

55958  
sublet

# **SOCIOLOGIE**

---

# **GENERALĂ**

---

DE

**P. A N D R E I**

Profesor la Universitatea din Iași



TIPARUL SCRISUL ROMÂNESC S. A. + CRAIOVA



---

---

# SOCIOLOGIE GENERALĂ

de

PETRE ANDREI

Profesor la Universitatea din Iași




Editura Scrisul Românesc, Craiova

1936

Biblioteca Centrală Universitară  
BUCUREȘTI  
Cota 65958  
Inventar 388.134

65958  
Anchet

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ  
BUCUREȘTI  
COTA 65958

**B.C.U. Bucuresti**  
  
**C380434**

270

## P R E F A Ț Ă

---

Atât de variate sunt concepțiile asupra sociologiei generale, încât cetitorul nu destul de orientat poate rămâne foarte încurcat, atunci când deschide o carte de sociologie. Căci unii sociologi tratează anumite probleme, pe când alții nu se ocupă deloc de ele. Sau foarte adeseori ei privesc numai un anumit aspect al problemelor. Noi ne-am silit, în această lucrare, să lămurim diferitele chestiuni, care se impun atenției cercetătorului, dar nu am neglijat nici înfățișarea istorică a problemelor, căci am crezut că este util să arătăm modul cum s'au pus ele în trecut și cum se discută în prezent, indicând soluțiunile care s'au dat. Nu am intrat în dezvoltarea niciunei probleme de sociologie specială, ci ne-am ocupat numai de principiile sociologiei generale ca știință și de problemele societății în genere, fără a insista în special asupra vreunui anumit tip de societate.

Departate de a fi partizanul teoriei opoziției dintre stat și societate, credem însă că societatea și statul, din punct de vedere științific, sunt două noțiuni deosebite, fiecare având domeniul său propriu, bine înțeles nu exclusiv și nici fără o strânsă legătură între ele. În acest volum am stăruit numai asupra ideii de societate în genere, urmând ca în alte lucrări să cercetăm diferitele tipuri de societate, prezentându-le și în mod evolutiv, pentru a sfârși prin studiul organizării societății în formă de stat.

Se va părea unora poate demodat felul nostru de a privi statul și raporturile sale cu societatea, mai ales acum, în momentul în care se răspândește vertiginos ideia statului totalitar, caracterizat tocmai prin ștergerea acestei deosebiri dintre societate și stat. Se poate. Dar în sfera ideilor, unde dealtmănteri moda își are și ea rolul ei destul de important, este loc suficient pentru formularea și justificarea oricărei concepții



științifice, bazată pe fapte reale și pe argumente convingătoare.

*In studiul de „Politică” a cărei apariție va precede probabil problemele de sociologie specială, vom cerceta pe larg chestiunea aceasta și vom încerca a dovedi justetea punctului de vedere amintit mai sus. Lucrarea de față începe printr’o introducere, care s’ar părea că n’are nicio legătură cu tema fundamentală, pe care ne-am propus-o noi, căci în definitiv ce rost are să te ocupi de Universitate, de problema tineretului, într’un studiu de sociologie generală? Desigur că ea ar fi putut să apară ca un studiu separat, ca o contribuție la lămurirea problemei tineretului nostru universitar. Noi însă am crezut, pentru considerentele, pe care le expunem chiar la începutul Introducerei, că locul ei cel mai potrivit e aici.*

*In expunerea diferitelor concepțiuni sociologice am lăsat la o parte detaliile și nu am înfățișat decât ceea ce am crezut că este esențial și necesar pentru înțelegerea lor, căci numai o istorie a teoriilor sociologice s’ar fi putut ocupa pe larg de fiecare în parte, ceea ce ar fi depășit intențiunea noastră.*

*Poate că unele dintre problemele discutate de noi aici vor părea nu destul de dezvoltate. Am făcut aceasta intenționat, fiindcă era greu să îmbrățișăm aceste probleme în toată amplitudinea lor într-o lucrare de sociologie generală, când fiecare ar putea constitui obiectul unui studiu special. Deasemenea se poate ca în cursul expunerilor noastre să se fi strecurat și unele scăpări din vedere, pe care vom fi bucuroși să le îndreptăm și recunoscători acelor care ni le vor semnala.*

