omenești putem constata importanța conceptului de relație și același proces ca în societate. Caracteristica gândirii filosofice grecești, ca și a popoarelor primitive, este accentuarea conceptului de substanță. Tot ceiace gândesc ei trebuie să aibă o formă substanțială: Dumnezeu, cauză, acțiune societate, idee, totul este substanță. Grecii credeau că în special *exteriorul* trebuie să aibă întotdeauna un substrat durabil; deaceia ei îi căutau un fundament substanțial. În secolul al XIX gândirea filosofică are o altă direcție, căci acum în locul conceptului de substanță, intră pe primul plan conceptul de relație. Substanțialismul moare, relaționismul și funcționalismul caracterizează filosofia actuală, căci nevoia de explicare științifică avea, din cauza conceptului de substanță, prea multe greutăți de învins. Noi observăm numai raporturi între lucruri sau însușiri, între stări sau acțiuni, deaceia trebuie să părăsim conceptul de substanță. Pentru cunoștința noastră nu există lucru în sine și nicio substanță, ci relațiuni. Acestea alcătuiesc realitatea adevărată, ele sunt obiectele cunoștinții, deaceia sunt

chiar substanțializate. Relaționismul și istorismul alcătuiesc acum o nouă fază a teorii cunoașterii.

Acelaș constatăm îl constatăm și în societate, care constă numai din relații obiectivate. Dacă înțelegem astfel societatea e necesar să întrebuițăm o metodă adecuată pentru cercetarea relațiilor sociale; anume, este necesar să ne putem transpune în diferite societăți și timpuri, să le înțelegem sufletul, pentru că fenomenele sociale sunt doar numai raporturi substanțializate dintre oameni.

Mihailowsky, cunoscutul sociolog rus, afirmă necesitatea unei metode subiective în sociologie, pentru că faptele sociale nu pot fi privite numai ca niște lucruri exterioare, ci procesul istoric-social, în întregimea sa, e în dependență de suflet. Esența voinții sociale este, după acest sociolog, cooperarea de muncă. Dar această cooperare nu este numai un fenomen de natură economică, ci el presupune ca o condiție indispensabilă *cooperarea psihică*. De aceia fenomenele sociale trebuiesc cercetate și explicate nu printr'o necesitate cauzal—mecanică, ci printr'una teleologică.

Spengler, dintre cei mai noi filosofi, afirmă chiar că fenomenele istorico-sociale nu pot fi studiate prin nici-o metodă rațională. Numai fenomenele fizice, spune dânsul, le putem explica prin ajutorul rațiunii, prin legi și calcule matematice; fenomenele sociale nu pot fi cercetate decât prin înțelegerea sufletului, care le-a produs — și aceasta e posibil numai prin analogie cu sufletul nostru, printr'un fel de *intuiție* sau *empatie*. Trebuie să trăim fenomenele sociale, oricât de depărtate ar fi ele de noi, ca să le putem introduce în sfera conștiinței noastre ¹⁾.

1) O. Spengler. Untergang des Abendlandes. Bd. I München, 1923

Intr'adevăr fără a exagera importanța metodei subiective în cercetarea fenomenelor sociale, trebuie să recunoaștem totuși că nu putem pricepe sensul raporturilor sociale și modul lor de formare, nu putem interpreta fenomenele, dacă nu avem conștiința mobilă, suplă. Trebuie să înțelegem sensul acțiunilor sociale, adică procesul lor de motivare, să explicăm scopul ¹⁾. Pentru aceasta avem nevoie de-o conștiință teleologică, de-o conștiință a valorii și scopului. Așa e alcătuit psihismul omului încât el nu poate înțelege decât prin prisma sa proprie: totul trebuie să reflecteze mai întâiu în el. Ceiace n'am trăit niciodată și ceiace este așa de departe de noi încât nici prin imaginație nu putem simți, este greu accesibil minții noastre. Prin urmare cu cât conștiința va fi mai mobilă cu atât ne vom reprezenta mai bine trecutul cu formele lui de raporturi sociale, îl vom putea copia și ni-l vom apropia mai mult. Vom înțelege, de exemplu, o formă economică trecută, dacă vom putea face abstracție de formele actuale de viață și dacă ne vom putea pune în alte condiții variate de existență. Pentru formele economice trecute oamenii erau altfel organizați, altele erau trebuințele și concepțiile lor, motivele din care isvorau acțiunile lor nu erau identice cu acelea, care stăpânesc sufletul modern. Și atunci pentru a înțelege și explica aceste forme trecute, trebuie să le putem retrăi în oarecare măsură. În cercetarea procesului social noi trebuie să punem conținutul conștiinții noastre în raport cu alte conținuturi cu valoare supra individuală, concretizate în instituții

1) *Ed. Spranger. Die Stellung der Werturteile in der National-ökonomie. Schmollersjahrbuch 1914.*

și să încercăm «printr'o transformare științifică a conștiinții» să pătrundem în fenomene. Pentru a înțelege pe alții trebuie să ieșim din sfera noastră subiectivă, și, prin ajutorul conștiinții teleologice, să putem imita și să ne apropiem de valorile și de scopurile altora.

Sociologul, pentru a da un caracter riguros științific cercetărilor sale, trebuie să renunțe la idei apriorice și la concepte predeterminate. El trebuie să privească realitatea socială în modul cel mai obiectiv posibil. Fenomenele sociale trebuiesc studiate mai întâi ca fapte, ca lucruri, dar sociologul nu trebuie să uite nici-un moment caracterul psihic al fenomenelor sociale, să nu uite nici un moment că societatea e «o comunitate spirituală» ¹⁾.

A considera societatea obiectiv însemnează a cerceta cum capătă un corp fenomenele de relație reciprocă și cum se concretizează în forme instituționale, cu caractere proprii. Instituțiile obiective nu pot fi înțelese dacă sunt considerate numai ca niște forme exterioare conștiinții noastre, căci ele devin atunci niște scheme fără conținut și deseori fără nici-o rațiune. Nu le vom putea explica decât dacă vom cunoaște stările sufletești care le-au produs. Fenomenele sociale au ca element pe om, ele nu sunt ceva transcendent, chiar dacă apar cu un caracter de exterioritate față de dânsul. Dar omul se schimbă, deaceia și societățile apar, în decursul veacurilor, cu aspecte și caractere deosebite. Ceiace se numește societate nu-i altceva decât o sumă de tipuri reale de coexistență și colaborare umană. Aceste tipuri de relații s'au schimbat neconținut, pentru că sufletul a

1) O. Spann. Gesellschaftslehre, II. Auflg. Leipzig 1923.

evoluat. Lumea fizică e supusă unor legi mecanice, în ea totul se petrece mereu la fel — societatea însă e o organizare vie, psihică, schimbătoare și trebuie înțeleasă ca atare.

Pentru că fenomenele sociale sunt psihice, nu trebuie studiate numai în exteriorizările lor, ci și în esența lor. Durkheim crede că sociologului îi scapă esența interioară a fenomenelor sociale și deaceia el trebuie să studieze numai simbolurile și formele lor de exteriorizare¹⁾. Dar când vrea sociologul să studieze un fenomen social, trebuie să se ocupe și de psihicul din aceste fenomene. Bouglé, unul din cei mai importanți elevi ai lui Durkheim, spune «fără viață psihologică nu există viață socială»²⁾

El critică concepția maestrului său și afirmă rolul psihologiei pentru explicarea fenomenelor sociale, căci dacă se consideră fenomenele sociale numai ca lucruri exterioare, atunci se pierde din vedere tocmai ceace este esențial pentru ele³⁾. Concordanța între fenomenele sociale, materiale și stările psihice este greu de stabilit, dar necesară. R. Lacombe, criticul lui Durkheim, crede că mai întâi trebuie studiată realitatea psihică pe a cărei bază se construiesc faptele materiale ale societății, — și în acest scop sociologia are neapărat nevoie de metoda psihologică. Sociologul are datoria să arate mentalitatea grupurilor, întemeindu-se pe mentalitatea indivizilor⁴⁾. La aceasta e de adăugat că sociologia, în general, trebuie să studieze, mai întâiu prin ajutorul

1) E. Durkheim. De la division du travail social Pg. 66.

2) C. Bouglé. Les sciences sociales en Allemagne.

3) Bouglé. Les sciences sociales en Allemagne Pg. 155-156.

4) Roger Lacombe. L'interpretation des faits matériels dans la méthode de Durkheim. Revue philosophique No. 5-6. 1926.

instituțiilor, mentalitatea societății, căci ea este ceva deosebit de aceia a indivizilor. Acțiunile sociale nu pot fi explicate prin cele individuale, deoarece grupul este «mai mult decât o simplă sinteză conceptuală a indivizilor, singurii în adevăr reali. Ea dezvoltă însușiri nouă și produce prin aceasta acțiuni, care nu pot fi mai dinainte calculate pe baza însușirilor indivizilor ca atare»¹⁾. Vierkandt, care recunoaște caracterul psihic al societății, care e ceva de sine stătător, nu admite o explicare a fenomenelor psihice culturale prin aceeași metodă, care se întrebuintează în științele naturii în genere²⁾.

Monismul metodologic este unilateral și simplist, pentru că admite explicarea fenomenelor sociale prin aceeași lege generală și cercetarea lor prin același metode ca și fenomenele fizico-naturale. El încearcă să reducă totul la niște legături cauzale mecanice. Monismul neglijează cauzalitatea specifică a vieții psihosociale, cauzalitate caracterizată nu printr'o echivalență între cauză și efect și prin constanța energiei, ci dimpotrivă prin creșterea energiei și prin teleologism. Omul apare față de fenomenele sociale într'un dublu rol: *pasiv* și *activ*, căci el suferă influența acestor fenomene, este determinat de ele, dar el le și poate influența prin forța spiritului său creator. El e purtătorul fenomenelor sociale, dar și agentul cu putere de inovație. Societatea nu este nici-un produs mecanic, nici o entitate mistică, ci e o formă de colaborare, de reciprocitate a indivi-

1) Vierkandt. Die Überwindung des Positivismus. Jahrbuch für Soziologie 1926 Bd. II.

2) Vierkandt. Die Überwindung des Positivismus. Jahrbuch für Soziologie 1926 Bd. II. Pg. 86.

zilor, în care viața psihică joacă un rol de căpetenie, cu toate că apare supt o formă obiectivă instituțională.

Pentru explicarea societății nu trebuie să neglijăm cu totul pe individ, căci fiecare societate ne apare ca un *întreg* cu o anumită structură, dar care e întotdeauna în mișcare. Cum putem noi explica evoluția societății? O formă structurală se naște din alta, dar agentul transformării este individul. În oricare societate au loc două procese succesive: un proces de individualizare și unul de tipizare, de socializare. Tarde a avut o idee ingenioasă când a afirmat că din starea quasihipnotică a societății, când indivizii au conținuturi de conștiință homogene, un individ se deșteaptă — inventatorul — care crează ceva nou. Această invenție se socializează imediat prin imitație ¹⁾. În toate societățile, începând cu popoarele cele mai primitive, — clanul totemic nediferențiat și până la statele naționale, politice, se constată aceste două procese. Mai întâi se diferențiază individul, care în calitate sa de vrăjitor devine rege sau conducător ²⁾ și toate invențiile sale, pe care el le impune oarecum societății, se generalizează, devenind fenomene sociale. Obiceiul, de pildă, constă din câteva reguli cărora se supune un grup. Origina sa este o hotărâre a unui șef, care a fost impusă celorlalți și primită de întreaga societate ³⁾. Prin repetiție invenția unui individ se socializează și se transformă astfel într-o instituție socială; ea devine o formă tipică, care dă un conținut omogen conștiinței tuturor indivizilor aparținând aceleiași societăți.

1) G. Tarde. Les lois de l'imitation.

2) James Frazer. Les origines magiques de la royauté.

3) J. Declareuil. Rome et l'organisation du droit, 1924.

Prin diferențierea spirituală a indivizilor din clanul totemic s'a ajuns la o nouă formă de societate, la clanul diferențiat și apoi la gruparea teritorială. În prima fază a societății individul e constrâns de comunitate, dar el se liberează treptat—treptat de influența ei și poate chiar să o schimbe prin gândirile și creațiile sale. Inovațiile sale se tipizează prin repetiție și devin instituții concrete, care influențează toate fenomenele sociale; din aceasta se naște o nouă mentalitate, o nouă stare socială schimbată. La rândul ei, starea aceasta provoacă o nouă diferențiere a indivizilor, care au posibilitatea de a reacționa față de instituțiile existente, de a crea ceva nou — și așa mai departe. Se observă, prin metoda istorică-comparativă, că în evoluția socială avem de aface cu o trecere dela colectivitate către individualitate și apoi iar către colectivitate ¹⁾.

Psihismul omenesc este în adevăr un reflex al societății, dar el are în acelaș timp puterea să prelucraze datele sociale în mod propriu și să creeze opere nouă, care sunt apoi tipizate și socializate. Individul este pentru societate un factor dinamic determinant.

Dacă considerăm astfel societatea și individul, atunci ne putem întreba iarăși: care este, sau mai bine zis, care sunt metodele sociologiei?

Mai întâi trebuie să ne amintim că societatea este un tot, un întreg, care se realizează în părți, se obiectivează în diferite membre parțiale, care alcătuiesc diferitele categorii de fenomene sociale, diferitele sisteme

1) Franz W. Jerusalem. Die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens. Jahrbuch für Soziologie 1926.

de obiectivare a relațiilor reciproce dintre oameni¹⁾. În realitate noi nu vedem niciodată societatea ca un tot, ci numai ca un sistem de legi, de fenomene economice, religioase, politice, și de aceea ni se pare la prima vedere că ea nu este un tot de sine stătător. Pentru a studia însă diferitele sisteme de relații, trebuie să le privim întotdeauna din punct de vedere al totulului social, prin prizma generală a voinții sociale. După cum în psihologia nouă structurală fenomenele psihice nu sunt considerate ca elemente de sine stătătoare, ci ca fapte mereu în funcție de întreaga structură spirituală, tot așa și în sociologie orice fel de fenomene sociale trebuie cercetate în raport cu celelalte categorii. De exemplu se pot considera fenomenele economice drept elemente independente ale voinții sociale, căci raporturile economice nu sunt fără legătură cu cele juridice, cu cele politice, psihologice și chiar religioase. Oricare dintre raporturile sociale trebuie privite întotdeauna din punctul de vedere al structurii generale a societății.

Viața economică a unui grup social depinde de starea sa psihică, de trebuințele pe care le are, de tehnica ei, și aceasta la rândul ei de starea cunoștinții și științii. În acelaș timp întregul sistem economic depinde de raporturile juridice, politice, morale, religioase, etc., așa că nu putem niciodată studia fenomenele sociale separate și izolate, ci ele trebuie cercetate în armonia lor sintetică și totală.

Prin urmare, din punct de vedere metodologic, sociologia nu poate întrebuința exclusiv metoda obiectiv-cauzală, ci are nevoie și de interpretarea psihologică.

1) *Othmar Spann. Gesellschaftslehre. Cap. Verfahrenlehre.*

Viața socială nu poate fi înțeleasă fără ajutorul psihologiei. Sociologul, spune Ellwood, «trebuie să fie numai decât psiholog, dacă vrea să fie un bun cercetător al vieții grupurilor sociale¹⁾.

Despre conștiința socială.

Problema conștiinții sociale interesează tot atât de mult sociologia cât și psihologia. Dealminteri greu ar putea face cineva psihologie fără ajutorul sociologiei, căci omul, pe care-l studiază psihologia, nu este o ființă izolată cu caractere psihice fixate odată pentru totdeauna, ci el e un element al realității istorico-sociale, e supus influenței societății și se schimbă odată cu ea. Societatea omenească, deși e o totalitate de instituții obiective și chiar concrete, totuși acestea sunt, în ultima instanță, după cum s'a văzut din capitolele anterioare, raporturi interumane, obiectivate, și ca atare ele au o bază psihică, societatea nu poate face abstracție de om și de spiritul său.

Seignobos observă, cu dreptate, că faptele sociale nu pot fi înțelese dacă nu ne dăm seama de substratul lor psihologic, de elementele și complexe psihice din care au rezultat ele²⁾. Căci societatea nu este numai ceva obiectiv, ci apare și ea ca o unitate la care noi participăm, e o parte din mentalitatea noastră. Din această cauză diferitele fenomene sociale au un *aspect obiectiv*, pe care îl studiază sociologia, dar și altul

1) Ch. Ellwood. Beziehungen der Soziologie zur Sozialpsychologie. Jahrbuch für Soziologie. Bd. I 1925, Pg. 61.

2) Seignobos. La méthode psychologique en sociologie. Journal de psychologie. 1920. No. 6-7

subiectiv, pe care îl cercetează psihologia. Ambele aspecte, deci și cele două discipline respective, sunt strâns legate, fără a se reduce una la alta. Sociologia și psihologia, zice de la Grasserie «se întâlnesc în fiecare moment și se amestecă»¹⁾. Psihologia face apel la sociologie și invers. Subiectul de care se ocupă psihologia nu este un om abstract, căci oricât am vorbi noi despre un *om în genere* nu-l vom găsi în experiență, deoarece aceasta ne arată pe om într'un anumit cerc social, cu mentalitatea specifică aceluia cerc, ca membru al unei familii, ca cătățean al unui stat, ca șef al unei întreprinderi economice, etc. Chiar scriitorii, în special eticianii, care au vorbit despre omul ideal, au înfățișat pe omul timpului lor și al societății din care au făcut ei parte. Morala stoică, în care se găsește formulată ideea de om în genere, s'a referit la tipul grecesc de om, iar filosoful, pe care Platon îl consideră ca o personalitate morală, care trebuie neapărat să conducă statul, e conceput tot după modelul filosofilor greci. Omul, ca ființă rațională absolută, așa cum l-a visat Kant, nu există în realitate. De aceea psihologia nu trebuie să neglijeze sociologia, ci să țină seamă de faptul că structura sufletului omenesc se schimbă odată cu societatea. «Numai prin abstracție se poate separa psihologia de știința totală a realității social-istorice, zice Dilthey, și nu se poate desvolta decât în neconținut raport cu ea»²⁾. Sufletul omenesc trebuie privit în raport cu societatea în care trăese

1) R. de la Grasserie. Des sciences intermédiares entre la psychologie et la sociologie. Les Annales de l'institut international de sociologie. Pg. 139.

2) Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Pg. 29—30.

oamenii, căci ei au psihologia clasei căreia aparțin și care le formează reprezentări și noțiuni speciale, un anumit fel de a gândi și de a simți. Din cauza aceasta alta e psihologia deklasatului decât aceea a arivistului și altfel e sufletul țaranului în comparație cu al orășanului. Proudhon a expus minunat psihologia rurală, cu accente lirice chiar, arătând deosebiri ei față de psihologia orășanului. Și tot așa a evidențiat deosebirea sufletească dintre aceștia Tönnies, în zilele noastre ¹⁾. Psihologia mai nouă chiar face din ce în ce mai mult loc explicării sociologice, încercând a arăta modul cum se formează tipuri psihice evolutive supt influența vieții sociale. Toate cercetările recente de psihologie afirmă existența elementelor sociale în constituirea diferitelor fenomene sufletești, pe care psihologia clasică le considera drept absolut individuale și subiective.

* Delacroix a dovedit caracterul social al limbajului ²⁾, iar Leo Jordan ³⁾ ca și Meillet ⁴⁾ au arătat condiționarea sociologică a fenomenelor lingvistice, punând bazele sociologiei limbii. Funcțiunea memoriei de asemenea nu e ceva pur subiectiv și individual, deoarece două din cele mai importante momente ale sale, recunoașterea și localizarea amintirilor, se fac prin ajutorul unui cadru social, de care nu se poate dispensa memoria ⁵⁾. Sentimentele diferite, care agită sufletul nostru

1) F. Tönnies. Die Tendenzen des heutigen sozialen Lebens. Ethos 1925. Jahrgang I. Heft. 1- II.

2) Delacroix. Les conditions psychologiques du langage. Revue philosophique, Pg. 29.

3) Leo Jordan. Sprache und Gesellschaft. Erinnerungsgabe für Max Weber. Leipzig 1923.

4) A. Meillet. Comment les mots changent de sens. L'Année sociologique.

5) M. Halbwachs. Les cadres sociaux de la mémoire. 1925.

și care au fost considerate până acum numai ca niște reacțiuni subiective ale conștiinții omului, au și ele momente și origine socială. Belot s'a ocupat documentat de această problemă, arătând factorul social al sentimentelor estetice, morale și religioase ¹⁾.

În domeniul voinții de asemenea s'a evidențiat faptul că voința este efortul de a adapta știința și acțiunea umană la realitate conform unor imperative colective-sociale ²⁾. Intreaga personalitate, cu un cuvânt, ar fi produsul vieții sociale, de oarece conștiința omului despre sine însuși nu e decât «un sentiment de independență, de autonomie față de constrângerea fizică și fiziologică, pe care însă îl dobândește prin faptul că societatea îl eliberează de animalitate ³⁾». Durkheim a susținut că «faptele psihologice în genere nu sunt în mare parte decât prelungirea faptelor sociale în interiorul conștiințelor». ⁴⁾ De aceea personalitatea omenască reflectează în genere conștiința socială supt diferite aspecte, reprezentările, sentimentele și acțiunile sociale. Prin urmare psihologia e strâns legată și în dependență de sociologie. Pe de altă parte însă nici sociologul nu se poate dispensa de ajutorul psihologiei, pentru că ori cât am privi noi fenomenele sociale în forma lor concretă, materială, ca niște fapte naturale, fizice, ele sunt totuși de natură spirituală sunt, cum le zice Germanii, *geistige Formen*.

Problema conștiinții sociale este un bun exemplu

1) G. Belot. Le sentiment social, le sentiment moral, le sentiment religieux. Traité de psychologie par G. Dumas. Vol. II 1924.

2) Ch. Blondel. La volonté. Journal de psychologie.

3) Ch. Blondel. La personnalité. Traité de psychologie par G. Dumas.

4) E. Durkheim. La division du travail social. Pg. 390.

pentru a arăta această strânsă legătură dintre sociologie și psihologie.

Dacă pentru unii cercetători conștiința socială este un postulat fundamental al sociologiei, alții au combătut-o cu înverșunare, considerând-o ca o piedică care oprește întemeierea științifică a sociologiei. Astfel Lacombe, într'un mic studiu recent, critică concepția sociologică a lui Durkheim tocmai pe baza acestui argument, susținând că sociologia pentru a progresa, trebuie să renunțe la noțiunea de conștiință colectivă, deoarece aceasta împiedică cercetarea psihologică a conștiințelor individuale, din care se nasc — în ultimă analiză — toate fenomenele sociale. ¹⁾ Duguît, cercetând ideia de conștiință morală și juridică a popoarelor pe care o afirmase Puchta, susține că aceasta este o personificare a colectivității, căreie însă nu-i corespunde nimic real, dar care poate avea în schimb consecințe periculoase, de oarece prin așa zisa conștiință socială se anihilează complet rolul individului, absorbindu-l cu totul în grup. ²⁾ După Duguît nu există decât conștiințe individuale, care au reprezentări, sentimente și volițiuni comune, dar care rămân totuși diferite unele de altele. «Dacă într'o adunare de o mie de persoane, zice dânsul, aceste persoane vor același lucru, sunt totuși o mie de voinți individuale și nu o persoană colectivă compusă din o mie de indivizi contopiți în ea, care vrea acest lucru. A afirma existența acestei preținse voinți colective, înseamnă a face o afirmație

1) R. Lacombe. L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim. Revue philosophique, 1925. No. 5—6, Pg. 388.

2) L. Duguît. Traité de droit constitutionnel, 1921, ed. 2, vol. I, Pg. 59.

arbitrară și cu totul neștiințifică. ¹⁾ Alții se ridică în contra ideii de conștiință socială pe motivul că sociologia nu are a se ocupa decât de fapte concrete, pe care trebuie să le cerceteze în mod obiectiv, așa cum privește fizicianul fenomenele fizice, excluzând orice considerații psihologice, ori ideia de conștiință socială e o noțiune psihologică, implică un proces psihic. Deși se vorbește foarte mult de psihism colectiv, spirit integral, suflet colectiv, toate expresiile denumind același lucru, conștiința socială, totuși mulți sociologi o consideră nu ca o realitate, ci numai ca un nume, căruia nu-i corespunde nimic real. ²⁾

Voi căuta să lămuresc această problemă, arătând în ce constă conștiința socială și necesitatea acestei noțiuni pentru explicarea fenomenelor, care alcătuiesc obiectul de studiu al sociologiei.

Societatea omenească nu este o sumă de indivizi, care se găsesc laolaltă fără nici-o legătură între ei. Călătorii, cari merg în acelaș tren, în acelaș vagon sau compartiment, sunt tot așa de departe unul de altul, ca și cum ar fi izolați la mari distanțe, pentru că ei n'au nimic comun din punct de vedere sufletesc. Dar de îndată ce trenul e în primejdie de deraiare, imediat între acești călători, atât de străini unul de altul, se stabilește o legătură; emoțiunile și dorințele comune îi apropie. Viața în grup nu poate fi numită în genere socială, căci nu e de ajuns agregarea oamenilor laolaltă. Și plantele trăesc în colonii ca și animalele. O tufă de mușchi sau o colonie de bacterii formează ele o socie-

1) *L. Duguit*. *Traité de droit constitutionnel*, 1921, ed. 2, vol. II. Pg. 13.

2) *W. Sauer*. *Grundlagen der Gesellschaft*. Berlin 1924.

tate? Negreșit că nu, răspunde Ellwood ¹⁾, pentru că în aceste forme de viață nu există încă relații conștiente între indivizi, ci ele apar numai ca niște unități fizice sau fiziologice. Din contra, atunci când între indivizii dintr'un grup oarecare sunt relații reciproce, apare viața socială: e nevoie de o conștiință socială, care să-i lege pe oameni într'o unitate. Comunitatea de interese și de idei poate transforma o agregare informă de oameni într'o societate propriu zisă. Societatea trebuie considerată ca o unitate psihică, iar fenomenele sociale ca produse spirituale. Știința, morala, religia, regulile de drept, viața economică, toate sunt în primul rând, complexe spirituale; sunt niște manifestări ale spiritului și trebuiesc privite ca atare. Instituțiile sociale oglindesc mentalitatea vremii, conștiința socială. Faptul acesta l-a făcut pe Marx să susțină că ideologia și conștiința umană sunt reflexul lucrurilor, al fenomenelor materiale. Dealtminteri Marx consideră drept singură realitate efectivă, cu putere de cauzalitate, conștiința socială, tăgăduind orice rol conștiinții individuale.

Se impune însă problema: există o conștiință socială deosebită de cea individuală și mai presus de ea? Are societatea, ca unitate spirituală, o conștiință proprie a sa?

Din experiența de toate zilele fiecare individ poate ușor constata că mai presus de dânsul există o putere, care îl constrânge la anumite acțiuni sau îl oprește dela altele, o putere care îl face să-și înăbușe unele dorinți și să se conformeze unor reguli, cari adesea sunt supărătoare. De ce la săvârșirea acțiunilor noastre

1) Ch. Ellwood. Die Beziehungen der Soziologie zur Sozialpsychologie. Jahrbuch für Soziologie 1925.

ținem seamă de așa numita opinie publică? Și de ce invocăm autoritatea ei în materie de guvernământ, de morală, etc.? Ce este această opinie publică altceva decât judecata colectivității, aprecierea fenomenelor de către grupul social? Opinia publică este una dintre formele de manifestare ale conștiinții sociale. O altă formă evidentă a ei este *conștiința națională*. În timpuri normale, de pace, nici nu ne dăm bine seama adeseori de puterea acestei conștiinți — se întâmplă uneori să intrăm în conflict de interese cu statul căruia aparținem, să fim în divergență de păreri și credinți cu conțetățenii noștri — dar imediat ce națiunea e atacată sau vine în conflict cu alta, simțim cu toată puterea că există în noi ceva care ne leagă de conaționali noștri, buni sau răi, așa cum sunt ei, ceva care ne face să ne sacrificăm pe noi. Cât de dureros se simte insultat cineva atunci când e ridiculizat sau înjuriat neamul căruia aparține el! Națiunea nu este decât conștiința solidarității acelor care se simt legați prin trecut și prin aspirațiile către viitor. Renan spunea că numai conștiința morală creiată de un mare agregat de oameni solidari face posibilă națiunea. Există prin urmare o unitate de simțire, de aspirațiuni între toți acei care formează un grup social și conștiința de această unitate este conștiința socială.

Dacă există această conștiință socială, în mod firesc trebuie să vedem cum e concepută dânsa de către cercetători și mai ales cum trebuie să o concepem. Filosofii, care s'au ocupat și de legile evoluției istorice ale popoarelor, au fost adesea înclinați să dea o interpretare metafizică conștiinții sociale. Herder are meritul de a fi accentuat că fiecare popor are o viață spiri-

tuală a sa și că fazele culturale, care se constată în evoluția popoarelor, au imprimat caracteristicile proprii, popoarelor culturale. Filosofia hegeliană a explicat deosebirea dintre popoare prin existența aceluia *Volksgeist* — spirit al poporului — care e diferit dela popor la popor. În concepția lui Hegel însă spiritul poporului nu este o realitate ultimă, ci numai o formă individuală de manifestare a unui spirit universal — forța unică și ultimă care creiază realitatea cu toată varietatea și multiplicitatea ei. Prin urmare, orice popor are o conștiință și o voință proprie, care se impune tuturor indivizilor care îi aparțin. Libertatea voinții și a personalității noastre nu înseamnă altceva decât adaptarea la voința și spiritul colectiv și tot ceiace suntem noi se datorește faptului că participăm la conștiința și voința generală¹⁾. În concepția aceasta, conștiința socială apare ca o entitate spirituală, metafizică, produsă printr'un proces dialectic, nu ca o realitate psihică a cărei origine se poate explica pe cale empirică. De aceea nu vom stărui mai mult asupra ei.

În deosebire de filosofi, care au interpretat conștiința socială în mod metafizic, unii sociologi au făcut din ea un fenomen psihic legat de organe fizice, așa cum se constată la fenomenele psihice individuale, care sunt legate de sistemul cerebrospinal. Astfel A. Schäffle, vroid să dovedească natura organică a societății, a stabilit o sumă de analogii între societate și un organism, între conștiința socială și cea individuală. El vorbește despre puterea de concentrare a conștiinței sociale, de pragul, de oboseala și de alterarea ei. După cum

1) Hegel. Philosophie der Geschichte.

în viața sufletească a individului nu orice impresie intră în sfera conștiinții, tot așa în societate nu orice fenomen atrage atenția socială ¹⁾. Alți organiciști vorbesc chiar de un creier social, care ar fi sediul conștiinții. Mult mai interesante sunt însă concepțiile, care interpretează conștiința socială în mod psihologic. Vom cita în primul rând concepția lui Giddings, care încearcă să întemeieze societatea, cu toate formele ei, pe baza acestei conștiinți, pe care el o numește *conștiință a speței* (*Consciousness of kind*).

Ce este conștiința speței? Diferiți comentatori au considerat conștiința speței când ca un fenomen biologic, când ca o formă a simpatiei, ba unii au identificat-o chiar cu instinctul sexual. În realitate această conștiință e o stare mentală variabilă, care nu poate fi confundată nici cu conștiința rasei sau a clasei, nici cu cea morală, deși în unele momente ea se poate identifica cu fiecare din ele ²⁾. Conștiința speței este conștiința asemănărilor și deosebirilor dintre indivizi și dacă asemănările și deosebirile fizice sunt fenomene biologice, nu putem spune același lucru și de conștiința despre ele. De asemenea nu se poate admite că este o noțiune abstractă metafizică, deoarece ea are o forță de socializare, creiază asociații, organizări, face pe cei care se aseamănă și au conștiința acestei asemănări să se grupeze laolaltă. În ceea ce privește identificarea acestei conștiinți cu simpatia, e adevărat că simpatia intră și ea ca un element component în conștiință, dar ideia de conștiință a speței e mult mai bogată, cuprinde elemente care nu se găsesc în noțiunea de simpatie.

1) A. Schäffle. Bau und Leben des sozialen Körpers.

2) Giddings. The Principles of Sociology, Pg. 18.

În conștiința speței intră un fel de simpatie organică a indivizilor, dar pe lângă aceasta și mai ales fundamental este reflexia și percepția asemănării¹⁾. Giddings a înțeles prin conștiința speței conștiința asemănărilor și deosebirilor dintre indivizi și dintre grupe. În baza ei se unesc oamenii în societăți, clase, partide.

Sfera acestei conștiinți e mică la început, fiind limitată numai la hoardă sau la familie, mai târziu însă ea se lărgeste din ce în ce mai mult. Opoziția dintre eu și non-eu, dintre individ și ființele din jurul său, îl face pe om să se perceapă pe sine ca ceva deosebit de ceilalți—așa se naște conștiința de sine. După aceasta urmează procesul de stabilire a asemănărilor, pe care le vede omul între sine și semenii săi. În producerea și dezvoltarea acestei conștiinți a speței sunt două faze și anume: mai întâi se stabilesc asemănările fizice, externe (culoare, statură, sex, vârstă) și apoi cele psihologice (sentimente, idei, scopuri). Prima fază e *obiectivă* și e caracterizată prin existența unei simpatii *organice*, care se stabilește între cei asemănători din punct de vedere fizic. A doua e fază *subiectivă*, căci avem acum de-a face cu fenomene psihice subiective, din a căror asemănare se naște *simpatia reflexivă*, conștientă. Din lucrările lui Giddings nu se vede destul de clar care din aceste două faze este mai importantă în producerea conștiinței speței. S'ar părea însă că asemănările fizice sunt o limită minimală necesară pentru gruparea oamenilor. Pentru Giddings conștiința aceasta a speței condiționează existența societății. Iată deci o altă concepție asupra conștiinței sociale.

1) *Giddings*. Elements of Sociology. Pg. 68 și Inductive Sociology, Pg. 99.

În genere ideea de conștiință presupune un *subiect*, care e purtătorul ei și un *obiect* perceput. În cazul de față trebuie neapărat să vedem care este subiectul și obiectul conștiinții sociale. Răspunsul imediat, pe care îl dă oricine în ceea ce privește problema subiectului este: grupul social. El trebuie să se simtă ca un tot unitar și să-și dea seamă că se deosebește de alte grupe prin caractere proprii specifice numai lui¹⁾. Mc Dougall (The group Mind) consideră drept condiție sine qua non a existenței unui grup această conștiință, care se afirmă mai ales prin conflictul cu alte grupe. Conștiința unei societăți se exteriorizează în totdeauna prin simboluri sau semne materiale, care exprimă și rezumă fondul special și tendințele grupului. Ce este drapelul pentru regiment decât tocmai expresia materială a conștiinței acelei unități militare? Tot așa, dacă privim alte grupe sociale, pretutindeni constatăm că orice asociație sau grupare presupune conștiința de unitatea unui

1) Noi întrebăm termenul generic de *conștiință socială*, alții îi spun spirit social, suflet colectiv, psihism colectiv,— toate expresiile denumesc însă același fenomen. Scheller în lucrarea lui (scrisă în colaborare cu alții) «Versuche zu einer Soziologie des Wissens», 1924, face deosebire între *suflet al grupei* și *spirit al grupei*, înțelegând prin *suflet* subiectul colectiv al activităților semi-automate sau chiar automate, în care inconștientul are o mare parte de influență (în mit, legende, datine), iar prin *spirit* al grupei subiectul colectiv, care face acte intenționate, conștiente (creațiile în drept, morală, artă etc.). Pe când sufletul grupului e ceva impersonal, anonim, spiritul grupului e personal, căci el este realizat în conducători. Pg. 42.

În realitate deosebirea aceasta este artificială, pentru că spiritul grupului, în sensul pe care i-l dă Scheler, nu este altceva decât spiritul individual, care în toate manifestările sale are imprimată pecetea proprie mentalității grupului social, în care s'a dezvoltat el. Chiar după activitățile pe care le atribuie Scheler spiritului social (știință, artă, drept) se vede că avem de-a face cu creații personale ale unui spirit individual.

scop, de unele interese proprii. Nu se poate înțelege ideia de clasă socială fără conștiința de clasă, fără conștiința de interese și aspirații comune. Marx, vorbind despre țărani, a arătat de ce formează aceștia o clasă aparte, deosebită de burghezi și a accentuat faptul că ei trăesc în condiții economice deosebite, cu interese speciale și o cultură, care îi separă de burghezi. Ceeace îi unește pe ei într'o clasă e conștiința asemănării intereselor și a modului de viață. Din acest motiv, se stabilește între ei o solidaritate, căreia i se poate atribui o personalitate proprie cu rațiune și putere de acțiune.

Obiectul conștiinții sociale îl formează reprezentările, sentimentele și dorințele comune ale membrilor unei societăți, instituțiile supt a căror autoritate trăesc acei oameni, legile și monumentele lor. Conștiința aceasta cuprinde însă și un element de valoare, pentru că odată cu recunoașterea caracterelor specifice, deosebitoare de altă grupă, o societate își afirmă și propria sa valoare. Dar ceea ce mai ales predomină în această conștiință este afectul comun, e sentimentul de solidaritate al celor cari trăesc laolaltă ¹⁾).

Dar dacă purtătorul conștiinții e grupul social, nu este această conștiință ceva exterior, o unitate morfologică transcendentă față de indivizi?

Mulți sociologi nu văd în conștiința socială altceva decât un nume, care se dă unor reprezentări și sentimente comune mai multor indivizi, nerecunoscându-i

1) *Vierkandt*. Gesellschaftslehre, Berlin, 1923, precum și *Stoltenberg*. Vierkandt's Lehre vom Kollektivbewusstsein, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 1924.

caracterul de realitate efectivă, care poate să apară supt o formă obiectivă și constrângătoare față de individ¹⁾. Tarde susține că prin contact și mai ales prin sugestie dela o conștiință la alta se produce o stare de spirit comună la toți acei care fac parte dintr'un anumit grup social. Cu alte cuvinte imitația, care uniformizează credințele și dorințele oamenilor, produce conștiința socială—și aceasta nu ar fi nimic mai mult decât generalizarea conținuturilor psihice ale unui individ. Odată cu schimbarea credințelor și dorințelor unei personalități puternice s'ar putea schimba complet mentalitatea socială, prin adoptarea acestor credinți și dorinți de către ceilalți oameni. Procesul de transformare al conștiinții sociale s'ar efectua odată cu apariția de invenții și cu generalizarea lor. După această concepție stările de conștiință individuală sunt singura realitate; faptele sociale, chiar supt forma lor materială, nu sunt inteligibile decât dacă găsim la baza lor fenomene psihice individuale. In special doctrina contractualismului din sec. XVIII a explicat societatea prin individ, considerând-o ca o creațiune rațională a oamenilor. Conștiința socială este, după această doctrină, numai media caracterului persoanelor grupate laolaltă. Prin urmare nu societatea condiționează conștiința membrilor ei, ci spiritul lor determină și formează conștiința socială.

Opusă acesteia este concepția sociologică *universalistă*, care pare a fi inspirată de filozofia platonice. Discuția raportului dintre universal și individual este transpusă în sociologie de Lazarus, care i-a dat o formă mai puțin largă, preocupându-se numai de raportul dintre

1) *Tanon. L'évolution du droit et de la conscience sociale, 1900*

conștiința individuală și cea națională sau socială. Conștiința socială, pe care Lazarus o numește spirit integral (sau total), este o realitate originară din care derivă conștiința individuală. Individul e considerat numai ca un exemplar dintr'o speță ¹⁾. Pentru O. Spann, reprezentantul universalismului în sociologia contemporană, individualitatea spirituală nu este anterioară societății ²⁾. După cum în doctrina lui Platon lucrurile individuale, din lumea sensibilă, sunt numai niște copii ale Ideii a cărei existență este anterioară lor, tot așa pentru Spann conștiința socială e un prius logic față de cea individuală. Ideia fundamentală, care se degajează din sociologia lui Spann, și care—trebuie să o recunoaștem—este justă, e că psihismul individual se dezvoltă în societate și numai prin societate. Aceasta oferă omului mediul și impulsunea pentru a-și dezvolta posibilitățile sale psihice. Dacă ne oprim puțin asupra acestei concepții, vedem că ea cuprinde o mare parte de dreptate, trebuie însă să lăsăm la o parte orice speculație metafizică, abstractă.

Durkheim afirmă, vorbind despre faptele sociale, că ele diferă de fenomenele psihice individuale nu numai prin calitatea lor, ci chiar prin substratul pe care îl au ³⁾. Conștiința socială, care produce faptele sociale și care se impune indivizilor, există în colectivitate: ea nu are ființă pentrucă există în indivizi, ci invers, trăește în indivizi pentrucă există în colectivitate ⁴⁾.

1) A se vedea *L. Stein*. Philosophische Strömungen der Gegenwart, 1908.

2) *O. Spann*. Gesellschaftslehre, 2 Aufl, 1923.

3) *E. Durkheim*. Les règles de la méthode sociologique, XVI.

4) *E. Durkheim*. Les règles de la méthode sociologique, XVI.

Durkheim a căutat să libereze cât mai mult sufletul uman de biologie, să-l explice prin societate, prin conștiința socială concretizată în instituții. De aceea R. Lacombe susține că ideia de conștiință colectivă l-a împiedicat pe Durkheim de a studia metodic conștiințele individuale, care produc în realitate fenomenele sociale, căci nu se poate concepe socialul decât în funcție de psihicul individual.

Durkheim nu este un nominalist, căci pentru el conștiința socială este o realitate, care se exteriorizează în credinți religioase, în reguli de drept, în doctrine și directive politice, etc. Sediul acestei conștiinți este tot în indivizi însă. El spune: «ansamblul credințelor și sentimentelor mediei membrilor unei aceleiași societăți formează un sistem bine determinat, care are propria sa viață și care poate fi numit conștiință colectivă sau comună»¹). Conștiința aceasta nu este însă suma conștiințelor individuale, ci e ceva mai mult, e sinteza lor și ca orice sinteză ea prezintă caractere nouă deosebite de cele individuale. «Din acțiunile și reacțiunile, care au loc între indivizi, se degajează o viață mentală cu totul nouă, care transpune conștiințele noastre într'o lume de care n'am fi avut nicio idee, dacă am trăi izolați»²). Prin urmare, conștiința socială este o *rezultantă* a conștiințelor individuale, o sinteză a credințelor, ideilor și sentimentelor indivizilor. Pe când Tarde, Tanon, Duguit, etc., făceau din conștiința aceasta o simplă etichetă, care exprima numai o masă de reprezentări și sentimente comune mai multor oameni, Durkheim vede în ea o sinteză, care apare în mod obiectiv materia-

1) E. Durkheim. *Dé la division du travail social*, 1911, Pg. 46.

2) E. Durkheim *Sociologie et Philosophie*, Pg. 85.

lizată în instituții juridice, religioase, economice, dar care există ca fenomen psihic tot în indivizi. Ea nu e un fenomen omogen, ci cuprinde în sine diferențele și opozițiile individuale. De aceea purtătorul conștiinței sociale este conștiința individuală, în primul rând, dar ea se găsește concretizată și în instituții, care dovedesc existența unui mod general de a gândi și simți. După ceace ne-a rămas în artă, limbă, monumente istorice, deducem noi astăzi care era mentalitatea vremurilor trecute și din legile lor înțelegem ce fel de raporturi existau între oameni.