P. ANDREI.

# CONȚINUTUL

	<u>Pagina</u>
Introducere . . . . .	1

## PARTEA I-a.

Cap. I. <b>Sociologia ca știință</b> . . . . .	39
Contra unei științe a sociologiei . . . . .	48
Sociologia și Filosofia . . . . .	53
Sociologia și științele sociale . . . . .	67
Problema legii în viața socială . . . . .	78
Cap. II. <b>Ce este sociologia</b> . . . . .	90
Nominalism și realism sociologic . . . . .	99
Concepția sociologică universalistă . . . . .	104
Sociologia obiectivistă franceză . . . . .	110
Sociologia formalistă . . . . .	118
Concepția relaționismului . . . . .	124
Concepția lui Max Weber asupra sociologiei . . . . .	134
Caracterele sociologiei ca știință și diviziunile ei . . . . .	151
Cap. III. <b>Raporturile dintre sociologie și alte științe</b> . . . . .	167
Sociologia și istoria . . . . .	167
Sociologia și psihologia . . . . .	184
Sociologia și epistemologia . . . . .	213
Sociologia și pedagogia . . . . .	256
Cap. IV. <b>Metodologia sociologiei</b> . . . . .	262
Metoda anchetelor și a monografiei . . . . .	293
Metoda statistică . . . . .	302
Metoda comparației . . . . .	306

## PARTEA II-a.

Cap. I. <b>Ce este societatea : natura și esența ei</b> . . . . .	315
Teoria organicismului . . . . .	316
Teoria organicismului contractual . . . . .	331
Teoria economică a societății . . . . .	334
Teoria Psihologică a societății . . . . .	352
Ce este faptul social . . . . .	378

	<u>Pagina</u>
Cap. II. <b>Factorii și condițiile vieții sociale</b> . . . . .	385
Conștiința socială . . . . .	385
Tradiția și solidaritatea . . . . .	410
Autoritatea . . . . .	423
Sociogeografia . . . . .	443
Antroposociologia : problema rasei . . . . .	458
Cap. III. <b>Geneza vieții sociale și formele ei</b> . . . . .	494
Ce este națiunea . . . . .	513
Cap. IV. <b>Structura și evoluția societății</b> . . . . .	522
Problema claselor sociale . . . . .	525
Evoluție și revoluție . . . . .	560
Indice alfabetic . . . . .	583



# E R R A T A

---

**Insemnăm numai greșelile mai mari care ar putea denatura sensul.**

pag.	9	rândul	24	de	sus	în	jos	se	va	citi	<i>îndreptătesc</i>	în	loc	de	<i>dreptătesc</i>
"	45	"	12	"	"	"	"	"	"	"	<i>filosofice</i>	"	"	"	<i>folosofice</i>
"	79	"	37	"	"	"	"	"	"	"	<i>S'au</i>	"	"	"	<i>s'a</i>
"	107	"	23	"	"	"	"	"	"	"	<i>individul</i>	"	"	"	<i>individua-</i> <i>lismul</i>
"	117	"	22	"	"	"	"	"	"	"	<i>ăus</i>	"	"	"	<i>adus</i>
"	126	"	33	"	"	"	"	"	"	"	<i>categoriei</i>	"	"	"	<i>cagoriei</i>
"	154	"	1	"	"	"	"	"	"	"	<i>sociografiei</i>	"	"	"	<i>sociologiei</i>
"	161	"	21	"	"	"	"	"	"	"	<i>universal</i>	"	"	"	<i>universabil</i>
"	186	"	25	"	"	"	"	"	"	"	<i>cercetători</i>	"	"	"	<i>cercetări</i>
"	195	"	1	"	"	"	"	"	"	"	<i>psihologia</i>	"	"	"	<i>sociologia</i>
"	215	"	25	"	"	"	"	"	"	"	<i>pozitivă</i>	"	"	"	<i>pozitivă</i>
"	232	"	9	"	"	"	"	"	"	"	după cuvintele: <i>orice formațiune socială este</i> se vor adăuga următoarele care au fost omise: <i>față de elementele ei componente o ființă aparte, cu un alt fel de psihism. Constrângerea socială este . . .</i>				
"	406	"	32	"	"	"	"	"	"	"	<i>fi</i>	în loc de <i>și</i>			
"	428	"	31	"	"	"	"	"	"	"	<i>omenești</i> ;	"	"	"	<i>omenești</i>
"	442	"	13	"	"	"	"	"	"	"	<i>ceea ce a fost</i>	"	"	"	<i>ceea a fost</i>
"	445	"	16	"	"	"	"	"	"	"	<i>familiare</i>	"	"	"	<i>familitare</i>
"	451	"	13	"	"	"	"	"	"	"	se va tăia cuvântul <i>verii</i>				
"	458	"	16	"	"	"	"	"	"	"	se va scrie <i>Antroposociologia. Problema rassei</i>				
"	461	"	39	"	"	"	"	"	"	"	de sus în jos se va citi <i>insulanii</i> în loc de <i>isulanii</i>				
"	468	"	17	"	"	"	"	"	"	"	<i>metiși</i>	"	"	"	<i>metiști</i>
"	477	"	29	"	"	"	"	"	"	"	<i>Burckhardt</i>	"	"	"	<i>Burckhard</i>
"	478	"	38	"	"	"	"	"	"	"	<i>Mendelssohn</i>	"	"	"	<i>Mendelsohn</i>
"	479	"	1	"	"	"	"	"	"	"	<i>Mendelssohn-Bartholdy</i> în loc de <i>Mendelsohn-Brtholdy</i>				
"	480	"	31	"	"	"	"	"	"	"	<i>din care fac parte</i> în loc de <i>din care parte</i>				
"	481	"	12	"	"	"	"	"	"	"	<i>nici rassa</i> în loc de <i>nu rassa</i>				
"	498	"	12	"	"	"	"	"	"	"	<i>sfâșiat</i>	"	"	"	<i>sfârșit</i>
"	500	"	35	"	"	"	"	"	"	"	<i>sexualist</i>	"	"	"	<i>exualist</i>
"	523	"	32	"	"	"	"	"	"	"	<i>Adolphe Coste</i>	"	"	"	<i>Adolphe Costa</i>
"	550	"	12	"	"	"	"	"	"	"	<i>connubium</i>	"	"	"	<i>connunbium</i>
"	557	"	11	"	"	"	"	"	"	"	<i>întreg</i>	"	"	"	<i>întreeg</i>
"	560	"	19	"	"	"	"	"	"	"	<i>stare latentă</i>	"	"	"	<i>stare atentă</i>

---





## INTRODUCERE

---

Lucrarea de față este rezultatul prelegerilor de sociologie generală, ținute la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași. Concepută în atmosfera universitară ea se întoarce tot către Universitate, căci gândul meu se îndreaptă cu drag către studenți, cărora le dăruiesc această carte.

În mintea mea însă își face loc și stăruiește o întrebare obsedantă și anume: sunt ei dispuși să primească acest dar spiritual? Starea lor sufletească de acum și preferințele, pe care le au, așa cum se arată din manifestările lor, le îngăduie oare să se preocupe și de probleme de un ordin teoretic mai înalt? Un profesor german mărturisea nu de mult că în sala de curs studenții par foarte departe de ceea ce le vorbește el de pe catedră, ba uneori avea chiar impresia unei surde ostilități din partea lor. N'ași putea spune același lucru despre atmosfera din sala de curs, dar la lucrările seminariale, unde trebuie să intervină studentul în mod activ, unde se poate vedea personalitatea și pregătirea sa, se constată lipsa râvnei și entuziasmului studenților de odinioară. Am impresia că cei mai mulți se conformează acum unor obligațiuni reglementare, îndeplinindu-și formal și rece îndatoririle, pentru a obține cât mai repede diploma deschizătoare de drumuri practice în viață.