Societatea nu este o persoană în carne și oase, care să aibă un suflet individual, ci ea este o structură cu viață proprie produsă prin sinteza conștiințelor individuale. Ca membru al unei comunități omul are trăsături psihice asemenea cu ceilalți, pentru că toți suferă influența aceleiași societăți. Din conștiința legăturii cu alții și a comunității lor se naște în sufletul individului un fel de conștiință supraindividuală. Spranger spune textual: «grupa ca atare n'are suflet, dar întrucât ea influențează asupra fiecărui membru al ei, ea produce o capacitate psihică supraindividuală, un fel de eu colectiv» ¹⁾. Conștiința socială apare deci tot ca ceva immanent în conștiința individuală, însă cu un caracter special, în baza căruia individul se știe și se afirmă ca parte și ca reprezentant al unei grupe. În același timp însă ea se prezintă și supt un aspect concret, obiectiv, în instituții.

Acel principiu al sintezii creatoare, cum i-a spus Wandt, sau al totalității, cum îl numește Höffding ²⁾,

1) E. Spranger. Die Lebensformen, 1922, Pg. 105.

2) H. Höffding. La doctrine des catégories, Revue philosophique 1924. Vezi i der Totalitätsgedanke.

găsește aici o minunată aplicare. Orice totalitate, din cauza legăturii interioare a elementelor ei, are însușiri pe care nici una dintre părți nu le posedă, de aceea apare ca ceva deosebit de ele. Conștiința socială, deși are ca suport pe indivizi, există în ei, are totuși un caracter obiectiv, tocmai pentru că ea cuprinde ceva mai mult decât e în conștiința fiecăruia — sinteza lor. Și tot ceea ce nu ne aparține numai nouă, ci depășește conștiința noastră, ne apare ca ceva exterior, obiectiv și capătă o viață proprie, ba adeseaori chiar forma de ființă personală. Eroii din mitologie sunt creații de asemenea natură, produse ale unor credinți și aspirațiuni colective¹⁾. Conștiința socială presupune deci o mulțime de psihisme individuale, dar ea supraviețuește indivizilor, căci se încorporează în instituții, pe care noi le găsim deja în societate ca autorități obiective.

E dovedit astăzi că indivizii grupați laolaltă își modifică personalitatea după grupul din care fac parte. După cum în psihologie aceleași elemente psihice, după poziția lor în structura psihică, dau naștere unor complexe deosebite între ele, unor tipuri diferite de suflet (psihologia sexelor, a vârstelor, a artistului, etc.), tot așa și aici indivizii în grupe, în structuri sociale diferite își schimbă personalitatea. Prin contactul cu alții într'o massă de oameni personalitatea unora scade, iar a altora crește. Niciodată o mulțime nu este numai o medie a elementelor ei componente, ci ea are caractere nouă, o conștiință proprie. Just a observat Simmel că masa cantitativă produce, în domeniul psihico-social,

1) A se vedea *H. Hubert*. Le culte des héros et ses conditions sociales. Revue de l'histoire des religions, prefața la lucrarea lui Czarnowski asupra lui Saint-Patrik, héros national de l'Islande, 1915.

chiar schimbări calitative¹⁾. E foarte interesant de constatat acest lucru, de oarece din punct de vedere logic pare paradoxal ca prin cantitate să se schimbe calitatea unor lucruri; oricâte bucăți de pietre am pune într'o grămadă, nu vom obține altceva decât un morman de pietre. Prin conviețuirea indivizilor laolaltă însă se formează o mentalitate nouă, caracteristică pentru fiecare societate, un anumit fel de a gândi, de a simți și de a reacționa. Nu avem decât să cercetăm mentalitatea diferitelor popoare din jurul nostru pentru a ne convinge de acest adevăr fundamental. Netăgăduit că poporul englez are altă fire decât cel francez sau german; de aceea Taine spune că Englezii reprezintă conștiința practică-utilitară, Francezii conștiința estetică, iar Germanii conștiința metafizică²⁾. Călăuzite de conștiința forții lor, fiecare națiune sau stat mare și-a atribuit o misiune specială în lume. Astfel Franța concepe această misiune în forma culturală, considerându-se educatoarea omenirii, Anglia are conștiința puterii și vrea să domine politicește, iar Rusia, deși se consideră ca reprezentantă a pacifismului creștin, nu s'a dat înapoi de a-l impune cu armele³⁾.

Idealul este ca fiecare popor să fie conștient de sine și să încerce a fi egal în valoare cu celelalte națiuni superioare.

1) G. Simmel. Das soziale und das individuelle Niveau, in Grundfragen der Soziologie, 1916.

2) In lucrarea sa «Die Nationen und ihre Philosophie» Wundt încearcă, supt influența surescitării produsă de războiul mondial, să facă o altă caracterizare a mentalității acestor trei popoare, având drept criteriu sistemele de filosofie produse de fiecare națiune. El găsește că Germanii sunt idealști, iar Francezii și Englezii materialști. Leipzig 1923. Pg. 8—15.

3) A se vedea Max Scheler. Nation und Weltanschauung.

Conștiința socială, supt forma concretă de obiceiuri, norme morale și de drept, ni se impune nouă indivizilor, care apărem numai ca o parte dintr'un spirit obiectiv, din conștiința colectivă — și cu toate acestea ea este în noi, pentrucă deși ne depășește, societatea ne este și immanentă. «In același timp în care ne depășește ea este și în interiorul nostru, pentrucă nu poate trăi decât în noi și prin noi»¹⁾.

In om există două feluri de conștiință, afirmă cu dreptate Durkheim: una personală, conștiința de stările și fenomenele, care-l privesc exclusiv pe individ — și alta colectivă, care cuprinde caracterele comune societății în care trăește individul. Prima reprezintă și constituie personalitatea individuală, secunda tipul colectiv, conștiința socială. Intre aceste două conștiinți este un raport de subordonare și de armonie, dar uneori poate fi și luptă între ele. Dacă privim raportul dintre cele două conștiinți din punct de vedere evolutiv, constatăm că legătura socială e cu atât mai tare și autoritatea cu atât mai puternică, cu cât conștiința socială copleșește mai mult pe cea individuală. In adevăr în faza clanului originar, omogen, când personalitățile nu sunt încă diferențiate, credințele religioase, în special totemismul, îl stăpânesc complect pe om și îi regulează întreaga viață. Conștiința individuală este atunci anihilată de către cea socială. Mai târziu, când individul devine o personalitate, care judecă toate faptele și reacționează, atunci între conștiința socială și cea individuală se stabilește un altfel de raport; nu mai este o subordonare absolută, ci o armonizare a acestor conștiinți — și prin

1) E. Durkheim. Sociologie et philosophie. Pg. 79.

aceasta se face posibilă acea solidaritate organică, despre care vorbește Durkheim ¹⁾.

Prin urmare, orice conștiință psihologică are două aspecte, două fețe: una individuală și alta socială, ambele fiind foarte strâns legate una de alta. Fiecare avem o conștiință a propriei vieți, a instinctelor moștenite dela strămoși, a inclinațiilor noastre, o conștiință a eului propriu, dar avem în acelaș timp și o conștiință de dependența noastră față de grupul social, de legătura intereselor noastre cu acelea ale altora — o conștiință socială. Conștiința eului stabilește un paralelism — uneori chiar și opoziție — între interesele proprii individului și acelea ale grupului social, pe când conștiința socială face unitatea acestor interese ²⁾. Conștiința eului e modificată neconținut de societate, care îi lărgăște mereu sfera și capacitatea. Societatea a îmblânzit pe om și a întunecat egoismul feroce, făcând posibilă dezvoltarea altruismului și tot ea a prilejit progresul științelor, al invențiilor și al artelor. La rândul său însă și conștiința individuală, prin evoluție, poate impune caractere și direcții nouă societății.

Conștiința socială trebuie concepută deci ca o *unitate funcțională*, nu ca ceva fizic, morfologic. Cooley a comparat această unitate funcțională a conștiinței sociale cu unitatea muzicii unei orchestre, cu armonia unitară și nouă, care e produsă totuși de instrumente diferite ³⁾. Unitatea conștiinței sociale e datorită sintezei și coordonării diferitelor conștiinți individuale.

1) E. Durkheim. De la division du travail social, 1911.

2) F. Oppenheimier. Allgemeine Soziologie, Jena, 1922. *Ich — und Wirbewusstsein*.

3) Ch. Ellwood. Sociology in its psychological Aspects, 1913.

După cum am arătat, conștiința socială nu este un simplu nume, nici o entitate metafizică, ci e o realitate spirituală. Cum se transformă însă această conștiință socială? E fapt experimental netăgăduit că opinia publică, instituțiile religioase, juridice, politice, etc., se schimbă neconștient — ei, cum se explică această transformare? Aici se poate vedea și partea de contribuție a conștiinței individuale pentru viața socială. Orice sinteză nu este o *simplă formă* constantă, ci în totdeauna ea variază calitativ după elementele din care a rezultat, chiar în domeniul fizic și chimic. Conștiința socială a popoarelor inferioare este de altă calitate și alt grad cultural decât aceea a popoarelor civilizate, pentru că elementele componente sunt pe o altă treaptă de evoluție psihică socială. Instituțiile obiective, deși au putere de constrângere asupra noastră, deși sunt tiparul, după care sufletul nostru este educat, format, totuși ele se transformă prin schimbarea conștiinței indivizilor.

Nu trebuie să se dea însă o interpretare absolut individualistă acestei afirmări, pentru că noi înțelegem procesul acesta în modul următor: societatea face pe indivizi să se ridice deasupra lor însăși, să reacționeze chiar față de formele de instituții existente, să conceapă un alt mod posibil de dezvoltare al lor, să formuleze idealuri, în serviciul cărora își pun forțele lor. Prin urmare, conștiințele individuale formate și dezvoltate supt influența instituțiilor moștenite, pot reacționa față de realitatea socială și, inspirându-se tot din această realitate, pot făuri sau scopuri nouă sau alte mijloace de realizare a scopurilor deja existente. Nu se poate tăgădui însă orice rol personalității umane în procesul social.

În această privință Tarde are meritul de a fi accentuat rolul individului pentru evoluția socială, dar el nu a văzut caracterul obiectiv și exterior al conștiinței sociale. Universalisții din contra au stabilit diferența calitativă dintre faptul social și cel individual, au văzut just caracterul sintetic obiectiv al conștiinței sociale, dar au neglijat complet rolul conștiinței individuale în transformarea conștiinței sociale.

Concepția sociologică a cunoștinții.

Problema aceasta a început să fie discutată abia în ultimul timp, de aceea literatura științifică asupra ei nu este așa de bogată. S'a studiat cu râvnă esența societății, raporturile dintre aceasta și individ, influența societății asupra moralității și voinții acestuia, dar s'a neglijat să se privească *cunoștința* din punct de vedere sociologic, căci ea a apărut tuturor cercetătorilor ca un fenomen ideal cu totul individual. Este interesant de observat, că în veacul al 18-lea Fergusson a explicat personalitatea omenească prin societate, susținând că societatea are toate forțele și că ea determină chiar însușirile indivizilor. Părerile, obișnuințele și străduințele individului isvorăsc din spiritul social¹⁾. *Voltaire*, *Harris* și *Hutcheson* au considerat personalitatea morală ca o creație socială.

În cercetările problemei cunoașterii însă, atenția tuturor filosofilor s'a îndreptat mai ales asupra obiectului, originii și limitelor cunoașterii. Numeroase școli și

1) *Hermann Huth*. Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert. Leipzig 1907.

diferite curente filosofice au încercat să rezolve această chinuitoare problemă, pornind fie dela presupunerea unei puteri de cunoaștere apriorică, fie dela încrederea în datele empirice. Kant a clădit întreaga cunoștință omenească pe rațiunea pură, căutând să elimine elementele personale și subiective și admitând o rațiune umană în genere. El a dedus cunoștința noastră din analiza logică a unei rațiuni obiective, suprapersonale. După filosofia kantiană cunoștința depinde de o logică a rațiunii, a cărei funcțiune ea este. Elementele — conceptele apriorice și materialul sensibil — ca și activitatea sintetică a spiritului sunt pentru Kant cu totul individuale și sustrase evoluției generale. După concepția sa, care concordă din acest punct de vedere cu teoriile logicii moderne, rațiunea e supusă unor legi universale — aceleași pretutindeni și întotdeauna.

Impotriva acestei concepții raționaliste se ridică empirismul, care vrea să lase deoparte orice element aprioric. Cei mai mulți filosofi însă, aprioriști sau empiriști, au privit procesul cunoașterii ca un fenomen individual, care depinde de subiectul cunoscător numai, independent de orice raport social. Generatoarea acestei cunoștinți ar fi deci conștiința personală, a cărei evoluție ar produce formele cunoașterii. Chiar în tratarea problemei valabilității generale a valorii cunoștinții omenești, s'a neglijat rolul activ al societății. Cunoștința este în genere privită ca o activitate individuală. Logica pură și neoidealismul privesc obiectul cunoașterii ca o treaptă a activității de obiectivare, fără niciun element empiric social. Se exclude socialul, fiindcă este privit ca o funcțiune a voinței practice.

Pentru vechea concepție epistemologică, cunoștința și voința sunt absolut separate, căci prima este produsul inteligenței, al legăturii conceptelor și judecăților, pe când voința este considerată ca activitatea realizării practice a scopurilor. În realitate însă, chiar activitatea intelectuală depinde de voință, fiindcă procesul apercepțiunii, gândirea și toate legăturile psihice conștiente presupun o activitate, o încordare spirituală. Voința în genere se individualizează prin cunoștință, căci reprezentările îi dau o existență individuală. O tendință nedefinită se definește prin cunoștință și dobândește astfel un scop conștient.

Gândirea și cunoștința apar prin urmare ca două activități logice, care pot să prelucreze și să modeleze materialul sensibil, datele simțurilor. Pentru prima oară pe la sfârșitul secolului al 19-lea încep gânditorii să prețuiască factorul social al cunoașterii. Herbert Spencer are meritul de a fi pus în mod științific această problemă. El a cercetat cunoștința din punct de vedere genetic-psihologic și-a arătat — împotriva raționalismului — că așa numitele cunoștinți apriorice nu sunt nici rațional-general valabile, nici absolut individual-subiective. În contra empirismului Spencer a afirmat existența câtorva adevăruri, care n'au origine empirică și totuși sunt universal valabile.

Aceasta dovedește că în adevăr cunoștința noastră cuprinde ceva, care trece peste experiența individuală. De aici nu trebuie însă să conchidem, că acest ceva are o natură apriorică, căci este numai o creație a experienței tuturor generațiilor anterioare, pe care au transmis-o urmașilor, prin ereditate. Experiențele speciei, care la început au fost conștiente, devin treptat treptat

instinctive; cunoștințele, care pentru specie sunt dobândite, sunt pentru individ moștenite. Conceptele sunt numai mijloace de organizare a experienței, au un caracter pragmatic-biologic, căci datorită lor noi economisim osteneala și timpul, nu mai repetăm experiențele făcute odată de înaintașii noștri. Aceste concepte, pe care specia le *acceptă*, nouă ne sunt impuse, deaceia ele apar cu trăsături autoritare și apriorice. *După concepția spenceriană tot ceiace îi apare subiectului individual cu un caracter aprioric, este numai un produs al experienței sociale.* Ceiace e pentru individ aprioric, este empiric pentru specie. Pentru Spencer deci cunoștința este creațiunea colaborării experienței individuale-subiective cu experiența ereditară a societății. Filosofia sintetică a lui Spencer reprezintă o concepție biologicosocială a cunoștinții.

În filosofia franceză Auguste Comte reprezintă o concepție proprie asupra cunoștinții. Sociologia sa stabilește un raport de subordonare între individ și societate, căci societatea este o realitate originară, pe când individul e doar o treaptă derivată a realității. Individul este trecător, viața sa curge repede, societatea însă durează continuu, apărând ca o unitate prin care și pentru care trăește individul. Existența individuală este în devenirea socială doar o clipă și un element, care izolat n'are nici sens, nici realitate. Individul este o abstracție, omenirea fiind adevărata realitate, care posedă o putere invincibilă și care determină întreaga viață intelectuală și morală a individului. Umanitatea îi dă acestuia conținutul vieții sale psihice, limba, ca și toate mijloacele de cercetare ale naturii.

Omul devine om prin societate¹⁾. Evoluția socială realizează tipuri nouă de oameni, o ordine nouă și o formă mai înaltă a științei, care la rândul lor indică societății țeluri nouă. Factorul determinant și conducătorul evoluției sociale este spiritul omenească, care este însă format de societate. Omul este succesiv creație socială și factor cauzal în procesele evoluției sociale. În modul acesta coincid, după Comte, evoluția spirituală și cea socială.

Filosofia comtistă concepe cunoștința omenească ca o dezvoltare progresivă a spiritului pozitivist, căci feluritele forme schimbate ale cunoștinței apar numai ca o trecere către pozitivism. În realitate însă acest proces de transformare reprezintă nu numai o evoluție a pozitivismului, ci un *individualism evoluționist*. Comte deosebește trei etape în acest proces. Prima fază — cea teologică — a cărei trăsătură caracteristică constă în aceea că natura, omul și toate fenomenele sunt explicate prin forțe sacre și prin zei. Dumnezeu este o realitate cu valoare absolută, care a produs lumea din sine însuși. El este temelul tuturor lucrurilor și origina întregii cunoștinți. În această etapă religia domină viața spirituală, căci nu numai acțiunile sunt determinate absolut, ci chiar și reprezentările sunt impuse individului cu o autoritate mistică. Spiritul primitiv nu-i de sine stătător și n'are o activitate proprie. A doua etapă este cea *metafizică*. În locul puterii dumnezeiești apare acum o entitate abstractă, conceptuală. Gândirea începe să se libereze de superstiții și

1) A. Comte. Cours de philosophie positive. T. IV, V. Systhème de politique positive. T. I.

de conceptele religioase colective și devine o forță proprie, care poate determina acțiunile omenești. Aceasta e epoca raționalismului. În ultima fază — numită de Comte *pozitivă* — cunoștința se caracterizează prin schimbarea obiectului de cunoscut și a scopului. Acum nu se mai caută esența lucrurilor și nici lucrul în sine, ci fenomenele și relațiile lor, urmărindu-se un scop utilitar, practic.

Filosofia lui Comte concepe evoluția cunoștinții ca o trecere succesivă dela teologie și metafizică către știința pozitivă. Aceste trei procese de cunoaștere, care urmează unul după altul, reprezintă însă și un proces de individualizare a cunoștinții, în sensul că încetul cu încetul spiritul lucrează cu concepte personale tot mai eliberate de influențele religioase, sociale. Inteligența individului devine o putere activă, reală, care combină în mod personal diferitele reprezentări; sentimentele și înclinările proprii determină judecata și acțiunea individului.

Cu netăgăduită justeță observă Scheler, că cele trei stadii, deosebite de Comte, sunt separate prin diferite motive și scopuri, dar în fiecare din aceste stadii spiritul devine mai liber și mai de sine stătător decât înainte. Scheler crede că religia se întemeiază pe tendința irezistibilă a personalității către afirmarea spirituală proprie¹⁾, dar la aceasta se poate obiecta, că religia este o impulsivă reală către comunitate, căci presupune o autoritate divină, care este în acelaș timp conducător moral și forță socială. Toate religiile, mai ales cele

1) Max Scheler. *Moralia*. Leipzig 1923. Pg. 33. A se vedea și «Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie des Erkennens». *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaft*. 1921, Reihe A.

primitive, nu privesc individul ca un centru de forță cu proprietăți specifice, ci numai ca un exemplar tipic al societății. Religia a fost un factor socializator, care a afirmat în mod exclusiv realitatea și superioritatea societății asupra indivizilor. Tranziția către metafizică și știința pozitivă este realizarea năzuinții către personalitatea spirituală. *Evoluția cunoștinții apare așa dar ca un proces dinamic de pozitivare și individualizare a reprezentărilor și judecăților.*

Cunoștința teologică are un caracter social, în timp ce cunoștința metafizică și pozitivă sunt individuale. Comte a susținut că epoca religioasă, cea metafizică și cea pozitivă, reprezintă un proces de evoluție temporală, pe când în realitate ele reprezintă un proces de diferențiere și de individualizare a cunoștinții ¹⁾.

Inceputurile explicației sociale a cunoștinții au fost de curând reluate și duse mai departe. E. Durkheim și școala sa au încercat să dovedească structura socială a cunoștinții omenești. Incepând cu analiza conștiinții religioase a popoarelor primitive, el întemeiază mai de parte o adevărată sociologie a cunoștinții, care vrea să dovedească origina socială a acesteia.

Această sociologie se poate întemeia pe două fundamente: 1) *pe un proces genetic al cunoștinții*, 2) *pe discuția conceptului de adevăr*. Explicarea genetică-sociologică posedă la rândul ei două mijloace de dovedire: a) *datele etnografice*, b) *evoluția psihică generală a omului*.

Din descrierile etnografice se poate vedea ușor, că

1) A se vedea *Scheler. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München und Leipzig 1924. Pg. 17.*

spiritul popoarelor primitive este deosebit de al nostru. Mai ales în ceea ce privește fenomenele intelectuale, ne adevăresc toate studiile, fără excepție, că gândirea primitivilor are caractere speciale. Mai întâiu, toate raporturile, care se pot stabili între reprezentări sau concepte, nu sunt liber gândite și nu exprimă o atitudine a individului, ci gândirea acestor oameni urmează o anumită directivă socială. Reprezentările individuale și concrete formează elementele cu care gândește primitivul. Mentalitatea primitivă este prelogică, ea n'are nevoie de concepte generale și de categorii ¹⁾. *Gândirea primitivă este de asemenea absolut emoțională*, căci nu leagă reprezentările după raporturile lor obiective, după asemănarea sau deosebirea dintre ele și nici după raporturile lor cauzale, ci prin sentimentul fricii sau recunoștinții. Primitivii se tem de spirite și de zei; pentru asemenea popoare toate fenomenele se explică prin religie, în care se cuprinde toată înțelepciunea și toată puterea, precum și criteriul tuturor acțiunilor morale. Cu toate că este emoțională, această gândire n'are caracterul necesității subiective, căci îi lipsește raportul de valoare subiectiv dintre subiectul cugetător și obiectul gândit. Conținuturile conștiinții și asocierea lor sunt impuse individului din afară. Primitivul nu asociază reprezentările și conceptele printr'o activitate proprie conștientă, după asemănările dintre ele și nici nu este determinat de înclinările și dorințele sale, ci totul îi este impus de clan și fratrie. Nu există deci în gândirea primitivului un raport subiectiv de valoare, produs de individ personal, căci sufletul său este stăpânit de emoțiuni colective,

1) *Levy-Brühl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Ed. 2, Paris.

de sentimentele clanului. Spiritul individual pe această treaptă culturală e numai o oglindă a mentalității comunității. Spiritul grupii exercită o influență puternică asupra individului, căci el dă direcția gândirii, simțirii și acțiunii acestuia. La popoarele cu organizație de clan nediferențiat, individul e complet absorbit de grupul social; el nu are conștiință de sine, nu are măcar un nume propriu, ci poartă numele clanului.

În ceea ce privește elementele gândirii și ale cunoștinții primitivului, este foarte interesant de arătat că acestea nu-s concepte individuale sau, mai bine zis, nu sunt concepte formate prin abstracție și comparație; în locul conceptelor el are numai reprezentări colective constrângătoare. Grupa socială gândește în genere pentru individ, ea fixează anumite legături obiective între fenomene și formează anumite reprezentări colective, pe care individul și le însușește și cărora se supune. Aceste reprezentări sunt exterioare conștiinței individuale, căci individul le ia deagata fără a le fi produs el prin vreun travaliu propriu și suferă chiar puterea lor.

Sinteza mai multor spirite dă ideilor și reprezentărilor un caracter impersonal și constrângător.¹⁾ Aceleași elemente, aceleași sentimente dau gândirii un aspect uniform. Spiritele sunt în felul acesta socializate, dominate de aceleași reprezentări colective²⁾. Levy Brühl afirmă că nu se pot explica funcțiunile mintale superioare prin analiza spiritului individual, căci «în viața psihică totul, afară de ceea ce este numai o reacțiune a organismului la excitațiile primite, are în chip necesar o natură socială»³⁾. După această concepție a lui

1) *E. Durkheim*. Représentations collectives et représentations individuelles. Revue de métaphysique et de morale. 1898.

2) *Levy-Brühl*. Op. cit. Pg. 14.

3) *Levy-Brühl*. Op. cit. Pg. 4.

Levy-Brül, tipurile istorice sociale crează mentalități diferite: Există prin urmare mai multe tipuri logice și deci nu mai putem explica judecățile și operațiile logice ale tuturor oamenilor prin același mecanism general-valabil psihologic și logic, fiindcă fiecare tip logic are legi și însușiri proprii, întocmai cum fiecare tip social are caracteristicile sale proprii. «Unitatea logică a subiectului care gândește,—privită de cei mai mulți filosofi ca dată,—este numai un deziderat, dar nu un fapt ¹⁾». Natura spirituală este, după părerea lui Levy-Brühl, absolut socială. Evoluția cauzează, prin condițiile sociale mereu în schimbare, nouă mentalități tipice, care nu se supun nici unei legi logice general-valabile. Fiecare societate își creiază mentalitatea sa proprie, sustrasă necesității logice. Deaceia ceiace noi Europeanii de azi privim ca imposibil și ireal, se pare altor popoare, cum sunt de pildă cele originare din Australia, real și logic, căci ele nu cunosc principiile noastre logice de identitate și contradicție. Logica, cu axiomele sale, nu există pentru primitivi, ei având alte reguli de gândire. Aprioric, rațional, general-valabil, acestea sunt concepte care pentru primitivi au alt conținut și alt sens. Formele logice, conchide Levy-Brühl, evoluiază și se schimbă în același timp cu evoluția socială.

Care este însă originea reprezentărilor colective, care sunt impuse individului? Și ce calitate au aceste reprezentări? Sunt anumite sentimente și nevoi, care domină inteligența primitivă. Aceste reprezentări nu au ca scop să explice realitatea sau să prețuiască viața, ci sunt numai mijloace, instrumente în serviciul satis-

1) *Levy-Bruhl. Op. cit. Pg. 154.*

facerii nevoilor. *Religiositatea și nevoia practică a clanului* formează primele izvoare ale cunoștinții și singurele forme primitive de cunoaștere. Societățile prepolitice, care au încă o organizațiune tribală, nu pot să explice științific fenomenele și fiindcă omul este prea slab față de forțele naturii, se naște din neștiință credința în puteri suprasensibile, în zei și spirite. Tot ceiace se întâmplă și tot ceiace visează, primitivul explică în mod mistic; deaceia el alcătuește felurite simboluri și formule magice, prin care vrea să obțină bunăvoința zeilor și să provoace unele fenomene dorite. Aceste simboluri; vorbe, lucruri alese, animale ș. a. m. d. devin sacre, autoritare și temute de primitivi. Popoarele naturale atribuesc chiar lucrurilor proprietăți și puteri mistice. Aceste reprezentări religioase se transformă în principii quasi-logice ale gândirii și ale cunoștinții. Din obișnuință și din teamă de puterea și autoritatea suprasensibilă, individul gândește mereu în același fel, după același reguli nerăționale. Influențat de sentimentele arătate mai înainte, în loc să observe raporturile naturale dintre lucruri, omul le leagă în chip mistic, în disprețul tuturor legilor logice.

Evoluția socială a adus nu numai forme politice perfecționate, ci și evoluția progresivă a personalității omenesti și o dezvoltare corespunzătoare a conștiinții individuale. În societatea primitivă individul nu are personalitate, aparține clanului sau tribului în același fel ca și lucrurile materiale. Tot ceiace este folositor grupei sociale și tot ceiace este o nevoie a societății, individul trebuie să adopte, căci nu are liberă alegere.

Această societate originară este mai întâi o *comunitate religioasă* și în al doilea rând o *grupă eco-*

*nomică*¹⁾. Spiritul membrilor unor astfel de formațiuni sociale este foarte puternic influențat de aceste două caractere. Nevoia și sentimentul religios au călăuzit gândirea și cunoștința indivizilor. «Nevoia socială l-a învățat pe om nu numai să se roage, ci să și gândească», spune *Ierusalem*²⁾, privind nevoia drept cea mai originală sursă a gândirii. Religia joacă însă un mare rol în societatea primitivă, ea absoarbe filosofia, știința și toate produsele sufletești, ea este chiar fundamentul organizației sociale. Deaceia cel mai important caracter al gândirii primitivilor este *misticismul*. Primitivii au aversiune pentru operațiile conceptuale, raționale, nu pentru că ar fi incapabili de raționament, deoarece copiii de Australieni și Melanezieni pot învăța ușor lucruri nouă, după cum dovedesc mărturiile misionarilor, nici pentru că s'ar constata la ei o torpoare intelectuală sau un interes numai pentru ceiace se oferă simțurilor, ci din alte cauze. Felul de viață, obiceiurile lor, organizarea socială determină chiar obiectul și forma gândirii lor. «În fața a ceiace îl interesează, îl neliniștește sau îl sperie, spiritul primitivului nu urmează același drum ca al nostru³⁾. Europeanii, precum și toate popoarele civilizate, intelectualizează oarecum natura, admitând în ea ordine și rațiune, legi generale; primitivii văd însă în toate obiectele și fenomenele numai o participare mistică a unor forțe oculte, ei nu stabilesc legături cauzale naturale, ci fac apel la forțe mistice. De aceia acolo unde noi vedem o cauză, ei văd numai un instrument

1) *Lewis H. Morgan*. Die Urgesellschaft. In nemțește de Eichkoff și K. Kautsky. 1921.

2) *W. Ierusalem*. Einleitung in die Philosophie. Wien und Leipzig 1906. Pg. 83.

3) *Levy Brühl*. La mentalité primitive. Paris ed. 4. 1925. Pg. 17

sau o ocazie de manifestare a acelor forțe mistice. Prin urmare la popoarele cu organizație de clan nu există ideea de determinism riguros și de cauzalitate naturală, ci bunul plac al forțelor suprafirești, un fel de cauzalitate mistică, prin care explică ele chiar fenomenele cele mai naturale. Toți indivizii, care fac parte din astfel de societăți, gândesc la fel, căci în ele domnește un conformism absolut, individual fiind supus cu totul societății.

Analizând mentalitatea prelogică, bazat pe o mare bogăție de material, Levy-Bruhl ajunge la concluzia că deosebirile de mentalitate ale societăților se explică prin lumea și mediul social în care trăesc și se dezvoltă ele.

Deaceia tipurile de gândire variază și ele cu formele istorico-sociale, nu există o singură gândire logică și nici legi logice universale, cum susține logica noastră clasică. Prin urmare, logica și teoria cunoașterii, care au admis până acum constanța formelor și principiilor rațiunii, trebuie să recunoască faptul că acestea se schimbă odată cu evoluția socială. La aceleași concluzii ajunge și Max Scheler ¹⁾. O. Spengler, analizând modul de naștere și caracterul diferitelor culturi, care s'au succedat în decursul istoriei, trage concluzia că nu se poate vorbi de o singură cultură umană, ci de mai multe zone culturale, care variază după sufletul popoarelor și după împrejurările naturale, în care trăesc ele, deaceia — zice dânsul — categoriile logice, pe care le-a stabilit Kant, nu reprezintă decât categoriile mentalității europene apusene, nu ale tuturor societăților ²⁾. Prin urmare

1) M. Scheler. Die Wissensformen und die Gesellschaft Leipzig. 1926.

2) O. Spengler. Untergang des Abendlandes. Bd. I.

gândirea logică, cunoștința omenească și cultura în genere sunt condiționate de marile epoci istorice-culturale și evoluția acestora aduce schimbarea lor.

Logica primitivilor este alta decât a noastră, toate operațiile lor mintale sunt supt influența religiei. Cea mai răspândită formă de religie la popoarele naturale este *totemismul*.

Totemismul apare nu numai ca o religie sau o simplă cosmologie, căci el conține pe lângă o credință mistică, un adevărat sistem juridic, reguli etice și o veritabilă teorie a cunoașterii.

Credința într'un totem -- plantă sau animal -- din care se trag toți oamenii, este sâmburele acestei religii. Totemul nu este însă numai un obiect onorat sau părintele originar al clanului, ci și un stăpânitor peste lucrurile pământești. Unui totem îi aparțin, de pildă, anumite animale și plante, lui i se supune o clasă de fenomene, unui altui totem îi aparțin alte lucruri și alte fenomene. Fiecare clan are un totem al său, al cărui nume îl poartă. La popoarele naturale totemiste, chiar elementele și fenomenele naturale se împart între ele, pentrucă fiecare clan își întinde puterea asupra lucrurilor supuse totemului său. Prima clasificare, făcută de oameni a avut drept model această împărțire a lucrurilor fizice între totemuri și clanuri ¹⁾. Cu toate că totemul apare ca o putere suprasensibilă, el are în realitate totuși și un alt mare rol, este o legătură socială, care leagă mai mulți indivizi și grupe laolaltă.

1) A se vedea: *E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912. Sur le totemisme. L'année sociologique 1900—1901. A von Gennep. Publications nouvelles sur la théorie du totemisme. Histoire des religions 1912.*

Totemul este o putere religioasă și în același timp un legislator social. Dumnezeu și totemul sunt de fapt expresia și simbolul puterii colective, personificarea puterii sociale, căreia trebuie să i se supună fiecare individ. În societățile prepolitice autoritatea socială este mai puternică decât în societățile culturale, dirijând nu numai acțiunile oamenilor, ci determinându-le chiar cunoștințele și gândirea. Reprezentările și percepțiile cu care operează gândirea primitivă-intuitivă, exprimă «modul în care societatea își reprezintă lucrurile»¹⁾. După direcția sociologică a cunoașterii toate reprezentările și conceptele au origine socială și înfățișează lucruri sociale. Nu numai că societatea a dat impulsione pentru gândire, dar chiar conținutul ei constă mai mult din felurite aspecte ale existenței sociale²⁾. Conceptul *timpului* de ex. s'a născut din serbările religioase și din anumite obiceiuri. «Impărțirea în zile, luni, ani ș. a. m. d. corespunde periodicității acțiunilor rituale, serbărilor și ceremoniilor publice. Un calendar este expresia ritmului activității colective, având în același timp funcțiunea să-i asigure regularitatea³⁾». Prin urmare conceptul de timp are, după școala sociologică, o origine socială. Dacă reflectăm puțin asupra acestei probleme, putem constata ușor că timpul ne apare mai întâi ca o *intuiție* cu bază subiectivă, determinată de fenomene psihice individuale, dar tot așa vedem că el este și un *concept*, care depășește viața noastră in-

1) E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912. P. 626.

2) E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse pg. 628.

3)

dividuală și al cărui conținut nu-l mai formează percepțiile subiective, ci fenomenele periodice sociale. Conceptele apar deci ca reprezentări sociale religioase, iar nu ca produse ale unei activități individuale, raționale, sunt impersonale. A gândi logic înseamnă a lăsa deoparte tot ceea ce este subiectiv și afectiv și a te supune legilor generale raționale. Aceste legi însă isvorăsc din mentalitatea socială. Categoriile, acele concepte cărora Kant le atribuie un caracter aprioric, privindu-le ca puteri, care prelucrează și ordonează conținuturile sensibile, sunt, pentru direcția sociologică în teoria cunoașterii, simple creațiuni sociale, de natură empirică, care provin dintr'o serie de experiențe trecute. Categoriile sunt, după părerea lui Durkheim, «un anumit mod al necesității etice, care înseamnă pentru viața intelectuală, același lucru ca și obligația morală pentru voință¹⁾. Categoria de *clasă* și de *gen* de ex. sunt produse empirice, care s'au născut dintr'o clasificare făcută după modelul organizațiunii sociale. Clanurile au fost modele pentru specii și familiile au servit de exemplu pentru genuri. Chiar necesitatea clasificării și a grupării lucrurilor este socială, căci are ca bază grupările omenești. Oamenii, care au avut aceleași interese sau aceia care s'au înțeles mai bine între ei, s'au adunat și-au format o grupă. În consecință omul a vroit să împartă și lucrurile în grupuri diferite și așa s'a ajuns la o adevărată clasificare. «Societatea a dat canva, pe care s'a întipărit gândirea logică²⁾».

1) E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912. Pg. 25.

2) E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Pg. 211.

mai târziu, când el se poate elibera în oarecare măsură de influențele sociale. În evoluția personalității umane se pot distinge trei faze: 1) *proiectivă*, 2) *subiectivă*, 3) *ejectivă* ¹⁾.

La început copilul este cu totul receptiv; societatea, cu mentalitatea ei proprie, se oglindește în sufletul său. Atunci imitația este singura activitate a individului, de aceea în această etapă conștiința omenească este absolut imitativă. Copilul imită faptele părinților sau fraților, face aceleași mișcări ca dânsii, învață cuvintele lor și numește lucrurile cu aceleași nume. Mediul social îl învață pe copil să gândească după anumite scheme și cu un anume material.

În a doua fază omul interiorizează tot ce iace a primit din afară; acum începe formarea personalității sale și ereditatea biologică cată a fi schimbată de societate. Acum copilul este un câmp, unde se întâlnesc ereditatea biologică-psihică cu cea socială și din lupta lor se naște personalitatea. Mediul social în genere domină pe individ și îi impune reprezentările, valorile și conceptele sale. Copilul la început învață și mai apoi își apropie experiența socială, o interiorizează. Imediat ce învață să vorbească și poate înțelege, copilul este social. «Primul nostru cuvânt este primul giulgiu al individualității noastre proprii» ²⁾, spune Ch. Blondel. Dar aceasta este în realitate un paradox, căci e imposibil să vorbești despre o personalitate presocială. De fapt această personalitate se formează treptat prin interiorizarea și subiectivizarea elementelor oferite de societate.

În sfârșit copilul atinge stadiul ejectiv, după ce a

1) A se vedea: *James Mark Baldwin*. Le développement mental dans l'enfant et la race. Paris 1897.

2) *Ch. Blondel*. La volonté. Essai d'interprétation sociologique. Journal de psychologie 1920. Pg. 613.

trecut prin cele două faze numite mai sus. În acest stadiu poate să-și formeze el însuși concepte și cunoștinți nouă. Acum copilul prelucrează altfel materialul intelectual, social, independent de suggestia socială (atât cât este posibil), acum își crează concepte și gândiri proprii. În această fază individul devine un agent activ, care poate transforma chiar mediul social. Personalitatea umană apare deci, în mare, ca o creația socială. Izoulet încearcă să dovedească în mod logic acest lucru, pornind dela ideea că sinteza posedă întotdeauna o putere creatoare; spiritul individual se schimbă datorită grupei, câștigă proprietăți nouă. Conștiința omenească este, prin conținut și formă, socială¹⁾. Elul se constituie prin colaborarea psihismului originar și a societății; rațiunea este mai întâi un efect al evoluției sociale, căci numai diviziunea muncii în societate i-a dat prilejul muncii spirituale. Când omul n'a mai fost așa de ocupat ca înainte a avut timp să gândească și deci să facă combinații de idei. Societatea i-a arătat diferite aspecte ale lucrurilor și mai multe posibilități de lucru, dându-i prin aceasta și îndemn la gândire și preocupare (reflexiune).

De Roberty consideră deasemenea societatea ca bază a psihismului individual, căci ea îi apare, dintr'un punct de vedere logic, ca o realitate anterioară. De Roberty întemeiază psihologia pe baze sociologice, căci el consideră conștiința individuală ca un produs al «interacțiunii psihofizice sau a mediului social». Experiența colectivă formează conceptele, determină raporturile lor felurite, și se exprimă prin vorbe²⁾.

1) *Izoulet*. La cité moderne. Paris 1901.

2) *E. de Roberty*. Nouveau programme de sociologie. 1904.

Și Bouglé crede că rațiunea este formată prin societate¹⁾. Dewey și Giddings consideră fazele vieții mintale ca forme corespunzătoare ale evoluției sociale²⁾.

Dacă privim acum critic rezultatele finale ale primului punct de vedere al direcțiunii sociologice, trebuie să fim de acord în mai multe puncte. În ce privește originea gândirii și a cunoștinții, este adevărat că instinctul conservării vieții și nevoile au servit ca impulsioni și îndemnuri pentru orice activitate spirituală. Nevoia, pe lângă alte cauze, a făcut să se ivească religia, căci sentimentul subordonării și al credinții într'o putere suprapersonală s'a născut din trebuința de protecție și din dorința lucrurilor care îi lipseau omului. Individul căuta pretutindeni mijloace de trai, atenția sa era îndreptată către descoperirea lucrurilor folositoare. În modul acesta nevoia a ascuțit spiritul; lupta pentru existență a perfecționat funcțiunile de care omul a avut nevoie. Identitatea trebuințelor primitivelor a cauzat forme tipice de cunoștință. «Din colaborarea între organism și mediu s'au dezvoltat toate formele de cunoaștere comune tuturor oamenilor³⁾».

Nevoile popoarelor primitive sunt uniforme și satisfăcute în același fel, deaceia ele determină cunoștinți uniforme, al căror scop este numai găsirea mijloacelor de apărare și de conservare a vieții. La început gân-

1) C. Bouglé. Le solidarisme. Paris 1907.

2) F. H. Giddings. The Principles of Sociology. New-York. 1913 Pg. 379
A se vedea și F. Oppenheimer: System der Soziologie. I Halbband Allgemeine Soziologie (conștiința colectivă e anterioară conștiinții individuale. Individul e un concept de grad. Pg. 83—107). A se vedea și Drăghicescu, care crede că «conștiința ca și dreptul și morala e un produs al evoluției istorice» Le Problème de la conscience. Paris 1907. Pg. 23, 59.

3) Ierusalem. Einleitung in die Philosophie, Pg. 99.

direa și cunoștințele au fost uniforme: *religioase* și *practice*. Gândirea religioasă n'a dat în genere numai elementele cunoștinții, ci și «conceptele general-valabile care ne servesc la organizarea cunoștinții și pe care filosofii le-au numit categorii ale inteligenței ¹⁾. În faza primitivă omul e stăpânit de reprezentări colective religioase și utilitare; toate judecățile sale asupra fenomenelor sunt determinate de credința că în lucruri există un *centru de forță* și că ele nu sunt altceva decât o exteriorizare a acestor forțe ²⁾.

Progresul social coexistă cu diferențierea individuală și cu perfecționarea personalității. Vechea grupă socială s'a născut dintr'o solidaritate mecanică, a cărei puncte de reazăm sunt asemănarea conștiințelor și înrudirea de sânge. În această stare societatea este o omogenitate, care se împarte în unități nediferențiate. Societatea primitivă are o conștiință religioasă proprie, care determină, prin obiceiuri, cunoștințele și acțiunile indivizilor. Solidaritatea gregară are ca efect imediat constrângerea socială. Individul este cuprins în colectivitate, el n'are posibilitatea de a deveni conștient de sine însuși, trebuie să acționeze, să vrea, să simtă și să gândească ca și semenii, ca și strămoșii săi ³⁾. Individul e așa de strâns legat de colectivitate, încât nu poate avea conștiința propriei personalități. Din sinteza indivizilor în societate se nasc însă fenomene nouă. «Grupa socială apare față de elementele ei individuale ca o ființă aparte, care

1) G. Davy. L'explication sociologique en psychologie. Journal de psychologie 1920. Pg. 565.

2) W. Jerusalem. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und die Denkförmern. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. 1924.

3) G. L. Duprat. Solidarité sociale et évolution religieuse. Annales de l'Institut international de Sociologie 1910. Tome XII.

simte, gândește și acționează în felul ei ¹⁾). Constrângerea socială este pentru individ o putere misterioasă, care provoacă în sufletul lui teama și încrederea în acelaș timp. Individul tinde însă să se individualizeze din această stare de homogenitate originară și procesul de individualizare este mijlocit chiar de societate, căci trecerea dela perioada vânatului la aceea a muncii agricole, dela nomadism la starea stabilă, a dat omului prilejul să-și dividă munca, pentruca să-și poată satisface necesitățile mai ușor. Diviziunea muncii a dus la diferențierea profesiei după aptitudini. Solidaritatea socială nu s'a întemeiat mai târziu numai pe asemănarea conștiinții și pe înrudirea de sânge, ci pe unitatea armonică a diferitelor clase, pe interesele reciproce ale indivizilor. Personalitatea individuală a început să joace un rol propriu și nu s'a mai pierdut în colectivitate, ci din legătura conștiință a intereselor, a rezultat o *solidaritate organică*, care are la bază armonia personalităților diferențiate ²⁾). Acest nou fel de solidaritate, care constituie baza societății noastre, este *psihologică și teleologică*, căci ea este voită și căutată de indivizi.

În timp ce omul iese din starea gregară, el se diferențiază cu încetul, gândește personal și începe să judece raporturile obiective ale faptelor, independent de orice concepție colectivă ³⁾). Diferențierea este astfel afirmarea intereselor proprii și a conștiinții eului ca ceva de sine stătător, care se trezește acum. Societatea a fost însă mediul, în care individul s'a dezvoltat ca

1) E. Durkheim. De la division du travail social. Paris.

2) E. Durkheim. De la division du travail social. Paris.

3) Ierusalem. Soziologie des Erkennens. Die Zukunft No. 33. 1909.

atare, căci i-a dat prilejul să se compare cu alți semeni, să aprecieze rolul său și al altora în viața socială.

Din viața zilnică comună s'au născut sentimente nouă, care erau necunoscute individului izolat: simpatia, compătimirea, bucuria împreună ș. a. m. d. Indivizii sau popoarele izolate n'au forme culturale înaintate, nu dintr'o lipsă de inteligență, ci pentru că trăesc într'o altfel de stare. Vânătorul sau pescarul trăesc simplu, primesc totul dela natură, fără luptă și câte odată fără osteneală. Societatea însă, din cauza raporturilor complicate dintre oamenii, care conviețuesc laolaltă, cere atenție și reflexiune din partea individului. În acest fel ne putem explica de ce orașele mari și societățile civilizate au produs poeți, artiști și savanți în toate domeniile științei. «Un Platon între Hotenotoți este tot așa de puțin imaginabil, ca și un Phidias între Eschimoși, statul formează rațiunea», spune Stein, căci «viața orășenească, precum și în genere activitatea comună organizată în stat, constrânge pe om, în interesul propriei sale conservări să întrebuinteze cât mai îndemâ-natec acele arme, care îi ușurează cât mai mult lupta pentru existență; și arma aceasta în statul pacific organizat este inteligența» ¹⁾).

Societatea are așadar rolul de a forma natura umană și de a o elibera de dominația biologiei. Starea socială face pe homo sapiens, spiritualizează pe animalul-om. Societatea impune anumite reprezentări, pe care mai întâi copilul le învață și crede în ele; chiar diferitele raporturi, pe care le stabilește între conținuturile psihice, le învață din familia sa și în acest fel se indică

1) L. Stein. Einführung in die Soziologie. 1922. Pg. 414.

de mai înainte mentalității sale o anumită direcțiune. Chiar în cunoștința fenomenelor noastre intime sufletești constatăm existența elementelor sociale. Bergson, celebrul reprezentant al intuiționismului, recunoaște și el acest adevăr, când afirmă că spațiul omogen, pe care noi îl presupunem ca mediu general al reprezentărilor psihice, are un caracter social. Noi exteriorizăm aceste reprezentări și constituim un mediu omogen, din aceiași pornire care ne mână către viața socială¹⁾). Societatea și limba joacă un rol necesar în formarea intuiției spațiului și a cunoștinții și în conceperea propriului nostru suflet.

Dacă gândirea și cunoștința umană variază în genere după diferitele tipuri de societăți și după condițiile istorice de dezvoltare ale lor, nu este mai puțin adevărat însă că se constată o deosebire de logică mentală și de concepție a lumii chiar în sânul aceleiași societăți între diferitele clase sociale. Max Scheler, analizând ideile pe cari le au proletarii și burghezii capitaliști despre lume, observă o mare deosebire între ele, ba chiar un adevărat contrast. Astfel clasa proletarilor este stăpânită de ideia de *devenire*, de *realism*, *empirism*, *mecanicism*, *pragmatism*; ea e pesimistă față de trecutul istoric, pe care îl depreciază, dar optimistă față de viitor, în care are foarte multă încredere. Din contra, capitaliștii sunt dominați de ideia de *existență*, de *teleologism*, *spiritualism*, *apriorism*, ei sunt optimiști pentru trecut și pesimiști pentru viitor. Acestea nu sunt simple prejudecăți de clasă, zice Scheler, ci adevărate legi formale ale judecății lor, nu sunt simple

1) H. Bergson. Les données immédiates de la conscience. Pg. 105'

erori sau «idoli», ci adevărate înclinațiuni și intuiții devenite tradiționale¹⁾. Deosebirea aceasta de mentalitate și de concepție provine din faptul că fiecare clasă privește fenomenele și ideile prin prizma intereselor sale. De aceea e foarte natural ca proletarii să fie partizani ai *devenirii*, căci ei au încredere în forțele nouă, care apar și care vor schimba existența prezentă destul de vitregă pentru ei. Tot din interes de clasă capitaliștii sunt partizanii *existenței fixe, actuale*, care le oferă lor avantaje și putere. Și dacă proletarilor le convine mecanicismul, care afirmă evoluția necesară și fatală pe baza forței, burghezii se complac în teleologism, în ideia unei ordini obiective, spirituale, care le asigură lor stăpânirea în societate. Tot așa de natural este ca proletarii să deprecieze trecutul, să-l privească în mod pesimist, pentru că ei nu s'au bucurat de roadele lui, ci au fost ținuți în mizerie și incultură, pe când viitorul le deschide perspective multumitoare și pentru acest motiv văd în el ceva mesianic. Capitaliștii au atitudine contrară, căci trecutul le apare ca un paradis, în care forța și autoritatea lor au fost atotputernice, în timp ce viitorul se prezintă în culori destul de puțin simpatice pentru dânșii. Există deci o adevărată logică a claselor sociale.

Capitalismul în genere a pus filosofia în serviciul intereselor sale de clasă, de aceea i-a dat un caracter conservator și transcendent, pe când proletarii au făcut din ea ceva revoluționar și schimbător odată cu experiența istorică²⁾. Cunoștința omenească, privită în tota-

1) *Max Scheler*. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926.

2) *Karl Korsch*. Marxismus und Philosophie 1923.

litatea ei, e influențată de viața socială și are un caracter sociologic, deoarece obiectele de cunoaștere sunt alese și gândite prin prizma intereselor sociale dominante și sunt condiționate de structura socială.

Diferitele evenimente sociale-politice au determinat curente de gândire și cunoștinți de valoare netăgăduită. Astfel cuceririle lui Alexandru-cel-Mare au adus elemente culturale străine orientale și au ajutat la transformarea sistemului astronomic al lui Pitagora; cucerirea Constantinopolului de către Turci a determinat emigrarea savanților bizantini în Italia și întemeierea academiei din Florența. Acest fapt a închis drumul comercial către Orient și atunci Germania rămâne drumul comercial cel mai de seamă spre nord, aceasta aduce ascensiunea Germaniei și înflorirea ei. De oarece însă catolicismul, cu autoritatea sa riguroasă, precum și superstițiile împedica libertatea, de care avea nevoie poporul chemat la o nouă viață economică și culturală, se naște în această țară un nou ideal de viață și o altă direcție în credință și gândire, care duc la Reformă. Tot așa descoperirea Americii, deși a avut la bază motive economice și politice, totuși rezultatele ei au fost dobândirea de cunoștinți nouă geografice, astronomice, zoologice, botanice, etc. Contactul popoarelor, prin războaie chiar, a făcut posibilă transmiterea culturii și deschiderea de orizonturi nouă pentru cunoștință.

Dar nu trebuie neglijată nici forma politică de organizare a statelor, căci și aceasta a contribuit foarte mult la formarea și răspândirea cunoștinților. Astfel democrația, întovărașită de procesul de eliberare al muncii, a avut răsunset și în știință și chiar în meta-

fizică. Burghezia activă a creiat știința pozitivă, iar democrația a ajutat dezvoltarea unei filosofii nouă, de oarece clasele de jos, ne mai preocupându-se de ordinea teleologică din univers și ne mai admitând o realitate absolut constantă, au căutat elementele ultime ale ei și au ajuns la concluzia că totul se reduce la cantitate și mișcare și deci totul e măsurabil. Știința nouă e pragmatică și prin excelență democratică. Chiar în concepția modernă asupra adevărului este un element democratic, anume că adevărul se bazează pe o mulțime de fapte controlabile și verificabile de oricine; nu mai este acum monopolul aristocraților care au ei exclusiv preocuparea de știință și gândire. Dacă în vechile organizări politice, bazate pe caste sau stări, numai Brahmanii sau feudalii aristocrați aveau dreptul de a se ocupa de știință, în regimul democratic oricine, indiferent de clasa din care face parte, poate face știință. O singură îngrădire există acum, anume aceea pe care o pune forța spirituală. La acestea trebuie adăugat și faptul că odată cu dezvoltarea democrației, se simte din ce în ce mai mult nevoia de lucrători calificați și culți și de profesioniști pregătiți pentru diferitele funcțiuni sociale și aceasta e un stimulent cultural. Nu însă orice formă de democrație condiționează și ajută știința. Max Adler deosebește *democrația politică*, care izvorăște din ideologia liberalismului și *democrația socială* radicală, născută din tendința proletarilor de a ajunge la desființarea claselor sociale ¹⁾. În genere democrația absolută a masselor proletare este tot așa de dușmănoasă față de știința rațională, ca și

1) Max Adler. Politische oder soziale Demokratie. Berlin 1926.

tirania capitalistă-feudală. Iată de exemplu bolșevismul, care admite știința numai întrucât poate servi scopurilor sale tehnice¹). Numai democrația de origină liberală a ajutat dezvoltarea științei, căci ea a admis discuțiunea liberă și astfel a facilitat stabilirea adevărului. Dacă trecem dela gândirea logică și cunoștința la producția artistică, vom constata aceeaș puternică influență a societății.

Müller-Freienfels, cercetând dezvoltarea artei și caracterele ei, arată că există o strânsă corelație între artă și cultură în genere, între societate și creațiune, căci arta gotică, stilul baroc, etc, sunt efecte specifice ale unei omeniri dintr'un anumit timp, cu o anumită mentalitate și organizație socială²). Intr'adevăr diferitele forme de artă corespund mentalității vremii și organizațiilor culturale, de aceea Burckhard a susținut că societatea este factorul care dă materialul pentru creația artistică, iar artistul fixează într'o formă individuală acest material.

Am arătat până acum condiționarea sociologică a gândirii logice și a cunoștinții în genere din punct de vedere al genezei sale, pe baza datelor etnografice și a evoluției psihologice a copilului. Dar se poate arăta rolul societății în gândirea și în constituirea cunoștinții și prin considerarea sistematică a ideii de adevăr. Intr'adevăr toate operațiile logice ale minții noastre și toate cunoștințele țintesc către stabilirea unui adevăr general valabil, deoarece conștiința noastră are o constituție axiologică, ea formulează întotdeauna valori. De aceea fiecare legătură dintre reprezentări sau dintre

1) M. Scheler. Die Wissensormen und die Gesellschaft. Pg. 214.

2) R. Müller Freienfels. Psychologie und Soziologie der modernen Kunst 1926.

idei este afirmarea unei valori, e o atitudine axiologică a subiectului față de lucruri. Conceptele, care sunt considerate ca elemente ale gândirii și ale cunoștinții, sunt complexe de valori, în care societatea a pus ceva general valabil și stabil. Conceptul nu-i creat de individ, ci de colectivitate, de aceea el este oarecum impersonal. Tot ceea ce are un caracter de persistență este opera societății, așa că impersonal este identic cu social. «Rațiunea impersonală este numai un alt nume al gândirii colective¹⁾. Valabilitatea generală a unui concept nu se explică prin asemănarea dintre reprezentările unuia și acelaș lucru, ci prin contactul social, prin acceptarea unei reprezentări de către societate. Generalizarea are drept cel mai puternic instrument *cuvântul*, căci vorbirea este adevăratul mijloc, prin care indivizii își pot controla și corija experiențele proprii. Blondel spune: «a putea vorbi, însemnează fără îndoială, să poți împărtăși altuia gândirea ta și s'o faci comunicabilă, adică să transpui datele experienții tale proprii în conceptele experienții sociale»²⁾). Determinați de necesități sociale, oamenii au căutat mijloace adecuate pentru a se înțege cu semenii, pentru a le arăta ceea ce gândesc și simt dâșii. Primitivii și chiar copii își exprimă gândirile prin mișcări mimice și pantomimice. Reprezentările emoționale, care alcătuiesc conținutul gândirii primitive, sunt comunicate celorlalți prin jocul fizionomiei. Aceasta este un fel de comunicare intuitivă, dar foarte limitată, căci numai acei ~~acei~~ indivizi, care aparțin aceluiaș cerc, înțeleg acest fel de expresiune emoțional.

1) D. Parodi. La philosophie contemporaine en France. II ediție Paris 1920. Pg. 142.

2) Ch. Blondel. Op. cit. Pg. 613.

Limbajul articulat are însă un caracter obiectiv, este general și social, el dă gândirii universalitate.

Reprezentările și conceptele formulate sunt transmise prin educație urmașilor și cu vremea ele capătă chiar o putere de constrângere. Când omul devine o personalitate, creiază concepte nouă, care devin reale și valabile, numai după ce societatea le-a ratificat și acceptat. Cunoștința atribue întotdeauna o existență exterioară corespunzătoare raporturilor stabilite între reprezentări, dar această existență contează ca reală *numai pentru că este recunoscută de toți*. Realitate și iluzie se deosebesc numai prin gradul lor de obiectivitate, căci prima constă din reprezentări general recunoscute, în timp ce iluzia este un fenomen subiectiv, cauzat de condițiuni speciale. Realitatea nu trebuie să fie înțeleasă ca o existență independentă de noi, căci real e numai ceia ce le apare tuturor oamenilor ca persistent, pe când iluziile subiective aparțin individului izolat și sunt nestatornice, se schimbă după împrejurări și dispar. Realitatea nu constă din ceva rigid, ci apare ca un concept ideal într'o neconținută schimbare. Numim real tot ceia ce este obiectiv și persistent în esența sa, tot ceea ce are un caracter impersonal, adică căruia îi lipsesc orice elemente subiective. Realitatea este creația unei generalități necurmăte și constante și a unei concordanțe sociale. Datele noastre sensibile sunt controlate de societate; percepțiile individuale, când sunt cu totul deosebite de ale societății, rămân subiective și nu pot fi numite cunoștinți. Concordanța cunoștințelor nu-i determinată numai de faptul că spiritul omenesc are aceiași constituție, ci societatea exercitează un control asupra reprezentărilor și conceptelor

indivizilor : ea acceptă pe unele și respinge pe altele. Toate reprezentările exclusiv personale pot fi privite ca fantasmе, dacă societatea nu le acceptă și nu le generalizează. De aceia apar câteodată personalitățile originale ca oameni bizari; ei au concepte și păreri proprii despre lucruri, dar atâta timp cât nu sunt primite de societate, ele nu dobândesc caractere de realitate. Când ideile unor astfel de personalități sunt respinse, ele rămân numai ca niște creații ale fantaziei, fără niciun fel de realitate, cel puțin pentru un moment. Existența ca obiect de cunoștință este o realitate într'un anumit fel concepută, care din această cauză devine un adevărat concept de valoare. Numai când această idee de existență e recunoscută de societate devine ea realitate propriu zisă.

Ideile și conceptele noastre sunt astfel creații *ale colaborării, nu producte singulare ale rațiunii* individuale. Malgaud încearcă să dovedească acest lucru, pornind dela supoziția că acțiunea este origina conceptului. Omul primitiv a lucrat supt influența unei excitații mecanice. Acțiunea, făptuită mecanic, a fost primul obiect al conștiinții. Prin repetiție o acțiune inconștientă poate dobândi conștiință, căci ea devine cauză a mai multor evenimente, pe care individul le poate compara. Prin această comparație a evenimentelor și prin reflexiunea asupra cauzei producătoare, omul își dă sama că acțiunea sa, făcută la început în mod inconștient, are efecte importante pentru viață; de aceea el repetă în mod conștient acea acțiune, o face cu intenție. Puterea aceasta a acțiunii omenești asupra lucrurilor, îl face pe om să se gândească la o cauzalitate proprie, asemenea celei naturale și să fău-

lucru ca și o constrângere exercitată de o inteligență asupra alteia» ¹⁾. Individul izolat poate avea numai *părerii*, în nici un caz el nu cunoaște adevărul, căci acesta are drept condiție existența societății. Părerea subiectivă și credința individului depind de raporturile acestuia cu lucrurile înșile, ele exprimă numai utilitatea sau influența vătămătoare a fenomenelor. Pentru individ totul e numai bun sau rău, în nici un caz *adevărat* sau *fals*. Adevărul este schimbător cu evoluția socială, căci nu există adevăruri veșnice, care să depășească schimbările istorice, ci totul este rob al timpului. *Adevărat*, — aceasta este un concept relativ, care depinde de mentalitatea omenească, care se transformă odată cu evoluția social-istorică. Descoperirile și invențiile sunt cauzele unei transformări spirituale, dar și ele, la rândul lor, depind de viața socială, de mediul cultural. Suntem dominați de devenirea generală și această devenire provoacă apariția unor mentalități nouă, care creează alte adevăruri și cunoștinți nouă.

Pragmatismul consideră adevărul în raport de dependență față de utilitate și nevoie. James crede că adevărul este tot una cu procesul de recunoaștere a unei reprezentări ca adevărată ²⁾, proces care constă din valorificarea reprezentării ³⁾. James afirmă însă numai factorul individual, neglijând pe cel social, deși acesta este cel mai important. Pragmatismul epistemologic în genere apare ca expresia unei voinți de putere și de eliberare prin muncă a unei societăți, care vrea să se ridice. Așa l-a înțeles Nietzsche. Abstracție făcând de

1) E. Goblot. *Traité de logique*. Paris 1920. Pg. 37.

2) W. James. *Der Pragmatismus*. Pg. 125—126.

3) W. James. *Der Pragmatismus*. Pg. 125.

concepția pragmatismului asupra adevărului, nu putem totuși tăgădui că știința are și scopul de stăpânire a realității și de subordonare a ei față de viața umană. Știința a servit întotdeauna pentru viața practică. Aci e singurul sâmbure de adevăr al pragmatismului.

Și cu toate acestea nu putem neglija nici rolul factorului individual în operațiile mintale și în producerea cunoștinții omenești. Concepția sociologică a cunoștinții exclude contribuția individuală din procesul de cunoaștere și deaceia greșește. Gumplowicz a spus «ceia ce gândește în om nu e dânsul, ci comunitatea socială, izvorul gândirii sale nu e în el, ci în mediul social în care trăește, în atmosfera socială, pe care o respiră și nu poate gândi altfel decât îl determină influențele mediului social» ¹⁾.

Individul vine pe lume cu anumite *potențe psihice*, cu dispoziții către analiză și comparație ²⁾. Aceste potențe apercceptive devin actuale numai atunci când au un material și acesta este întotdeauna social. Primele reprezentări și sentimente ale oamenilor sunt neclare și oscilante; ele au o generalitate nerațională, căci depind oarecum de natura biologică a omului, dar devin clare și determinate prin raporturile dintre oameni. Continuitatea existenței sociale dă o valoare reală experienței individuale, ea face din aceasta ceva general valabil și necesar. Conceptele și experiențele indivi-

1) Gumplowicz. Grundriss der Soziologie. Wien. 1885. Pg. 187.

2) Othmar Spann în lucrarea sa *Gesellschaftslehre* 1923, pe care am cunoscut-o mai târziu și care a apărut în urma publicării lucrării mele «Die soziologische Auffassung der Erkenntnis» 1923, vorbește despre individ ca un derivat al *totului social*. El consideră individualitatea ca *dispoziție* sau *latență*, [care se actualizează în comunitatea spirituală, în societate. (vezi pag. 109, 113).

duale sunt adoptate de societate și transmise mai departe generațiilor următoare. Noi primim ca moștenire, ca instrumente de cercetare deja construite, conceptele, în care este depozitată experiența și știința înaintașilor noștri. Ele ne apar ca necesare, pentru că încă din prima zi am gândit cu ele. Cuvintele, care formează limba noastră, n'au fost găsite de noi, ci sunt mijloace comune de înțelegere, păstrate și îmbogățite de societate. Individul gândit separat de societate, este o abstracție; el are numai posibilitatea de a deveni om — «a mere possibility of becoming a men» ¹⁾, cum spune Fairbanks. Omul izolat este numai un organism fizic, un individ, care poate deveni o personalitate numai când este membru al unei societăți. Influența socială, prin felurimea raporturilor, care se ivesc între indivizi, prin controlul activității individuale, ajută pe individ să se individualizeze, deoarece comparația, pe care o face omul între sine și alții, dă naștere conștiinței personalității. Charles Ellwood spune: «conștiința individuală a fost creată printr'un proces de interacțiune al altor conștiinți» ²⁾. De aceea odată cu raporturile sociale s'a dezvoltat treptat și spiritul critic al individului, căci gândirea și acțiunile semenului său au deșteptat în el sentimentul valorii proprii. Procesul de valorificare pe temeii afectiv a fost expresia personalității conștiente. Procesul de diferențiere a continuat și s'a ajuns astfel la o personalitate deplin diferențiată, când omul a putut să stabilească raporturi obiective, bazat pe judecăți proprii.

1) *Arthur Fairbanks*. Introduction to sociology, New-York 1909. Pg. 8, 31, 211.

2) *Charles Ellwood*. Sociology in its psychological Aspects. London 1913 Pg, 281.

Din punct de vedere genetic considerată, cunoștința are deci la început un caracter absolut social, dar ea devine individuală mai târziu, odată cu procesul de diferențiere și de individualizare a omului.

Nu trebuie să se uite deci că individul devine treptat o personalitate, care își creiază conceptele și reprezentările proprii. Din materialul social și din elementele sociale, altfel combinate, creiază omul ceva nou. *Tarde*¹⁾ a observat just, că individul, care este supus cu totul influenței sociale, se deșteaptă din acea stare quasi-hipnotică și cu același material, comun tuturor, creiază, invenții. Omul dă societății partea sa de contribuție. Este un adevărat cerc în care se mișcă doi factori: *individul și societatea* — depinzând unul de altul.

Fără îndoială că individul ca ființă izolată este numai o ficțiune, căci el trăește întotdeauna în societate, suportându-i influențele. «Este imposibil să gândești individul în afară de societate, fără societate, făcând abstracție de societate»²⁾.

Societatea este pentru el o autoritate constrângătoare, care are nu numai un caracter exterior, ci și unul interior, o putere, care poate schimba întreaga viață individuală. Dar cei care neglijează epistemologia sociologică este faptul că individul, îndată ce devine o personalitate psihică, joacă un rol propriu în viața socială. Individul nu este numai un produs social, ci și un factor creator. Cunoștința apare deci ca un rezultat al colaborării dintre acești doi factori: *societatea*, care oferă materialul și *individul*, care posedă numai po-

1) *Tarde G.* Les lois de l'imitation. La logique sociale.

2) *N. Bucharin.* Theorie des historischen Materialismus 1922, Pg. 101

tențe apercetive, prin care acest material este transformat.

* * *

Dar nu numai în cunoștința și în gândirea umană se constată colaborarea individului cu societatea, ci în tot procesul de creare al culturii. Foarte mulți filosofi au văzut în cultură un produs specific al geniului individual și au explicat-o numai prin forța spirituală a marilor personalități, neglijând complet partea de contribuție a societății. Din cauza aceasta ei n'au putut explica tipurile naționale de cultură, realizate în decursul veacurilor. Dar ce este cultura?

Fichte înțelegea prin cultură ridicarea omului dela existența inconștientă și instinctivă la viața conștientă, stăpânită de rațiune. Cult era, pentru Fichte, omul care se poate libera de tot ceia ce nu e rațional, stăpânindu-se pe sine și natura înconjurătoare.

Sombart deosebește două feluri de cultură și anume: 1) o cultură materială, instituțională, obiectivă, concretizată în bunuri materiale, în ordinea juridică și politică; 2) o cultură ideală, spirituală, care constă din valori și idealuri spirituale. Dar el n'a arătat ce se înțelege prin cultură în genere, ci a analizat numai diferitele forme ale culturii. Dealtminteri singur recunoaște că e mai ușor de văzut în ce forme se exteriorizează și se manifestă cultura, decât de definit ce este ea¹⁾.

Un alt gânditor contemporan, H. Rickert înțelege prin cultură mai întâi o realitate cu un sens și o evoluție istorică și apoi o valoare conceptuală indepen-

1) W. Sombart. Technik une Kultur. Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages. 1911. Bd. I.

dentă de realitate și mai presus de ea.¹⁾ În primul înțeles cultura apare supt o formă obiectivă, fie tehnico-economică, fie morală-juridică. După această accepțiune nu există grup etnic social, care să nu aibă o cultură, oricât de redusă ar fi ea. În al doilea sens, cultura e o valoare spirituală și are o sferă de aplicație mai îngustă.

În realitate ambele înțelesuri deosebite de Rickert, precum și cele două forme ale culturii înfățișate de Sombart, sunt numai două stadii, două faze ale procesului de creație al culturii, căci în genere cultura e o sinteză a valorii cu natura sau viața. Nu se poate concepe cultura fără elementul valorii, aceasta este esența sa; cultura e afirmarea valorii vieții și naturii. O pădure, o câmpie, întocmai ca și viața obișnuită a omului, sunt necultivate atâta vreme cât cineva nu le îmbunătățește starea, nu le perfecționează, cu un cuvânt nu le aplică o valoare. Natura și viața nu au în sine nicio importanță și niciun sens, numai prin introducerea valorii devin ele bunuri culturale demne de respectat. Dacă natura poate exista independent de cultură, nu putem însă gândi cultura fără natură, căci aceasta este substratul ei.²⁾ Cultura nu este altceva decât valoarea devenită realitate sau realitatea transformată prin valoare. Prin urmare cultura cuprinde în sine două elemente: *valoarea* și *realitatea*, un element interior-subiectiv și altul exterior-obiectiv. În procesul de creație al culturii colaborează doi factori: *individul* și *realitatea socială*.

1) H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1913. Cap. die historischen Kulturwissenschaften.

2) W. Wundt. Völkerpsychologie 10 Bd. Pg. 3.

Schopenhauer, ocupându-se de creația artistică, a explicat-o prin dispariția aceluși principiu al individualității, care stăpânește lumea, prin contopirea eului nostru cu realitatea. Aceeași idee exprimată însă în altă formă se găsește și la Weber, care concepe și el actul cultural ca o contopire a individualității cu realitatea exterioară. A. Weber consideră drept fundament al întregii culturi tendința omului de a trece dincolo de lumea sensibilă de a ajunge la transcendent și de a-l încorpora în forme de viață sensibilă.¹⁾ Astfel marii gânditori, precum și artiștii făuresc o nouă realitate mult mai frumoasă și mai bună decât cea existentă; ei dau valoare existenței reale și o perfecționează prin opera lor. Crearea culturii presupune deci o sinteză în care lumea dispăre în individ și individul în lume, pentru că el formează în interiorul său o altă lume, pe care o exteriorizează apoi în opere concrete, care devin realitatea nouă și care contribuie la educația tinerelor generații. Weber spune: «ceeace rezultă din această sinteză a personalității cu lumea, aceasta e cultura și actul cultural.»²⁾ Prin contopirea eului, a spiritului subiectiv, cu realitatea exterioară, valoarea internă concepută sau dorită de om se obiectivează, iar realitatea obiectivă dobândește un caracter oarecum subiectiv, ambele formând o unitate nouă. Omul dă valoare realității și prin aceasta o cultivă. Un răsărit de soare, zice Simmel, considerat independent de omul, care-l contemplează, nu are nici o valoare; de îndată însă ce pictorul l-a prins

1) *Alfred Weber*. Der soziologische Kulturbegriff. Verhandlungen Pg. 11. A se vedea și Prinzipielles zur Kultursoziologie. Archiv für Sozialwissenschaft. 1920.

2) *Alfred Weber*. Op. cit. Pg. 13.

pe pânză și a pus în el dispoziția sa, simțul culorii și al expresiei, opera aceasta pare că extinde și sporește valoarea existenței însăși.¹⁾ Sau tot așa în domeniul moralei și religiei omul pune în lume ceva neexistent încă, idealurile după care ar dori el să se schimbe viața și creează o altă realitate, care se impune treptat-treptat. În modul acesta realitatea este mereu transformată prin valori concepute de un spirit.

Cultura este deci un proces sintetic de creație, de transformare a realității supt impulsivitatea unei valori superioare dorită de spiritul omenesc. Dar care este aportul individului și care al societății în acest proces?

Simmel vede în cultură «drumul sufletului către sine însuși²⁾». Ce înseamnă aceasta? Cum se cultivă omul și în ce măsură contribuie societatea la aceasta? Un om e cultivat atunci când toate posibilitățile sale spirituale sau ceace există în sufletul său supt formă de virtualitate se desăvârșește și se realizează. Procesul cultural e o diferențiere progresivă a individului și o actualizare a unor experiențe interne și o exteriorizare a lor. În această actualizare are un mare rol realitatea socială, căci pentru ca spiritul să se dezvolte, el trebuie să-și asimileze mai întâi ceace este deja realizat în societate, știința, tehnica, arta, etc. Dar acestea, la rândul lor, sunt produse spirituale obiectivate, transmise și perfecționate mereu prin succesiunea generațiilor. Aceste produse dobândesc astfel un caracter impersonal, devin fapte, bunuri sociale. Acumularea valorilor create și obiectivate constituie cultura instituțională, concretă. În acest sens trebuie înțeleasă afirmarea că

1) G. Simmel. Philosophische kultur. Pg. 232.

2) G. Simmel. Philosophische Kultur. Pg. 223.

cultura este un proces istoric social. Individul, pentru a dezvolta ceea ce există virtual în suflet, acele potențe psihice despre care am vorbit mai înainte, trebuie mai întâi să asimileze valorile obiectivate deja, bunurile culturale existente și în urmă, supt influența acestora, va putea el să creeze valori nouă.

Cultura nu este ceva omogen, căci sufletul modern este divergent ca și diferitele societăți, de aceea avem aface cu diferite tipuri de culturi. Spengler a încercat să fixeze o tipologie a culturilor, după tipurile de oameni, începând din antichitate și până azi, având drept criteriu psihologia omului¹⁾. Dar mai repede putem stabili o tipologie psihologică după tipurile de culturi existente, căci societatea sau mai ales națiunea în zilele noastre creiază cultura, imprimând și în sufletul individual anumite caractere. Spengler, deși accentuiază factorul natural în creația culturii, nu dă totuși destulă importanță societății ca tot, care modifică viața și sufletul individual.

Ceea ce ne interesează pe noi acum în special nu este însă problema tipologiei culturale, ci numai dovedirea faptului că în creația culturii, ca și în formarea cunoștințelor o adevărată colaborare între individ și societate, ceea ce sperăm că rezultă evident din toate considerațiile făcute în acest capitol.

1) O. Spengler. *Untergang des Abendlandes* II Bde. 1923,

Problema autorității

Netăgăduit că astăzi individul e cu mult mai liber în toate mișcările sale decât în trecut, oricât de restrictive i-ar părea lui legile statului în care trăește. Cu cât societatea a evoluat mai mult și personalitatea umană a devenit mai conștientă de sine, cu atât și autoritatea socială s'a schimbat și a devenit mai blândă, încât am putea spune că evoluția socială a avut ca direcție diferențierea și eliberarea indivizilor de jugul autorității. Dacă libertatea s'a realizat pentru om în genere, nu e mai puțin adevărat însă că ea a fost dorită în special de clasele inferioare ale societății, care multă vreme nu au beneficiat de dânsa. Libertatea a fost pentru acestea un fel de filosofie socială și o țintă de acțiune. Dintre ideile fundamentale afirmate de revoluția franceză și propuse ca puncte directive în proiectele de reformă socială, ideia de libertate a fost din cele mai fecunde în roade practice, pozitive.

În Anglia lupta pentru libertate începe din secolul al 12-lea chiar și îmbracă forma politică, devine o luptă pentru parlament și lege. «Habeas corpus» e prima victorie a poporului, care lupta pentru libertate. În Franța libertatea e considerată ca unul dintre drep-

turile naturale ale individului, de aceea statul apare numai ca un proteguitor al omului. *Sieyès* susținea că natura a impus omului anumite trebuinți, indicându-i în acelaș timp și mijloacele de satisfacere a lor, de aceea statul nu are alt rol decât să asigure și să procure individului aceste mijloace. Liberalismul afirmat în toate domeniile, socialdemocratismul modern și întreaga mișcare democratică de azi au priure ideile lor programatice și pe aceea de libertate. Lupta socială dinlăuntrul statelor a țintit către libertate, de aceea obiectivul ei a fost când biserica, când regele (autoritatea politică), când organizația economică, cu un cuvânt toate formele de autoritate, care deveniau prea agresive pentru individ. Ideia de libertate a devenit pentru unii singurul ideal social, în special pentru anarhiști. Bakunin, revoltat în contra ordinei și autorității constrângătoare, proclamă libertatea drept postulatul cel mai înalt, care trebuie să fie la baza oricărui sistem social. «Granița ultimă, scopul suprem al oricărei dezvoltări omenești este *libertatea* ¹⁾. Menirea omului este să cucerească *umanitatea* și să realizeze *libertatea*, pe calea reflexiunii, adică să se elibereze, în primul rând, de tot ceiace este animalic și inconștient în el și să devină o personalitate liberă într'o societate liberă.

S'ar părea la prima vedere, că libertatea, care este o consecință firească a dezvoltării personalității umane și a conștiinții de sine, e contrazisă de autoritatea socială, de ordinea constrângătoare necesară oricărei organizații sociale, dar dacă aprofundăm ideia de liber-

1) *M. Bakunin. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Pg. 105 și 112.*

tate și de autoritate constatăm că ele nu sunt două noțiuni contradictorii, nu se exclud una pe alta, ci se pot concilia foarte ușor.

Anarhismul individualist înțelege prin libertate desfacerea individului de influențele forțelor sociale, colective, ori aceasta e partea pur negativă din libertate. Dar libertatea nu se reduce numai la aceasta, ci ea are și un sens pozitiv, căci individul trăiește în societate și prin societate se ridică el dela faza de animalitate la starea de om propriu zis. Un om e liber, spune Simmel, când poate face ceiace îl îndeamnă înclinațiile sale, dar prin aceasta nu trebuie să se înțeleagă că el nu e supus legilor naturale și celor sociale ¹⁾. Libertatea este stăpânire de sine și activitate determinată de conștiință, nu de forțe exterioare constrângătoare; libertatea nu e tot una cu anarhia, cu lipsa de legi. A lucra liber înseamnă, după doctrina kantiană, a lucra conform legii, care are însușirea de a nu fi numai o forță constrângătoare exterioară, ci și un conținut al conștiinții noastre interioare. Dealtminteri nici nu se poate concepe existența unei organizații sociale lipsită de lege și autoritate. Chiar cea mai primitivă grupare de oameni, hoarda, care e mai mult de natură zoogenică, ²⁾ căci în ea colaborarea indivizilor e aproape o continuare a vieții animalice supt influența condițiilor externe (sol, climă, nevoia de a căuta hrană), hoarda care ușor se poate desface în indivizii, care au compus-o, și ea are un rudiment de autoritate. Există și în hoardă un conducător pentru luptă, e adevărat numai în timp de

1) *G. Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft 1892. Bd. II.

2) *Giddings*. The Principles of Sociology. New-York 1913.

luptă, dar tot s'a simțit nevoie de o autoritate, care să reglementeze conduita indivizilor măcar în momentele de apărare sau de atac ale grupului. Organizația socială presupune neapărat o autoritate, fie de natură religioasă sau juridică, fie politică sau economică, deoarece organizație înseamnă stabilitate, continuitate și corelație între diferitele organe sociale, iar acestea nu pot fi impuse decât de o autoritate. Prin urmare aspirațiunea către libertate nu poate ținti către înlăturarea autorității, care e ceva necesar. Dar ce este autoritatea și cum se naște ea? Ne vom ocupa în primul rând de *caracterele autorității în genere și de geneza sa.*

Până acum s'a cercetat origina autorității în două feluri, de unde două concepții asupra modului de naștere al autorității și anume: *concepția psihologică și cea sociologică.* Prima concepție este susținută mai ales de Jerusalem, Mc Dougall, Schäffle și L. Stein (il considerăm și pe Stein ca reprezentant al acestei teorii, deși dânsul afirmă uneori și caracterul social al autorității).

După concepția psihologică autoritatea este un produs al psihismului individual un rezultat al unor instincte sau al unor sentimente bine definite în sufletul omenesc.

Esența autorității este, pentru Jerusalem, «încrederea într'o judecată străină», bazată pe sentimentul de supunere față de superioritatea gândirii. Fundamentul autorității este deci un *sentiment.* Mc Dougall¹⁾ consideră autoritatea drept rezultat al unui instinct de subordonare față de o putere superioară.

1) Mc Dougall. Social Psychology. London 1913. 7 ed.

Schäffle ¹⁾ susține acelaș lucru, admitând că în sufletul omenesc există două instincte deosebite și contrarii, instinctul de predominare și cel de subordonare, fiecare determinând forme deosebite de activitate socială. Ludwig Stein, care afirmă că autoritatea e o problemă psiho-socială ²⁾, o problemă centrală a psihologiei mulțimii, susține totuși mai apoi că autoritatea se întemeiază pe trebuința de supunere, care există în sufletul omenesc. El pune această trebuință pe acelaș plan cu trebuința religioasă și cu cea metafizică, deosebind-o de aceste două din urmă numai prin următorul caracter specific: trebuința religioasă corespunde unei necesități afective, unui sentiment puternic și general omenesc, acela de a fi protejat de o putere supremă și ideală, iar trebuința metafizică are drept corelat o necesitate intelectuală, nevoia de a cunoaște și de a explica lanțul causal al fenomenelor. În deosebire de aceste două, trebuința de autoritate se întemeiază pe o necesitate finală, pe nevoia de a avea un scop determinat și o normă de acțiune.

Autoritatea nu este de natură empirică, zice L. Stein, pentrucă ea nu are un început temporal și spațial. Dacă s'ar fi născut treptat-treptat din experiența socială ar urma să constatăm în istorie locuri și timpuri unde autoritatea să fi lipsit, dar așa ceva nu se cunoaște până acum, deoarece ori unde a existat o așezare umană a existat și o autoritate regulatoare. De aici conchide Stein că autoritatea e ceva supra temporal și supra-spațial, e o categorie psihologică. Iată pentru

1) Schäffle. Bau und Leben des sozialen Körpers. Bd. I.

2) Ludwig Stein. Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart 1908. Pg. 402.

ce am afirmat că L. Stein e partizanul concepției psihologice, care explică autoritatea numai prin existența unor anumite instincte și trebuinți în sufletul omenesc.

În deosebire de această concepție psihologică, după care autoritatea constă numai dintr'un sentiment sau instinct individual, teoria sociologică a autorității explică această noțiune prin viața socială, considerând-o ca un produs al relațiilor sociale. Autoritatea se naște din anumite raporturi de forță ale indivizilor într'un grup social, și prin forță nu trebuie să se înțeleagă numai puterea fizică a individului, care constituie și dânsa un izvor de autoritate, ci și forța psihică a oamenilor. Ideia de autoritate presupune conviețuirea mai multora laolaltă, relația socială. Simmel întemeiază autoritatea pe o formă de socializare a individului, pe *relația de supra-și subordonare* ¹⁾.

Această concepție sociologică a autorității e cea justă, pentru că ideia de autoritate implică neapărat pe cea de acțiune, de manifestare care să impună altora. Simpla diferență de personalitate, pe care o constatăm sau numai conștiința superiorității altecuiva față de noi, nu dă naștere ideii de autoritate. Atunci însă când acel altcineva superior caută să-și impună forța, atunci simțim autoritatea. În special conflictul dintre individ și o forță exterioară lui, fiecă este organizată într'o instituție sau nu, subordonarea necesară față de această forță duce la ideia de autoritate. Prin urmare superioritatea este o autoritate potențială atâta timp cât nu se manifestează prin acțiuni ale căror urmări să fie simțite de către alți indivizi.

1) G. Simmel. Soziologie. Leipzig 1908. Pg. 136.

Din punct de vedere sistematic privind ideia de autoritate, distingem câteva caractere esențiale comune tuturor formelor istorice de autoritate și anume: 1) orice autoritate apare ca o *putere obiectivă*, ca o normă stabilită chiar suprapersonală, ceva exterior omului. Produsele gândirii personale pot și ele deveni forțe impunătoare, care îmbracă un caracter de exterioritate. 2) Autoritatea se întemeiază pe *motive conștiente*, căci ea este întotdeauna produsul unei *judecăți de valoare*, al unui proces de comparare și apreciere a diferenței dintre forțe. 3) *Autoritatea are un caracter normativ* atât în ceea ce privește acțiunea cât și gândirea omului. E cunoscută influența obiceiului asupra acțiunii noastre în genere și tot așa se știe ce putere are clanul, tribul și orice organizație socială, asupra gândirii și conștiinții indivizilor. Dar opinia publică? Conduita noastră întreagă este determinată nu numai de obicei, ci și de opinia publică, a cărei aprobare o caută orice individ, evitând blamul și reprobarea publică. Adeseaori individul renunță la propriile sale păreri supt influența acestei autorități, care este opinia publică. L. Stein zice: «autoritățile sunt centre de forță și îndrumători ai voinții, șabloane ale acțiunii, care, ca izvoare comode de judecată, ușurează acelor indivizi, care se supun autorităților respective, propria lor alegere și experimentare»,¹⁾ sau «ceea ce este știința pentru gândire, acestea sunt autoritățile pentru acțiune».²⁾ Intr'adevăr autoritatea impune anumite norme, pe care individul trebuie să le respecte, pentru a evita sancțiunile. 4) *Autoritatea presupune ierarhia*, subordonarea

1) Ludwig Stein. Op. cit. Pg. 412.

2) Ludwig Stein. Op. cit. Pg. 413.

celui mai slab față de cel mai tare și dependența lui de puterea autorității, supt orice formă ar fi ea. De aceea opusul autorității este anarhia, proclamarea distrugerii ordinii și ierarhiei. În sfârșit la acestea trebuie să mai adăogăm încă un moment, anume credința în *legitimitatea* autorității și în nevoia de dânsa, căci numai astfel se supune cineva fără murmur și fără gânduri ascunse.

După ce am văzut caracterele constitutive ale ideii de autoritate, să arătăm mai departe modul cum s'a transformat autoritatea din trecut și până azi. Din o scurtă privire istorică evolutivă constatăm existența unui paralelism între treptele de evoluție și organizare ale societății omenești și fazele prin care a trecut ideea de autoritate. Astfel, în epoca societății tribale autoritatea este personală; ea se bazează, în acest stadiu, pe anumite însușiri diferențiale ale indivizilor. Conducătorul războinic al unui trib este individul cel mai curajos și mai voinic, el devine un fel de autoritate normativă pentru formația de luptă a acestei grupe sociale. *Sachem*-ul, cum i se spune de către Irochezi, este conducătorul tribului în timp de pace. Prin urmare înțelepciunea, forța sau alte calități personale, produc încredere, respect sau teamă și investesc astfel pe cel care posedă însușiri specifice cu o autoritate deosebită. Dar indivizii aceștia, care impun, sunt considerați în societățile primitive ca având în ei o parte din forța substanțială transcendentă, în care cred ele. Insușirile individuale ale șefilor apar ca daruri sau manifestări ale puterii supraomenești, ale acelei «mana», cum îi zic Australianii. Baza autorităților este deci religioasă, supranaturală.