Dealtminteri așa e spiritul vremii. Și de ce ar face excepție studenții, când în toate domeniile de activitate se petrece același lucru? Azi întreaga viață e dominată de două tendințe deosebite, care se traduc în manifestări foarte bogate în consecinți, atât pentru individ, cât și pentru societate. Pe deo parte *mistica politică*, prin care se întemeiază forme noi de guvernare, creindu-se alte drepturi și alte modalități de participare la viața publică, iar pe de alta *practicismul și tehnica*. Ambele domină și aservesc pe om, făcându-l să se simtă umilit. Intr'adevăr pentru menținerea unor regimuri politice, instau-





2

rate în unele țări din noua Europă, s'au formulat adevărate dogme, cu caracter mistic, căci teama poporului nu mai este suficientă ea singură pentru păstrarea acelor regimuri. Dar aceasta s'a făcut cu prețul sacrificiului rațiunii și a drepturilor ei. Și astfel în locul rațiunii s'a afirmat valoarea instinctului puternic. Raționalismul a fost declarat periculos din cauza criticismului său, care a lovit în vechea autoritate necontrolată și necontrolabilă a absolutismului politic. Instinctul deci și credința oarbă în locul rațiunii!

Iată perspective și concepțiuni, care pot atrage ușor pe tineri, căci desigur e mult mai lesne de satisfăcut instinctul decât de răspuns cerințelor grele și chinuitoare ale rațiunii.

În al doilea rând, practicismul și tehnica sunt mai seducătoare decât studiul auster și riguros. Nu mă ridic contra practicismului și nu cred niciun moment că tinerii trebuie să neglijeze aspectul practic al lucrurilor, neîmbrățișând cariere practice, dar nu pot privi cu liniște trista confuziune, care se face între *practic* și *lucrativ*. La unii dorința lăcomă de câștig ușor, iar la alții limitarea oricărui efort intelectual și a oricărei aspirațiuni numai la strictul necesar pentru dobândirea unei situațiuni, degradează tot ceea ce e nobil în om. Acest dispreț al spiritualului și înăbușirea lui nu poate fi admis. Dealtminteri idealurile spirituale vor depăși întotdeauna, prin propria lor forță, înfăptuirile tehnice și vor deschide orizonturi noi tuturor celor ce știu să vadă.

Optica specială a zilelor noastre produce însă și o anumită deformare a sufletului, făcând pe oameni să piardă din vedere scopurile ideale ale demnității și moralității umane. Spiritul determinat nu numai de trebuința practică, ci și de curiozitate, de dorința de a cunoaște, a căutat să deslege misterele lumii, iar voința de a supune forțele naturii l-a făcut să se oprească asupra fenomenelor ei, pentru a născoci tot felul de mijloace, prin care natura să fie aservită omului, lui *homo sapiens*. Oricât de mult s'ar dezvolta tehnica, ea rămâne un instrument la dispoziția omului și nu va fi niciodată un scop în sine<sup>1)</sup>. Ea poate servi orice scop, bun sau rău, indiferent de punctul de vedere al valorii morale, căci ea e „oarbă din punct de vedere cultural”<sup>2)</sup>. Și totuși astăzi tehnica vrea să

1) *N. Berdiaeff*. *L'homme et la machine*. trad. din rusește de I. P. et H. M. Paris 1933. Pg. 20.

2) *Carl Schmitt*. *Der Begriff des Politischen*. München 1932. Pg. 77.

supună pe om! Este o veche tragedie, care se continuă de la păcatul originar până acum, revolta creaturii contra creatorului său, zice *Berdiaeff*, vorbind despre lupta dintre om și natură, pe care el, omul, a tehnicizat-o<sup>3)</sup>. Se pare că aceasta este soarta spiritului omenesc, de a deslănțui forțe, pe care apoi nu le mai poate stăpâni, forțe care devin ele înșile centre de multiplicare și de creațiune. Aici e tragedia, dar și frumusețea spiritului: *a fi veșnic generator*, a crea lucruri care pot dobândi strălucire proprie și care încearcă să rivalizeze chiar cu creatorul lor.