Odată cu dezvoltarea și progresul formei politice a societății, autoritatea capătă însă un alt caracter; nu mai este personală, ci devine *instituțională*. Purtătorii și origina autorității nu mai sunt anumiți indivizi, ci instituțiile, care au un caracter de obiectivitate bine distinct. Bine înțeles însă că instituțiile acestea sunt ele înșile reprezentate și conduse de anumite persoane, dar ei nu se mai confundă cu instituția și autoritatea. Diferența între aceste două moduri de concretizare ale autorității constă în aceea că în prima formă autoritatea emană dela indivizi și se poate schimba odată cu ei, pe când în a doua formă orice autoritate are ca origine o instituție constantă, care se impune persoanelor și durează mai mult decât indivizii.

Autoritatea personală, pe care Tönnies¹⁾ o numește *demnitate*, se poate baza și dânsa pe *vârstă*, pe *forța fizică* sau pe *superioritatea spirituală*. Astfel e cunoscut din istorie rolul senatelor ca organe politice conducătoare; ori autoritatea lor este bazată tocmai pe vârstă. În actualul sistem legislativ bicameral, senatul e alcătuit din persoane a căror vârstă trece peste un minimum prevăzut de lege și pare a avea ca rol ponderarea entuziasmului și avântului deputaților. Vârsta impune respect, de oarece ea reprezintă o experiență mai îndelungată a vieții și deci o cunoaștere mai exactă a lumii. Autoritatea vârstei a succedat, în ordine cronologică și logică, forței fizice, pentru a face apoi loc superiorității spirituale, sau, cum îi zice Höffding,²⁾ *superiorității voinții și virtuții*. Deosebirea de forță fizică produce în sufletul omenesc *teamă*, vârsta impune

1) F. Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. ed. 3. Pg. 11, 14, 15.

2) H. Höffding. *Ethik*. Leipzig, 1901.

respect, iar superioritatea psihică trezește în conștiința indivizilor *tendința de imitație și impulsivitatea de subordonare*.

Autoritatea întemeiată pe forța fizică e mai mult de natură războinică și are ca virtuți corelate vitejia și curajul individual; autoritatea vârstei se manifestă mai ales în conducerea pașnică și se concretizează în calitatea de *judcător* în conflictul dintre interesele individuale. Bătrânii sunt în genere mai obiectivi, mai imparțiali, căci ei nu sunt atât de supuși violenței sentimentelor. În sfârșit înțelepciunea și virtutea sunt baza *autorității preoțești*, aceasta în antichitate. Prin urmare un individ, prin anumite calități speciale superioare mediei comune a oamenilor, poate sugestiona pe semenii săi, el poate impune voința sa și autoritatea nu e altceva decât tocmai această putere de a subordona pe alții, impunându-le anumite convingeri și acțiuni.

Autoritatea personală este însă foarte variabilă și fragilă, de oarece ea depinde mai întâi de persoana, care se impune și apoi de indivizii cărora li se impun anumite convingeri și acțiuni. În totdeauna se pot ivi persoane superioare în forță fizică sau în inteligență acelor care reprezintă într'un anumit timp o autoritate; în cazul acesta toate normele și întreaga organizare devine ceva nestabil. Autoritatea personală propriu zisă nu trebuie confundată cu ceea ce se numește *prestigiu*. Într'adevăr sunt indivizi, care impun, sunt temuți, dar nu entuziasmează, ci sunt uneori chiar urâți, după cum sunt alții, care pot sugestiona ușor, fără a impune altora o abdicare dela propria voință și gândire. În genere prestigiul este lipsit de temeiul rațional

al superiorității; cel ce are numai prestigiu nu este considerat ca o putere obiectivă supraindividuală, nu este identificat cu o forță exterioară sau cu o normă ci el are o superioritate momentană, spontană, căreia i se supune cineva ușor, dar de care se poate desface tot așa de repede. Prestigiul are mai mult un caracter mistic, care derivă fie din poziția socială a unui individ, fie din cauza ignoranței noastre, căci adeseaori cineva pe care nu-l putem observa, pe care nu-l cunoaștem, dar despre care am auzit lucruri bune, are prestigiu. Așa se creează acea popularitate misterioasă și acea aureolă neexplicabilă în jurul unei persoane. Prestigiul este *irațional*, el nu depinde de faptele și de superioritatea reală a cuiva, ci numai de impresiunea pe care o face asupra celorlalți ¹⁾. E adevărat că pentru organizațiile primitive autoritatea se confundă cu prestigiul personal al cuiva, în special al magicienilor și preoților, după cum vom vedea. Dar chiar și azi conducătorii de mulțimi se impun prin prestigiu și autoritatea lor asupra masei derivă din prestigiu. Conducătorul mulțimii, precum și șeful triburilor primitive, e de fapt primul printre semenii săi. Carlyle a numit pe conducătorii maselor *eroi*, întocmai ca și pe marii creatori de valori culturale, care au influențat întreaga cultură omenească. Nietzsche a văzut în acești conducători niște supraoameni, a căror autoritate n'are o bază mistică, ci o reală superioritate, care impune, iar Spencer i-a numit oameni mari, reprezentând exemplare unice. În genere însă conducătorii de mulțimi sunt în funcțiune și de această mulțime, căci acei care

1) A. Vierkandt. Autorität und Prestige. Schmollers Jahrbuch. 1917.

pot formula mai bine tendințele ei cu o notă specifică de actualitate pot deveni conducători. Adeseaori autoritatea unui astfel de șef se întemeiază pe faptul că el este cel mai stăpânit de emoțiunile și tendințele mulțimii, «el este cel mai tare stăpânit de extazul masei» ¹⁾. În această situație negreșit că el impune, devine o autoritate. Mai toate studiile asupra psihologiei mulțimii și a rolului conducătorilor recunosc acest lucru.

Din contra autoritatea instituțională este suprapersonală, deși se exercită prin persoane; ea e adevăratul regulator al activității indivizilor și păstrător al valorilor sociale. Acest fel de autoritate e ceva stabil, nu se schimbă cu indivizii, ci e mai presus de ei. Ea garantează continuitatea societății, căci instituțiile nu se schimbă așa de ușor; ele au un caracter impersonal și constrângător față de indivizi, li sunt exterioare. Care sunt formele acestei autorități și care este limita ei de extensiune?

Evoluția societății și a cugetării umane constituie un neconținut proces de eliberare al individului de supt presiunea absolută a autorității sau și mai bine zis, *un proces de umanizare și de autonomizare a autorității*, căci dela forma mistică-religioasă autoritatea a trecut la forma umană de azi și în loc de autoritatea constrângătoare, impusă din exterior de altădată avem acum autoritatea, care deși ni se impune exterior, este însă și în sufletul nostru și se poate modifica odată cu mentalitatea și evoluția socială. Acum autoritatea e supusă unui proces cauzal-social imanent, deoarece nu

1) *Theodor Geiger*. Die Masse und ihre Aktion. Stuttgart 1926. Pg. 149.

voința sau forța unui individ poate înlocui sau modifica o autoritate, ci e nevoie de schimbarea întregului mecanism social — și aceasta se face în genere pe cale lentă, printr'o evoluție determinată de legile naturale ale vieții sociale. Putem deosebi trei forme de autorități mai de seamă, care s'au realizat succesiv prin organe variate și multiple. Aceasta a făcut pe unii cercetători, care au confundat manifestarea autorității sau forma ei istorică variată cu autoritatea însăși, să distingă mai multe spețe de autoritate. Astfel L. Stein deosebește opt forme și anume: 1) *autoritatea părintească*, 2) *divină*. 3) *clericală*, 4) *regală*, 5) *politică-militară*, 6) *juridică*, 7) *școlară*, 8) *științifică*¹⁾. În realitate însă distingem trei forme tipice, istorice de autoritate: 1) *religioasă*, 2) *politică*, 3) *științifică*. Autoritatea părintească, pe care L. Stein o consideră ca o formă specifică, a avut în vechime și ea un caracter religios, căci pater familias era șeful religios al familiei. Tatăl era stăpânul absolut, de care depindeau copiii și soția, pentru că el era șeful cultului domestic; toate drepturile sale derivau din această calitate a sa. Abia mai târziu când forma de viață economică ia locul celei religioase în familie, atunci patria potestas capătă un alt caracter decât cel religios. Autoritatea clericală, pe care Stein o menționează ca o formă a parte, pe lângă cea divină, nu este decât un derivat al acesteia. Clerul a constituit o autoritate socială cu puteri mari numai în numele religiei; el a fost purtătorul absolut al cultului; deaceia când formele de manifestare ale credinței au început a se simplifica și încrederea în cult a scăzut,

1) L. Stein. Philosophische Strömungen der Gegenwart.

a început și ruina autorității clericale. Chiar autoritatea regală, politică și militară, era stăpânită de cea religioasă¹⁾, căci regele a fost considerat, până nu demult, ca reprezentant al puterii divine pe pământ. Înainte de a fi rege prin voința națională, era numai prin grația divină. Dealtminteri era și fatal ca prima formă de autoritate să fie cea religioasă, căci este constatată influența covârșitoare, pe care a avut-o religia în formarea chiar a structurilor sociale. Individul slab, temător, dezarmat în fața naturii, avea nevoie de un suport în viață și de un îndrumător, pe care l-a găsit într-o forță supranaturală, în Dumnezeu. Autoritatea religioasă a fost tipul cel mai absolut, care nu putea fi contrazis, în primele timpuri ale vieții politico-sociale. Cea dintâi formă de autoritate legitimă, care a predominat multă vreme în viața socială, este cea religioasă sau cum îi spune Weber²⁾, *autoritatea charismatică*, bazată pe credință și pietate. Persoana, care deține puterea în baza unor însușiri naturale, specifice, era considerată ca având o forță supranaturală, dată de Dumnezeu. Aceasta e o autoritate irațională deci.

În special în faza clanului nediferențiat și apoi a clanului diferențiat autoritatea are caracter religios. Până în timpul cetății chiar, la Atenieni regele era șeful religios al ei. Regalitatea primitivă, spune Fustel de Coulanges avea caracter sacerdotal și prima funcțiune a regelui era aceea de a săvârși ceremoniile religioase; puterea politică se confunda cu cea bisericească, fie pentru că «în copilăria popoarelor numai religia putea obține dela ele supunere, fie pentru că natura noastră simte

[1) *Alexander Ular*. Die Politik. herausgegeben von *Martin Buber*.
2) *M. Weber*. Wirtschaft unnd Gesellschaft. 1921.

nevoia de a nu se supune niciodată altei stăpâniri decât aceleia a unei idei morale ¹⁾). Preotul era deci rege, judecător, șef. Aceiași idee despre caracterul religios al autorității la primitivi o găsim dezvoltată cu un lux de argumente și cu o bogăție neobișnuită de material de către *James Frazer*, care arată că regii sau șefii triburilor primitive făceau și oficiul de preoți, având chiar un caracter sacru ²⁾). Primul șef la primitivi a fost, după *Frazer*, magicianul. Acesta, fără a fi absolut un șarlatan, era inteligent și căpăta un ascendent asupra celorlalți oameni, care îl ascultau și i se supuneau, urmau sfaturile lui, având încredere în puterea sa. Dar adeseori, când era vorba de binele întregului clan, magicianul devenia un fel de funcționar public cu mare autoritate, se transforma în șef. Influența magiei publice a făcut din cel mai abil individ un conducător al grupului social. La Malaezi, șefului i se atribue puterea de a face ca recolta de fructe să fie bună, iar în Loango regele, cu un adevărat ceremonial militar, asvârle săgeți în cer pentruca să cadă ploaie. Dacă el are astfel de puteri, atunci nimeni nu se poate atinge de dânsul, căci el devine sacru, *tabu*, și tot ceiace posedă el capătă caracterul de *tabu*. Insignele lui nu sunt numai un semn al puterii, ci și *tabu-uri*, ele au putere misterioasă și cine posedă aceste insigne e șeful legitim al clanului. (Se cunoaște importanța care s'a atribuit foarte multă vreme de către Ruși bijuteriilor casei imperiale și în istoria Rusiei se citează cazuri de luptă între pretenții la tron pentru a poseda aceste bijuterii). Regele este deci pentru primitivi un magician, un om în contact

1) *Fustel de Coulanges*. La cité antique. Pg. 206.

2) *James Frazer*. Les origines magiques de la royauté. Pg. 28.

cu forțe supraumane, deaceia până aproape în timpurile noastre s'a atribuit regilor putere magică.

În Anglia, în special la Irlandezi și Scoțieni, a existat până în secolul al XVIII-a credința că regele poate vindeca scrofuloza prin simpla atingere a celor bolnavi. Carol al II-lea și regina Ana exercitau acest dar miraculos, iar regii francezi pretindeau c'au moștenit această putere dela Clovis; deaceia i s'a zis boalei «mal du roi».

Uneori primitivii nici nu mai fac deosebire între regele magician și forța supraumană, ci consideră pe rege ca o formă materializată a acelei forțe «mana». Astfel în Sofala (Africa de est) regele se crede că e divinitate și e venerat ca atare de către supușii săi; tot așa în India, orice brahman după moarte devine zeu, cum scrie în codul lui Manu, iar marele preot din Tibet, Dalai — Lama, e considerat ca zeu. Pentru a-și justifica autoritatea pe care o dețin, șefii s'au identificat cu forțele supraomenești, s'au considerat ca fiind în raport permanent cu ele. Până în timpurile nouă au fost teorii care au întemeiat autoritatea pe baza religiei.

În secolul al XIII Thomas d'Aquino susținea că autoritatea statului vine dela Dumnezeu; și chiar atunci când ideia de suveranitate a poporului a început a se impune în spirite, s'a încercat să i se găsească totuși un fundament în divinitate. Suarès și Bellarmin susțineau că'n ultima instanță puterea poporului vine dela Dumnezeu. În acest mod întemeiată, autoritatea cuprinde elemente mistice, care se impun omului fără a le înțelege. Autoritatea charismatică, fiind irațională, este în acelaș timp și absolută. Corelatul acestui absolutism religios a fost despotismul politic.

Autoritatea religioasă, care însă astăzi, trebuie să recunoaştem, este în scădere, a avut totuşi la începutul vieţii politice caractere specifice, pe care nu le mai întâlnim la nici-o formă de autoritate de acum. În adevăr autoritatea aceasta era nelimitată şi irevocabilă, căci nu se putea concepe mărginirea puterii divine nici în spaţiu, nici în timp şi prin urmare nici restrângerea autorităţii religiei şi a clerului. Cauzalitatea transcendentă era ultimul temei al celei empirice, iar cultul religios constituia mijlocul de a face activă cauza potenţială, transcendentă. De asemenea, nefiind o autoritate delegată ea nu putea fi nici revocabilă. Mai mult încă, autoritatea religioasă avea şi putere executivă, forţă de constrângere, caracter care astăzi îi lipseşte cu desăvârşire: acum autoritatea religioasă a devenit pur morală, interioară. În trecut autoritatea religioasă, avea caracter politic, juridic, moral şi chiar economic, ea era centrală. De îndată ce însă în locul religiei (în special în forma sa primitivă totemistă) legătura care grupează pe indivizi în comunitate e alta, atunci şi autoritatea începe a căpăta caractere nouă. Când elemente diferenţiate formează unităţi teritoriale — satele —, când se începe agricultura cu plugul şi înceţază nomadismul, se simte nevoie de o autoritate constantă pentru apărarea în exterior, în contra altor grupări străine şi de regularea raporturilor în interior între indivizi. Autoritatea, care apare acum, continuă a fi bazată pe religie, dar are şi un caracter special, e tradiţională şi transmisibilă în mod ereditar. Cu cât societatea evoluiază, influenţa religiei scade şi factorul economic dobândeşte o putere mai mare.

Un al doilea tip de autoritate, pe care îl constatăm

și care are o foarte mare influență asupra oamenilor, este autoritatea politică. Foarte adesea autoritatea politică a avut o formă militară și pur aristocratică. Nu se poate concepe societate organizată fără ideea de autoritate, căci echilibrul intereselor individuale nu poate fi stabilit decât printr'o forță, căreia trebuie să i se supună toți indivizii grupați într'o anumită organizare. Societatea însăși, deși e formată prin unirea membrilor săi laolaltă, devine o putere, o autoritate, care impune fiecăruia în parte. Sinteza aceasta de relațiuni dintre indivizi constituie un tot cu însușiri și puteri proprii. În antichitate, în special, statul era omnipotent, individul n'avea niciun drept personal deosebit de acelea ale grupului social; el nu se putea considera ca o forță de sine stătătoare față de stat¹⁾. Concepția autoritarismului politic este reprezentată, în forma clasică, mai ales de Th. Hobbes. Acest filosof ia o poziție contrară lui Aristoteles în ceiace privește concepția despre natura socială a omului, căci el îl consideră pe om ca animal nesociabil, stăpânit de egoism. Legea morală n'are destulă putere să-l facă pe om să-și stăpânească instinctele, deaceia pentru a se realiza siguranța conservării e nevoie de o lege cu putere obligatorie și irezistibilă. Această lege e puterea civilă, puterea statului, autoritatea politică. Această autoritate privită din punct de vedere genetic este ea însăși produsul unui contract între indivizi, prin care toți renunță la o parte din libertatea și voința lor absolută, în beneficiul unei persoane sau unui corp social, având în schimb siguranță și liniște pentru a-și urmări fiecare

1) G. Jellinek. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1921 (der hellenistische Staat).

interesele sale proprii. Autorității acestui zeu muritor, *Leviathan*, nu i se poate sustrage nimeni și nu-i poate rezista nimeni ¹⁾. Statul are autoritate absolută și e suveran desăvârșit asupra indivizilor ²⁾.

Autoritatea politică are câteva caractere proprii și anume:

1) *Are putere de constrângere exterioară*, prin mijloace brutale chiar, neglijând cu totul concepția și voința proprie a unui individ, atunci când e în joc interesul statului. Cu drept cuvânt afirmă *Bluntschli* că autoritatea politică dă sancțiuni prin forțe exterioare, în deosebirea de alte forme de autoritate, care au numai putere de constrângere internă asupra conștiinței ³⁾.

2) *Autoritatea politică e limitată* în întinderea și chiar în durata ei, căci dacă depășește anumite granițe, ea provoacă reacțiune din partea indivizilor și poate fi micșorată sau chiar răsturnată. Toate mișcările contra absolutismului autorității politice și în favoarea constituției, începând cu acele chărți ale coloniilor americane din sec. XVII, continuând cu acel *Bill of Rights* al statului Virginiei (1776) și cu revoluția franceză, nu sunt altceva decât dovezi că autoritatea politică poate suferi schimbări, poate fi limitată.

3) Manifestările autorității politice și organele ei sunt *revocabile*. Mijloacele, prin care se poate îndeplini azi această revocare, sunt legislațiile parlamentelor, care organizează, impun, dar și revoacă diferite puteri, diferite moduri de acțiune ale autorității politice.

1) *Th. Hobbes*. *Leviathan*. XVII. Everyman's Edition.

2) *Leslie Stephen*. *Hobbes*, London 1904. *G. Lawson*: Examination of the Political Part of *Lewiathan*. *G. Caffin*: *Th. Hobbes*. Oxford 1922.

3) *Bluntschli*. *Politik als Wissenschaft*. Stuttgart 1876.

Mijloacele de exercitare ale puterii politice sunt legea și justiția, deaceia autoritatea juridică apare ca un derivat al autorității politice. În societățile prestatuale chiar forma juridică a autorității avea un caracter religios și era fie în puterea prooților, fie în mâna bătrânilor sau oamenilor cu un prestigiu deosebit. Treptat-treptat însă ea s'a emancipat de religie și astăzi tinde să dobândească un rol de seamă chiar în stat, moderând și impunând unele restricțiuni autorității politice însăși. Astăzi și autoritatea statului cată să aibă un fundament juridic.

Dreptul devine putere în baza căreia se constituie și funcționează orice autoritate, de aceea hotărârile și legile parlamentului sunt privite din punct de vedere judecătoresc, dacă sunt sau nu conforme cu Constituția, care e suprema autoritate. În sfârșit forma cea mai ideală de autoritate este cea *științifică*, produs al timpurilor nouă și semn al superiorității spiritului asupra materiei. Această autoritate are un caracter pur *intern*, căci nu e întovărășită de nici un fel de sancțiune și nu posedă nici un mijloc de constrângere exterioară. Singura ei cale de impunere este *convingerea*. Dacă această autoritate e lipsită de un caracter personal, ea nu este totuși nici instituțională. Dacă celelalte forme de autoritate, enumerate până acum, corespund unei necesități afective sau volitive, autoritatea științifică e de *natură logică* în primul rând. Știința e patrimoniul comun al umanității, ea e ceva obiectiv față de noi toți și ni se impune tuturor, pentru că ea conține rezultatele acumulate ale tuturor cercetărilor din trecut. Știința a devenit o autoritate irezistibilă, căreia nimeni nu i se poate sustrage, căci tehnica și invențiunile ei

pot schimba chiar organizația statului și societății. Lupta pentru viață are astăzi ca armă știința mai mult decât orice alt element. Deși autoritatea religioasă din trecut era simplă și exclusivistă, cea mai ușoară îndoială a sufletului îi putea produce o mare știrbire; substratul ei era oscilant, pe când autoritatea științei e mai multi-laterală, dar și fundamentul ei mai sigur. Acestea sunt tipurile caracteristice de autoritate dezvoltate în mod istoric-evolutiv.

Dacă într'adevăr în om există un instinct al socfa-bilității și dacă el este stăpânit și îndrumat în viață de către societate, nu este însă mai puțin adevărat că el simte nevoia de libertate, de manifestare și de rea-lizare a unor dorinți ale sale. Libertatea este o putere care mână către acțiune tot așa de puternic ca și tre-buințele economice. Este știut însă că societatea impune individului în mod absolut, anihilându-i uneori cu totul voința și constrângându-l la anumite acțiuni. S'ar părea deci că este o adevărată contradicție între această liber-tate, către care aspiră orice om, și între ideea de au-toritate. Lupta dintre individ și stat, despre care vor-bește H. Spencer, nu e altceva decât opoziția dintre libertate și autoritate. În realitate însă, aceste două noțiuni: autoritate și libertate, nu se contrazic, ci se condiționează și se limitează reciproc. De aceea afirmă Jules Simon, «că istoria societăților omenești, din orice punct de vedere am privi-o, este istoria autorității și istoria libertății»¹⁾. Ceeace se numește în limbajul obișnuit ordine, nu este altceva decât echilibrul dintre autoritate și libertate. Desigur că orice om normal are

¹⁾ Jules Simon. Dictionnaire de la politique de M. Block. Paris 1863. Pg. 168.

dreptul la libertate, numai cu condiția să nu lezeze dreptul altuia; autoritatea n'are alt rol decât pe acela de a recunoaște aceste margini ale dreptului de libertate individuală și de a interveni pentru a impune respectarea lor. Prin urmare, autoritatea trebuie să apară numai ca o instituție, care păzește drepturile indivizilor. Forța unei autorități în genere și respectul ce i se datorește, nu depind de severitatea și nici de întinderea ei, ci mai ales de necesitatea ei. Dacă nu se simte nevoie de o anumită autoritate și dacă ea nu e necesară pentru regularea unor drepturi determinate, atunci nu poate fi vorba de respectul ei. De asemenea dacă se exercită o presiune, o constrângere, acolo unde nu este necesar, autoritatea devine cldioasă. Prin urmare, autoritatea este un principiu necesar existenței sociale, căci ea veghează la justa regulare a raporturilor inter-individuale, dar orice autoritate, pentru a-și îndeplini menirea și pentru a nu da naștere la reacțiune, trebuie să îndeplinească două condițiuni: 1) să nu abuzeze de forța ei legislativă și executivă, să nu-și aroge drepturi, pe care nu le are, căci atunci ea vexează pe indivizi și-i determină la rezistență; 2) să nu fie arbitrară și părtinitoare, ci să funcționeze conform unei legi, să se bazeze pe o lege de constituire și organizare a organelor ei și să fie față de toți indivizii egal de severă.

Autoritatea politică este, în principiu, o delegație dată de societate în interesul ei pentru un anumit timp. Pentru stabilirea acestei delegațiuni se cere un consensus al indivizilor, dar cum foarte greu se poate realiza o unanimitate, rămâne întotdeauna numai o majoritate, care delegă puterea și determină autoritatea cu organele ei. Tăria unei majorități, în sensul ideal al

cuvântului, nu constă în forța ei fizică și nici în puterea numărului, ci în supoziția superiorității sale psihice. Se presupune că majoritatea reprezintă voința socială unitară. Intotdeauna rămâne deci o minoritate nemulțumită, care n'a delegat ea puterea socială unor anumite persoane sau instituții. Într'un stat liber, unde există o autoritate rațională, minoritatea trebuie să fie liberă, de aceea toleranța este caracteristica adevăratei autorități democratice. Această toleranță constă în respectarea concepțiilor, convingerilor și sentimentelor celor care nu sunt în vederile majorității, în măsura în care nu este periclitată esența autorității necesare însăși. Minoritatea poate deveni și ea majoritate, dacă pe bază de idei grupează mai mulți indivizi în jurul ei. Într'un stat cu adevărat liber și democratic nu există majoritate și minoritate pietrificate, ci ele se schimbă după împrejurări.

Autoritatea este o manifestare constantă a voinții generale, o necesitate socială, care se impune individului, dându-i o normă statornică de ordonare a voinții sale. Autoritatea ideală, pe care se întemeiază orice grupare socială normală, este aceea care respectă libertatea tuturor, întrucât această libertate nu vine în conflict cu interesul general.

Această autoritate este numai cea *reprezentativă-electivă*. Democrația a imprimat autorității un caracter autonom, căci ea încearcă să înlăture din ce în ce mai mult constrângerea socială și impunerea cu sila a unei voinți străine, democrația vrea să înlocuiască heteronomia prin libertate. Libertatea însă nu trebuie înțeleasă în sensul de înlăturare a oricărei autorități sociale, ci libertatea de a colabora la alcătuirea și con-

ducerea statului. «Libertatea anarhiei a devenit libertatea democrației», cum zice Kelsen ¹⁾. Societatea este o personalitate anonimă, care cuprinde în sine pe toți indivizii grupați laolaltă, de aceea în locul unei libertăți absolut individuale se tinde astăzi către suveranitatea absolută a poporului. Autoritatea nu mai are acum nici un element ontologic sau teologic, căci purtătorii ei sunt aleși de popor și chiar existența ei e produsul voinții generale: autoritatea de azi este autonomă. Autonomia etică trebuie să aibă drept corelat necesar autonomia politică în sensul arătat mai sus.

1) *Hans Kelsen*. Vom Wesen und Wert der Demokratie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1920 Pg. 53.

1-2

Sindicalismul și Bergson.

Una dintre cele mai importante teorii referitoare la raportul dintre stat și societate, cu un pronunțat caracter antietatist, este desigur sindicalismul contemporan, a cărui doctrină cuprinde idei specifice, deosebite de acelea ale altor concepții antietatiste.

Ideia, de la care pornește sindicalismul, se găsește la baza tuturor concepțiilor socialiste, căci transformarea și viitorul clasei muncitorești constituie preocuparea de căpetenie a tuturor formelor de socialism, a comunismului și a sindicalismului, încât s-ar putea spune că sindicalismul e prelungirea, supt o formă nouă, a socialismului. Dar, pe când marxismul și toate formele mai vechi de socialism aveau un caracter intelectualist, sindicalismul este antiintelectualist și chiar mistic. Admitând ideia că o formă economică nouă nu este ceva de sine stătător și nu poate trăi singură, ci numai într-o societate, în care toate relațiile sociale sunt schimbate și în special forțele morale sunt dezvoltate, sindicalismul afirmă ca suport al unei nouă structuri sociale gruparea profesională a muncitorilor în sindicate. Dar prin aceasta sindicalismul nu se confundă cu vechiul corporatism, al cărui scop era numai să

îmbunătățească imediat starea lucrătorilor, evitând lupta dintre proletari și capitaliști și recurgând întotdeauna la tranzațiuni. Vechea corporație era exclusivistă, un fel de castă închisă, cu privilegii numai pentru membrii ei, pe când sindicatul are cu totul altă esență și altă menire. El se preocupă nu de prezent, ci de viitor și nu țintește cătră concilierea capitaliștilor cu proletarii, ci proclamă lupta de clasă, pentru «a grupa pe toți salariații într'o armată puternică și disciplinată»,¹⁾ care să-și cucerească singură drepturile.

În deosebire de socialismul etaiist și evoluționist și în contra democrației politice, sindicalismul combate parlamentarismul și politica socialistă, pentru că acestea produc degenerarea și pierderea forței revoluționare, care e singurul mijloc de a înfăptui o nouă ordine socială. În fața socialismului partidelor politice parlamentare opune sindicalismul socialismul instituțiilor, al organizației sindicatelor, care sunt celula societății viitoare.²⁾

Tot așa se deosebește sindicalismul și de anarhism, deși ambele doctrine au ca idee comună lupta contra statului, căci anarhismul are în genere un caracter individualist, pe când sindicalismul este prin esență social. Anarhismul individualist s'a dezvoltat mai ales în țările, în care predomină, din punct de vedere economic, mica proprietate privată agricolă, pe când în fabrici, unde e o mare aglomerație de lucrători, a prins a se naște tendința comunistă.³⁾ Comunitatea zilnică de viață, dependența lucrătorilor unul de altul, i-au făcut să se

1) Garriguet. Question sociale Pg. 175.

2) W. Sombart. Sozialismus und soziale Bewegung. Pg. 116.

3) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels. Paris 1914.

simtă mai solidari și să înțeleagă cât de mult pot câștiga ei prin o organizație comunitară. In afară de aceasta, anarhismul nu se adresează numai lucrătorilor, ci oricui, «el nu este o mișcare muncitorească, ci înțelege să fie și să rămână o mișcare umană». Deaceea adeptii și-i recrutează anarhismul mai puțin dintre lucrători și mai mult dintre intelectuali, ba chiar «cea mai mare parte dintre adeptii săi sunt evadați din burghezie. El nu dă nicio importanță deosebirii de clasă și luptei dintre clase». ¹⁾ Din contră sindicalismul e pur muncitoresc și se bazează pe *revoluție* și pe *lupta claselor*.

Cu bolșevismul are sindicalismul deasemenea unele puncte comune, care apropie aceste două doctrine. Mai întâi ambele au pretenția că s'au inspirat din marxism și că reprezintă sau duc mai departe, amplificându-l, marxismul. Amândouă aceste concepții vor să înlocuiască statul prin sindicate sau cu termenul propriu al bolșevismului, prin sovietele muncitorești. Sindicatul trebuie să succedeză statului, după cum acesta a urmat bisericii în timpul Renașterii. Proletariatul devine acum factorul istoric de căpetenie, zice Berth; el nu mai vrea nici socialism religios, nici socialism de stat, de aceea «noua autoritate socială va fi constituită de sindicatul profesional sau de grupul de sindicate, care vor forma un fel de *comună muncitorească*, sau ceea ce Rușii numesc soviet». ²⁾

Sindicalismul și bolșevismul au o foarte mare încredere în misiunea istorică a proletariatului conștient,

1) Garriguet. Op. cit. Pg. 179-180.

2) Ed. Berth. Avantpropos. la lucrarea lui G. Sorel. La ruine du monde antique 1925. Pg. VI.

care va trebui să înlăture autoritatea și ierarhia din stat și fabrică, înlocuind-o cu o autoritate, care să pornească de jos în sus. Atât sindicalismul cât și bolșevismul resping democrația politică, tinzând către o nouă disciplină și o nouă morală, aceea a *muncii*, care va trebui să întemeieze *cetatea muncii*. *Cosmopolin*

Dealtminteri sindicaliștii simpatizează cu revoluția bolșevică și fac chiar apologia violenței.¹⁾ Berth consideră revoluția rusă ca un produs al doctrinei marxiste, susținând, că era în destinul Rusiei cu geniu universalist, să devină heraldul și soldatul ideii germane marxiste, al ideii muncitorești, după cum Franța, cu geniu tot așa de social și capabil de simpatie universală, a fost la sfârșitul secolului al 18-lea heraldul și soldatul ideii englezești, adică al ideii burgheze.²⁾ Prin revoluția rusă triumfă ideea proletară și aceasta constituie pentru sindicalism meritul cel mare al bolșevismului.

Esența sindicalismului o formează trei idei fundamentale, în jurul cărora se grupează într'un adevărat sistem toate celelalte idei și anume: critica regimului capitalist, lupta contra statului și afirmarea valorii sindicatului.

Capitalismul nu are prin sine o valoare istorică, pentru că el a înăbușit personalitatea umană în dezvoltarea sa, constrângând majoritatea oamenilor să lucreze, să producă, în folosul numai al câtorva, înlăturând astfel dela cultură cea mai mare parte a omenirii. De aceea prima țintă a sindicalismului este să distrugă regimul capitalist, întronând în locul său un regim de

1) *Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes* 1924. Pg. 270. A se vedea *G. Sorel, Reflexions sur la violence*.

2) *Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes*. Pg. 270.

27¹ Julie 1930
207

libertate, în care toate forțele vii ale umanității vor putea fi chemate să colaboreze la cultură. Lucrătorii trebuie deci să fie liberi, să nu mai cunoască deosebirea dintre salariat și patron, ei să devină proprii lor stăpâni. În acest scop lucrătorii uniți la olaltă în sindicate vor putea prelua mașinile și capitalurile din mâinile patronilor, devenind ei șefii și conducătorii tuturor întreprinderilor. Se va întemeia astfel proprietatea colectivă a mijloacelor de producție. Prin urmare, din punct de vedere economic, sindicalismul cere «suprimarea patronului și înlocuirea atelierului capitalist printr'un atelier socialist». ¹⁾ Pentru a putea îndeplini acest rol lucrătorii trebuie să se pregătească, să devină conștienți de forța lor și răspunzători de menirea, pe care și-o asumă, ori la acest rezultat poate duce numai unirea lor în sindicate. Sindicatul e o asociație egalitară a tuturor acelor care sunt salariați și care vor să lupte pentru emanciparea lor de jugul capitalist. În realitate sindicatul e o clasă profesională, conștientă de sine, —dealtminteri ceea ce formează esența unei clase este tocmai conștiința de clasă, existența unor reprezentări colective comune, deosebite de acelea ale altor grupări cu interese speciale. A avea conștiință de sine pentru o clasă înseamnă, zice M. Halbwachs, «a recunoaște la ce nivel social se găsește ea și prin urmare a-și da seama în raport cu ce, cu care privilegii, cu ce drepturi și avantajii se măsoară acest nivel și se determină această ierarhie». ²⁾ De aceea sindicatul trebuie să rămâie exclusiv muncitoresc, adică

1) Garriguet. Op. cit. Pg. 189.

2) M. Halbwachs. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, 1913. Pg. II.

să îndepărteze pe toți cei care trăesc la un alt nivel și au alte trebuinți, în special să înlătore pe intelectuali, care ar putea diviza pe muncitori, restabilind ierarhia». ¹⁾ Intelectualii sunt oameni fără o clasă bine determinată, căci ei pot face parte din categorii și clase foarte deosebite între ele, de aceea, nefiind atașați strâns de nici o clasă, ei sunt oarecum de vânzare; iată pentru ce sindicalismul nu are încredere în ei. Viitorul sindicalismului depinde de «dezvoltarea autonomă a sindicatelor muncitorești». ²⁾ Sindicatul e o unire pentru emanciparea lucrătorilor și o școală de voință, căci el îi învață să-și sporească forțele și să se perfecționeze.

Ca doctrină politică sindicalismul este absolut antietatist. «Un sindicalist este prin definiție un dușman al statului, zice Berth ³⁾. Nu poate fi vorba de o coplectă eliberare de capitalism, câtă vreme lucrătorii nu se vor elibera și de stat, căci acesta e un instrument de oprimare al claselor muncitoare și de distrugere al idealului socialist. De aceea sindicalismul își propune ca scop imediat reducerea funcțiunilor statului, fiind în contra etatizării mijloacelor de producție și în contra democrației, care întărește statul, extinzând puterea sa în toate domeniile. Și cum parlamentarismul este unul dintre elementele esențiale ale democrației, sindicalismul e și antiparlamentar. Statul dealtminteri apare pentru sindicalism ca o creațiune mistică, un fel de mit al conștiinței populare, care nu a ajuns încă la

1) Georges Sorel. Matériaux d'une théorie du prolétariat 1920. Pg. 132, 133.

2) G. Sorel. Matériaux d'une théorie du prolétariat. 1920. Pg. 133.

3) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels. Paris 1914. Pg. 9.

rațiune, ci e stăpânită de sentimente. Dacă acesta e adevăratul său fond, intelectualii au făcut însă din el un concept-forță cu autoritate asupra indivizilor. În orice caz statul a apărut și a reprezentat întotdeauna clasa burghezilor capitaliști, de aceea evoluția sa corespunde exact evoluției capitalismului. Într'adevăr capitalismul a trecut dela forma veche uzurară sau comercială la cea industrială de astăzi, iar statul, care mai înainte era o formă «dominatoare și absolutistă», a devenit o formă pur administrativă ¹⁾, un fel de «consiliu de administrație» al intereselor capitaliste, în care materialismul burghez și-a găsit expresia cea mai adecvată ²⁾.

Din această cauză sindicalismul respinge orice compromis cu statul și ia atitudine ostilă față de legislația uvrieră democratică, prin care statul vrea să pună mâna și pe lucrători. Și cum astăzi statele sânt naționale sau tind să devină toate astfel, sindicalismul divine și antinaționalist. În genere sindicaliștii sunt internaționaliști, pentru că lucrătorul constrâns de nevoie, se simte bine acolo unde are de lucru și trăește mai omenește și apoi există mai multe legături între proletari, din orice țară ar fi ei, decât între proletarii și capitaliștii din aceeași țară.

Un alt caracter al sindicalismului este antimilitarismul, nu pentru că el are oroare de războiu și de armată, ci pentru că vede în armată numai păzitoarea statului și a capitalismului. Armata îi apare «ca o simplă prelungire a atelierului capitalist și prin urmare ca un simbol viu al servituții» ³⁾. În sfârșit sindica-

1) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels Pg. 239.

2) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels Pg. 133.

3) Garriguet. Op. cit. Pg. 197.

lismul are și un caracter antireligios, deoarece consideră religia, cu interdicțiile și poruncile sale, drept un instrument al capitalismului. Într'adevăr religia recomandă respectul legilor și al autorității, non-rezistența la rău, disprețul bunurilor pământești și resemnarea, — ori după sindicalism, toate acestea sunt numai mijloace de apărare și de întărire ale capitalismului.

Lupta în contra capitalismului și a statului trebuie să o întreprindă sindicatul, care are o valoare morală superioară și care este elementul de organizare al societății visată de sindicaliști. Sindicatul unește la o altă pe toți cei care au aceeași meserie, deci interese identice și cheamă pe toți cei exploatați la luptă, el apare astfel ca o uniune liberă a voințelor, ca «un acord pentru luptă» ¹⁾. În statul burghez, unde este luptă de interese, libertatea individuală a fiecăruia e limitată de libertatea altuia, în sindicat însă, interesele tuturor fiind identice, «libertatea fiecăruia crește prin contactul cu libertatea altuia». Sindicatul vrea să creeze o aristocrație nouă, aceea a muncitorilor cultivați prin tehnică, prin lecturi, discuții și acțiune. Din punct de vedere moral sindicalismul afirmă suveranitatea și autonomia ființei umane, căci sindicatul va pregăti sufletul lucrătorului liber și va face din el o persoană conștientă și demnă, care va trăi prin munca sa. Omenirea, care a cunoscut ca ideal de viață pe eroul antic și mai târziu pe sfântul creștin, trebuie să admită o nouă formă de ideal uman, un nou erou, pe muncitorul social ²⁾. Omul nou, așa cum îl concepe sindicalismul, nu mai este teoreticianul

1) F. Challaye. Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste. Paris 1909.

2) Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes 1924.

burghez și steril, pe care l-a înfățișat era alexandrină, ci *omul producător*, «omul pentru care teoria nu mai este decât sistematizarea practicei»¹⁾. Prin urmare sindicalismul este o nouă concepție despre om și societate, o nouă filosofie cu caracter practic, activ și un curent social cu multă energie.

Care sunt mijloacele, pe care le preconizează sindicalismul pentru realizarea idealului său? În această privință sindicalismul seamănă foarte mult cu blanquismul și bolșevismul, ba chiar și cu o doctrină reacționară din zilele noastre, cu fascismul burghez și etatist, căci întocmai ca și acestea, sindicalismul recurge la minorități energice și organizate, formate din lucrători disciplinați și conștienți, care vor să constrângă la acțiune pe toți camarazii lor nehotărâți. Mijlocul salvator, pe care îl apreciază în deosebi sindicalismul, este *acțiunea directă*, prin care se pot înțelege două lucruri și anume: 1) tratarea directă fără intermediul reprezentanților, în toate afacerile care privesc pe lucrători în raporturile lor cu patronii; 2) violența în lupta pentru ideal. Dar nu e vorba de luptă individuală, ci de lupta de clasă. Prin afirmarea importanței luptei dintre clase, sindicalismul se apropie de marxism, de care se deosebește atât de mult în alte privinți! Sindicalismul realizează, zice Sorel, ceea ce este într'adevăr adevărat în marxism²⁾, căci scoate în relief faptul că «lupta de clasă e alfa și omega al socialismului»³⁾. Dar lupta aceasta nu a fost în totdeauna aceeași și nu a avut același rezultat, de oarece clasele vechi nu au fost iden-

1) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels Pg. 240.

2) G. Sorel. Matériaux d'un théorie du prolétariat, 1920. Pg. 67.

3) G. Sorel. Matériaux d'un théorie du prolétariat, 1920. Pg. 67.

tice cu cele de azi; cu toate acestea marile schimbări sociale s'au efectuat prin lupta dintre clase. Proletarii au devenit o clasă mai întâiu pentru capitaliști, ale căror interese erau în conflict cu acelea ale lucrătorilor și abia mai târziu lucrătorii au dobândit conștiință de identitatea intereselor lor, conștiința că formează o clasă. Prin luptă proletarii afirmă spiritul lor de corp aparte, de aceea toate manifestările sindicatelor trebuie să fie colective. Așa explică Sorel tendința modernă a muncitorilor de a face contracte colective de muncă, pentru ca în orice moment lucrătorii să se simtă legați unii de alții. «In general lucrătorii sindicați nu urmăresc un scop egoist, destinat să le aducă lor privilegii, ci un scop general, realizarea unui regulament de care vor profita toți lucrătorii, chiar aceia cari au făcut lupta mai penibilă prin apatia sau lașitatea lor» ¹⁾. Sindicatele vor trebui să întemeieze o nouă ordine socială și aceasta prin luptă, căci proletarii nu trebuie să trăiască din mila burgheziei, ci să o învingă pe aceasta. Intre burghezi și proletari, zice Berth, nu e posibilă nici o conciliere, unul dintre aceștia trebuie să cadă în luptă; de aceea sindicatul nu este altceva decât «instrumentul războiului social» ²⁾. Pe când statele, care sunt în conflict pot ajunge la un echilibru, lupta dintre clase exclude tranzațiile, căci «dreptul muncitoresc este negația radicală a dreptului burghez» ³⁾.

Marx a făcut din lupta de clasă esența statului însuși și a atribuit proletariatului forța de a transforma statul prin preluarea puterii politice. Dacă statul antic

1) G. Sorel. Matériaux d'une théorie du prolétariat. Pg. 107.

2) G. Sorel. Matériaux d'une théorie du prolétariat. Pg. 67.

3) Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes. Pg. 162.

era o organizație în special a proprietarilor de sclavi, iar cel feudal un organ, prin care șerbii și țăraniile legați de pământ erau stăpâniți de către feudali, statul modern este un instrument prin care capitaliștii exploatează pe lucrători. Chiar modul cum înțelege și definește Marx clasa socială, implică în ea ideia de luptă, de oarece caracterele clasei proletarilor sunt de a fi *oprimată și exploatăată*. Exploatarea constă în producerea plus-valorii și în faptul că lucrătorul e plătit numai cât forța lui de muncă, de aceea interesul comun al clasei celor oprimați este lupta contra capitaliștilor; acest interes de luptă este esențial pentru formarea clasei proletarilor și pentru existența ei.

Acțiunea directă în lupta muncitorilor se efectuează prin mai multe căi, care se completează reciproc, reprezentând însă în același timp și o scară ascendentă. Astfel sindicalismul recomandă ca mijloace economice de luptă *boicotul* pentru acei capitaliști, care sunt ostili lucrătorilor, apoi *sabotajul*, care e o luptă surdă, dar cu efect, contra industriașilor, pentru că prin o producție neîngrijită, prin risipă sau prin stricarea materiei prime, capitalul e greu lovit. Din contră, sindicaliștii dau un fel de primă, de recompensă, acelor patroni, care respectă condițiile de muncă stabilite și tendințele sindicatelor, prin *label*. Dar mijlocul în a cărui forță crede cu toată puterea sindicalismul este *greva generală*. Greva este menită să lege laolaltă într'un corp indisolubil pe lucrătorii din toate țările; ea e un *mit* și ca atare are forța impulsivă a tuturor miturilor. Sorel susține că toate marile evenimente istorice și politice au avut în ele un factor irațional, afectiv, un *mit*, fiindcă ceea ce pune masele în mișcare nu e rațiunea,

ei pasiunea profundă. Religia a influențat așa de mult sufletul omenesc tocmai prin miturile sale, prin imaginile colorate ale reînvierii și răscumpărării, prin acele reprezentări imaginative ale succesului, pe care îl va realiza omul odată, fie chiar într'o altă lume. Mitul e un produs al sentimentului și voinții și lucrează asupra sentimentului și voinții. Dacă în lume ar predomina numai rațiunea, n'ar mai fi posibilă acțiunea grandioasă a maselor, căci «rațiunea este fonciarmente relativistă» ¹⁾, ori acțiunea are nevoie de Absolut, de lipsa de critică și de încredere aproape oarbă. Mitul îmbracă în formă concretă și reală toate visurile omului și dă iluzia unei realități, care poate fi ajunsă.

Lucrătorii cred în posibilitatea și atotputernicia grevei generale internaționale, căci ea este «ostare de suflet colectiv» și un fel de intuiție socială, cum zice Berth.

Mitul acesta nu se poate confunda cu utopia, deoarece natura lor este deosebită, elementele psihice care le formează sunt altele și efectele, pe care le realizează, apar ca două serii de fenomene fără o prea strânsă legătură între ele. Utopia este «produsul unui travaliu intelectual» ²⁾, din această cauză ea are un caracter rațional și individual și poate duce cel mult la reforma socială lentă, progresivă, pe când mitul este expresia unui sentiment și al unei voinți, care sunt forțe active și duc la revoluție. Mitul, având în el iraționalul, nu poate fi discutat și criticat, pe când utopia da ³⁾. Sindicalismul conține astfel elemente su-

1) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels Pg. 12.

2) G. Sorel. Réflexions sur la violence. Ed. IV. Paris 1919, Pg. 45.

3) G. Sorel. Réflexions sur la violence. Ed. IV. Paris 1919. Pg. 49

biective, care inspiră un fel de credință religioasă în sufletul lucrătorilor, făcându-i să nu se descurajeze de insuccesele momentane și să nu renunțe la luptă. Greva întruchipează voința colectivă de salvare a lucrătorilor, ea este izvorul forțelor revoluționare și al idealurilor creatoare pentru viitor.

Deosebirea, pe care o face Sorel și elevii săi între mit și utopie, are desigur o mare parte de adevăr, dar între ele sunt și multe elemente comune, căci ambele se bazează pe fantazie și sentiment și chiar pe rațiune. Sunt impulsivii unii sentiment oamenii pot concepe idei pure, fără a avea un corespondent în realitate și care nici nu sunt urmate de realizare; dacă ei cred orbește în aceste idei, produse ale lor, și luptă pentru realizare, ele devin mit, pe când dacă ei se mențin în domeniul intelectual pur, nelegând de idei nicio speranță și nedându-le vreo formă concretă, simbolică, ele rămân utopii. În orice caz atât mitul cât și utopia au în ele ceva mistic, religios chiar.

Din punct de vedere politic și social, prin formularea ideii de grevă-mit, Sorel a avut o justă intuiție și a dovedit că el cunoaște bine sufletul maselor. Într'adevăr momentele emoționale din suflet au o mare influență în viața socială, unde ele alcătuiesc «Iraționalul sau totalitatea aceea ce politica practică numește, cu un cuvânt al lui Bismark, Imponderabile» ¹⁾.

Mitul sorelist și întreaga pregătire, pe care sindicatul o face lucrătorului, pentru a-i da capacitatea juridică și politică necesară, duc firește la revoluție, la distrugerea organizației politice de azi. În acest punct

1) E. Lorenz. Der politische Mythos 1928 Pg. 5.

sindicalismul se deosebește profund de marxism, căci, pe când marxismul susține că distrugerea statului actual se va face pe cale lentă, printr'un mecanism interior, printr'o transformare în sânul societății capitaliste chiar, în care proletariatul va crea un drept nou și prin lupta claselor o nouă ordine socială, sindicalismul afirmă forța revoluționară, bruscă, a ideologiei proletare. Sorel afirmă necesitatea și valoarea ideologiei revoluționare, care dă «actorilor dramei încrederea, care li este necesară pentru a învinge și ridica o barieră în contra tentativelor de reacțiune, pe care le vor preconiza juriștii și istoricienii, preocupați cu restaurarea tradițiilor rupte» ¹⁾.

În modul de concepere al revoluției, sindicalismul diferă mult de marxism, căci nu mai e vorba aici de revoluție în sensul de transformare fatală și de revoluționare lentă în instituțiilor, cum susține mecanicismul marxist. Marx deosebește revoluția politică de cea socială propriu zisă, căci pentru el transformarea societății e posibilă numai prin schimbarea factorilor sociali, care sunt într'un raport de strictă interdependență. Factorul fundamental, pe care Marx îl pune la baza vieții sociale și a cărei schimbare aduce după sine modificarea întregii societăți, este modul de producție. Transformarea socială se face în chipul următor: se schimbă mai întâiu elementele procesului de producție, forțele productive (nu numai în sensul de schimbare a tehnicii) și odată cu aceasta se modifică raporturile economice, juridice și morale dintre oameni. Acest proces de transformare se face încet, de oarece toate insti-

1) G. Sorel. Matériaux d'une théorie du prolétariat. Pg. 249--250

28 June 1930

tuțiile vechi și clasele sociale opun rezistență, având tendința de perzista în forma lor. Conflictul dintre forțele și formele de producție ale unei societăți pe deoparte și raporturile de proprietate și drept pe de alta, dau naștere aceluși proces de revoluție socială, despre care vorbește Marx¹). Revoluția socială constă deci în schimbarea întregii suprastructuri (drept, morală, artă, religie, etc.) odată cu formele economice²). Din contra revoluția politică înseamnă răsturnarea numai a autorității politice și a formelor de drept. Aceasta din urmă are un caracter de superficialitate și nu poate aduce în niciun caz transformarea întregii societăți și distrugerea statului. Se vede deci că pentru Marx nu mișcările de stradă și revoltele pot produce adevărata revoluție socială. In scrisoarea, pe care dânsul o scrie în luna Septembrie din anul 1844 lui Engels, constată că proletariatul german se dezvoltă după aceleași legi ca și proletariatul englez și arată că revoluțiile și protestele lucrătorilor ca indivizi contra ordinii sociale sunt fără utilitate³). Revoluția apare deci ca produsul unei necesități interne și lente.

Sindicalismul, deși recunoaște valoarea ideii marxiste că lupta socială nu poate fi individuală, ci numai o luptă organizată de clasă—și de aceea afirmă valoarea sindicatului, — totuși admite revoluția și violența, încercând să le justifice. Burghezia actuală, zice Sorel, a devenit un fel de aristocrație foarte politicoasă și

1) Karl Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie.

2) H. Cunov. Die Marx'sche Geschichts-Gesellschafts und Staatstheorie. Berlin 1923.

3) Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, 1844—1885 Bd. I. Pg. 3.

fricoasă, care nu cere altceva decât să trăiască în liniște, întocmai cum pretindea și nobilimea din secolul al XVIII-lea. Ea împinge însă singură proletariatul la revoltă, căci lucrează în contra intereselor clasei muncitoare. Violența proletară are menirea să ascute diferența dintre clase și să evite somnolența și amăgirea clasei muncitoare, care ușor poate fi influențată de politetă și șiretenia burghezilor. Socialismul evoluționist, civilizat, cum îl predică unii, «ar avea acelaș efect, pe care l-a avut instrucția clasică dată de biserică regilor barbari, proletariatul ar fi corupt și abrutizat, cum au fost Merovingienii și decăderea economică ar fi cu atât mai sigură»¹⁾. Proletariatul trebuie să evite aceasta. «Violența proletariatului, exercitată ca o manifestare pur și simplu a sentimentului luptei de clasă, apare ca un lucru foarte frumos și foarte eroic; ea e în serviciul intereselor primordiale ale civilizației, ea nu e poate metoda cea mai proprie pentru a obține avantagii materiale imediate, dar ea poate salva lumea de barbarie»²⁾. Toată organizația burgheză s'a bazat pe violență, căci ce au fost inchiziția, justiția politică a regalității și tribunalele revoluționare, altceva decât violența organizată, al cărui scop era stabilirea și întărirea autorității și chiar a arbitrarului? Dacă violența aceasta burgheză a izvorit din temere și ură, din contra violența proletară are numai o valoare demonstrativă, căci ea tinde mereu să arate separația claselor³⁾ și să țină treaz spiritul clasei. Greva generală, pe care o predică sindicalismul, e o formă de războiu, de aceea în mod necesar ea este legată de violență⁴⁾.

1) G. Sorel. Réflexions sur la violence, 1919. Pg. 130.

2) G. Sorel. Réflexions sur la violence, 1919. Pg. 130.

3) G. Sorel. Réflexions sur la violence, 1919. Pg. 161.

4) G. Sorel. Réflexions sur la violence, 1919. Pg. 434.

Orice fel de revoluție, spun sindicaliștii, chiar și cele idealiste au un caracter aspru, căci întronarea unui regim de libertate, acolo unde a predominat teroarea, nu se poate face adesea decât tot prin teroare. Dacă marxismul a conceput altfel procesul de transformare socială, aceasta se explică prin caracterul său științist, speculativ, pe când sindicalismul aprobă și scuizează revoluția, pentru că el are o altă filozofie a vieții. Opera lui Sorel «Réflexions sur la violence» este, cum zice Berth, «un tratat de etică proletară»¹⁾, prin ajutorul căreia el vrea să întemeieze cetatea muncii. Sindicalismul concepe ordinea socială în funcțiune de muncă, de oarece numai omul considerat ca producător este ceva real și demn de tot respectul. Societatea nouă trebuie să fie caracterizată printr'o «hegemonie socială a muncii»²⁾, iar organizarea ei lipsită de acea autoritate constrângătoare și centralizatoare, care constituie esența statului modern.

În genere sindicalismul vrea să fie o nouă filozofie a libertății și a muncii și, după cum socialismul german îl consideră pe Kant ca adevăratul teoretician al filosofiei socialiste, sindicalismul revendică pe Bergson. Dacă Marx se baza pe Hegel și pornia dela el, sindicaliștii vor să facă din metafizica intuiționistă a lui Bergson, o teorie revoluționară. În locul evoluției dialectice, care e determinată și necesară, Sorel pune evoluția creatoare liberă și în locul necesității istorice a revoluției sociale el afirmă mitul, care duce la revoluția a provocată de individualitățile conștiente

1) Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes. Pg. 181.

2) Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes. Pg. 202.

de o menire și călăuzite de un scop ideal. Numai avem deci a face cu logica hegeliană-marxistă, căci sindicalismul susține intuiția și elanul vital spontan, care nu poate fi prins în cadrele unei rigide logici raționale¹⁾.

Dar pe ce idei bergsoniene se întemeiază sindicalismul? Fără îndoială că în filosofia lui Bergson sunt idei, care se pretează la multe și variate interpretări și aplicațiuni, căci intuiționismul, voluntarismul, biologicismul și optimismul, care sunt caracterele largi ale bergsonismului, pot fi cu mult succes speculate de către diferite concepții sociologice. În primul rând, bergsonismul rupe cu trecutul raționalist și criticist din domeniul cugetării, susținând că rațiunea nu poate da decât cunoștinți parțiale despre lucruri și mai ales ea nu poate prinde neconținutul lor transformare. Atât simțurile cât și rațiunea noastră sunt așa fel constituite că nu putem cunoaște prin ele realitatea în esența sa, ci numai câteva aspecte generale comune tuturor lucrurilor și nicidecum ceea ce îi este specific fiecăruia. Inteligența are un caracter analitic, deaceia ea desface realitatea într'o sumedenie de momente, pe care le imobilizează oarecum, le conturează, introducând în ele și un moment spațial, static. Dar, procedând astfel, ea nu poate cunoaște esența *totului*, curgerea neconținută a vieții — ori realitatea este mișcare, energie, viață. Inteligența falsifică în modul acesta obiectul său de cunoaștere, căci imobilizează, considerând drept invariabil și pre-tutindeni identic cu sine însuși, ceea ce e mobil și schimbător. Viața o putem cunoaște în esența ei numai

1) Max Eastmann. Marx, Lenin an the science of revolution. London, 1926. Pg. 136—140.

prin intuiție, prin pătrunderea chiar în cursul fenomenelor. Printr'un efort de simpatie ne putem introduce în interiorul unui obiect, «pentru a coincide cu ceea ce are el unic și prin urmare inexprimabil» ¹⁾. Intuiția aceasta, prin care dobândim noi cunoștința directă a spontaneității creatoare, este bazată pe instinct și în special pe instinctul devenit dezinteresat, căci în genere instinctele sunt legate de ființa noastră organică și se referă la eul nostru propriu. Instinctul transformat astfel devine simpatie și poate pătrunde în fluxul vieții, în realitate, dându-ne posibilitatea de a o cunoaște în totalitatea și bogăția sa interioară.

Sindicaliștii adoptă punctul acesta de vedere a lui Bergson, susținând că nu se poate cunoaște realitatea adevărată prin ajutorul conceptelor rațiunii, deoarece conceptul este «un fel de cadru logic, în care se ordonează, se simplifică și se abstrage diversitatea sensibilă» ²⁾. Funcțiunea reală a conceptului e aceea de a aservi spiritul, de a-l lega de anumite aspecte spațiale ale lucrurilor. De aceea spiritul, pentru a ajunge la cunoștința adevărului, trebuie să treacă dincolo de concept. Prin afirmarea acestei trebuinți a spiritului, Bergson critică excesele raționalismului și «cere gândirii o nouă efortare, care o va împiedica de a se pietrifica în imobilitate» ³⁾. Intuiția este deci un efort sui generis, prin care omul poate depăși conceptul, prinzând pulsațiile interne ale realității.

Intuiția are un caracter activ, deaceia ea convine

1) H. Bergson. Introduction à la métaphysique. Revue de métaphysique et de morale. 1903, Pg. 3.

2) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels, Pg. 139.

3) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels. Pg. 140.

de minune sindicalismului, căci intuiția este activitate, mișcare. Cunoștința reflexivă, analitică nu are forța, pe care o au imaginile vii, intuitive. Greva nu este altceva decât o intuiție socială, o idee-forță sau mai exact o imagine colectivă, un mit, «o organizație de imagini capabile să evoace instinctiv toate sentimentele, care corespund diferitelor manifestări ale războiului angajat de socialism contra societății moderne» ¹⁾. Prin urmare mitul, cunoștința intuitivă, poate produce forțele dinamice active ale masei.

Și după cum în filosofia bergsoniană intuiția are un caracter «aproape violent», tot așa și în sindicalism greva, care e o intuiție, este preludiul revoluției sociale.

Sindicalismul, ca și bergsonismul, are o notă anti-raționalistă, căci dezvoltarea excesivă a rațiunii produce o comprimare și chiar o tocire a instinctelor, a elementului vital. G. Sorel și-a dat seama de acest efect al rațiunii reci, analitice și relativiste și de aceea a adoptat ideea de mit social, de grevă, de intuiție bergsoniană. În locul construcțiilor istorice, armonice lineare și continui, pune sindicalismul, urmând pe Bergson, o filosofie a creațiunii, «în contra unității raționale și a percepției asemănărilor pune el diversitatea și sentimentul diferențelor» ²⁾.

Cu toate acestea sindicalismul nu tăgăduște în mod absolut orice rol inteligenței, ci recunoaște și rolul ei, fără însă a-i da precădere în viață. Berth apropie pe Marx de Bergson, afirmând că ideea de schimb economic joacă pentru Marx acelaș rol ca și inteligența în doctrina bergsoniană. Într'adevăr Marx susține că

1) G. Sorel. *Réflexions sur la violence*, Pg. 182.

2) Guy-Grand. *La philosophie nationaliste*. Paris 1911. Pg. 36.

în vechile organisme sociale schimbul e puțin dezvoltat, raporturile dintre indivizi fiind prea înguste. «S'ar putea spune că viața este acolo interioară în ea însăși, e concentrată și repliată asupra ei, neavând nici o latură întoarsă către exterior. Această viață are profunzimea instinctului, dar și îngustime, exclusivitate și imobilism»¹⁾. Acelaș lucru s'ar putea spune și despre concepția lui Bergson asupra cunoștinții, căci dacă conștiința s'ar limita numai la intuiție, ea ar fi pur interioară și-ar păstra profunzimea, nerisipindu-se în exterior, dar orizontul ei ar fi limitat. Inteligența este aceea care lărgeste intuiția, pentrucă ea o adaptează pe aceasta din urmă la obiecte din din exterior, o lărgeste. În viața economică schimbul, care corespunde inteligenții bergsoniene, face dintr'un rural un burghez, un orașan. Orașul este «schimb, concept și stat, el e locul de concentrare al negustorilor, intelectualilor și oamenilor politici»²⁾. Prin urmare, inteligența are rolul de adaptare la viață, de conservare, iar intuiția de a mișca masele, de a produce evoluția și revoluția.

În al doilea rând biologismul, care se desprinde din doctrina lui Bergson, a convenit de asemenea sindicaliștilor. Într'adevăr după Bergson toate fenomenele, chiar acele care par a nu avea nici un germen de viață, fenomenele fizice, toate sunt produse ale vieții, lumea întreagă este străbătută pretutindeni de viață, care se creează neconținut, căci izvorul oricărei forme de fenomene este elanul vital, «în virtutea căruia se reproduce și evoluiază totul»³⁾. Această întoarcere a filosofiei

1) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels. Pg. 158.

2) Ed. Berth. Les méfaits des intellectuels. Pg. 163.

3) H. Bergson. L'énergie spirituelle. Paris 1919. Pg. 31.

către viață a luat-o sindicalismul în sprijinul său, fiind convins că ea poate da noului idealism o bază umană, reală. Sindicalismul e o îmbinare de realism și idealism, căci el pornește dela societatea actuală, așa cum este organizată, vroid să o transforme însă într'o societate ideală conformă unor scopuri dorite și prin ajutorul forței ideologiei. Caracterul realist al sindicalismului constă în faptul că el construiește o societate, pornind dela realitatea existentă, dela tendințele actuale ale claselor sociale, nu imaginează forme utopice. Sindicalismul este însă și idealist de oarece recunoaște forța dinamică a ideologiei, în opoziție cu mecanicismul marxist. Biologismul evoluționist a lui Bergson cere reîn-torcerea la viață și căutarea oricărei surse de energie în viață: sindicalismul pune ca ideal ridicarea vieții voluntare și conștiente a lucrătorului.

c) In al treilea rând în filosofia lui Bergson esența vieții și a spiritului este *voința*, care apare, în ultima instanță, ca o impulsune originară, ca elan vital. Bergsonismul are deci și un caracter *voluntarist*. Ori, una dintre ideile esențiale ale sindicalismului este toc-mai afirmarea puterii voinții, care va înlocui societatea capitalistă de azi, bazată pe constrângere și înăbușirea voinții și a personalității, prin o federație de sindicate, în care autoritatea coercitivă nu va mai exista, ci va predomina *sentimentul datoriei*. Lucrătorul liber va avea o voință fermă: sindicatul de altminteri trebuie să fie o școală de voință, voința de a se stăpâni pe sine, voința de luptă și de victorie.

d) Filosofia lui Bergson este optimistă, deoarece crede în puterea și valoarea vieții, făcând din ea sursa oricărei energii, ideie pentru care Bergson a și fost numit de

unii contemporani «profesor de energie»¹⁾. Sindicalismul are un vădit caracter optimist și activ; de altfel revoluționismul său nici n'ar fi compatibil cu o altă atitudine față de viață.

În sfârșit o altă idee bergsoniană, pe care sindicalismul a adoptat-o, încercând să întemeeze pe baza ei teoria revoluției, este concepția devenirii și a duratei creatoare. Realitatea este, după Bergson, o neconținută creație de stări nouă, de forțe dinamice și trebuie cunoscută ca atare. În orice formă s'ar prezenta ea, spirit sau materie, elementul duratei este momentul ei caracteristic. «Ea se face sau se desface, dar nu e niciodată ceva deja făcut»²⁾. Existența o constatăm noi în special ca durată, dar a dura înseamnă a se schimba, iar schimbarea o percepem prin succesiunea stărilor nouă, care apar. Durata nu este numai o curgere de fenomene, ci în acelaș timp și o creație de forme nouă, deci durata nu e ceva pasiv, din contră e creatoare. Realitatea se crează astfel la infinit pe sine însăși.

Dacă un moment nou e ceva schimbat, deosebit față de altul mai vechi, aceasta înseamnă că nu putem prevedea viitorul, că în creațiune se afirmă libertatea, nu *necesitatea mecanică oarbă*. Prin urmare libertatea este creațiune și creațiunea e libertate, elanul vital, izvorul vieții, se dezvoltă într'o sumă de direcții divergente și imprevizibile. Această idee a duratei creatoare face meritul și originalitatea filosofiei lui Bergson, căci până la el timpul era considerat mai mult ca o schemă, ca o ramă pasivă, în care se ordonează materialul empiric al cunoștinții; el face din

1) Adolf Keller. Eine Philosophie des Lebens, H. Bergson. Iena 1911.

2) H. Bergson. L'évolution créatrice. Paris 1911. Pg. 295.

timp însă esența creatoare a realității, realitatea însăși. Sindicalismul speculează această idee, adaptând-o vieții sociale. Berth zice, vorbind despre doctrina sindicalistă, «noi nu suntem quietiști, substanțialiști, partizani ai existenței, ci suntem mobiliști, fenomeniști, partizani ai devenirii. Noi am moștenit dela Hegel, prin Proudhon și Marx, o filosofie pentru care categoria progresului este categoria esențială și acela care ar vroi să le cunoască *intus et in cute* trebuie să cunoască admirabilele «scrisori asupra progresului» ale lui Proudhon, unde ar putea crede că citește o anticipare a celor mai bune teze ale lui Bergson ¹⁾. Societatea viitoare sindicalistă trebuie să rupă cu trecutul, să nu fie tradiționalistă, căci viitorul social nu se poate construi pe baza idealurilor de altă dată: viața a evoluat, a creiat ideluri și scopuri nouă, deaceia și mentalitatea, ca și organizația socială de acum, trebuie să se schimbe. Timpul nu stă pe loc, el e creator și dacă formele societății actuale sunt în contrast cu idealurile nouă, aceasta se explică prin reaua voință și neînțelegere din partea capitaliștilor exploatațori. Azi patronii vor să sporească numărul oarelor de lucru și să micșoreze salariile, în timp ce lucrătorii doresc tocmai contrariul, adică mărirea salariului și scăderea numărului oarelor de muncă.

Această dezarmonie duce la revoluție, care va trebui să fie opera violentă a acțiunii voluntare a lucrătorilor din sindicate. Societatea viitoare nu poate avea nimic comun cu cea actuală, deoarece aceasta e bazată pe constrângere, pe limitarea libertății, pe tradiția

1) *Ed. Berth. Guerre des états ou guerre des classes. 1924. Pg. 147.*

conservatoare imobilistă, pe când societatea sindicalistă se va întemeia pe libertatea absolută a voinții și pe neconținută schimbare creatoare.

Bergson consideră liber pe acel individ, care săvârșește o acțiune cu deplină conștiință, pe acela a cărui faptă izvorăște din interiorul personalității sale. O asemenea personalitate liberă are și puterea de creațiune. Sindicalismul admite această idee, căci societatea trebuie să aibă libertate de mișcare și formele sale de manifestare să nu fie încătuate de nimic exterior. «După cum orice ființă vie este un eu interior și o proiecțiune spațială a acestui eu, tot așa în orice societate, caracterizată prin sistemul său de producție, există un organism viu, care e acest tip de producție și un aparat mecanic, de care se servește». Și după cum stările eului se schimbă neconținut, tot așa și organismul societății trebuie să aibă libertate creatoare nestânjenită. Devenirea socială e mereu nouă și eterogenă ca și viața; în ea este durată creatoare, ca și în restul existenței. Sindicalismul admite deci ideea de libertate, care trebuie să ia locul autorității coercitive, impunând indivizilor nu prin constrângere, ci prin sentimentul datoriei. Această doctrină socială ia astfel, întocmai ca și bergsonismul, atitudine contrară față de mecanicism și materialism.

Iată în linii generale cum se întemeiază sindicalismul pe baza ideilor lui Bergson și totuși *Bergson nu poate fi considerat ca un reprezentant sau un fondator al sindicalismului*, căci în filosofia sa sunt prea multe idei, care pot fi revendicate de curente sociale absolut opuse. Bergson însuși mărturisește acest lucru într'o scrisoare, pe care a publicat-o J. Goldstein.

El scrie: «ce trebuie să cred despre aluziile făcute la tezele mele de teoreticianii școlii sindicaliste? Numai doi dintre ei au vorbit despre lucrările mele: G. Sorel și Berth, primul într-o operă intitulată «Réflexions sur la violence» 1908, al doilea în diferite articole publicate în «Mouvement socialiste», apărute în 1907 și 1908. Acolo e toată bibliografia chestiunii. Dacă vă raportați la aceste lucrări veți vedea că ei citează, în termeni dealtminteri perfect exacti, concepția mea despre schimbare în general, despre indivizibilitatea devenirii în durata reală, despre originalitatea și imprevizibilitatea viitorului și conchid de acolo imposibilitatea de a construi a priori viitorul cu fragmente din trecut. Nu am nimic de spus contra acestora, *dar și alte școli sociologice, cu tendinți absolut diferite, ar putea tot așa de bine să invoace aceeași concepție a schimbării.* Și cred că Sorel și Berth ar fi primii, care să convină la aceasta că cetitorii lor (mai exact adversarii lor) s'au înșelat asupra sensului aluziunilor, pe care le fac ei la ideile mele și care au tras concluzia din faptul că Sorel și Berth pronunță numele meu că eu trebuie să fiu filosoful sindicalismului. Un articol ca acela al lui Bouglé din «Révue du Mois» a contribuit la propagarea acestei neînțelegeri? ¹⁾.

Iată deci cuvântul hotărâtor al lui Bergson.

Intr'adevăr filosofia lui Bergson e suplă și are caractere tot așa de mobile ca și intuiția, pe care-o preconizează el. Prin atitudinea sa antiintellectualistă ea convine celor mai contrare curente, de aceea Bergson este revendicat chiar ca teoretician al lor. Dar chiar nici

1) Julius Goldstein. Henri Bergson und die Sozialwissenschaft. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1910. Pg. 15—16.

sindicalismul și nici concepțiile deosebite de acesta nu au dreptul să vadă în Bergson un reprezentant al lor.

E știut că sindicalismul *este antietatist, antipatriot, antimilitarist și antireligios*, pentru că vede în ideia de stat, în patrie, în armată și religie, numai niște instrumente întrebuintate de capitaliști pentru exploatarea muncitorilor.

Ei bine, curentele cele mai opuse sindicalismului, ca *teologismul și naționalismul*, pot vedea și ele în Bergson un reprezentant al lor. *Misticismul și romantismul religios* se pot împăca foarte bine cu intuiționismul bergsonian. Religia afirmă că noi nu-l putem cunoaște în mod rațional pe Dumnezeu și nu ne putem da seama de existența sa decât printr'o experiență internă. Ea predică deci cunoașterea lui Dumnezeu prin sentiment, prin confundarea cu realitatea divină, printr'o stare subiectivă în care trăim interior, intuim deci divinitatea. Religia privește astfel cu bucurie condamnarea raționalismului și afirmarea intuiției subiective. E. Ott afirmă chiar că punctul culminant al filosofiei lui Bergson este religia, de oarece *Absolutul*, pe care vrea să-l explice și să-l cunoască prin intuiție, este Dumnezeu. Elanul vital creator e forța divină.¹⁾ Spiritualismul bergsonismului convine foarte bine religiei și Bergson netăgăduit este reprezentantul unui spiritualism nou. După el esența vieții este spiritul, întreaga natură este învăluită în spiritualitate, cum zice Coignet.²⁾ Nu e negată în mod absolut natura fizică-materială, ci ea e străbătută de energie

1) E. Ott. Henri Bergson der Philosoph moderner Religion. Leipzig und Berlin 1914. Pg. 3.

2) C. Coignet. De Kant à Bergson. Paris. 1911. Pg. 150.

psihică, de un flux spiritual. Iată pentru ce văd și teologii în Bergson un susținător al lor. De fapt însă Bergson este tot așa de puțin teolog ca și sindicalist.

Tot așa naționaliștii au considerat optimismul și biologismul bergsonian ca un îndemn către regenerarea națiunii, către ridicarea ei prin energie și prin voință.

Se vede astfel din cele expuse că mai multe curente absolut opuse sindicalismului caută un fundament filosofic tot în gândirea lui Bergson. Cum se explică atunci faptul că așa de multe concepții și doctrine așa de opuse văd în Bergson izvorul ideilor lor? Bergsonismul atrage prin tendința sa de a readuce filosofia la viață, coborând-o dela speculația aridă asupra unor entități abstracte la realitatea vie, plină de frământări, de unde țâșnesc izvoare nouă de energie. Această filosofie mulțumește și spiritul mistic, care găsește în intuiție un sprijin al subiectivismului său, dar și pe raționalist, care apreciază logica și speculația rațională din filosofia lui Bergson și în sfârșit satisface și pe sindicaliștii activiști, care văd în voință și libertate izvorul societății viitoare.

Dar indiferent dacă sindicalismul se poate întemeia pe baza filosofiei lui Bergson, se pune problema dacă ideile sale rezistă criticei și dacă concepția sa este realizabilă.

Netăgăduit că idealul, pe care l-a formulat această teorie, acela de a da valoare muncii omenești și de a face din producător un conducător și nucleul organizației sociale, poate entuziasma și atrage partizani. Chiar în societatea burgheză din zilele noastre a fost recunoscută ca foarte fecundă ideea sindicatului profesional. Pe baza acestei idei s'au întemeiat sindicatele

agricole și industriale, ba chiar ideia de muncă și specializare profesională a determinat înființarea aceluși parlament al muncii—și la noi în țară a camerelor profesionale. E drept ca funcțiunea de producător social să determine rolului individului în societate și după modul cum contribuie cineva la producție să i se atribue importanță, dar nu se poate da precădere absolută lucrătorilor manuali numai, disprețuindu-se munca intelectuală. Munca aceasta nu e decât în aparență neproductivă, de oarece toată tehnica industrială e produsul științei, care se inspiră și din nevoile reale ale vieții, dar le depășește pe acestea. Munca intelectuală, bazată pe observația naturii și pe experiența trecutului, a făcut posibilă întreaga știință și a prilejuit toate mișcările liberale ale popoarelor; ea a deschis orizonturi nouă oamenilor și le-a dat conștiință de valoarea personalității lor. Ea a arătat că orice ființă umană are dreptul la viață, că toate deosebirile de stări sunt produse sociale empirice, neavând nici un fundament religios, transcendent și imutabil.

În al doilea rând sindicalismul nu poate rezolvi problema socială numai prin autonomia sindicatelor, fără a intra în legătură cu statul. Marxismul a avut dreptate când a susținut că societatea viitoare nu se poate organiza în afară de stat și de societatea burgheză de acum, ci numai pe ruinele ei. Sombart ilustrează aceasta printr'un exemplu foarte concludent: ce grup autonom de lucrători, se întreabă el, poate lua asupra sa, construirea de linii ferate în America de Nord, sau facerea de canale, fără a intra în legături cu statul ¹⁾? Sindicalismul

1) W. Sombart. Sozialismus und soziale Bewegung. Jena 1920.

*Asta p. că statul existând, formează
pied.*

nu se poate organiza și manifesta decât în cadrele statului actual. Prin tendința sa de a nu avea nici un raport cu statul, sindicalismul face impresia unui iluzionism sau în orice caz a unui optimist naiv.

De asemenea, oricât de pregătit va fi lucrătorul, atelierul «sans maître» nu se va putea realiza: ierarhia nu se poate distruge, de oarece întotdeauna vor exista conducători și conduși, unii care ascultă și alții care controlează și dau directive de lucru. Nu mai accentuăm asupra caracterului utopic al grevei generale, de oarece este evident că aceasta nu se poate realiza, date fiind condițiile economice și starea proletariatului în diferitele societăți burgheze. Greva generală nu are putere magică, cum crede sindicalismul, și nu e mijlocul cel mai propriu pentru preluarea puterii de către lucrători. Optimismul sindicalismului în ceea ce privește posibilitatea de a trăi fără constrângere de stat și fără poliție, se apropie de naivitate și utopie. Din cauza aceasta sindicalismul reformist are mult mai mare valoare practică și realizează adevărate progrese vizibile pe terenul economic-social.

H. Bergson și O. Spengler

— Doui filosofi neoromantici —

Spiritul filosofic, stăpânit de aspirația ideală către o valoare supremă, către o unitate absolută, prin care să poată explica realitatea în întregimea ei, încearcă să pătrundă în esența intimă a lumii și să o înțeleagă, pe diferite căi. Această trebuință metafizică s'a afirmat, în decursul veacurilor, în forme foarte variate. Ea a căutat satisfacție când prin ajutorul rațiunii, când prin acela al simțurilor sau chiar prin colaborarea amândorura. Sistemele de filosofie, pe care le înregistrează istoria, dovedesc aceasta.

După raționalismul și pozitivismul secolului trecut, apare acum un curent nou, cu o formă specifică, un fel de reînviere a romantismului filosofic: *neoromantismul*. Nu trebuie să considerăm această nouă concepție filosofică numai ca o reacțiune teoretică față de raționalism, empirism și naturalism, deoarece ea nu e altceva decât manifestarea, în alt mod, a aceleiași trebuinți de cunoaștere, din care au izvorât și sistemele raționaliste, empiriste și naturaliste. Din cauza mării mulțimi de direcții din viața de azi, precum și din cauza haosului din lumea valorilor, s'a născut un fel de relativism periculos și de scepticism sau pesimism cu o mare

doză de romantism. Nevoia de a înțelege lumea de azi și viața, de a-i cunoaște constituția și sensul, prin mijloace cât mai adecuate, indiferent de orice autoritate constituită, aceasta e origina neoromantismului contemporan, care apare astfel ca o formă legitimă a unei năzuinți profund omenești și cu un rezultat al unei stări spirituale și sociale specifice. Neoromantismul contemporan este reprezentat acum în filosofia franceză în special de *H. Bergson* și în cea germană de *O. Spengler*.

În deosebire de romantismul religios, mistic, din antichitate, care admitea ca mijloc unic de cunoaștere a realității *autointuirea*, disprețuind orice activitate a gândirii discursive și orice control al datelor simțurilor, neoromantismul contemporan susține posibilitatea de transpunere a sufletului nostru chiar în lucruri. Prin urmare, nu cunoaștem lumea prin intuiția propriului nostru eu, căci lumea nu e cuprinsă în noi, ci o cunoaștem prin contactul direct al eului nostru cu dânsa, prin introducerea ființei noastre spirituale în esența lumii însăși. Nu vom cerceta care este legătura acestui neoromantism cu filosofia romantică din secolul trecut și nu vom reduce gândirea lui Bergson și Spengler la cugetarea lui Schelling sau Schopenhauer, așa cum au încercat unii să facă¹⁾. Neoromantismul reprezentat de acești doi filosofi contemporani ru este o imitație a trecutului și nici o încercare de a revoluționa filosofia, așa cum a făcut Bacon și Kant, ci apariția lui, după pozitivism și materialism, dovedește că sufletul omenească oscilează neconținut între *rațiune* și *credință*, negăsind niciodată satisfacție completă. Ritmul gân-

1) A se vedea *Bönke*. Plagiator Bergson. 1914

dirii, în explicarea lumii, este determinat de voința noastră de a cunoaște, de a cuceri misterul existenței și de sentimentele de mulțumire sau nemulțumire legate de aspirația noastră către cunoștință. De aceea ritmul gândirii are o puternică coloratură afectivă. Nu arareori sentimentul ajută gândirea, de aceea în mod firesc s'au întrebat filosofii: nu ar putea înțelege omul realitatea, pătrunzând în intimitatea ei, prin sentiment? Dacă sentimentul poate stabili un curent spiritual între doi sau mai mulți indivizi, dacă prin simțire adeseori ghicim, depășind astfel datele inteligenței, atunci de ce nu s'ar putea cunoaște realitatea prin simpatie? Credința e refugiul în fața slăbiciunii rațiunii—«credința începe acolo unde încetează știința», a spus Kant—de aceea crizele intelectuale sunt urmate de manifestări mistico-religioase. Neoromantismul are netăgăduit o nuanță mistică; el apare ca o afirmare a credinței și a sentimentului în genere față de rațiune.

Neoromantismul, ne mai având încredere în puterile inteligenței, în gândire, încearcă să găsească o soluție a problemei cunoștinții pe altă cale și anume prin ajutorul sentimentului. Pentru acest motiv el este *anti-raționalist* și *antilogicist*. Dacă realitatea e mai bogată în conținut și mai variată în forme decât ne-o pot înfățișa schemele conceptuale logice, atunci trebuie să renunțăm la conceptele intelectuale, care imobilizează și simplifică realitatea pentru a și-o adapta lor. Pentru a prinde esența realității, ne trebuie un instrument foarte mobil și variabil, care să se adapteze schimbătoarelor forme ale vieții. Conștiința și rațiunea alcătuiesc numai partea superficială a vieții și realității, care cuprinde și ceva mai profund, ceva pe care con-

știința nu-l poate lumina și rațiunea nu-l poate schematiza în formele sale logice. Acest ceva mai mult, care scapă gândirii, noi deși nu-l cunoaștem îl simțim totuși, îl trăim. A rezolvi problema cunoștinții înseamnă a cunoaște acest ceva esențial din realitate. Dar aceasta îi este peste putința rațiunii omenești. Neoromantismul crede, ca și romantismul precedent, în posibilitatea de a depăși rațiunea prin *sentiment*, prin *intuiție*¹⁾. Avem putința de a pătrunde mai adânc în realitate prin trăirea ei în mod nemijlocit și chiar involuntar. Nevoia de a găsi o explicație face posibilă trecerea dela antiraționalism chiar la un adevărat misticism, căci încrederea în atotputernicia intuiției, în iluminarea imediată a spiritului prin contactul nemijlocit cu realitatea, e o credință mistică.

Pe când inteligența, prin conceptele ei, reduce realitatea la o sumă de caractere generale, schematici, intuiția ne introduce în obiecte chiar, făcându-ne să simțim, cum zice Bergson, palpitația lor profundă și bogăția lor interioară. În afară de acest caracter antiraționalist și antilogicist, neoromantismul este *symbolist*. Ideile raționale, conceptele noastre obișnuite sunt numai niște semne neadequate de exprimare a realității, de aceea filosofia trebuie să încerce a sugera intuiția realității în alt mod, prin *metafore*, prin simboluri.

Este interesant de remarcat că adeseori chiar unii oameni de știință exactă ajung la intuiționism atunci când vor să stabilească o concepție unitară,

1) Vezi Marie Ioachimi, Die Weltanschauung der Romantik. Jena Karl Joël. Nietzsche und die Romantik, 1905. Diederich.

ideală a realității. Nu vom cita pe *Platon*, ¹⁾ nici pe *Plotin* sau *Schopenhauer*, ci pe *W. Rathenau* care, deși obișnuit cu știința precisă, cu experiența limitată, recunoaște totuși rolul revelației și al intuiției în alcătuirea unei concepții despre realitate. Inteligența poate găsi argumente subtile pentru susținerea construcțiilor sale, ea poate arăta chiar forme nouă de gândire, dar nu poate crea convingeri *absolute* și nici valori ultime. Inteligența nu dă siguranță interioară, nici impuls și nici ideal. Numai «presimțirea și sentimentul, revelația și *intuiția* ne conduc în imperiul forțelor, care determină sensul existenței noastre» ²⁾. Inteligența se resemnează deci și renunță în favoarea «unor forțe misterioase profund interne, care ating sufletul nostru nu prin cuvinte» ³⁾. Intuiția este acea putere afectivă creatoare, prin care se poate cunoaște devenirea fenomenală ⁴⁾.

În Germania cel mai nou reprezentant al acestei concepții filosofice este *Oswald Spengler* ⁵⁾. Acest cugetător a suferit mult influența lui Bergson, căci adeseori găsim în opera lui idei sugestive, care au aceeași înfățișare nu numai în ceiace privește fondul lor, ci chiar forma de expresie, cași ideile filosofice ale lui Bergson. Dealminteri Spengler a studiat și utilizat pe Bergson ⁶⁾,

1) *Platon*. *Republica* cartea VI și *Philebus*. Felurile de cunoștință: *doxa* și *epistimé*, fiecare cu subforme (*Eikasia* și *Pistis*, *Dianoia* și *Noesis*), tinzând toate spre cunoștința perfectă. *Dianoia* utilizează obiectele sensibile ca *simboluri*; dar la idealul desăvârșit de mintea aplicată și sintetică, la *Kosmos* se ajunge prin *Noesis*.

2) *W. Rathenau*. *Zur Mechanik des Geistes*. Berlin 1918 Pg. 15.

3) » » » » » » » » Pg. 16.

4) » » » » » » » » Pg. 59.

5) *O. Spengler*. *Untergang des Abendlandes*. 2 vol.

6) *A. Albers*. *O. Spengler*. *Preussische Jahrbücher*. Bd. 192. 1923.