Și cu toate acestea nu poate fi vorba niciun moment de supunerea și neglijarea spiritualului, căci el este izvorul viu al oricărei valori umane, indiferent dacă se prezintă sub formă materială sau ideală. E drept că toate creațiunile spiritului, chiar și acelea, care par a avea un caracter foarte subiectiv și imaterial, se concretizează în anumite forme obiective, continuând a trăi și după ce creatorul lor a dispărut. *Hegel* a exprimat admirabil acest proces al spiritualității, dând numele de *spirit obiectiv* unor anumite creațiuni. Acestea pot contrazice de multeori tendințele momentului, pot lupta chiar în contra valorilor în gestațiune, dar nu le pot distruge și înlătura niciodată. Revoluția nu este în esența ei un fenomen material, numai formele ei de manifestare concretă sunt sensibile, uneori chiar prea sensibile, fondul ei interior fiind tendința de autonomie și de instaurare a unor valori noi, în locul celor existente și dominante într'un anumit moment istoric. *Conștiința și știința* sunt factorii determinanți ai întregii vieți, prin urmare și ai celei sociale, care este spirit concretizat.

De aceea tehnica modernă nu poate face nici un pas mai departe fără ajutorul cercetărilor și experiențelor științifice. Toate marile întreprinderi industriale și-au organizat laboratoare, și-au angajat numeroși specialiști, cercetători consumați în știință, dând impresia unor institute bine utilizate, de studii științifice. Dar când vorbim despre știință ne gândim, fără îndoială, la spirit avid de cunoștinți, la puterea de cercetare, la ipoteze și verificări, la adevăr obiectiv, încât tehnica ne apare numai ca o concretizare în forme materiale a acestor combinații ale spiritului. Știința descoperă, tehnica inventează, adică ea combină în alt mod datele științifice pentru realizarea unor scopuri

3) *N. Berdiaeff. L'homme et la machine. Pg. 9.*



practice. Și dacă științele reduc lumea la o structură mecanică sau la o combinație chimică, tehnica urmează după ele, luându-și sarcina de a crea artificial această lume gândită<sup>4</sup>). Dacă în această atmosferă tehnologică spiritul pare dominat, subordonat, înăbușit, aceasta nu e o dovadă de autonomie a tehnicului, ci mai mult exemplificarea stării de dezechilibru și dezorientare în care trăim. Spiritualul nu poate fi înăbușit, el e o forță care creiază, însuflețește și transformă totul, iar manifestarea sa cea mai frumoasă este știința și filosofia.

La noi în țară știința, atâta câtă o avem, s'a creat și s'a dezvoltat în jurul Universităților și a institutelor superioare de cultură de rang universitar. De aceea problema universitară prezintă pentru noi o importanță mult mai mare ca'n alte părți. Iată pentru ce vom stăruii în această introducere, în special, asupra Universității și a tineretului universitar, ocupându-ne de câteva aspecte mai importante ale acestei probleme.

### **Ce este Universitatea și care e menirea ei?**

Filosoful *Schelling* a susținut că Universitatea trebuie să formeze numai oameni de știință, cercetători și nici decum profesioniști, deoarece scopul ei este de a spori potențialitatea conștiinței, nepreocupându-se de niciun alt lucru, care ar putea scorbî demnitatea științei pure. Este desigur o concepție frumoasă și atrăgătoare, căci nimic nu poate întrece în splendoare știința pură și adevărul. Nu trebuie să se uite însă niciun moment că întreaga cultură a popoarelor este în funcție nu numai de idei pure, ci și de realitatea socială. Situația economică, formele sociale, clasele, viața spirituală dintr'un anumit moment, iată atâtea elemente care determină în mod necesar structura culturii și a tuturor instituțiilor științifice.