Astfel cași Bergson, Spengler vorbește despre o logică a spațiului, o logică a cauzalității, care vrea să explice lucrurile prin ajutorul ideilor, făcând abstracție de neconținută transformare a lor. Prin stabilirea de raporturi cauzale noi afirmăm o legătură de succesiune a lucrurilor, pe care le considerăm ca niște tipare fixe, care au încetat de a se mai schimba, care au dobândit o formă definitivă bine conturată, întocmai cași corpurile solide din spațiu. Și cum acestea din urmă pot fi măsurate și studiate în mod static ca orice mărimi, urmează că logica obișnuită a cauzalității e o logică statică, spațială, care se preocupă de aspectul cantitativ, numeric al lucrurilor. Tot ceia ce a devenit, are o formă și o întindere spațială, care se poate măsura și exprima printr'un număr. Numărul acesta apare ca semnul, care limitează un tot, un ansamblu de impresii succesive. De aceia el e «un semn limitativ a ceia ce a devenit», a ceia ce are o anumită formă. Natura este deci ceva supus măsurătoarei și numărătoarei, ceva static, care poate fi studiat în formă geometrică-matematică ¹⁾. Aceiași idee o găsim la Bergson, care susține că logica și matematica se ocupă amândouă cu corpuri solide, cu ceia ce este discontinuu și imobil ²⁾. «Conceptele sunt, în esența lor, de o constituție pur cantitativă», zice Spengler ³⁾. «Conceptele noastre au fost formate după modelul solidelor», zice Bergson ⁴⁾. Orice concept, susțin ambii gânditori, trebuie să aibă un conținut bine determinat și fix,

1) O. Spengler. Untergang des Abendlandes. Bd. I. Pg. 77, 78.

2) H. Bergson. L'évolution créatrice. Pg. 175.

3) O. Spengler. Op. cit. Pg. 131.

4) H. Bergson. Op. cit. Pg. 1.

modul cum se nasc noțiunile dovedesc tocmai că ele nu exprimă decât ceiace e general, imobil, fix în lucruri.

Mai departe Spengler face deosebire între *cauzalitate* și *destin*, considerând cauzalitatea cu conceptele sale ca supuse logicii raționale, iar destinul ca o forță intuitivă. Cauzalitatea este mijlocul, prin care putem face un fel de analiză statică, rațională a fenomenelor din realitatea pe care o trăim. Realitatea însă, în esența ei, este viață, iar viața, în special cea socială-istorică, este *mișcare, durată, timp*. Ea e o neconținută devenire, o creație de forme nouă și o creștere perpetuă, de aceea cunoașterea vieții e supusă unei alte logici, *logicei destinului* sau *logicei timpului*. Bergson afirmă exact același lucru, susținând că realitatea e «o devenire perpetuă» ¹⁾, nu ceva gata făcut. Această realitate, supusă destinului, nu o putem cunoaște prin conceptele inteligenței, căci acestea lasă la o parte ceiace e propriu, specific fiecărui fenomen. Inteligența, zice Spengler, «înțepenește obiectul cunoscut, făcându-l accesibil măsurătorii și diviziunii, intuiția însufleștește ²⁾. Același lucru îl susține exact Bergson, că inteligența nu poate prinde devenirea continuă a materiei, ci numai niște vederi instantanee și imobile din ea ³⁾, de oarece ea solidifică și imobilizează natura. Intocmai ca și Bergson accentuează Spengler necesitatea de a înțelege și de a cunoaște realitatea prin prizma timpului, a duratei, necesitatea de a trăi această realitate. «Ceiace nu este trăit și simțit, ci numai

1) H. Bergson Op. cit. Pg. 195.

2) O. Spengler. » » Pg. 138.

3) H. Bergson. » » Pg. 296.

gândit capătă o constituție cu necesitate spațială ¹⁾. Cunoștința rațională, pură, cu conceptele și schemele ei categoriale, e posibilă numai pentru ceiace a căpătat deja o formă fixă în spațiu. (Spengler admite o categorie de fenomene fixe devenite). Nu trebuie să ne servim numai de gândire, pentru a cunoaște universul, căci gândirea e slabă și nici nu este esențială pentru om, ea arată numai unele perspective locale, parțiale, fără a ne da un tablou unitar al vieții. Dar *destinul*, care conduce totul, este *timp*, el cuprinde oarecum o «*logică organică a deveniri*» ²⁾, pe când inteligența, cu explicările ei cauzale, implică *logica a ceea ce a devenit* și a căpătat o formă solidă. Destinul îl putem simți, îl putem trăi, chiar fără a ni-l reprezenta, de aceea *intuiția și destinul* sunt factorii adevărați ai cunoștinții noastre.

Această intuiție e o adevărată *supra-conștiință*, care posedă următoarele caractere fundamentale: este *absolută, imediată* ³⁾, *dinamică și sintetică*, deoarece cunoaște realitatea în fenomenologia ei individuală și succesivă, fără mijlocirea vreunui concept pătrunde chiar în fenomenele ei bogate și ireductibile, în mișcarea ei neconținută. După Bergson fundamentul intuiției e puterea de divinație a instinctului. În genere instinctul e de natură practică, utilitară, căci el e legat de nevoile vieții și în baza lui omul execută mișcări în directă legătură cu conservarea și creșterea vieții. Dar tot prin instinct omul poate simți sufletul altuia. Prin instinctul, care și-a lepădat forma sa egoistă, pătrundem în esența

1) O. Spengler. Op. cit. I. Pg. 164.

2) O. Spengler. Op. cit. II. Pg. 403.

3) Roman Ingarden. Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. 1922.

lucrurilor, așa cum prin poezie înțelegem sufletul poetului; prin simpatie putem să ne transpunem în alte suflete și să avem viziunea conținuturilor lor chiar atunci când rațiunea ar fi complet dezarmată.

Intuiția, zice Spengler, «înțelege și pătrunde oamenii și faptele deodată, printr'un sentiment care nu se învață, care se sustrage oricărei influențe intenționate și care apare destul de rar în forța sa cea mai mare» ¹⁾. Intuiția e «acea speță de *simpatie intelectuală*, prin care ne transportăm în interiorul unui obiect pentru a coincide cu ceiace are el unic și prinurmare neexprimabil» ²⁾. Conceptele dau aspecte generale și impersonale, căci ele sunt produsul abstracției și generalizării, intuițiile ne arată lucrurile în particularitatea și individualitatea lor. Ele sunt niște «reprezentări simple, mobile aproape fluide, totdeauna gata a se fazona după formele fuginde ale realității» ³⁾.

Cu toate aceste asemănări izbitoare, trebuie să recunoaștem însă că între concepția lui Bergson și cea a lui Spengler sunt și multe deosebiri.

Astfel, în primul rând, Bergson crede că *prin intuiție putem cunoaște realitatea întreagă*, indiferent de formele sale. Lumea toată este viață; ceiace se arată inteligenții noastre într'o formă imobilă, solidă, apare astfel pentru că inteligența nu poate sesiza decât aspectul acesta; inteligența pulverizează realitatea, luând numai unele părți din ea. Inteligența e de natură

1) O. Spengler. Op. cit. Bd. I. Pg. 138.

2) Bergson. Introduction à la Métaphysique. Revue de métaphysique et de morale 1903. Pg. 3.

3) Bergson. Introduction à la Métaphysique. Revue de métaphysique et de morale 1903. Pg. 9.

practică, cunoaște realitatea în scopuri practice, deaceia ea reține numai momentele interesante pentru viață, pentru acțiune. Realitatea însă, în esența ei, este *durată creatoare*. «A exista înseamnă a se schimba, a se schimba e a se matura, iar aceasta înseamnă a se crea mereu pe sine însuși ¹⁾. Realitatea e durată sau, cum spune Keller, e *devenire creatoare* ²⁾, e un organism străbătut de viață și mereu creator de viață. De aceia, pentru Bergson, *teoria realității* e tot una cu *teoria evoluției și a timpului*. Poate fi vorba însă de două feluri de timp: a) de un *timp matematic*, măsurat prin spațiu, *timpul lungime*; b) de un *timp-durată*, *timpul creator*. Prima formă de timp constă dintr'un număr de simultaneități și este cunoscut prin concepte intelectuale; acest timp arată aspectul extern al realității și apare ca a patra dimensiune a spațiului. Timpul creator însă e accesibil numai *intuiției*. Esența realității este *elanul vital*, *tendința*, *voința* — și aceasta poate fi cunoscută prin intuiție.

În deosebire de Bergson, Spengler face distincție între *fenomenele naturale* și cele *social-istorice*. Realitatea constă, după Spengler, din două spețe diferite de fenomene: *natura* și *viața umană*, care diferă așa de mult între ele, încât nu pot fi cuprinse într'o singură unitate. Deaceia și mijloacele noastre de cunoaștere pentru aceste două spețe ale realității trebuie să fie diferite. «Lumea ca natură și lumea ca istorie au felurile lor proprii de înțelegere» ³⁾. Există prin urmare «o cunoștință a naturii» și «o cunoștință a omului».

1) Bergson. *Evolution créatrice*. Pg. 8.

2) Keller. *Eine Philosophie des Lebens*. Jena 1914. Pg. 19.

3) Spengler. *Op. cit.* Bd. I. Pg. 136.

Ba chiar fenomenele istorico-sociale trebuie să le intuim și să le formulăm prin opoziție cu cele naturale¹⁾. Natura, cu variatele sale forme de apariție, poate fi explicată prin ajutorul cauzalității, căci ea prezintă fenomene spațiale, care pot fi măsurate și calculate matematiceste. În deosebire de fenomenele naturii care au devenit și care sunt supuse cauzalității, fenomenele istorico-sociale nu se pot concepe și explica decât prin *ideia destinului*. Necesitatea, care predomină lumea istorică, e o *necesitate a destinului*, nu a cauzalității logice. În viața socială totul este relativ, deaceia nu se poate vorbi de un adevăr sau o eroare absolută; «aici nu există nimic constant și general»²⁾. Istoria nu se va preocupa deci de vre-o idee generală, ea nu va urmări nici dezvoltarea ideii de libertate, cum susține *Kant*, nici evoluția spiritului universal în sens hegelian, căci nu există un scop și un plan absolut. Nu există continuitate cauzală în istorie, ci numai o mulțime de forme reale, vii, o *sumă de culturi legate de pământ*. Studiul acestor culturi cu forme diferite de manifestare, culturi care se nasc, cresc și apoi dispar pentru a nu mai reveni niciodată, acesta este *obiectul istoriei*. Fenomenele istorice sunt deci produse ale destinului, care prin esența sa, este temporal. Intocmai ca și *Xenopol*, *Rickert*, *Windelband*, *Spengler* consideră drept o caracteristică fundamentală a fenomenului istoric faptul că el *apare o singură dată*. Faptele istorice se succed unele după altele, dar nu derivă unele din altele, deaceia istoria trebuie în

1) *Spengler*. Op. cit. Bd. I. Pg. 7.

2) *Spengler*. Op. cit. Bd. I. Pg. 31.

primul rând să înțeleagă destinul, care ordonează totul în timp, fără a căuta legături cauzale. Numai ceea ce a devenit deja, ceea ce a căpătat o formă încremenită, numai aceasta e supus cauzalității.

Prin urmare, pe când cunoștința naturii e posibilă prin concepte intelectuale, pentru că avem de aface acolo cu forme devenite, spațializate, cunoștința istorică e posibilă prin intuiție, deoarece fenomenele ei sunt supuse destinului temporal. «Cauzalitatea și destinul sunt între ele în acelaș raport ca timpul și spațiul», zice Spengler¹⁾.

Bergson consideră deci întreaga realitate ca un complex de fenomene străbătute de acelaș elan vital, ca un produs al duratei creatoare accesibil intuiției; Spengler însă împarte realitatea în două grupe separate de fenomene: a) *fenomenele naturale*, sustrate influenței timpului, spațializate, acestea sunt cunoscute prin conceptele intelectuale; b) *fenomenele istorico-sociale*, individuale, stăpânite de timp și produse de destin—acestea singure sunt accesibile intuiției, nefiind cunoscute prin formele obișnuite ale inteligenței.

În al doilea rând, trebuie să constatăm că, deși neo-romantismul este o filosofie subiectivă, totuși concepția spengleriană prezintă unele caractere proprii deosebitoare de cea a lui Bergson. Intuiția și sentimentul sunt de natură *subiectivă* și *individuală*. În genere se consideră romantismul ca un fel de individualism, pentru că sentimentele umane sunt individuale, subiective și foarte variate după oameni. Cu toate acestea trebuie să se știe că romantismul preamărește *comunitatea*,

1) Spengler. Op. cit. Bd. I. Pg. 136.

simpatia și prietenia; Eul este social pentru romantici. Pentru *Novalis*, de pildă, «orice om e o mică societate»; iar pentru *Schlegel* spiritul e social, filosofia înăși nu e altceva decât căutarea științii și exercitarea gândirii laolaltă cu alții¹⁾. Intuiționismul, afirmând ca mijloc de cunoaștere adevărată și completă numai *intuiția*, tăgăduiește *necesitate-rațională, universală valabilă* și admite numai o *necesitate subiectivă-afectivă*, care nu are nici *evidență* și nici *obiectivitate*. În modul acesta filosofia intuiționistă poate duce la un adevărat *scepticism logic*, căci intuiția poate varia dela individ la individ. Bergson înlătură un astfel de scepticism, susținând că viziunile momentane, pe care le avem prin intuiție, ar face parte mai mult din lucruri decât din noi. Intuiția s'ar identifica oarecum cu realitatea, care e foarte mobilă și care constă din stări schimbătoare. Spengler cade însă într'un adevărat scepticism. Pentru dânsul există mentalități și suflete diferite, supuse unui riguros determinism. Aceste suflete produc *culturi închise în anumite zone, fără legături de continuitate între ele. Nu se poate vorbi de o unitate a acestor culturi*, ci fiecare are caracterele sale proprii și adevărurile ei particulare. Spengler admite astfel tipuri izolate de adevăr. Necesitatea logică-rațională devine, pentru Spengler, o necesitate naturală, mistică, particulară. De fapt însă Spengler deosebește două feluri de necesitate: 1) *una obiectivă universală*, care însă nu e de natură logică, ci mistică, teologică, *destinul*, care determină fatal nașterea, evoluția și pieirea culturilor, și 2) *o necesitate subiectivă-particulară* fie-

1) *Karl Joël. Nietzsche und die Romantik. Jena und Leipzig 1905.*

cărei culturi. Această necesitate se poate înțelege și afirma numai prin identificarea intuitivă cu sufletele care au determinat diferitele forme de culturi. Aici ar fi un fel de *intuiționism sociologic*. Dacă în filosofia pură poate fi vorba de un intuiționism, pentru că acolo avem de aface cu atitudini subiective, în viața socială însă nu e nevoie de o confundare a omului cu sufletul de altă dată, ci o înțelegere rațională a faptelor.

Concepția neoromantică a acestor doi filosofi, deși prezintă multe puncte comune, are însă caractere deosebitoare și aceasta se explică prin influența *temperamentului* scriitorilor, a *rassei* și a diferitelor împrejurări istorico sociale în cari trăesc acești doi gânditori.

Astfel concepția lui Bergson are un caracter *evoluționist-spiritualist*, de oarece realitatea e considerată ca un proces de neconținută devenire, de creațiune. Esența ei este viața care, și ea, în ultima instanță e numai o manifestare a spiritului. Evoluționismul bergsonian nu are nimic comun cu mecanismul lui Darwin și Spencer, dar nici cu finalismul lui Lamarek. (Bergson concepe un altfel de finalism). Viața în esența ei nu e ceva multiplu, ci e o unitate cu diferite direcții de transformare, este *spirit*. Evoluția realității e datorită unei activități pure, unei impulsioni inițiale numită *elan vital*. Acest elan e o tendință veșnic nesatisfăcută, o spontaneitate totdeauna creatoare, ale cărei transformări constituie formele variate și multiple din realitate. Concepția lui Spengler este însă un *evoluționism tipic teologic*, căci realitatea e supusă unei necesități superioare ininteligibile — destinului; tot ceea ce trăește e supus destinului. După cum substanța spinozistă nu se poate determina, pentru că «omnis deter-

minatio negatio est», tot așa nu putem afirma nimic despre destin. Elanul vital, afirmat de Bergson, este viață, spirit, activitate, e în noi și pretutindeni, destinul spenglerian este numai o necesitate simțită, dar absolut nedeterminată. Destinul apare ca o *forță transcendentă*, în care trebuie să credem — el ne duce la *religiozitate*.

Mai departe concepția lui Bergson e *afirmarea libertății*, a creațiunii spontane, pe când gândirea lui Spengler e susținerea unui adevărat *fatalism*. Destinul fixează fazele fatale: naștere, evoluție, moarte. *Nu există o cultură în general*, ci numai *culturi*; aceste culturi sunt produse tipice ale pământului, cu ele dispăre tot ceea ce este uman și individual, ele se dezvoltă în anumite moduri, progresează și mor *pentru că așa trebuie*. Suflet, aspirație, obligație morală — totul e destin.

În afară de aceasta, filosofia lui Bergson este *optimistă*, căci ea afirmă iubirea de viață și entuziasmul pentru formele ei; ori acest entuziasm este izvorul energiei și al năzuinții omenești¹⁾. Spengler, din contra, este *predicatorul pesimismului*. Ca o reacțiune față de optimism dă numește el opera sa «peirea apusului», supt influența lui *O. Seeck*, care își întitulase lucrarea sa «istoria pieirii lumii vechi». Secolul nostru, cu tendința sa fatală de activitate extensivă, cu aspirațiunea către imperialism, e un semn de decădere, dar această tendință nu e a noastră propriu zis, ci ne-a fost dată de destin. Timpul în care trăim e predeterminat; noi trebuie numai să l înțelegem. Spengler nu slăvește ca

1) Este însă interesant de remarcat că s'a vorbit și despre *pesimismul etic* al lui Bergson. Vezi *J. W. Schott*. *Ethical Pessimism* în *Bergson. The international Journal of Ethics*, 1914. No. 2.

Bergson ideia de creațiune, ci vrea numai să explice decăderea și moartea, el nu urmărește cu încredere mersul vieții, ci vede pretutindeni mâna destinului; el nu recomandă entuziasmul, ci resemnarea mistică.

Bergson subordonează rațiunea față de *voință* și de *sentimentul de activitate*; Spengler pune totul în dependență de *sentimentul de pasivitate*, de *suferință*¹⁾. Fatalismul este izvorul *pesimismului istorico-filosofic*, care se degajează din întreaga operă a lui Spengler. Dacă totul este fixat de destin, atunci desigur sentimentul existenței noastre nu poate fi decât un sentiment de pasivitate și nu mai are nici un sens activitatea politică-socială, supt orice formă ar fi ea. Cu atât mai mult nu au sens nici normele morale, căci lumea nu poate fi schimbată; mersul destinului nimic nu-l poate întrerupe.

Spengler este deci un romantic decepționist, un suflet care simte dureros înfrângerea poporului său în cataclismul european și care încearcă să justifice pe cale metafizică, teoretică, amărăciunea națiunii sale. *Fichte* a spus că poporul german e metafizic, că firea lui are ceva din misterul transcendentului, că nu poate exista filosofie germană fără o notă mistică, metafizică; și a avut dreptate. Spengler confirmă aceasta prin ultima sa lucrare.

1) *Karl Joël*. Die Philosophie in Spenglers «Untergang des Abendlandes». Logos, 1921.

Mișcările naționaliste din Asia și Mahatma Gandhi

Fără îndoială că timpul în care trăim noi este foarte tulbure, căci pretutindeni e o frământare în creștere și o neliniște în sporire. Dacă lăsăm la o parte Europa, unde spiritul războiului, cu toate consecințele sale, nu s'a liniștit încă și ne îndreptăm privirile spre Asia, constatăm că această Asie liniștită și contemplativă începe să se miște. Asia se deșteaptă din somnolența ei de până acum. China, supt influența desigur și a propagandei bolșevice, este teatrul unor lupte interne care au însă și un pronunțat caracter xenofob. În India se petrec sub ochii noștri schimbări atât de mari, în cât Europa are motiv să privească cu multă atenție și să urmărească cu îngrijorare noua mentalitate, care se formează acolo. În adevăr 300 de milioane de Indieni încearcă să scuture jugul european, tinzând către o viață națională proprie. Mișcarea actuală din India este o adevărată revoluție, care poate avea urmări considerabile pentru echilibrul intercontinental al puterilor și mai ales pentru Europa. Luptele actuale din Asia nu sunt de natură pur politică, de oarece ele nu țintesc numai către independență și auto-guvernare, ci datorită imperialismului european, se pare că acolo a început un proces de adevărată transformare a culturii orien-

tale. În Europa de Vest s'a trecut în decursul evoluției dela economia domestică și rurală la cea națională și internațională, cu industrialismul și capitalismul lor caracteristic; în acelaș timp însă în domeniul politic puterea conducătoare a trecut din mâinele unui singur om sau ale unui grup restrâns în mâinele popoului. Procesul acesta de evoluție economică și politică a fost concomitent cu diferențierea crescândă a societății, încât dela comunitatea primitivă omogenă s'a trecut la societatea bazată pe solidaritatea organică a unor elemente eterogene, individualizate și conștiente. Mișcarea de eliberare a personalității sau trecerea dela faza comunității instinctive și aproape inconștiente la cea a societății conștiente, libere, e produsul unei dezvoltări treptate și naturale. Nu tot așa se prezintă procesul social evolutiv în Asia contemporană, căci acolo toată frământarea din zilele noastre are o cauză bruscă și oarecum exterioară spiritului asiatic, anume penetrația culturii europene, care însă nu s'a efectuat treptat, ci în mod aproape agresiv, cum observă Spykman ¹⁾.

În dezvoltarea tendinți imperialiste-coloniale a Europei se pot deosebi două etape caracteristice: 1) o epocă mercantilistă și 2) o altă fază capitalistă. În prima etapă populația băștinașă din coloniile asiatice, deși a suferit economiceste, totuși viața culturală a ei nu a fost așa de mult influențată. În schimb, atunci când economia capitalistă europeană s'a întins și în colonii, întreaga lor economie și organizație a sufe-

1) *Spykman*. The social Background of asiatic nationalism. American journal of sociology. Nov. 1926.

rit profunde transformări. În lava ca și în India până la jumătatea ultimului secol starea economică a indigenilor era de tip agrar cu economie naturală; când a pătruns însă industria și capitalismul european, s'a produs acolo o adevărată revoluție în producția agrară, căci brusc s'a trecut dela comunismul agrar la capitalismul industrial; alături de sistemul precapitalist al indigenilor a apărut economia capitalistă europeană și aceasta a adus o serie de transformări în organizația politică a indigenilor, în educația și cultura lor.

Mișcările naționaliste din Asia au început ca o reacțiune pur instinctivă față de penetrația agresivă străină, ca o reacțiune de apărare în contra atacului culturii băștinașe¹⁾. Mai în urmă această acțiune defensivă s'a raționalizat și a dat naștere unor adevărate partide și mișcări politice. Izvorul naționalismului asiatic este însă rezistența indigenilor pentru a nu se periclita viața lor strămoșească, patriarhală, cu obiceiurile și credințele moștenite. Asiaticii au sentimentul că perzistența societății lor depinde de perzistența culturii proprii, care trebuie apărată cu orice preț²⁾. Dacă la început naționalismul a fost acolo un fenomen vag și nedefinit, treptat însă el s'a dezvoltat și s'a organizat. Și de oarece întreaga cultură asiatică este încă predominantă de fenomenul religios (în India ca și în Java toată activitatea politică și socială are o bază religioasă), mișcările liberaliste contemporane au un caracter

1) *Nicholas Spykman*. The social Background of asiatic nationalism *American journal of sociology*. Pg. 406.

2) *Nicholas Spykman*. The Background of asiatic nationalism. *American journal of sociology* Nov. 1826. Pg. 407.

radical-religios. Asiaticii au adoptat tehnica și știința modernă, dar au respins valorile etice ale Europei și de aceea vor să-și apere propria lor cultură. În Indochina franceză, în Filipine, în Java, dar mai ales în India au luat un mare avânt aceste mișcări naționaliste. Cazul cel mai tipic îl prezintă India, de aceea India trebuie înțeleasă și primul fenomen actual, care atrage cu deosebire atenția, este *Gandhismul*.

S'a vorbit despre o nouă religie, care ar fi Gandhismul, despre o mișcare națională gandhistă și despre o revoluție socială gandhistă. În toate acestea sufletul, motorul principal este Mahatma Gandhi. El este nu numai șeful necontestat al mișcării naționale din India, ci un adevărat simbol pentru noua viață indiană, căci el reprezintă idealul moral, politic și social al unui popor, care vrea să trăiască într'un stat unitar și independent. Poporul, care mai înainte era foarte ușor stăpânit și prin forțe puțin numeroase de către Europeni, de oarece doctrinele religioase și organizarea socială din India ajutau la aceasta, devine acum, supt influența lui Gandhi, o națiune greu de stăpânit, ba chiar periculoasă.

Pentru a înțelege mișcarea indiană, rolul și însemnătatea lui Gandhi, trebuie să ne oprim puțin asupra stării sociale din India, pentru că orice fenomen social trebuie studiat în cadrul în care s'a produs și în legătură cu întreaga constituție a acelei societăți.

India se încheie pe o suprafață de 5 milioane km.², cam jumătate din suprafața întregului continent european. Pe acest vast teritoriu trăește o populație de 325 milioane locuitori, dintre care 300 de milioane sunt Indieni puri. Interesant este faptul că această

mare populație este împărțită în numeroase grupe, care vorbesc vreo 40 — 50 limbi și foarte multe dialecte, deși între ele nu sunt diferențe naționale absolute. India, țara minunilor și a visului, este în acelaș timp și țara contrastelor celor mai frapante, căci alături de o civilizație înfloritoare se întâlnește primitivitatea, și nu departe de nobleța mândră și disprețuitoare stă umilința degradantă pentru om. Avem de a face cu un popor bogat și sărac în acelaș timp, înțelegător și ignorant, capabil și incapabil de a-și conduce singur propriul său destin, dornic de libertate și totuși atașat de lanțurile, pe care alții i le-au pus la mâini ¹⁾. India este o țară în care predomină încă religia, așa cum era Europa în evul mediu, căci sufletul Indienilor, precum și întreaga lor organizație socială nu s'a emancipat până acum de religie. Este acolo o altă mentalitate și o altă cultură decât cea europeană, de aceea trebuie să facem un moment abstracție de mentalitatea noastră, pentru a putea înțelege mișcarea provocată acolo de Gandhi. Dacă Europa este în faza când religia s'a adaptat formelor sociale, în Asia societatea e adaptată și supusă religiei; în Europa modernă, cu industrialismul și capitalismul ei, se poate vorbi de un materialism istoric, pe când Asia este încă în faza spiritualismului istoric. Gânditorul german Scheler, care încearcă să explice întreaga cunoștință omenească (religia, știința, filosofia și arta) în funcție de mediul social, susține că Europa și Asia, în evoluția culturii lor, au plecat dela două puncte diferite și au parcurs stadii deosebite, căci Europa a plecat dela materie,

1) Nicol Macnicol, *The Making of modern India*, 1924.

dela tehnică și pozitivism, tinzând către suflet și metafizică, pe când Asia a pornit invers dela suflet spre materie — deoarece acolo abia acum se întrezărește direcția unei culturi științifice pozitive, naturaliste ¹⁾.

Nu vom discuta aici problema aceasta, trebuie să accentuăm însă că în realitate și Europa și Asia parcurg aceiași direcție: dela religie spre eliberarea de religie. Intr'adevăr toate comunitățile primitive sunt, după cum ne arată datele exacte ale Etnografiei, supt stăpânirea absolută a religiei și treptat-treptat se emancipează de dânsa. Fiecare fază de evoluție e caracterizată prin o nouă formă de familie, de drept, de economie, dar și prin o nouă mentalitate, în care factorul religios devine din ce în ce mai puțin puternic. Fenomenele sociale din clanul nediferențiat sau diferențiat sufăr influența absolută a religiei, dar mai apoi ele devin forme emancipate, care la rândul lor exercită o acțiune transformatoare asupra religiei chiar. Acesta e mersul normal al evoluției: instituțiile odată înfăptuite dobândesc o existență oarecum de sine stătătoare, au o viață detașată de substratul lor inițial și contribuiesc la schimbarea mentalității din care au izvorât. În Asia factorul religios încă predomină, deaceea organizația societății indiene e în strictă dependență de religie.

Forma națională a religiei Indienilor este *Hinduismul* (Hindu este termenul prin care au denumit Indienii pe cei neconvertiți la Mahomedanism). Din 300 milioane de Indieni, 218 milioane sunt Hinduizi, 67 milioane Musulmani, iar restul Zarathustrieni, Creștini,

1) Max Scheler *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1925, Pg. 114.

Evrei, etc. Hinduismul nu este propriu zis o singură religie, ci el cuprinde mai multe secte și credinți, dar în fondul lor au unele idei fundamentale comune (cuprinse în cartea sfântă a Indienilor: *Vedele*). Supozițiile fundamentale ale Hinduismului sunt în special două și anume: 1) doctrina *Samsara* și 2) *Karman*. Samsara cuprinde credința în metempsihoză, credința că după moarte sufletul se încarnează în alte corpuri, de aici respectul pentru toate ființele, oricât de inferioare ar fi ele, pentru că în ele există suflet. Cea de a doua doctrină formulează ideea că omul are o menire specială în viață și ca atare că el este răspunzător de modul cum și-a realizat și respectat menirea în viață. Este în această doctrină ceva asemănător cu protestantismul, care formulează și el un fel de etică a menirii omului în viață. Hinduismul, privit în totalitatea sa, este o religie a salvării, o religie al cărui fond îl formează aspirația către mântuirea de suferința din lumea aceasta. Dealtminteri toate religiile universaliste — universalismul e până acum ultima fază în evoluția religiilor, o fază concomitentă cu întemeierea societăților politice avansate și cu tendința de integrare socială în mare — au comun această tendință către, salvare, pe care însă o întemeiază în moduri diferite, fie pe cale metafizică (cum e în Hinduism cu toate formele și școlile sale), fie pe cale socială (judaismul și creștinismul). Pentru Hinduism izvorul răului și al suferinții este *lipsa de valoare* a acestei lumi în genere. Pe pământ totul este trecător și totul e sortit morții, lumea senzibilă, cu toate fenomenele ei, este numai o aparență. Realitatea adevărată e constantă, e aceeași totdeauna. După cum pentru filosofii eleați, bula

Încremenită reprezintă esența adevărată a realității, tot așa pentru Hinduism divinitatea — Brahma — este totul. Numai când putem înlătura iluzia fenomenologică, dinamismul, avem cunoștința adevărului suprem și numai atunci scăpăm de suferință. Ori, la această cunoștință nu se poate ajunge decât prin unirea spiritului cu Brahma. Cunoștința este deci o iluminare a sufletului; ea produce înțelepciunea (Bôdhi), iar cel care a dobândit această înțelepciune a devenit un Budha și a ajuns la o stare specifică de beatitudine mistică, la Nirvana. Prin urmare prin profundă meditație și prin misticism se dobândește salvarea.

Din punct de vedere al cultului, Hinduismul este un adevărat ascetism. El impune, în primul rând, *Ahimsa*, adică oprește omorul supt orice formă: toate ființele trebuiesc cruțate, căci ele au un suflet. De aceea se interzice omului de a consuma carne de vită și se recomandă chiar vegetarianismul. Hinduismul condamnă orgiastica și impune îndepărtarea de femei, de oarece ea distrage pe om dela meditația salvatoare și trezește în suflet pasiuni. Extazul mistic, pur, acesta produce cea iluminare a conștiinții, cunoștința sfântă, care face pe om să simtă mai întâiu iubire infinită pentru Dumnezeu apoi iubire și milă față de creațiunea sa și în urmă indiferență față de rău și suferință¹⁾. Hinduismul, pe lângă etica specială, pe care a întemeiat-o, a dat naștere și unei anumite organizații sociale în India, anume împărțirea societății în *caste* închise. Dar ce e o castă?

1) Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920, II Bd.

Castele nu sunt grupări teritoriale, așa cum au fost satele, care au luat locul comunităților totemiste, pentru că membrii din aceeași castă pot trăi pe teritorii diferite, foarte depărtate unele de altele. Nu sunt nici unități politice, ci ele sunt forma cea mai veche de clase sociale, întemeiate cu totul pe alte baze decât clasele sociale propriu zise. Nu ne vom ocupa aici cu problema claselor sociale, dar în treacăt vom arăta deosebiriile dintre clasele sociale moderne și caste. Din punct de vedere sociologic, clasele sociale apar ca niște produse ale diviziunii funcțiunilor sociale. Orice societate e o organizație de muncă și de cultură—ca atare în ea se exercită activități diferite, cari însă depind una de alta și se influențează reciproc. Membrii, care alcătuiesc o clasă socială, au conștiință de clasă, adică o conștiință de funcțiunea comună pe care o îndeplinesc ei și de interesele comune legate de această funcțiune. Deși toate clasele îndeplinesc funcțiuni necesare și utile, totuși clasele sunt neegale și neegal apreciate, de aici o luptă între ele. Lupta dintre clase nu e o luptă de distrugere, cum susțin unii sociologi, ci e o luptă pentru valorificarea funcțiunii sociale, pe care o exercită fiecare și pentru cucerirea de drepturi și de putere politică în societate. Prin luptă clasele sociale se prefac, se reînoesc, și astfel se schimbă chiar structura socială. În nici un caz și nicăeri clasele sociale nu sunt astăzi niște cadre închise, încremenite, ci indivizii pot trece dintr'o clasă în alta. Se constată în societatea modernă un proces de ascensiune al indivizilor din clasele inferioare în cele superioare, ascensiune lentă sau uneori chiar bruscă.

Castele au unele asemănări cu clasele sociale mo-

derne, dar au și multe caractere specifice lor, Sénart ¹⁾ vede în caste niște organizații a parte, care există numai la Indieni, deși se pare că și alte popoare din antichitate au cunoscut sistemul castelor. Castele indiene, ca și clasele sociale, au un caracter funcțional, de oarece fiecă castă are funcțiunea și menirea sa bine determinată, dar, în deosebire de clasele sociale, ele sunt legate de reprezentări religioase, au o origine și un fundament religios. Incercările de a se explica formarea acestui sistem al castelor prin cucerire (Janet) sau prin evoluție economică (Dahlmann) sau prin deosebirile etnice (Webër) nu sunt verosimile; așa cum se prezintă ele la Indieni—unde au forma cea mai pură—se vede clar caracterul lor religios.

După Hinduism castele sunt de origine divină și reprezintă o ordine de valori ierarhice. Castele clasice, prevăzute în Vede, s'au născut din diferite organe ale zeului suprem Brahma și sunt în număr de patru: 1) *Brahmanii* — casta preoților, a celor care au putere magică și care sunt stăpânii tuturor lucrurilor; 2) *Kschastriya* — casta militarilor. Ordinea socială se bazează pe unirea acestor două caste superioare, care împart între ele, tot în mod ierarhic, toate puterile; 3) casta *Vaiçya*, în care intră comercianții și agricultorii, nu se bucură nici de virtuțile, nici de privilegiile economice și politice ale celorlalte două caste superioare; 4) *Çudra*, casta servitorilor și sclavilor. După concepția vedică, toate aceste patru caste sunt complet străine una de alta, fiecare având soarta și menirea ei.

Care sunt însă caracterele constitutive ale castelor?

1) Sénart. Les castes dans l'Inde, 1896.

În primul rând ele reprezintă o *specializare profesională ereditară*, un fel de monopol obligator de profesiune, care se transmite din tată în fiu, indiferent de aptitudini. Al doilea caracter este *repulsiunea pe care o au castele una față de alta*. Expresia instituțională a acestei repulsiuni este *endogamia*, adică obligația de căsătorie a membrilor unei caste între ei, pentruca să nu degenereze casta prin amestecul de sânge. Fiecare castă se subdivide în grupe mai mici, Gotras, în care membrii nu se pot lua între ei. Aceste Gotras sunt un fel de clase matrimoniale asemenea acelor pe care le constatăm la triburile australiene. Între caste există deci repulsiune și oroare, de aceea dacă un individ dintr'o castă superioară nu a respectat obligațiile impuse castei sale, decade și devine *un impur*, un proscris (outcast). Astfel că nu poate fi vorba despre un proces de ascensiune dintr'o castă inferioară într'una superioară. În sfârșit, al treilea caracter al castelor este *neegalitatea și ierarhia lor*¹⁾. E o neegalitate politică, juridică și chiar morală, căci fiecare castă are virtuțile sale, pe care le monopolizează întocmai ca și profesiunea și averea. Astfel brahmanii au ca virtuți: înțelepciunea, moderația, dreptatea, liniștea. Ei au apănajul științei și în special al teologiei. Războinicii, militarii, au curajul, gloria și generozitatea caracteristică învingătorilor, agricultorii și comercianții au puterea de răbdare și prevedere, iar servitorii și sclavii numai umilința²⁾. Ordinea și rangul castelor este ceva etern, pentrucă rezultă din divinitate. Acestea sunt cele patru

1) *Bouglé*. Essai sur le regime des castes, 1908.

2) *Janet*. Histoire de la science politique. I. Pg. 12.

caste clasice, așa cum sunt înfățișate de Vede. Astăzi se constată însă în India existența a vreo 3000 de caste, produse prin divizarea celor principale. Și toate acestea sunt niște grupe închise și străine unele de altele, fără putința de a se amesteca și colabora laolaltă. În afară de această împărțire a populației, mai sunt în India și unii oameni fără castă—*Athisudra*. Aceștia sunt considerați ca impuri, ca indivizi, cu care niciun membru dintr'o castă nu trebuie să aibă contact, pentru că ei pângăresc pe ceilalți și le aduc nenorociri, după credința Indienilor.

Această organizare socială, pe baza religiei, a favorizat stăpânirea Indiei și a împiedicat orice mișcare de eliberare a ei, pentru că membrii castelor nu pot sta toți laolaltă și mai ales nu pot intra în legătură cu cei fără castă. Și cu toate acestea se constată astăzi în India începutul unei adevărate revoluții, cei 300 de milioane de Indieni se trezesc la o viață nouă. Răsăritul se deșteaptă. Conducătorul acestei mișcări indiene este *Gandhi*, căruia i s'a zis *Mahatma*, adică suflet mare (Atman=suflet), de oarece întradevăr e un suflet deosebit, cu resurse, care depășesc comunul muritorilor.

Întrebarea cea mai naturală, pe care și-o pune oricine, este acum: în acest mediu social stăpânit de religie, cu organizație proprie pentru stăpânirea europeană, cum e posibilă o mișcare politică, o luptă pentru autonomia Indiei? Ce cauze au zguduit pe Indieni și i-au făcut să treacă peste tradiția lor atotputernică? Cauza primă, care a determinat rolul lui Gandhi și doctrina lui, este politica colonială a capitalismului englezesc. Politica de colonii, sau forma cea mai recentă

a barbariei, cum o numește Anatole France, a schimbat pe Indieni.

Gandhi, care a studiat dreptul la Londra și a profesat apoi avocatura la Bombay, Gandhi care cunoștea Anglia și o iubea, a avut dureroasa ocazie să cunoască încă dela anul 1893 aspectul vrât al civilizației europene în colonii. Atunci și-a dat seama de adevărul spuselor scriitorului *Wells* că Europa nu a urmărit în colonii un imperialism cultural, ci numai unul economic exploatator. R. Rolland descrie în culori vii modul în care a început Gandhi a-și formula ideile sale și a lupta ¹⁾. Intre anii 1890 și 1893 trăiau în Africa de sud, în provincia Natal, vre-o 150.000 de Indieni, al căror număr sporea mereu prin imigrațiune. Această afluență de Indieni a îngrijorat pe Englezi, care au început a deveni xenofobi; de aceia guvernul a pus taxe mari pe imigranți, i-a umilit și persecutat, pentru a sfârși prin fapte și mai grele. Gandhi însuși a suferit în Natal vexațiuni. Atunci el, care venise acolo numai pentru o pledoarie, s'a simțit dator să rămână în Natal, în mijlocul Indienilor și să lupte pentru ei. A scris contra guvernului britanic, a scos un jurnal indian redactat în trei limbi europene, ba a făcut chiar și un congres indian. Dar călăuzit în special de idei religioase, el a căutat soluția cea mai practică și întărirea pentru luptă în doctrina hinduză. Supt inspirația acesteia a proclamat el drept cel mai eficace mijloc de luptă *principiul non-rezistenței la rău*. În fața mijloacelor puțin admisibile ale autorităților, el sfătuește populația autohtonă să se retragă la sate, iar

1) R. Rolland. Mahatma Gandhi.

la toate suferințele să nu răspundă în niciun caz cu violența. Faptul acesta a provocat Europeanilor mult necaz și mari pagube, pentru că viața industrială întreagă a stagnat, a fost cu adevărat paralizată. În anul 1906 această grevă pasivă se generalizează, căci la ea aderă și Chinezii din Africa de sud. Generalul englez Smith procedează nu tocmai cu abilitate și recurge la violențe, fapt care îndârjește și mai mult populația — și atunci când Gandhi însuși este închis și violentat, populația în mase mari se prezintă la autorități, pentru a fi bătută și închisă. Rezultatul e că în 1913 mișcarea aceasta de rezistență a autohtonilor se întinde și în Transvaal. Situația devenise intolerabilă și atunci guvernul englez din anul 1914 cedează și institue în Africa de sud un regim mai uman și mai liber. Cu aceasta, misiunea lui Gandhi își ajunsese scopul, de aceea el se întoarce în India, unde îl aștepta o muncă și mai mare, căci și aici se desemna un început de mișcare.

Marele războiu mondial silește pe Englezi să promită un guvern responsabil și libertate pentru India. Aceste promisiuni formale îl fac pe Gandhi să lupte pentru cauza engleză în războiu împreună cu aproape un milion de Indieni. Dar, după încheierea armistițiului cu Germania, regimul din India se înrăutățește, libertățile sunt suspendate și poliția secretă reîntră în funcțiune. Promisiunile date fuseseră uitate. Gandhi, optimist și încrezător în bunătatea acelor care profesază admirabila doctrină a lui Christ, susține încă posibilitatea ridicării țării sale prin colaborarea cu Englezii. În acest scop el oprește pe Indieni dela orice mișcare, laudând mereu suferința și combătând violența.

Dar de oarece răul tratament al Indienilor continua și de oarece toate intervențiile lui Gandhi pe lângă guvern rămăseseră fără nici un rezultat, Gandhi s'a văzu nevoit să proclame și în India greva pasivă. Indienii părăsesc toate titlurile și funcțiunile onorifice, nu vor să participe la împrumuturile guvernului, nu se prezintă la judecată, ei se supun unui arbitraj privat, boicotează școlile de stat, nu primesc nici o însărcinare civilă sau militară și mai ales se hotărăsc să nu mai întrebuințeze țesăturile și stofele englezești. Pentru educația națională a poporului se întemeiază în anul 1920 o universitate națională indiană. Atenția lui Gandhi se îndreaptă în primul rând spre unitatea poporului, de aceea el încearcă și reușește să apropie castele între ele, convingând în același timp pe toți Indienii că nu trebuie să disprețuiască nici pe cei fără de castă. Mai mult încă, în anul 1921 izbutește să adune într'un congres general pe toți Indienii — și pe Musulmani și pe Hinduizi. La acest congres Gandhi e ales președinte, i se dă puteri absolute, chiar și pe aceea de a-și alege succesori. Așa de mult a impresionat Gandhi pe Indieni, încât mulți au văzut în el ceva de esență divină și au vroit să-i ridice temple și să-l adore ca zeu — ceiace Gandhi refuză cu energie. Indienii musulmani, mai îndrăzneți, în mod imprudent au dat prilej unor încăerări sângeroase cu armata și în anul 1922 Gandhi a fost arestat, fiind liberat apoi de Mac Donald.