Privind prin această prizmă menirea Universității noastre, înțelegem ușor pentru ce nu ne putem opri la vechea concepție schellingiană. Universitatea de azi trebuie să urmărească un scop mai complex și mai multilateral. De aceea, pe lângă *cercetarea științifică și crearea științei*, care formează esența ei și îi justifică dreptul la existență, Universitatea trebuie să-și propună

<sup>4</sup>) *Werner Sombart*. Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. Bd. I. München und Leipzig 1927, Pg. 81.



încă două ținte și anume: *formarea personalității spirituale a studentului și pregătirea pentru o profesiune.*

Dacă asupra primelor două scopuri există un consensus general, în ce privește cel de al treilea păreri exprimate sunt foarte împărțite, iar argumentele aduse pro și contra se întemeiază pe serioase considerațiuni referitoare la rostul Universității. Nu putem tăgădui că tendința de a face pregătirea profesională a studenților a contribuit adeseori la scoborîrea nivelului studiilor universitare. În unele părți, Universitatea a fost considerată, în consecință, ca o instituție destinată să formeze funcționarii necesari statului, pierzându-se din vedere scopul fundamental pentru care s'au creiat Universitățile. Imprejurări diferite și multiple au impus ca pentru o sumedenie de funcțiuni să se ceară astăzi o înaltă cultură academică, deși nu ar fi poate absolută nevoie de aceasta pentru buna și conștiincioasă îndeplinire a serviciului. În același timp starea economică critică a favorizat afluxul tinerilor către Universitate, pentru că titlul universitar dă speranța și posibilitatea de a ocupa mai ușor funcțiuni în stat.

Exagerarea acestei tendinți către pregătirea profesională este însă periculoasă pentru Universitate, deoarece ea îi poate deforma spiritul și o poate abate de la menirea ei fundamentală. În ultimul timp, în multe țări, Universitățile par a fi servit mai mult pentru a scoate profesioniști decât oameni de știință. *Eduard Spranger* mărturisește impresia sa că examenele universitare nu mai constată acum maturitatea științifică a candidaților, ci mai mult pregătirea lor pentru anumite profesii și funcțiuni.<sup>5)</sup> Și aceasta în Universități cu veche tradiție academică și cu trecut glorios, cum sunt cele germane!

De aceea profesorii trebuie să vegheze, iar studenții să nu-și însușiască exclusiv acest scop practic, mărginindu-și munca și străduința lor numai la realizarea lui, căci atunci ei degradează spiritul universitar și îl omoară. În orice țară, care se găsește la începutul dezvoltării unei culturi mai înalte, este firesc ca dragostea de știință pură să nu fascineze decât câteva exemple alese, care la rândul lor insuflă această pasiune și altora. De aceea dacă noi am concepe Universitatea numai ca un înalt institut de cercetare și creație pur științifică, nu știu ce populație

5) *Eduard Spranger. Über Gefährdung und Erneuerung der deutschen Universität. Leipzig 1930.*

studentească ar mai avea Universitatea românească. Spranger, dându-și seama de necesitatea unei temeinice pregătiri profesionale, preconizează înființarea unui *colegiu*, a cărui menire ar fi tocmai aceasta și care ar complecta astfel Universitatea, punând-o în situația de a face față și cerințelor vieții moderne de stat<sup>6</sup>). Dacă astfel se pune problema în Germania, unde Universitățile datează de sute de ani și unde cultura are o vechime și un bogat trecut, cu atât mai mult se impune la noi. Dar în țara noastră nu poate fi vorba de crearea unor instituții noi cu menire pur profesională, alături de Universități. De aceea Universitatea românească trebuie să-și îndrumeze activitatea în spre cele trei scopuri anunțate mai înainte, pe care le poate realiza perfect printr'o bună și metodică organizare a sa.