În India lucrurile nu s'au liniștit însă, deoarece Indienii sunt fanatizați de noile perspective, care li s'au deschis; ei tind spre unitatea politică și autonomia întregului popor, lăsând la o parte toate deo-

sebirile de castă și de religie. Iată pentru ce se poate spune că în India s'a început, supt influența lui Gandhi, o adevărată revoluție socială. Nu trebuie să se uite însă niciun moment că Gandhi a pornit dela principii religioase, dela iubirea infinită de oameni, dela condamnarea forței și dela apologia suferinții. Aceste sublime principii le găsim însă și în religia creștină, de ce n'au avut totuși un astfel de succes și în Europa? De ce un Tolstoi, care a predicat și el non-rezistența la rău, greva pasivă, a rămas în Rusia un simplu visător, un utopist? Și doar în Rusia mesianică constatăm în sufletul poporului înclinațiuni spre misticism! Creștinismul activ, pe care îl proclama Tolstoi, nu a prins. Tolstoi, ca și Gandhi, și-a trăit doctrina și a dat astfel exemplul viu pentru toți semenii săi — și totuși nu a avut succes. Predica de pe munte în care Tolstoi vede, ca și Gandhi, ideia unei revoluții morale și începutul unei adevărate revoluții sociale, a influențat în mod diferit spiritul Rușilor și pe acela al Indienilor.

Toți înaintașii lui Gandhi în India nu au reușit, deși au avut aceiași massă populară asupra căreia trebuiau să lucreze. Cam se explică reușita lui Gandhi? Mișcarea actuală din India a fost provocată de însăși acțiunea Englezilor în colonii. Dacă am adopta limbajul marxist, am putea spune că politica colonială engleză a creat propria sa negațiune. Intr'adevăr capitalismul și imperialismul, pentru exploatarea Indiei, a avut neapărat nevoie de cooperarea intelectualilor băștinași, de aceea a făcut școli pentru instruirea lor, iar pe tinerii mai bine înzestrați i-a trimis la studii în Europa. Ori, aceștia au putut constata aici existența unui altfel de viață politică, au văzut state naționale unitare, au cu-

noscut democrația și cu aceste idei s'au reîntors în patria lor, unde au încercat să aplice ceea ce au învățat a cunoaște în Europa apuseană. Dar orice mișcare a lor s'a izbit de vechea religie națională a Indienilor, de tradițiile religioase ale poporului. Nu era posibilă acolo egalitatea și nici democrația, deoarece castele erau considerate drept ceva divin și etern; fiecare castă are un karman al ei și reprezintă o valoare proprie, de care nimeni nu se poate atinge.

Și totuși Gandhi reușește. El nu s'a ridicat, ce e drept, la înalta concepție a lui Rabindranath Tagore, care în admirabilele sale lucrări a criticat aspru mentalitatea europeană, caracterizată prin adorația capitalismului și a naționalismului îngust, dar Tagore nu a avut un spirit realist, căci el nu a văzut ceea ce îi trebuie Indiei ¹⁾. Deși a criticat Europa, cu toate păcatele ei, totuși Tagore a recunoscut că India, chiar fără aceste păcate, nu poate trăi încă pe propriile ei picioare, că ea are nevoie de un stăpân. Pentruca Indieni să poată forma un stat unitar, cere Tagore să se desființeze castele și să se înlătore tradițiile religioase. Ideile aceste îndrăznețe ale lui Tagore nu au găsit mulți adepți, tocmai pentru că erau ceva prea neobișnuit pentru popor. Tagore nu a văzut că o astfel de schimbare radicală izbea prea mult în temeliiile organizației sociale a poporului său, era prea revoluționară.

Gandhi a urmat însă o altă cale și anume a luat metoda practică realistă a lui Bal Gandhar Tilak, pe care mulți îl consideră ca un demagog, deși de fapt

1) *Iulius Braunthal*, — Mahatma Gandhi. Der Kampf, 1924, n. 10-11.

el a fost un politic cu o clară viziune și înțelegere a situației din India. Gandhi și-a dat seama că poporul indian, tradiționalist cum este el, nu poate rupe deodată și complect cu trecutul și că ideile nouă trebuiesc introduse treptat în sufletul Indienilor; deaceia el a menajat credințele și tradițiile religioase ale poporului. În acest scop Gandhi a admis sistemul castelor drept ceva necesar, și ca o ierarhie de valori. Religia este, pentru dânsul, calea pe care se poate face mișcarea națională și socială în India, deaceia cu dreptate îl consideră Braunthal pe Gandhi ca *un reformator religios* în primul rând ¹⁾; reforma aceasta înseamnă însă pentru Indieni o adevărată revoluție. Doctrina lui Gandhi are *un caracter spiritualist* bine pronunțat, căci el susține că spiritul e ceva cu mult mai presus decât materia, că spiritul poate înfrânge orice forță materială, deaceia proclamă disprețul forței fizice și al oricărei încercări de violență. Susținând sus și tare necesitatea credinții religioase, Gandhi afirmă însă că poporul trebuie să înțeleagă spiritul Hinduismului și să înlăture tot ceea ce îl deformează. Pornind dela această idee fundamentală, Gandhi cere două reforme principale și anume: 1) *reducerea numărului mare de caste de acum la cele 4 caste clasice*, care reprezintă valori și vocațiuni diferite. Gandhi și-a dat seama că împușinarea numărului castelor e un adevărat proces de integrare, de unificare a poporului indian și deaceia toată efortarea lui s'a îndreptat în această direcție. 2) Acest proces de unificare nu este însă compatibil cu excluderea celor mai năpăstuiți, a celor fără de castă

1) Iulius Braunthal. — Mahatma Gandhi, Der Kampf, 1924, n. 10-11,

și de aceea *Gandhi duce lupta contra ideii de impuritate* și contra prejudecății că cei fără castă (Athisudra) nu trebuie să aibă nici un contact cu ceilalți Indieni. În articolele publicate de el și reunite în volumul *Joung India*, Gandhi consideră drept o nelegiuire excomunicarea absolută a acestor Athisudra. Cărțile sfinte au scopul de a călăuzi rațiunea, nu de a o întuneca, de aceea chiar dacă litera lor nu exprimă în totdeauna destul de clar ideia, trebuie căutat spiritul lor. Vedele recomandă umanitatea, modestia, blândețea și iubirea—ori lipsa de contact, disprețuirea semenilor e ceva contrar acestor principii. Tendința către Swaray (autonomie) nu are nici un sens dacă 60 de milioane de Indieni sunt oprimați de chiar frații lor. Reforma religioasă este, pentru Gandhi, un instrument pentru schimbarea ordinii sociale; ea pregătește cu adevărat revoluția socială ¹⁾.

Revoluție nu înseamnă numai decât vărsare de sânge, distrugere din temelie, ci o răsturnare de valori sau schimbare de atitudine bruscă. Revoluția poate fi și pașnică. Într'adevăr în viața publică, constituțională, a Angliei s'au făcut cele mai mari revoluții fără nici o zguduire, ci numai prin schimbarea spiritului public și a mediului. Revoluțiile politice propriu zise sunt de cele mai multeori sângheroase, pentru că ele țintesc numai către răsturnarea autorității politice și a unei forme de drept. Revoluțiile sociale însă, care transformă fundamental toate formele sociale, sunt pașnice, căci ele se pregătesc încetul cu încetul și apar ca forme evolutive. O revoluție socială nu e superficială, cum este

1) *Iulius Braunthal*. Art. cit. Pg. 45.

cea politică, ci profundă. În India Gandhi pregătește în mod reflectat, conștient și progresiv, revoluția socială, servindu-se de reforma religioasă, prin care schimbă treptat mentalitatea poporului indian.

Care sunt mijloacele practice, pe care le recomandă Gandhi, în lupta pentru autonomie?

În primul rând e boicotul mărfurilor—și în special al ștofelor englezești. Indienii au și motive economice să se ridice contra mașinismului, de oarece toată industria casnică a țesutului, care era unul din mijloacele de traiu al lor, a fost distrusă prin fabricile de stofe. Englezii luau mai toată materia primă din India și o utilizau pentru fabrici; băstinașii deveneau lucrători salariați sau proletari. Gandhi cere boicotul ștofelor, îndemnând pe indieni să introducă din nou în fiecă casă furca de tors și războiul de țesut. În afară de acest motiv economic, Gandhi mai are și un motiv moral, care îl face să îndemne pe toți la repudierea mașinilor și a produselor lor, anume ideia că prin munca manuală se afirmă demnitatea persoanei; și apoi produsele fabricilor, zice el, sunt expresia concretă a exploatării omului prin om.

Mijloacele politice de luptă le deduce Gandhi din doctrina religioasă. Ele sunt: 1) *non-cooperafia* cu autoritățile britanice, refuzul oricărui sprijin pentru administrarea țării; 2) *non-violența*, care se bazează pe Ahimsa, pe interdicția de a ucide. Gandhi și-a dat seama de altminteri că rezistența violentă nici n'ar putea avea rezultate satisfăcătoare, deoarece utlajul de războiu al Europeanilor i-ar înfrânge și le-ar cauza indienilor dureri inutile. Ori când, spune Gandhi (l'Opinion¹),

1) Julius Braunthal. Op. cit.

se va găsi un Smith (aluzie la generalul Smith din Natal) care să împuște poporul. Non-cooperarea și non-violența sunt mijloacele cele mai potrivite pentru deșteptarea conștiinții naționale în popor și se potrivește de minune cu sufletul indian, care se va simți mai unitar în durere decât în bucurie. Dealtminteri, acesta e un adevăr general pentru toți oamenii, pentru că durerea leagă mai mult sufletele oamenilor, pe când plăcerea separă, individualizează. Gandhi admite violența numai pentru cazul când n'ar mai fi posibil niciun alt mijloc pentru salvarea demnității omenești.

Ideile acestui mare reformator religios-revoluționar au căpătat în India o răspândire neobișnuită și au avut un succes neașteptat, căci astăzi brahmanii stau aproape de cei fără de castă și în locul disprețului izolator, în sufletul tuturor este dragostea, care apropie și unește pe oameni într'o luptă comună, lupta pentru Swaraj, pentru autonomie.

Gandhi a avut o atât de mare influență nu numai prin doctrina lui, în care sunt așa de multe puncte comune cu creștinismul și cu tolstoismul, ci și prin puternica lui personalitate.

Pentru a înțelege pe cei săraci și obișduiți, Gandhi, ca un nou Christ, a trăit ca ei și împreună cu ei, iar mai înainte de a fi fost iubit, i-a iubit el pe dânșii. Gandhi a îmbinat idealismul religios cu realismul politic. Sufletul lui mare a trăit durerea fraților săi, el a înțeles că, deși soarta i-a pus la îndemână o altfel de viață decât a celor mici, nu va putea gusta nici odată bucuria câtă vreme alții sufăr. El a simțit adevărul cuvintelor lui R. Rolland: «bucuria și durerea sunt surori și cine nu înțelege pe una nu poate gusta pe cealaltă».

Criza culturii și rolul Universității

Niciodată în decursul veacurilor nu a avut filosofia un caracter mai antropocentric decât în zilele noastre. Ceiace pentru *Feuerbach* era un ideal, acum a devenit o realitate, căci dorința lui de a umaniza filosofia în mod absolut, atribuindu-i ca obiect de cercetare numai pe om și în special pe omul politic-social, constituie caracterul principal al gândirii secolului al 20-lea. Antropocentrismul acesta filosofic nu este însă de natură metafizică, ci mai mult epistemologică, pentru că numai cercetarea științifică-filosofică are drept punct central pe om. Prin urmare, omul e centrul filosofiei, nu și al universului.

Dar pentru că omul este, prin natura sa, social, pentru că individul este un produs al comunității, din care face parte, toată atenția cercetătorilor se îndreaptă spre omul social, spre societate. Deaceia secolul al 20-lea este sociocentric sau, cum i-a spus *M. E. Robinson*¹, este *era sociologiei*. Cauzele dezvoltării extraordinare ale acestui sociocentrism sunt, în primul rând, *progresul și influența alcătuirilor omenești*, al așezămintelor

¹ *M. E. Robinson*, The sociological Era. The International Journal of Ethics. April 1913.

sociale. *Turgot* a văzut just afirmând ca o lege istorică generală că odată cu împlânzirea moravurilor și cu progresul intelectual instituțiile sociale se dezvoltă și se perfecționează. Intr'adevăr, nici odată structura societății nu a fost mai complexă și mai diferențiată ca azi și niciodată relațiile sociale nu au fost mai variate și mai multiple. Individul, conștient de personalitatea și de interesele sale, se zbate mereu și încercă să-și afirme rolul și drepturile sale proprii față de comunitate. Conflictul dintre capital și muncă, lupta dintre clase — iată o sumă de probleme, pe care noi le trăim în realitate și față de care nu sîntem numai niște simpli spectatori obiectivi. În al doilea rînd, războiul mondial a răsturnat ceva din vechea ordine socială, a adus concepții și preocupări nouă. Consecințele războiului acesta s'au întins asupra vieții întregi, ele au influențat cugetarea și cultura în genere. Atîta încordare de nervi și atîta cheltuire de energie psihică a necesitat acest războiu, încât s'a zdruncinat profund sufletul omenesc și pare-se că s'au atins chiar izvoarele lui productive. Din această cauză *cultura întreagă suferă*; azi nu se mai crează valori care să se impună tuturor, nu se mai constată idealismul creator de altă dată, nu se mai văd speranțe, ci din contra, se fac prevestiri sinistre pentru cultura timpului nostru (*Spengler*¹⁾, cercetînd culturile trecutului, găsește că toate au murit atunci cînd sufletul, din care au provenit ele, s'a epuizat. S'au perindat astfel în trecut culturi cu caractere diferite: cultura indiană cu ascetismul

1) Vezi *Viața Românească*, 1923, No. 8—9. Art. «H. Bergson și O. Spengler».

ei măreț, cultura egipteană, arabă, greacă, romană — toate pe rând au dispărut pentru a nu mai reveni niciodată. Au pierit pentru că sufletul popoarelor s'a epuizat, nu a mai avut putere de creațiune. Spengler, bazându-se pe ideia necesității morții, a destinului fatal, prezice și moartea culturii noastre, a culturii pe care el o numește *faustică*, pentru că e o cultură a voinții, a afirmării eului, a luptei. Dar ce semne îndreptățesc această prevedere spengleriană?

În primul rând, viața, pe care o trăim noi astăzi, nu mai seamănă cu cea din trecut. Se constată acum *tendința către o viață extensivă, către superficialitate și variație*. În locul gândirii creatoare predomină sentimentul ușuratec, care de multe ori merge până la degradarea absolută a vieții. Filosofia sistematică, profundă, nu mai preocupă spiritele ca altădată. Arta de-asemena nu mai expune ceiace e profund și general omenesc, ea nu mai vrea să înfățișeze ceiace depășește prezentul, și să creeze valori umane generale, ci se mulțumește cu momentul trecător, ea expune ceiace izbește mai cu tărie nervii obesiți ai generației prezente. Un al doilea semn al decăderii, pe care îl accentuiază Spengler cu tărie, este *substituirea culturii prin civilizație*.

Cultura este, după Spengler, *ideia existenței și a valorilor realizabile*; ea e o totalitate de posibilități interioare de creațiune. Cultura se naște atunci când se ivește un suflet bogat în posibilități interioare de creațiune, un suflet care poate prinde în forme determinate ceva din infinit — și moare când același suflet și-a epuizat forțele de creațiune, când a realizat și concretizat în anumite forme, în instituții spațiale, toate

posibilitățile sale, când a produs limbă, credință, artă, stat, știință¹⁾. Cultura, care și-a realizat toate posibilitățile sale în spațiu, înțepenește, devine *civilizație*. Astfel civilizația apare ca o totalitate de stări exterioare, ca o construcție de forme moarte, devenite, statice, ca un sfârșit al procesului de devenire culturală²⁾. Cultura e dinamism, devenire, viață, civilizația este ceva devenit, încremenit, mort. Cultura presupune, o energie interioară, civilizația una exterioară³⁾. Se înțelege deci că secătuirea izvoarelor psihice interioare de creațiune aduce moartea culturii.

Astăzi lumea se preocupă de extinderea civilizației, nu de sufletul creator de cultură. Tendința aceasta de înlocuire a culturii prin civilizație se manifestează în domeniul politic prin *imperialism*, prin năzuința de expansiune a puterii politice și economice, prin tendința de a înăbuși viața și forța creatoare a popoarelor mai slabe și mai puțin numeroase. Și aceasta este într'adevăr un semn de decădere al culturii umane! Pe baza acestor considerente și întemeiat pe aceste caractere ale vieții noastre, prevestește Spengler sfârșitul culturii apusene.

Pesimismul lui Spengler nu este însă justificat. Cultura modernă trece printr'o grea criză, pe care o trăim cu toții, dar e departe de a-și fi epuizat izvoarele sale de creațiune. Deaceia prevestirea lui Spengler nu se poate admite. *Dar în ce constă această criză a culturii noastre? Care sunt semnele și elementele ei?*

Desprinzând din forma haotică a vieții de după războiu

1) Spengler, *Untergang des Abendlandes*. Bd. I, Pg. 144.

2) Spengler, *Untergang des Abendlandes*. Bd. I, Pg. 43.

3) Spengler, *Untergang des Abendlandes*. Bd. I, Pg. 50.

caracterele ei cele mai de seamă, *Simmel*¹⁾ constată, în primul rând, o *inversiune a raportului dintre mijloacele și scopurile vieții*. Ceiace până nu demult constituia un mijloc pentru viața omenească a devenit acum un scop al ei. Bogăția materială nu mai are acum o valoare relativă și tranzitorie, ea nu mai este în serviciul unor scopuri superioare ale vieții, ci a devenit ea însăși scop. Valoarea și demnitatea rațiunii, a cercetării speculative-științifice, a fost întunecată de goana după bogăție. Deprecierea muncii intelectuale e dovada cea mai elocventă a acestei stări. Astăzi spiritele sunt preocupate de momentul actual, nu de întregul vieții, deaceia nimeni nu mai apreciază momentele în raport cu o concepție despre univers și viață — ei toți iau drept scopuri, drept valori ultime, ceiace în realitate sunt numai niște mijloace trecătoare.

În legătură cu acest prim caracter al vieții de azi constatăm, în al doilea rând, un dureros conflict între *cultura subiectivă și cea obiectivă*, între idealurile, aspirațiunile, concepția filosofică a individului creator de valori și între produsele culturale create. Aceste produse sunt supuse acum unor aprecieri și norme inferioare. Dacă scopul vieții e material, se înțelege că prin prizma plăcerii senzibile și a priceperii, pe care o poate da banul, se apreciază cultura. În acest caz, creatorul produce supt imboldul nevoii materiale, produsele sale obiective nu mai sunt expresia culturii subiective. Gustul public determină o anumită speță de creațiune, de cultură, aceia care îi convine. Iată pentruce acum abundă și se impune o anumită literatură și o

1) *G. Simmel*, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, 1917.

anumită artă cu valoare momentană și foarte adeseori dubioasă.

Insfârșit, un nou semn al crizei culturii moderne constă în faptul că *procesul de perfecționare a omului a rămas în urma perfecționării lucrurilor*. Aceasta e o adevărată contradicție a culturii cu sine însăși. Cultura trebuie să arate modul cum poate utiliza omul forțele naturii, ea trebuie să dezvolte *conștiința valorii personalității umane*. Dar astăzi se constată tocmai contrariul: tehnica s'a dezvoltat în mod extraordinar și deși ea e tot un produs al spiritului omenesc, totuși noi nu mai avem conștiința superiorității noastre, ci ne simțim mici față de propriile noastre creațiuni, ne simțim stăpâniți de lucruri. Sufletul nostru pare că nu are în el forțe creatoare nouă, ca și cum nimic nu s'ar fi perfecționat în el. Noi am rămas niște simple roțițe într'un angrenaj mecanic uriaș. Din cauza acestui practicisim gândirea speculativă, pură, a stagnat, a fost depreciată și nu a mai creat acele frumoase concepții din trecut, care să dea un caracter mai înalt timpului în care trăim. Spiritul timpului nostru este *practic-analitic*, nu *științific-sintetic*.

Aceiași criză o constatăm și în domeniul *culturii etice*. Desigur că și aici războiul a avut o parte covârșitoare de influență, căci dacă ne gândim puțin la momentele, pe care le-am trăit în războiu, și la răsturnarea ordinii morale pe care o vedem, înțelegem că războiul ne-a impus o adaptare a spiritului la împrejurări nouă create de dânsul. Într'adevăr, în războiu *viața nu mai înseamnă nimic*, nimeni nu-și mai făurește planuri pentru viitor și nimeni nu se mai preocupă de concepția vieții în genere. Viața nu mai este

privită ca un tot care se realizează prin diferite momente fără caracter de sine stătător, chiar dacă există cazuri — și desigur că sunt — ca acela descris de *P. Bourget* în romanul său «*Le sens de la mort*», un *Le Gallic* creștin care să privească viața în întregimea ei și prin această priză să considere moartea — totuși nu e mai puțin adevărat că în războiu fiecare se bucură de momentul pe care îl trăiește, fiecare, având mereu în față spectrul morții, apreciază clipa și nu se gândeste la viață în genere. În al doilea rând: *în fața morții nu există alegere de valori*, ci, buni sau răi inteligenți sau proști, toți sunt material de luptă destinat pieirii sau victoriei. Din conștiința acestei lipse de valoare, fiecare pierde ceva din sentimentul superiorității și al moralității sale. Așa se explică faptul că unii oameni superiori prin cultura lor au făcut totuși fapte incompatibile cu această cultură. Lupta, sângele, dezvoltă în om mai mult bestialitatea, făcând să amuțească glasul umanității. În sfârșit, *în război încetează preocupările științifice și speculative*, «inter arma silent Musae», ziceau cu drept cuvânt Romanii. Idealul de a impune adversarului voința ta, te face să te gândești la mijloacele cele mai potrivite pentru aceasta și să crezi mai mult pentru distrugere și dezarmonie, decât pentru progres și armonie.

Pentru toată lumea, viața a devenit acum o serie dinamică de momente; ea nu mai e privită ca un tot unitar, care se manifestă în forme diferite, toate având însă în ele ceva comun, ci viața a devenit azi o juxtapunere de momente disparate, de excitații variate. «Omul pierde unitatea sa organică și devine jocul vieții

«senzațiilor», zice cu dreptate *Hammacher* ¹⁾. Astfel anarhia internă, morală, premerge anarhiei politico-sociale. În toate domeniile vieții constatăm astăzi o tendință vădită către libertate, către *autonomie*, dar nu în sensul de *afirmare proprie a unor valori superioare, a unei personalități puternice*, ci în sensul de distrugere a oricărei ordini de valori și a oricărei regularități. Ceiace se ascunde adesea supt numele de autonomie e în realitate, în zilele noastre, tendința către descompunere și anarhie.

Și cu toate acestea, nu se poate vorbi despre moartea culturii moderne, ci numai de o grea criză și iată pentruce: *orice cultură este rezultatul unor posibilități psihice de creațiune, a unei energii interioare și numai când acestea au dispărut ea moare*. Epuizarea forțelor de creațiune ale unui popor pecetluște destinul lui. Dar astăzi constatăm că în sufletul apusean izvorul creațiunii este mereu alimentat, pentrucă abia acum poporul începe să aspire către cultură; masele mari—rezerva creatoare—caută de acum înainte să se pună în valoare, ele încep să se aristocratizeze din punct de vedere cultural. Constatăm un vădit proces de ascensiune către cultură. Știința și cultura sunt *democratice* prin *tendința* lor, deoarece adevărurile la care ajung ele nu cunosc deosebiri de rang social sau de avere, ele pot și vor să fie împărtășite tuturor; dar ele sunt *aristocratice* prin *esența* lor, căci nu sunt accesibile decât celor aleși, celor bine înzestrați spiritualcește. Intotdeauna sistemele politice-culturale au avut o aristocrație proprie, variabilă însă după împrejurările sociale.

1). *Hammacher*, Hauptfragen der modernen Kultur, Pg. 102.

Astfel *feudalitatea* era caracterizată prin *aristocrația nașterii*, *capitalismul modern* prin *nobleța banului*, iar *industrialismul contemporan* creiază *aristocrația meritului și a muncii*. Știința are și ea *aristocrația spiritului*. Schelling spune: „în domeniul științei nu este democrație și cu atât mai puțin Ochlokrație, ci aristocrație în sensul cel mai nobil al cuvântului. Cei mai buni trebuie să domnească“ ¹⁾ Secolul al 20-lea. cu simptome atât de grave din punct de vedere spiritual, cu o criză așa de acută a culturii, are totuși tendința de a crea o *democrație spirituală aristocratică*, cu expresia lui *L. Stein* ²⁾. Nevoia de extindere a culturii, trebuința de a pune în valoare posibilități psihice nouă de creațiune, se afirmă din ce în ce mai puternic, opunându-se tendinților de distrugere a culturii. Ce sânt *colegiile muncitorești din Anglia* și *casele populare din Germania*, decât tocmai tendința de afirmare, de deșteptare pentru viața spirituală a maselor populare? Acestea vor să cucerească și știința odată cu puterea politică. Ele sunt forțe nouă, care nu s'au manifestat încă, izvoare fecunde de creațiuni culturale. Iată pentru ce nu poate pieri cultura modernă apuseană. Sânt încă posibilități de creațiune în suflet.

În mod firesc ne punem însă întrebarea: *această creștere extensivă a culturii nu aduce ea oare o scădere a intensității sale?* Procesul de formare al unei aristocrații intelectuale nouă, de răspândire mai întâiu a culturii existente în masse, pentru ca apoi ele să poată crea, trebuie să fie întotdeauna paralel cu

1). Schelling, Das Wesen des akademischen Studiums, Pg. 35.

2). L. Stein, Geistige Strömungen der Gegenwart.

acela de cercetare și de descoperire a adevărului științific. Răspândirea culturii nu trebuie să împiedice nici chiar momentan procesul de creare al științei și al culturii în genere, ci creația culturii și răspândirea ei trebuie să fie paralele. „E un semn de grea boală a culturii, când se încearcă popularizarea științei înainte de cercetarea adevărului ei“ ¹⁾ zice *Ed. Spranger*. Mai mult încă, procesul de răspândire al științei și culturii e subordonat celui de creațiune a ei, căci trebuie să ai mai întâiu ceva pentru a împărtăși și altora din el.

Această nobilă misiune o are, în primul rând, *Universitatea*, institutul cel mai înalt de cultură din stat. Menirea Universității este să *învețe* mai întâiu pe studenți în mod istoric și sistematic datele științei dobândite, să arate diferitele aspecte supt care au fost privite adevărurile în procesul lor de dezvoltare; în al doilea rând, *Universitatea* trebuie să arate *metoda de cercetare*, de creațiune, de lucru, pentru a duce mai departe datele științei și ale culturii obiective. Ea trebuie să dea ceiace Germanii numesc *Können*, puțința de a colabora la crearea științei. Astfel își îndeplinește *Universitatea* rolul ei de a răspândi și de a crea cultura

Universitatea cuprinde *profesori și studenți*, ea nu este însă o mare familie, cum s'a pus de atâtea ori în mod banal și nici nu trebuie să se vorbească de părinți și de copii sufletești. Studentul nu e un copil neresponsabil, ci lui trebuie să i se acorde un rol mai mare și mai nobil, el trebuie să fie considerat ca tovarășul profesorului său. *Universitatea* nu poate fi concepută altfel, dacă ținem seamă de menirea ei,

1). *Eduard Spranger*, *Lebensformen*. 1922. VIII.

decât ca o *tovărășie de muncă intelectuală-științifică*. Să nu se dea nici o interpretare socialistă acestei idei, ci să se mediteze asupra chestiunii și se va vedea că acesta trebuie să fie adevăratul raport dintre profesor și student. Pe amândoi îi însuflețește același ideal: *adevărul*; profesorul trebuie să fie pilda zilnică a acestei aspirațiuni, el trebuie să insufle dragostea de știință și cultură, căutând a face din student un factor creator. *Diviziunea muncii*, între profesor și student, devine astfel o *comunitate a muncii*, deoarece ambii lucrează la construirea științei și culturii. Din aceste raporturi de muncă comună se nasc anumite sentimente de respect reciproc al personalității și al muncii, de prietenie științifică—unul dintre cele mai durabile și mai înalte sentimente.

Universitatea creatoare și răspânditoare de cultură poate indica prin argumentare științifică chiar mijloacele practice de realizare ale unor concepții. Ea însă trebuie să se ridice deasupra frământărilor și zbuciumului vieții politice, pentru a-și păstra seninătatea cugetării și libertatea concepției. Dar desigur că Universitatea, oricât ar căuta ea să privească totul *sub specie aeternitatis*, nu poate sta departe nici de prefacerile sociale-politice. În Universitate e viață tânără, entuziastă, plină de energie, care caută să aibă întrebuințare. Studentul nu poate să nu se amestece în diferitele curente sociale, el face deci în mod fatal politică, dar în acest caz i se cere studentului mai întâiu să nu facă aceasta în Universitate, ci în afară de dânsa și în al doilea rând să fie conștient de ceiace face, să nu servească drept simplu instrument unor politicieni interesați, care vor să-i speculeze și

să-i utilizeze în interesele lor electorale. În mișcarea babuvistă de după 1830 erau foarte mulți tineri, dar aceștia, poate chiar din cauza tinereții, nu se preocupau de valoarea etică a programului, nici de eficacitatea mijloacelor preconizate, ci voiau numai să lucreze, să fie activi, în orice mod și cu orice preț. Universitatea, în caz de prefaceri sociale și politice, trebuie să dobândească și ea *un caracter militant*, dar tot în direcție științifică. Universitatea românească de exemplu, trebuie să devină acum militantă în sensul de răspândire a culturii naționale și de creare a științei, din care să se vadă puterea de creație a spiritului românesc. În situația politică europeană de după războiu, Universitatea românească trebuie să lucreze în mod unitar, prin toate organele ei, pentru a atrage către cultura noastră toate inteligențele și pentru a arăta și aceluia, care privesc spre alte orizonturi, că noi avem o cultură și mai ales că putem crea pentru viitor, în condiții prielnice. *Acest naționalism cultural ni se impune tuturor ca o datorie absolută. Așa poate și trebuie să devină militantă Universitatea.*

Sufletul unei Universități este însă întotdeauna *dragostea de știință*, e acel *Eros* filozofic, cum îi zicea *Platon*, e tendința către adevărul ideal și către frumos, e aceia *joie de connaitre*, cum i-a spus *Thermier*¹⁾. Știința ca atare nu cunoaște frumos și urât, sfânt sau profan, ci numai *adevărat* sau *faș* — și omul de știință nu trebuie să fie călăuzit decât de dorința de adevăr. «În el nu trebuie să existe decât o singură pasiune,

1) *Thermier*, Discursul pronunțat în ședința dela 26 Octombrie 1923 de către delegatul Academiei de științi la comemorarea morșilor Institutului Franței.

pasiunea cunoștinții obiective»¹⁾). Teoreticianul și omul de studiu are numai «pasiunea problemei», a explicării; el omoară aproape ființa sa fizică pentru ca să triumfe spiritualitatea, el se ridică peste interesele și legăturile momentului, pentru a privi lucrurile supt aspectul lor general și adevărat. Idealul științei și al culturii e o nesăturată aspirație către *adevăr*, către absolut, către unitatea integrală din care s'au născut și spre care par a tinde toate fenomenele, pe care le trăim. Urmărind un astfel de ideal, *știința și cultura au o înaltă valoare morală*. «Structura etică a științei se bazează pe aceea că adevărul, pe care îl caută, prin mijloacele ei metodice, e un ideal pur superior, *înfinit* în întreaga sa sferă», spune *Ritschl*²⁾). Și tot așa *Durkheim* crede că «știința nu este altceva decât conștiința ridicată la cel mai înalt grad de claritate a sa»³⁾. Deasemenea *Poincaré* afirmă că știința «ne oferă un spectacol întotdeauna reînnoit și mereu mai vast. Indărățul a ceiace ne arată mare, ea ne face să gândim ceva și mai mare încă. Acest spectacol este pentru noi o bucurie, dar o bucurie în care noi ne uităm pe noi înșine». În modul acesta noi subordonăm, tot ceiace e interes personal, adevărului⁴⁾. Tendința către adevăr și realizarea treptată a lui dă omului conștiința valorii personalității proprii. Idealul științific și înțelegerea științei aduce *liberarea omului de credința oarbă și necontrolată în alții și dă impulsione pentru cercetarea prin sine însuși și prin autoritatea științei*.

1) *Ed. Spranger*, *Lebensformen*, Halle, 1921, Pg. 111.

2) *O. Ritschl*, *Freie Wissenschaft*, Pg. 25.

3) *L. Durkheim*, *La Division du travail social*, Pg. 14.

4) *H. Poincaré*, *Dernières Pensées*, Paris, 1913, Pg. 30.

Dragostea de știință dezvoltă în genere *iubirea umană*, căci «simțim că muncim pentru umanitate și umanitatea ne devine mai scumpă»¹⁾. Dintr'un simplu concept social-moral, umanitatea devine astfel o forță activă. Iubirea, prin natura ei, este creatoare, căci ea produce valori. Poate pentru acest motiv a făcut *Empedocles* din ea una din forțele cosmice cele mai de seamă. *Ura*, din contra, e negativă, căci ea distruge valori. Dacă din punct de vedere psihologic putem explica *ura*, din punct de vedere etic trebuie să o condamnăm. Călăuzită de această dragoste de adevăr obiectiv, Universitatea trebuie să facă educația generațiilor de tineri studenți. Nu trebuie să uite însă nici profesorii, nici studenții, că nu e posibilă o astfel de educație decât acolo unde este știință, adică acolo unde se caută și se răspândește *adevărul pur*. Acest adevăr e o forță vie, care poate pune stăpânire asupra sufletului omenesc. Știința poate și trebuie să stăpânească pe om, să-i schimbe ideile lui vulgare despre lume și viață, să pătrundă în suflet, să înobileze scopurile voinții și să determine direcția gândirii. «In acest sens superior și general au înțeles rolul lor marii maeștrii ai gândirii din toate timpurile; aceasta e acel concept socrato-platonic, iubirea de înțelepciune, de filosofie, care exprimă idealul oricărui om de știință»²⁾. Prin cunoștință ajunge omul la adevăr și moralitate.

Dar una dintre condițiile absolut necesare realizării științei este *libertatea*. S'a înțeles în mod foarte diferit această idee de libertate și s'au încercat diferite teorii

1) *H. Poincaré*, *Dernières Pensées*, Paris, 1913, Pg. 230.

2) *Eduard Zeller*, *Vorträge und Abhandlungen. Ueber akademisches Lehren und Lernen* 1884, Pg. 89.

asupra ei, dar în genere se consideră liberă orice activitate omenească în care se manifestă, fără presiunea unor forțe străine, tendinți și idei proprii. Știința e liberă când este ea însăși și nu altceva, când poate aduna pentru datele și soluțiile ei orice dovezi și când nu se pune în slujba unui scop impus¹⁾. E liberă știința și cultura când e izvorâtă și călăuzită numai de *obiectivitate*. Spinoza punea ca regulă generală pentru ajungerea la adevăr *non ridere, non flere, nec contemnere, sed intelligere*. Știința e liberă când stă departe de patimă, de porniri subiective, căci altminteri ea se deformează, nu mai este ea însăși și devine altceva.

Libertatea academică, despre care se vorbește atât, de mult și care e atât de apreciată azi, nu trebuie confundată însă cu *anarhia*, căci libertatea nu este altceva decât acțiune conștientă în marginile legalității. Kant i-a fixat admirabil înțelesul, arătând că libertatea și legalitatea nu numai că nu se exclud, dar se presupun chiar. Libertatea academică e libertatea profesorului de a preda adevărurile științifice, fără a fi îngrădit de concepția vreunei autorități, e libertatea de a cerceta, fără a fi constrâns sau împedit de vreo forță exterioară, e *libertatea de conștiință și de știință a profesorului*. Pentru *studenți* — și student este, cum a spus Fichte, «numai acela care studiază» — libertatea academică nu este «libertatea de a nu face nimic, libertatea de plăcere sau de mulțumire a patimelor, ci *libertatea de e învăța*. Aceasta este adevărata libertate academică și pentru exercitarea ei este deschisă *studentilor Universitatea*», zice Virchow, într'una

5) O. Ritschl, Freie Wissenschaft, 1905.

din cuvântările sale inaugurale de Rectorat. ¹⁾ Studentul este liber de a-și alege studiile, de a și le conduce cum vrea, de a cerceta și învăța nestânjenit de nimeni. Și atât.

Inarmați cu convingerea adevărului obiectiv și cu cunoștințele, pe care le dă cercetarea științifică, studenții pot deveni factori de răspândire ai culturii în marile masse populare. Deși studenția este o stare trecătoare, în care totuși studentul are oarecare prestigiu — căci el e orice în devenire, nu e ceva deja devenit, ceva închis în marginile unei profesii determinate — totuși studentul poate face propagandă culturală. În țara noastră săracă în intelectuali, studentul devine un factor de propăvăduire al culturii, dacă înțelege să dea și altora din ceea ce a învățat el.

Criza culturii, despre care am vorbit mai înainte, criză, pe care o simțim și noi în țara noastră, pare că întunecă și mai mult mințile noastre nu deajuns de luminate. Spiritul a pierdut cu totul stăpânirea asupra vieții și cultura noastră — mult, puțină, cât o avem — e amenințată să piară. Profesorii și studenții au datoria să vegheze pentru cultură, să o creeze și apoi să o răspândească în popor.

Ceea ce Universitatea românească din Cluj numește «extensiune universitară» este o operă culturală de cea mai mare importanță și profesorii, care au început această mișcare, merită în mod necondiționat stima oricărui Român conștient de datoria sa. În Austria începuse mai înainte o astfel de activitate Ludo Hartmann și statul austriac a sprijinit-o cu putere. Dacă

1) R. Virchow, Lernen und Forschen, 1892. Pg. 8

Însă acolo s'a putut naște, ca o reacțiune față de cultura academică, care avea o notă oarecum conservatoare, o mișcare culturală a poporului chiar, la noi cultura trebuie răspândită de sus în jos, de la Universitate spre popor. Universității și membrilor ei li incubă deci două datorii fundamentale: mai întâiu aceea de a face cercetări științifice, de a căuta adevărul și de a crea cultura și apoi de a o răspândi în popor. Ordinea în care le-am așezat reprezintă în acelaș timp și ierarhia lor — și de aceasta trebuie să țină samă tinerii noștri studenți, căci nu poate fi sacrificată sau depreciată niciuna dintre ele. Deasemenea ei nu trebuie să uite că prima lor datorie este să învețe, să se pregătească în mod temeinic, deoarece pentru a învăța pe alții trebuie ca mai întâiu tu însuși să știi.

E adevărat ceea ce spune Goethe că a lucra e ușor, a gândi e greu, iar a te manifesta conform unor idei este incomod — dar aceasta e singura cale de acțiune conștientă, demnă de un intelectual.

Negreșit că mișcarea tinerimii universitare are un substrat social de o mare importanță pentru noi, dar concepția despre mijloacele de realizare ale idealului preconizat este foarte criticabilă. Dacă în țările din Apus tinerimea e frământată de curente sociale-economice, — acolo există o mișcare proletară-socialistă și alta burgheză a tinerimii — la noi singura direcție de activitate până acum este cea națională.

E adevărat că problema naționalizării clasei mijlocii este pentru noi de o importanță vitală, de oarece procesul de ascensiune socială se face acum brusc și din cauza aceasta pătura conducătoare greu se poate reînoui cu elemente din clasa țărănească, singura noastră re-

zervă de energie și sănătate. Avem nevoie de o burghizie românească, din care să se recruteze treptat, pe cale lentă, și conducătorii țării noastre. Pentru acest motiv problema națională trebuie să preocupe spiritele; dar nu e mai puțin adevărat că politica națională cea mai cuminte și cea mai eficace e cea constructivă, de ridicare a elementului băstinaș, fără a depăși limitele omeniei și fără a înstrăina complet și a ne face dușmanii ireductibili pe străini din țară. Politica națională trebuie să fie *conservativă*, în sensul de păstrare a tradiției naționale, a legăturii cu trecutul, a solidarității, dar și *evoluționistă*, adică de asimilare a elementelor străine. Națiunea nu e ceva fix, format odată pentru totdeauna, ci e o comunitate culturală, care se crează neconștient, în care pot intra indivizi de rase diferite, dar care își însușesc aspirațiile și cultura națiunii în lăuntru căreia trăesc. Și cel mai eficace mijloc pentru realizarea acestui scop este politica culturală

Tinerimea are aici un câmp frumos de activitate, un mijloc civilizată și moral de manifestare.

Și dacă suntem cu adevărat patrioți și naționaliști trebuie să dorim ca Universitatea românească să fie așa cum dorește Wells să fie Universitatea engleză pentru Anglia — adică o Universitate care să atragă la ea inteligențele cele mai vii, voințele cele mai solide și să răspândească în lume cultura românească, pentru a împleți în firul multicolor al civilizației mondiale și drapelul românesc.

Etică națională sau etică universalistă?

Mulți dintre reprezentanții autorizați ai eticii susțin cu tărie că ceea ce a preocupat pe omul primitiv, în primul rând, a fost natura exterioară, pe care el a căutat s'o cunoască pentru a i se putea adapta și pentru a o utiliza. Interesul pentru conduita omenească pare că a fost pentru acest om pe al doilea plan și absolut subordonat concepției sale despre natură. Așa gândeste *Sidgwick*¹⁾, care consideră pe filosofii presocratici drept reprezentanți ai filosofiei naturale, în a căror sferă de preocupare etica avea un rol foarte secundar. Cam aceeași concepție o are și *Paulsen*²⁾, întrucât după dânsul ideea de natură a stăpânit spiritul antichității până la Socrate, și chiar după dânsul. Din această cauză preocupările morale ale Grecilor până în sec. 3 a. Chr. au coloratură specială naturalistă.

În realitate însă pentru triburile primitive cunoștința omenească are un caracter unitar și confuz, pentru că ea cuprinde laolaltă fără nicio deosebire toate ideile oamenilor și le explică prin aceleași principii, indiferent dacă este vorba despre natura exteri-

1) *H. Sidgwick. Die Methoden der Ethik, tradus de C. Bauer.*

2) *Fr. Paulsen. System der Ethik Bd. I. Berlin 1896.*

oară sau despre suflet. Știința exactă, religia, filosofia totul se confundă în mintea lor. Nici nu se poate susține măcar că primitivii au idee despre *natură* în genere, în sensul pe care îl atribuim noi astăzi acestui cuvânt.

Chiar Grecii, cel mai reprezentativ popor din antichitate, care depășise faza primitivității, nu au cunoscut natura în înțelesul de totalitate a fenomenelor spațiale și temporale, care se petrec în mod necesar și nu au avut idee de legi cauzale. De aceea ei însuflețeau natura, ca și popoarele primitive, suflet și natură moartă, exterioară, le îmbinau ei la oaltă. Democrit, care reducea lumea la atomi materiali, susținea totuși că viața nu se produce numai din jocul atomilor materiali, ci admitea și existența unor atomi fini, de foc, care pătrund printre ceilalți atomi, de care ei se deosebesc și produc scânteia vieții. În așa zisa concepție naturalistă a primilor filosofi greci nu era de fapt o explicație naturală, ci o filosofie a lumii. Grecii când vorbesc despre natură nu înțeleg în același timp și ideia de necesitate riguroasă cauzală — căci Ananké este pentru dâșșii o necesitate determinată de o ordine superioară divină — *ci o ordine cu un sens*. În gândirea grecească natura exterioară e supusă unui *nus* superior, iar fizica despre care vorbesc dâșșii, este numai un mijloc și o treaptă premergătoare pentru o morală religioasă și pentru o metafizică divină ¹⁾

Cu atât mai mult pentru primitivi natura este o totalitate de forțe superioare, misterioase, *mana* sau *Orenda*, forțe substanțiale, care produc nu numai feno-

1) M. Adler. Zur Geschichte des soziologischen Denkens.

mele exterioare, naturale, ci chiar noimele morale și regulele sociale.¹⁾ Pentru primitivi și pentru antichitate în genere științele naturii, metafizica și etica se confundau laolaltă. Mentalitatea specifică a acestor timpuri și popoare era cea religioasă, de aceea etica a avut un caracter religios, care n'a dispărut în parte nici până astăzi. Toate religiile cuprind pe lângă un sistem de dogme și de rituri, care formează esența lor, o sumedenie de interdicții sau de porunci pozitive cu sens moral. Ele au întotdeauna o etică specială a lor.

Nu e mai puțin adevărat însă că atât fondul religiilor, cât mai ales morala lor, au suferit profund influența schimbărilor sociale și politice. Dacă în trecut religia și morala au determinat în mod absolut viața socială, cu vremea ele au suferit însă, la rândul lor, puterea societății și și-au schimbat chiar înfățișarea. Nu vom discuta acum această problemă, ci ne vom mărgini numai să analizăm sumar rolul a două concepții religioase-morale în viața politică a societății.

E vorba de morala națională și cea universalistă, care și azi au un rol precumpănitor în activitatea grupurilor sociale. Aceste două morale caută să justifice două sisteme sau concepții politice opuse; ele au produs tendinți deosebite și au determinat chiar conflicte sângeroase între popoare.

Toate sistemele vechi de morală, deși izvorâte din trebuinți sociale, s'au preocupat mai ales de individ, căutând să realizeze un tip perfect de om; de aceea chiar atunci când s'au interesat și de relațiile dintre indivizi, ele au avut în vedere grupul social, dar au

1) E. Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse.*
Frazer. *The golden Bough.*

urmărit pe individ în primul rând și au recomandat aceleași principii — oricât de diferite ne apar de la prima vedere — și anume: mutualitatea și loialitatea, compasiunea și dezinteresarea, moderația și stăpânirea de sine, oprind atentatul contra persoanelor sau a bunurilor. În fond cam aceleași precepte morale se găsesc în toate sistemele, care diferă între ele în special prin modul de sancționare al faptelor. Moralele vechi s'au interesat de conduita indivizilor unii față de alții sau față de societatea căreia aparțin ei, neglijând însă în mod absolut relațiile dintre grupuri sociale.

Din această cauză etica veche avea un caracter mai mult național, era limitată la un anumit grup de oameni legați între ei, chiar dacă aceștia nu aveau conștiința că formează o națiune. Așa este morală brahmană, care are un caracter conservator, reacționar și care recunoaște virtuți, drepturi și datorii după caste. Caractere asemănătoare prezintă morală iudaică și cea chineză, care se mărginesc la o rasă sau la națiune. Scopul acestei morale este nu numai să dea norme de conduită individului, ci să-i reglementeze viața în legătură cu grupul social-național. Deaceia în această morală se constată existența unor norme speciale politico-morale. Poporul evreu, cu organizație teocratică, își întemeia existența pe baza zeului său național Iahwé, care impunea indivizilor normele morale nu numai pentru fericirea lor proprie, ci și cu scopul «de a asigura prosperitatea și perpetuarea poporului ales, ca un grup național deosebit de altele» ¹⁾. Din această cauză etica iudaică e un cod de regule morale, juridice și politice. Această morală

1) W. Mc. Dougall. Ethics and some modern World Problems. 1924.

religioasă națională a ajutat la conservarea poporului evreu, deși i-au lipsit toate celelalte condiții proprii pentru supraviețuirea națională.

Grecii și Romanii deasemenea au avut o morală națională, nu așa de puternică cum a fost la Evrei, deoarece speculațiile filosofice au făcut să se introducă în etica lor și concepții morale universaliste. Dar chiar la Greci, Socrate și Stoicii, deși vorbesc despre un om în genere indiferent de profesiune și de clasă, totuși ei au avut mereu în vedere pe Grec. Omul, despre care vorbește etica grecească, este «omul unei anumite rase și al unui anumit timp; e Grecul» ¹⁾. Străinii, barbarii, cum îi numeau ei, erau considerați ca oameni de o categorie inferioară; iar pentru Romanii vechi numai *cives romanus* e omul complet cu toate drepturile și datoriile, străinii neputând deveni de cât cel mult «*cives minuto jure.*»

Etica națională formulează deci valori și norme morale în vederea statului și grupului național, ea cuprinde ca elemente esențiale o mulțime de idei politice. Scopul, pe care îl urmărește dânsa, e stabilitatea și conservarea națională — tipul național. Din această cauză recomandă și impune respect pentru instituțiile și bunurile naționale, puritatea sângelui, neadmițând convertirea și asimilarea străinilor, căci aceasta ar aduce degenerarea poporului. Această concepție morală susține doctrina purității rasei și crede în posibilitatea conservării ei prin evitarea amestecului cu alte rase. Prin natura ei etica națională nu se poate extinde la alte popoare, rămâne deci *pur conservatoare și exclusivistă*, având un pronunțat caracter politic.

1) *Levy-Bruhl. La morale et la science des moeurs. Paris. Pg. 68.*

In opoziție cu această concepție stă etica universalistă care are alte caractere. Budismul, islamismul, creștinismul, aspirând către dominația universală, văd în om ceva mai presus de deosebirile fizice și de condițiile sociale în care trăește el. Preocupările religiilor salvării depășesc cadrul limitat al organizațiilor politice, de aceea morala lor este lipsită de acel caracter strict politic al moralei naționale. In special creștinismul, forma cea mai înaltă de religie, pe care au cunoscut timpurile istorice, nu are în esența sa nota politică. Cuvintele lui Christ «dați Cezarului ce este al Cezarului și lui D-zeu ce este al lui D-zeu» sunt considerate drept una dintre dovezile evidente de spirit larg și apolitic, de separațiune a domeniului religios-moral de cel politic. Deși în religiile salvării intră ca element și resentimentul față de ordinea socială existentă, căci aceasta a cauzat nevoia salvării, principiile lor au totuși un sens moral, nu politic. Punctul central al creștinismului este problema destinului uman, a întregii creațiuni, cum zice Spengler¹⁾.

Creștinismul a apărut într'un sistem de organizare socială favorabil dezvoltării sale; a fost pregătit și inspirat de nevoile sociale; dar fondul său moral nu e legat de-o anumită organizație politică și nu e limitat la o națiune, pentrucă ideile sale trec peste grupul politic organizat. Epictet proclamase egalitatea și fraternitatea oamenilor, afirmând că toți oamenii sunt frați, pentrucă în mod egal toți au ca părinte pe D-zeu, iar Seneca susținuse faimosul «homo res sacra homini». Tot așa Marc-Aurelin exprima prin cuvintele «privește în lăuntru

1) O. Spengler. Untergang des Abendlandes. Bd. II.

tău, căci acolo este izvorul binelui», ideia creștină din evanghelia lui Luca: «împărăția lui D-zeu sălășluiește în voi». Ideile acestea au făcut din morala creștină ceva mai presus de organizația politică-națională. Ea s'a extins asupra tuturor, fără deosebire de situație socială, de sex, națiune etc. Religia umilinții, a iubirii și a speranții de mântuire convenia sufletelor chinuite și tuturor celor asupriți. Morala milei și a binefacerii predică o iubire infinită de oameni și o fraternitate nestânjenită de nimic. În deosebire de iudaism, creștinismul are o morală unitară și universală, care fericește pe cei săraci și mângâie pe cei ce plâng. Tot așa afirmarea, care se face că D-zeu a destinat două săbii pentru paza creștinismului, precum și concluzia care se trage din unele pasagii din evanghelia lui Luca, ca și afirmarea Papei Bonifacius al VIII că o sabie e purtată de biserică și alta pentru biserică¹⁾, nu sunt în spiritul creștinismului. Sabia nu înseamnă lupta violentă și nici afirmarea voinții de putere lumească, ci cuvintele evangheliei trebuiesc altfel interpretate căci salvarea creștină e o salvare morală-religioasă, nu istorică-națională. Preceptele moralei creștine nu impun o adaptare la viață, ci au un caracter necondiționat, exterior vieții zilnice obișnuite și celei politice. Din această cauză Nietzsche condamnă creștinismul, considerându-l ca o morală a sclavilor și a dezadaptaților. Creștinismul nu are o morală a luptei și violenții, deaceia cuvintele evanghelice «nu am venit să aduc vouă pacea, ci sabia» nu sunt expresia luptei și a forței. Dacă pentru Evrei Messia reprezenta un adevărat salvator istoric, care va scăpa poporul iudaic

1) *Jellinek*. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1921.

de supt stăpânirea Romanilor, pentru creștini Messia a devenit ceva transcendent, anume simbolul salvării morale, de aceea sensul cuvintelor mai sus citate e următorul: Christos a înțeles lupta pe care trebuie s'o producă în suflet doctrina sa față de doctrinele vechi. Sabia și lupta sunt tot una cu *neliniștea internă*, cu frământarea conștiinții individului, cu lupta de idei cu prietenii, rudele, precum și cu toți acei cari gândesc altfel¹⁾ Ceiace vroia creștinismul era răsturnarea valorilor morale de atunci, egalizarea și fraternitatea tuturor; deci o luptă a conștiinții.

Idealul creștin de viață e confundarea omului cu Umanitatea și acesta este idealul sentimentului religios nemijlocit, iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Toate preceptele moralei creștine se bazează pe acest principiu fundamental: iubirea largă și nelimitată de oameni. De aci decurge *mila, toleranța și autocritica*. Iubirea creștină poate apărea chiar ca un principiu cosmic, constitutiv. Cosmologia lui Empedocles dădea iubirii rolul de forță activă, care unește elementele laolaltă, producând forme integrale de lucruri și tot așa Hieronimus Cardamus considera iubirea și ura ca forțe active în domeniul spiritual, corespunzătoare atracțiunii și repulsiunii din lumea fizică. Creștinismul vede esența vieții în iubire: Dumnezeu a creiat lumea din iubire, o salvează prin iubire, iar omul trăește tot prin iubire, cum spune Tolstoi.

Și în morala budistă, ca și în filosofia greacă stoică, e afirmat rolul iubirii, dar iubirea creștină are ceva specific, propriu. În concepția grecească iubirea e o

1) Kurt Breysig. Kulturgeschichte der Neue Zeit. Bd. III.

forță, care produce un proces de ridicare a omului spre divinitate, de ridicare dela rău spre bine, D-zeu însă nu iubește pe om, El nu are sentiment. În creștinism iubirea dă naștere unui îndoit proces: de sus în jos și de jos în sus, un proces de coborîre dela divinitate spre om, căci D-zeu mântue pe om de păcat din iubire, întrupându-se în Christ. Iar omul numai prin iubire se poate ridica spre Dumnezeuire. Iubirea de D-zeu cuprinde însă și iubirea de aproapele (amare mundum in Deo). Dacă în concepția greacă și budistă cunoștința e aceea care duce la iubire, în creștinism iubirea are prioritate față de cunoștință. De aceea el fericește pe cei săraci cu duhul, dar puri și iubitori, care au astfel posibilitatea de a ajunge și la cunoștință ¹⁾. De iubire e legată credința și mila de aproapele. În creștinism totul este, cum spunea un comentator al operelor lui Wagner, *pieté et pitié*. Din iubire decurge *egalitatea, fraternitatea și dreptatea*. Religia și morala creștină s'au ridicat în concepția lor despre om la înălțimi Kantiane, căci acest mare filosof, al cărui geniu a creiat adevăruri și idei cu valoare universală, Kant, a vorbit despre om ca un ideal generic, omul datoriei, indiferent de condiția sa istorică. Morala creștină nu are însă caracterul rigorist al Kantianismului, căci ea nu disprețuește natura și lumea fizică, ci totul e aici uman și trebuie înțeles omenește.

Dacă acesta e spiritul creștinismului în esența sa, nu e mai puțin adevărat însă că timpul, acest mare și atotputernic factor, a adus unele retușări, care au făcut posibil, în oarecare măsură, curente politice și

1) Max Scheler. Moralia. Leipzig 1923.

mişcări neconforme în totul cu ideea supremă a creștinismului. Soarta religiilor și moralelor legate de dânsese depinde mult de căile, pe care apucă intelectualismul și de raporturile sale cu clerul, căci religiozitatea se teoretizează în dogme teologice și acestea, căutând să fixeze caracterele religiei, le poate modifica în parte. Morala creștină, fiind o etică a vieții și a conștiinții, a dobândit însă un caracter mai elastic, după nevoile vieții; ea a intervenit în sfera activității sociale și a devenit un element social foarte important.

În ceea ce privește raporturile creștinismului moral cu organizația politică, Max Weber¹⁾ deosebește mai multe atitudini succesive ale creștinismului față de stat și anume: la început el a avut oroare de imperiul roman, pe care îl considera ca domnia lui Antichrist, mai târziu a arătat o complectă indiferență față de stat, un pasivism, care se poate degaja din cuvintele «dați Cezarului, ce este al Cezarului». Aici nu este de fapt o recunoaștere pozitivă a statului, ci o indiferență față de dânsul, căci a recomandat o rezervă și o ținere la distanță față de comunitatea politică concretă, ale cărei acțiuni pot duce pe om la păcat. Însfârșit în cele din urmă, odată cu victoria creștinismului în stat, s'a recunoscut chiar valoarea pozitivă a autorității politice.

Creștinismul însă, după ce a recunoscut organizația politică, nu și-a schimbat nimic din principiile etice, ci a subordonat totul moralei sale. Sf. Augustin în lucrarea sa «De civitate Dei» admite, cum era și natural, deosebiri între națiuni, dar susține că acestea,

1) Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft* 1921 (cap. *Religiöse Ethik und Welt*).

lucrând pentru conservarea și prosperitatea lor, nu trebuie să lovească însă în scopul suprem: iubirea și pacea. Papa Leon XIII în enciclica sa: «Imortale Dei» din 1885 recunoaște dreptul la viață al tuturor națiunilor, dar și nevoia de armonie a lor.

Morala creștină în esența sa deci e *universalistă* și *nepolitică*, în sensul că formulează principii morale valabile pentru orice om indiferent de națiune, deaceia ea e asimilativă și misionară, are spirit larg de toleranță și iubire umană. Iată pentru ce ne par atât de greșite și lipsite de temei toate acele curente ultranaționaliste, care vor să se justifice și să-și construiască un fundament din creștinism. Machiaveli, Bodin, Hobbes au justificat și au stabilit principiul naționalității, care s'a impus din ce în ce mai mult în timpurile nouă, devenind predominant în zilele noastre. Statele europene sunt supt influența eticii naționale, ele au făcut din om nu un scop în sine, ci un mijloc pentru progresul statului. Politica națională a tuturor statelor a găsit o justificare în etica națională sau mai exact a subordonat chiar morala politicii. «Rațiunea de stat» național de azi e tot una cu vechiul «salus populi suprema lex». Această rațiune de stat a determinat concepția lui Gerson la 1404 și atitudinea Germaniei din 1914, când s'a proclamat acea faimoasă maximă «necessitas legem non habet». Tot rațiunea de stat e regula supremă morală și în Machiavelism, căci pentru Machiavelli virtutea e forță și dintre virtuți cea mai înaltă e virtutea politică. Religia și morala sunt pentru dânsul mijloace pentru stat, ele nu au o valoare proprie¹⁾. Statul se dezvoltă, înflorește și moare pentru a se

1) N. Machiavelli II principe. Utilizat în traducere franceză.

renaște prin forța creatoare a unui individ, care posedă o mare virtute politică și căruia, în acest scop, i se permite a trece peste morala obișnuită, pentru a-și realiza un ideal politic. În această idee a lui Machiaveli e ceva din doctrina lui Nietzsche, deaceia cu dreptate îl consideră Sternberg¹⁾ drept un precursor al filosofiei supraomului.

Viața omului și a statului depinde de două puteri: *fortuna* = soarta și forța = virtute; unde nu e forță și activitate stăpânește complet destinul, dar acolo unde apare un om mare cu forță, soarta e stăpânită. Și deoarece fortuna e vicleană și întinde curse, forța trebuie să fie și ea unită cu șiretenia. Machiaveli spune deschis că politica poate trece peste morală sau morala trebuie să se adapteze politicii, devenind națională²⁾.

Etica națională în genere este conservatoare și nu arareori chiar reacționară și aristocratică, deaceia ea are caracter xenofob și exclusivist. Ideia de rasă ocupă un loc de samă în politica, pe care o justifică dânsa, dovadă sunt rasiștii germani și unii sociologi americani și englezi. Mc. Dougall crede că amestecul raselor produce degenerarea națiunii, iar procesul de asimilare al străinilor e ceva atât de greu încât pare aproape imposibil, deaceia politica de exclusivitate e justificată de etică³⁾. Din contra etica universalistă e *democratică*, ea tinde către egalitatea oamenilor și către frăția lor.

Dacă privim ambele concepții etice — națională și

1) Kurt Sternberg. Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum bis zur Gegenwart. Berlin 1922.

2) Meinicke. Die Idee der Staatsräson. 1924.

3) Mc. Dougall. Op. cit.

universalistă—din punct de vedere științific, desigur că etica națională e mai aproape de adevăr, pentru simplul motiv că nu există un om abstract în genere, o ființă care are un început în timp, dar care tinde să devină ceva supratemporal. Ideia de om sau de natură umană în genere e ceva nereal, e un produs al abstracțiunii. Intotdeauna au existat oameni de neamuri diferite, cu mentalități deosebite, homo abstractus fiind o ficțiune. Omul, zice Dilthey, este «un punct de în-crucișare al unei mulțimi de sisteme, care în cursul progresiv al culturii, se specializează din ce în ce mai mult. Individul apare în diferite ipostaze: ca membru al unei familii sau conducător al unei întreprinderi, într'o anumită comunitate religioasă, ca cetățean al unui stat și membru al unui partid politic»¹⁾. Sufletul său suferă influența tuturor acestor grupări sociale. Deaceia nu poate fi vorba de principii morale absolut valabile pentru orice timp și loc, ci toate normele morale sunt legate de structura vieții sociale. Bine sau rău în sine nu există, ci societatea e aceea care dă criteriul binelui sau răului²⁾, ea creiază valori morale. Deaceia normele etice sunt în neconținută devenire și aspectul moralei se schimbă după evoluția diferitelor tipuri sociale. Așa se explică faptul că unele acțiuni azi oprite și condamnate ca imorale au fost altădată permise și invers. Noi condamnăm incestul, dar pentru regii egipteni el era ceva permis și recomandat. Europeanii creștini condamnă poligamia, musulmanii însă nu. Ba chiar uneori a variat morala și după clase, căci alta a fost morala sclavului, alta a comerciantului și alta a conducătorilor. Un fapt

1) *W. Dilthey*. Einleitung in die Geisteswissenschaft. Leipzig 1923.

2) *G. Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft. 1911.

nu e niciodată moral sau imoral prin el însuși, prin anumite însușiri ale lui, ci prin modul cum este sancționat de societate.

Dar, pentru a reveni la problema, care ne preocupă, ne putem întreba dacă morala creștină universalistă, cu adevărurile sale frumoase, exclude într'adevăr în mod absolut ideia națională? Să fim bine înțeleși: dela început se poate vedea ușor că morala creștină în nici un caz nu poate justifica mișcările reacționare și nu poate fi pusă la baza curentelor ultranaționaliste violente și înguste, dar ea nu exclude ideia de națiune și politică națională, după cum se va vedea din cele ce urmează.

Morala universalistă a creștinismului e democratică și aici este marele său merit, pentru că a înțeles rolul creator al democrației și valoarea muncii pentru dezvoltarea culturii umane. Sistemele aristocratice închise au avut toate mijloacele de creație și totuși timpul lor e caracterizat numai prin contemplație afectivă și sterilitate intelectuală, pe când burghezia democratică a produs știința nouă. Și cu cât se dezvoltă și crește democrația cu atât și nevoia de știință e mai mare, pentru că acum știința e activă, e în serviciul vieții. Creștinismul a afirmat valoarea muncii și puterea ei creiatoare, punând-o mai presus de deosebirile sociale dintre oameni.

În al doilea rând creștinismul formulează o valoare morală superioară: *Umanitatea*. Prin aceasta el nu a lovit în ideia de națiune al căreia drept la viață îl recunoaște, dar a evitat naționalismul îngust, susținând că deosebirile dintre națiuni nu trebuie să atirgă pacea umană, iar datorile indivizilor către națiunea lor

să nu treacă peste limita impusă de datoriile lor către Dumnezeu.

Umanitatea, pe care o predică morala, poate fi concepută în mai multe feluri, de unde și sensurile curente diferite, care se dau acestei noțiuni. Renașterea și neohumanismul au accentuat în special valoarea morală a umanității în opoziție cu întreaga filosofie supranaturalistă din Evul mediu. Dar în timpul renașterii ideea de umanitate a avut un sens oarecum individual, căci atunci predomina tendința de a găsi un nou tip de om. Herder a înțeles prin umanitate dezvoltarea tuturor forțelor, pe care natura le-a pus în om; după dânsul umanitatea este tot una cu esența noțiunii de om, cu dezvoltarea puterilor spiritului omenesc. Din contra Aug. Comte a evidențiat mai mult aspectul moral al ideii de umanitate. Ea este «Le Grand Etre» și e produsă prin continuitatea și solidaritatea generațiilor.

Din punct de vedere moral însă ideea de umanitate cuprinde în sine trei momente și anume: 1) *individualitatea*, pe care a afirmat-o în special idealismul german, susținând că umanitatea înseamnă dezvoltarea forțelor potențiale din om, care forțe produc forme individuale de o nouă viață omenească. Toate ființele existente au o formă individuală, dar nu toate sunt individualități, pentru că nu are fiecare ceva propriu numai al său și deosebit de ceilalți semenii. La oameni însă este aceasta caracteristică specială: orice individ are însușiri și forțe potențiale speciale, prin a căror dezvoltare el devin un om deosebit, o individualitate. 2) Al doilea moment și am putea spune sens al umanității constă nu în reliefaarea a ceea ce e specific și individual în om, ci în dezvoltarea tocmai a ceea ce e universal, *esențial*

omenească în toți indivizii, a ceace îi face pe oameni să se deosebească de animale, a sentimentelor și a valorilor proprii ființii umane.

3. Al treilea moment al umanității este *totalitatea*, adică unirea individualului cu universalul. Goethe, Schelling și alți filosofi idealști au văzut în individ o expresie în mic a Universului, un microcosm, care copiază macrocosmul, având totuși o formă individuală¹⁾. Aceasta e forma metafizică-morală a ideii de Umanitate. În modul acesta concepută, ideia de umanitate, devine un ideal de perfecțiune, o normă de conduită a omului și de apreciere etică. Umanitatea în sens moral se întemeiază pe puterea sentimentelor omenești, ea trece peste politică, peste ideia *rațiunii de stat*. «Ea nu numără nici voturile, nici capetele. Numai omul trezește simpatia ei, care este mai mult decât compătimire»²⁾. Umanitatea e puterea care armonizează forțele morale, ea aduce pacea și fericirea.

Din punct de vedere politic Umanitatea de asemenea poate fi interpretată în mai multe moduri. În special, se pot degaja două sensuri și anume: 1) umanitatea ca o prelungire a națiunii și ca o armonie de națiuni, ca o uniune a lor, 2) ca un tot organic, un nou organism supraordonat tuturor națiunilor.

În primul înțeles a fost luată ideea de umanitate chiar din sec. 14 de către Dubois; mai târziu abatele de S. Pierre, apoi Kant și alții, toți au văzut în Umanitate o federalizare și democratizare a națiunilor. Naționalismul politic din sec. 19, în perioada dela 1820 la 1878, perioada numită de Muir «la rêve des exilés», dease-

1) *Ed. Spranger*. W. von Humboldt und die Humanitätsidee. 1909.

2) *Ramsay Muir*. Nationalisme et Internationalisme. Pg. 107.

menea avea o notă umanitară, deoarece exilații diferitelor națiuni, deși considerau națiunea ca «un factor determinant în elaborarea evenimentelor», totuși concepeau libertatea și colaborarea națiunilor ca un ideal realizabil și necesar.

Umanitatea însă, în sens de prelungire a națiunii, a adus la concluzii și la fapte vătămătoare, căci a fost rău înțeleasă adeseori. Fiecare națiune mare, conștientă de sine, s'a considerat drept reprezentantul cel mai potrivit al culturii umane și și-a atribuit misiunea de a extinde binefacerile culturii sale asupra celorlalte națiuni, ajungând astfel la imperialism. Așa s'a născut pangemanismul, panslavismul, rasialismul etc.

În al doilea înțeles politic luată, Umanitatea e o utopie, căci evoluția socială ne arată existența grupurilor naționale diferențiate, cu caractere deosebitoare între ele, nu o societate unitară și uniformă mai presus de națiuni. Cel puțin până acum nu s'a ajuns la un grup mare, în care deosebirile naționale să nu mai existe. Națiunile sunt realități, ele pot intra în Umanitate ca organe ale ei, ca organisme morale. Societatea națiunilor de azi consideră națiunile ca membre ale sale și ca organisme morale, care pot determina un nou proces de evoluție morală, o moralitate internațională. Și cum națiunea nu e o realitate închisă, care să poată face abstracție de celelalte națiuni, pentru că toate sunt în raporturi de interdependență, se impune în mod evident o morală, care să respecte drepturile tuturor și să dea norme de conduită valabile pentru relațiile națiunilor între ele. Națiunea, ca orice comunitate socială, nu este ceva încrămăciat, devenit, nu are limite temporale, ci ea crește și se transformă neconținut, de

acea etica națională nu trebuie să fie exclusivistă. Naționalismul adevărat e participarea activă la tezaurul cultural, la patrimoniul moștenit, care trebuie spoiit, de aceia se impune ca o datorie imperioasă să nu înlătore pe nimeni dela binefacerile culturii. Dacă națiunea e o comunitate spirituală, în care fiecă individ poartă în sine bunurile naționale, cu coloratura lor specifică, atunci tendința fiecărui naționalist trebuie să fie de a atrage pe oricine către cultura națiunii, de a-i impune spiritul național. Lupta pentru cultura pozitivă o admite și etica creștină. Numai astfel înțeleasă morala națională se poate lărgi și concilia cu morala universalistă, punându-se în serviciul acesteia. In nici-un caz însă etica lui Christ nu poate justifica violența și lupta brutală dintre oameni; în schimb ea admite naționalismul creator de cultură, care desigur are caracterele speciale ale națiunii, care a produs-o, dar care nu contrazice și nu distruge cultura umană în genere.

Obiceiul ca sursă de drept

(Recenzie critică asupra lucrării: *J. Declareiul* «Rome et l'organisation du droit» din colecția «Evolution de l'humanité» Paris 1924)

În interesanta prefață, pe care o scrie H. Berr mai la toate volumele, care apar în această colecție, se discută una dintre problemele cele mai interesante pentru constituirea dreptului, anume raportul dintre drept și morală, arătându-se în primul rând origina lor comună. Berr pune la baza acestor două instituții sociale obiceiul, din care apoi ele s'ar fi diferențiat pe încetul. În susținerea tezei acesteia aduce dânsul o sumedenie de date etnografice foarte importante, îmbogățind astfel literatura acestei chestiuni. Spencer și Gillen, pe lângă J. Frazer, au arătat că obiceiurile tabuiste cuprind în ele atât normele morale cât și pe cele juridice, căci tabu-ul este pentru primitiv lege penală și civilă, normă religioasă și morală în acelaș timp. Interdicțiile tabuiste și sancțiunea, pe care o atrag ele, când sunt călcate, constituie prima regulă de drept penal. Există la primitivi tabu-uri diferite, având menirea de a proteja persoana omească, proprietatea, autoritatea, etc., iar riturile de purificare și de expiație, care se impun acelor care au călcat interdicțiile, sunt

adevărate pedepse și chiar inspiră teamă prin suferința pe care o produc.

Dar tabu ul este și normă morală, căci pentru faptele care nu aduc o gravă atingere forței supraumane și lucrurilor, în care se întruchipează ea, nu există rituri expiatorii, ci numai o reprobare publică sau o teamă și remușcare subiectivă a individului, deci o sancțiune morală.

Dealtminteri și astăzi chiar între drept și morală e deosebire după natura sancțiunilor, care se aplică faptelor, deoarece morala formulează imperative cu sancțiuni pur psihologice (remușcarea, căința) și sociale (blamul opiniei publice, recompensa socială, etc.), pe când de drept este legată ideia de constrângere exterioară și de pedeapsă. Berr recunoaște astfel deosebirea, pe care a făcut-o Kant între moralitate și legalitate. Deasemenea el adoptă punctul de vedere al lui Jellinek, când stabilește raportul dreptului cu morala, căci întocmai ca și dânsul, definește dreptul ca un «minimum de morală necesar vieții în societate și care impune sancțiuni materiale¹⁾. Netăgăduit că sfera moralului e mult mai mare ca aceia a dreptului și că fapte pe care morala le reprobă, dreptul nu le sancționează, pentrucă el impune numai un minimum de morală, peste care nu se poate trece, fără ca societatea să nu fie în primejdie. O normă religioasă sau morală devine regulă de drept, cum just observă Duguit, atunci când «massa indivizilor care compun grupul social înțelege și admite că, o reacțiune contra violatorilor ei poate fi organizată în mod social»²⁾. Chiar dacă organizația

1) *J. Declareuil*. Rome et l'organisation du droit. 1924. Pg. VIII

2) *Duguit*. Traité du droit constitutionnel. Vol. I. Pg. 36.

este embrionară și sporadică, în momentul când majoritatea spiritelor concepe și dorește o sancționare a unor fapte periculoase pentru grup, apare regula de drept. Dar nu orice fapt e așa de grav încât să fie nevoie de o sancționare organizată a lui, și atunci el poate fi numai blamat, nu pedepsit, e supus deci sancțiunii morale, dar nu celei juridice. Iată de ce sfera moralului e mult mai mare ca aceea a dreptului.

Dar cum s'a creat și s'a organizat dreptul odată diferențiat de morală din obicei? Berr recunoaște rolul individului în procesul de evoluție al dreptului și de formare a științei juridice. În aceasta constă superioritatea concepției lui asupra doctrinei durkheimiste, care întocmai ca și marxismul, refuză individului orice rol activ în evoluția socială. După Berr, dreptul cutumier se transformă supt influența acelor «*inventeurs sociaux*», care sunt agenți logici activi. Dreptul roman, forma clasică de drept, care constituie scheletul dreptului modern, e creația nu numai a obiceiurilor (obiceiul e origina lui), ci și a indivizilor, a magistraților și a acelor prudentes, care ținând seamă de nevoile sociale, au adaptat mereu vechiul jus civile stărilor sociale nouă, creind pe nesimțite un alt drept.

Eugen Huber (Über die Realien der Gesetzgebung, în Zeitschrift für Rechtsphilosophie) deosebește în formarea dreptului doi factori: *realitățile* sau realele, cum le zice dânsul, și *ideile*. Realitățile cuprind raporturile de fapt, forțele reale din societate, ele au o putere externă și dau impulsioni pentru forme nouă de drept. Ideile au o acțiune regulativă, ele își au baza adeseori în etică, căci pun ca ideal dreptatea. Ideile ordonează interesele din realitate și formulează dreptul nou ade-

quat tendinților reale și principiilor morale. După cum artistul depinde în creația sa și de materia pe care o prelucrează, tot așa și ideile sunt legate de realitate.

Massa socială, având conștiința că o normă de conduită trebuie să devină permanentă, pentru că e absolut necesară, constrânge pe conducător să o legifereze. Legiuitorul prinde interesele și nevoile sociale și creiază norme de drept, pentru a satisface aceste interese. Sunt unii sociologi și juriști, care contestă rolul individului în creația dreptului, în deosebire de H. Berr. Astfel Duguit, pe care l-am citat deja, susține că poporul are o conștiință juridică, conștiința de ceea ce e necesar să fie sancționat și de aceea poporul creiază norme, care apoi sunt formulate în legi pozitive. Legiuitorul în realitate nu ar face altceva decât ar constata prin *legile* sale aceste norme, care se formează în afară de el și care i se impun ¹⁾. E just că legiuitorul se inspiră din realitate și concretizează în regule juridice nevoile și tendințele sociale, dar nu e mai puțin adevărat că el e acela care armonizează aceste tendinți cu principiile morale generale, având chiar putere de a formula unele principii juridice, pe care le crede necesare pentru viața socială. Legiuitorul poate alege din tendințele confuze și neclare ale masei, și ceea ce e mai general și mai necesar îl transpune el în lege.

Declareuil, autorul volumului de drept roman, a cărui prefață o face Berr, e de acord cu acesta asupra elementelor care iau parte la formarea dreptului. Preocupându-se de locul pe care îl are dreptul roman în lumea antică, Declareuil arată superioritatea Romanilor asupra Grecilor, în ceea ce privește dreptul, căci dacă

1) *Duguit*. Traité du droit constitutionnel. Vol. 1. Pg. 45.

Romanii au ajuns la concepții juridico-sociale importante și de sine stătătoare, Grecii au conceput dreptul numai în dependență de morală și religie. «Chiar dreptul civil nu constituie (la dânsii) o disciplină a parte ¹⁾. Din metafizica și morala greacă se poate extrage dreptul grecesc. Când viața politică atrage mai mult atenția Grecului, atunci juristul se confundă cu omul de stat sau cu filosoful.

În dreptul cetăților grecești deosebește autorul două straturi juridice: 1) obiceiurile vechi gentilice, care durează dela fundarea cetăților și care se referă la organizarea familială, la regimul bunurilor, la modul de transfert al drepturilor reale, etc; 2) legislațiile inspirate de revoluțiile politice, care însă nu aveau rădăcini adânci în sufletul grecesc. Dreptul gentilic vechiu a fost înlăturat treptat și odată cu emanciparea societății de vechile obiceiuri constatăm o evoluție juridică spre jus gentium, dar din cauza agitațiilor politice dreptul acesta nu e stabil. «Legea e prea adesea identificată cu capriciile mulțimii; sentințele extraordinare ale tribunalelor populare fac impracticabilă și inutilă o doctrină» ²⁾. Restabilirea dreptului ca ceva statornic și doctrinal se face odată cu încorporarea Greciei de către Romani.

Desigur Declareuil are foarte mare dreptate în ceea ce privește caracterul metafizic, moral și religios al dreptului grecesc, care nu s'a putut emancipa ca cel roman, devenind o știință de sine stătătoare. Dar autorul a trecut prea repede asupra caracterelor vechiului drept grecesc și nici nu a arătat suficient influența sa asupra

1) *J. Declareuil*. Op. cit. Prolégoménès. Pg. 8.

2) *J. Declareuil*. Op. cit. Prolégoménès. Pg. 10.

dreptului roman. Grecii nu au avut într'adevăr o conștiință juridică așa cum au avut Romanii, dar în schimb în legile lor e o tendință umană, care lipsește la Romani. Pentru Greci dreptul e o parte din dreptate, e concretizarea în lege a unor idealuri morale. Desigur autorul nu și-a propus să se ocupe de dreptul grecesc, după cum arată și titlul operei sale, dar era interesant să cerceteze mai deaproape caracterul dreptului grecesc, tocmai pentru a evidenția colaborarea factorului ideal cu realitatea în construirea dreptului. Sursele pentru studiul vechiului drept grecesc nu sunt numai discursurile retorilor sau operele lui Aristotel, ci se găsesc documente și inscripțiuni pentru cercetarea caracterelor comune ale dreptului cetăților.

Deși Grecia consta din o sumedenie de cetăți independente, fiecare cu legile sale, (legi ateniene, lacedemoniene, kretane, korintiene), totuși ele aveau legi și instituții comune, care izvorau din o organizare socială asemănătoare și din o concepție filosofică identică. Astfel se constată în sec. 7 și 6 a. Chr. în Naukratis, o colonie mileziană, care era și un punct de întâlnire al diferitelor cetăți, legi comerciale, obiceiuri religioase comune mai multor cetăți grecești; în sec. 5 sunt numeroase aranjamente pentru justiția reciprocă a cetăților, iar în sec. 4 contracte comerciale foarte asemănătoare ale diferitelor cetăți grecești. Deasemenea servesc ca sursă legile lui Gortyn, contemporane cu legea celor 12 table dela Romani, precum și legile lui Solon. Lucrarea lui P. Vinogradoff: *Outlines of historical jurisprudence*, vol. II, 1922, dă ample informațiuni în această privință, alături de Leopold Wenger: *das Recht der Griechen und Römer* și de Patsch: *Griechisches*

Bürgschaftsrecht, 1909, și de Glotz: la solidarité de la familie dans le droit criminel en Grèce și Histoire ancienne, II-e partie.

În orice caz vechiul drept grecesc are un caracter larg, moral și filosofic-religios. Din contra, dreptul roman are alte note speciale ale sale. *Dreptul* constituie pentru Romani istoria culturii lor în bună parte. Romanii au iubit mai puțin poezia și arta, ei au avut mai mult înclinațiuni spre viața practică; la dânșii ordinea riguroasă de drept și supunerea cetățeanului față de lege și de autoritate e un imperativ absolut. *Aequitas* inflexibilă și fără excepții și *utilitas* sînt supozițiile fundamentale ale vieții de stat. Anatole France găsește că acest caracter utilitarist și rațional al Romanilor se vedește în toate manifestările lor, chiar și în religie, căci «zeii Romanilor erau ca și dânșii muncitori și buni cetățeni. Erau zei utili, fiecare avînd funcțiunea sa. Miturile chiar aveau rol civil și politic» (Sur la pierre blanche, pg. 9). Religia romană deasemenea era «o religie administrativă, care se propaga ușor cu restul administrației» (idem, pg. 13). De aceia dreptul roman are un caracter utilitar și național. De la sfârșitul sec. 6 a. Chr. și până în sec. 3 p. Chr. se formează și se modifică neconținut acest drept. De la sfârșitul republicii și în timpul imperiului, Romanii suferă mult influența filosofiei și culturii grecești, influență care se resimte și în drept, care devine mult mai uman și mai moral.

Declareuil nu a școs în relief caracterele dreptului grecesc și nici nu a examinat destul de dezvoltat raporturile dintre dreptul roman și cel grecesc. În treacăt numai s'a ocupat de problema juridică a ipotecei romane și de origina ei grecească.

Cea mai veche formă de drept la Romani, ca și la popoarele primitive, care nu au ajuns încă la faza de organizare politică a Romanilor, a fost cutuma, *obiceiul*. Acesta e un fapt: obiceiul e prima sursă de drept. Interesant e modul cum explică Declareuil apariția obiceiului, pentru că aici se vede clar afirmarea rolului individualităților puternice. Obiceiul nu este, cum susține școala istorică cu Savigny și Puchta, o creație spontană a unei conștiinți colective, ci el are și un autor individual. Hazardul și imitația, convențiunile sociale, necesitățile geografice și economice, concepțiile religioase, toate pot da naștere obiceiurilor, adică unor reguli pe care un grup de oameni le respectă în raporturile dintre dânșii. Dar «cel mai adesea origina cutumei este o decizie luată într'o zi de un șef sau o hotărâre ¹⁾. De fapt obiceiurile sânt norme prescrise de necesități sociale, dar formulate de o personalitate și care se generalizează, devenind oarecum coercitive și exterioare. (A se vedea Ihering: *Zweck im Recht* și Westermarck: *Ursprung und Entwicklung der moralischen Begriffe*).

Înainte de legea celor 12 table, Romanii aveau *jus nou scriptum*, numai *mos majorum*, deci un drept cutumier formalist și simbolist. Publicitatea actelor juridice era constituită tocmai prin simboluri concrete (în cuvinte, gesturi), care arătau natura actului.

Cutumele vechiului drept roman au un caracter religios, deși unii romaniști consideră ca o caracteristică a dreptului primitiv roman tocmai faptul că *jus* e separat de *fas*, căci dreptul nu ar mai apărea ca operă divină, ci ca un produs al necesităților sociale. Dar

1) J. Declareuil, Op. cit. Pg. 17.

cutumele păstrează încă un caracter sacerdotal care nu dispăre decât foarte târziu. Juristul din vechea Romă a eșit din preot sau din pontif, observă cu dreptate Sumner Maine (L'ancien droit et la coutume). Până târziu chiar în dreptul scris organizația juridică a familiei, cu caracterul său agnatic, căsătoria, gradele de rudenie, dreptul de proprietate și de succesiune, adopțiunea, erau amestecate cu o sumedenie de rituri religioase și chiar determinate de credinți religioase.

De ce fata măritată nu făcea parte din familie și de ce dânsa oricât ar fi fost iubită de tatăl ei, nu-l putea moșteni pe acesta? Pentru că prin căsătorie ea adopta religia și cultul soțului său, ori familia era o comunitate de oameni care adorau aceiași strămoși și luau parte la oficierea aceluiași cult. De ce la divorț era necesară *diffareatio*? Tot din considerații religioase. De ce numai fiul este *heres necessarius*? Pentru că prin măriș fata adopta cultul soțului, ori proprietatea nu era absolut separată de religie și de cult și ca atare ea nu putea trece în mâinile unor persoane care adorau alți strămoși și alți zei ai casei. Și pentru ce tatăl putea recunoaște sau repudia un copil dela naștere chiar? Desigur pentru că el era șeful suprem al religiei domestice, el era responsabil de perpetuarea cultului și ca atare avea drepturi absolute. (A se vedea Fustel de Coulanges: *La cité antique*). Nota religioasă a dreptului totemistic se constată, supt forme ce e drept mai blânde, și în dreptul cetăților organizate. Dreptul roman raționalist, utilitar și național nu a fost lipsit de acest caracter religios.

Altă sursă de drept este legea scrisă, care reglementează activitatea politică și socială a cetățenilor,

dar, observă Declareuil, éa «avansează încet în domeniul raporturilor private, privind multă vreme pe indivizi numai prin prisma grupului gentilic sau familial».

Asupra caracterului religios al cutumei și în parte chiar al legilor propriu zise, Declareuil nu insistă de loc. În ceea ce privește sursele de drept nu reese clar din lucrarea lui Declareuil dacă dânsul consideră cutuma ca o sursă de drept sau chiar ca o regulă juridică — și e important acest lucru, căci dacă foarte mulți juriști ca Planiol, Colin și Capitant, Girard, etc., văd în cutumă o sursă, alții însă consideră obiceiul nu ca o sursă, ci ca un «mod de constatare a regulii de drept», ca o sancționare a unor norme juridice deja existente. Iată o problemă de discutat.

În ceea ce privește dezvoltarea vieții juridice la Romani și evoluția dreptului roman, autorul aduce importante contribuții de amănunt. El nu mai respectă absolut ordinea istorică, ci privește în mod sistematic dezvoltarea dreptului pe chestiuni, ceea ce ușurează citirea și înțelegerea dreptului roman.

VERIFICAT
1987



CUPRINSUL

CAPITOLUL I

Posibilitatea sociologiei ca știință	5
a) <i>Pesimismul sociologic</i>	12
b) <i>Optimismul sociologic</i>	38
Teoria relației și concepția lui Max Weber	59

CAPITOLUL II

* Problema metodei în sociologie	73
<u>Despre conștiința socială</u>	115
Concepția sociologică a cunoștinții	137
Problema autorității	179
* Sindicalismul și Bergson	203
H. Bergson și O. Spengler	233
Mișcările naționaliste din Asia și Mahatma Gandhi	249
<u>Criza culturii și rolul Universității</u>	271
<u>etică națională sau etică universalistă</u> ?	289
Obiceiul ca sursă de drept	307