Universitatea trebuie să urmărească, în primul rând, *cercetarea și creația științifică*. Aceasta constituie cel mai înalt și mai nobil scop al ei. Știința are un caracter dinamic, ea nu este niciodată ceva devenit și sfârșit, ci se reduce în esența ei la o serie de probleme, care se chiamă una pe alta și care frământă la infinit spiritul. Cercetând legăturile cauzale și raporturile de succesiune ale fenomenelor, descoperim întotdeauna alte aspecte și posibilități de a stabili noi legături între ele și astfel știința își deapănă mereu firul problemelor sale. Cercetător veșnic neîdestulat, problema pe care ai rezolvit-o e numai un popas pe un drum al cărui capăt nu-l vei vedea niciodată! În laboratorul savantului se diseacă realitatea, se întrezăresc soluții, se descoperă adevăruri și se formulează chestiuni noi. Inteligența, spunea *Kant*, e țara adevărului, o țară însă „înconjurată de un ocean vast și furtunos, o adevărată împărăție a iluziunii, unde dese și numeroase cețe, bănci de ghiață fără rezistență și gata de topire, dau aspectul înșelător al unor pământuri noi și atrag neîncetat prin zadarnice speranțe pe navigatorul, care visează descoperiri, angajându-l în aventuri, de la care nu se poate abține și pe care totuși nu le poate duce la sfârșit vreodată”<sup>7</sup>).

Profesorul universitar apare astfel pe primul plan, misiunea lui fiind de a prinde adevărul, de a descoperi forme noi ale realității, atrăgând cu dânsul pe acest drum și pe ti-

6) *Eduard Spranger. Über Gefährdung und Erneuerung der deutschen Universität.*

7) *Im. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Pg. 250.*



nerii studenți. În modul acesta Universitatea devine un adevărat atelier de muncă și creație științifică.<sup>8)</sup>

Fără îndoială că Universitatea suferă în mod constant influența societății și a statului, îmbrăcând uneori forme neașteptate și neconcordante cu menirea ei, așa cum din nefericire se poate vedea chiar în secolul al 20. Intotdeauna instituțiile de cultură, ori cât de departe s'ar ține de pulsația politică a vieții sociale, nu reușesc să se sustragă influenței acesteia. Se poate spune oare că școala sec. 18 nu a reflectat idealurile politice ale acestei epoci? Concepția statului liberalist nu a determinat școala personalității și a humanismului? Iar în zilele noastre organizarea școlii sovietice și a celei fasciste nu se face după idealul politic al acestor țări? De la formele sale medievale și pînă astăzi Universitatea s'a transformat și ea neconținut, adaptându-se vremurilor.

Dar oricâte variații ar suferi în structura și organizarea sa, Universitatea nu trebuie să piardă din vedere ceea ce formează substanța ei: *realizarea creației științifice și a spiritualității*, care rămân pentru Universitate adevărate scopuri în sine.<sup>9)</sup>

Într'un astfel de atelier științific, lucrează ca maestru profesorul, de la care se împărtășește ca ucenic studentul, primind dela el impulsioni și îndrumări.<sup>10)</sup> Acolo trebuie să învețe studentul a cunoaște esența obiectivă a științei, înțelegând că legea supremă a ei poruncește depășirea eului propriu, neglijarea dorințelor subiective și supunerea desăvârșită față de cerințele severe ale științei. Rațiunea rece, obiectivă, devine pasionată, eroică, atunci când este vorba de găsirea și apărarea valorii supreme a adevărului, care nu este util poate, dar pentru care cercetătorul și-a încordat toată ființa sa. Perspectiva istorică ne arată alese exemplare de oameni de știință, care s'au jertfit pentru adevăr. Cum nu se poate concepe viață fără instinct și fără mișcare, cum nu se poate înțelege creațiune fără iubire, nu putem gândi nici știință fără o pasiune, pasiunea adevărului. *Nu există știință fără un ethos al adevărului*, zice cu dreptate Dyroff.<sup>11)</sup>

Dacă profesorul își limitează activitatea numai la expu-

8) *Fr. Paulsen. Gesammelte pädagogische Abhandlungen. herausgegeben von Spranger. Berlin 1912. Pg 156*

9) *Karl Jaspers. Die Idee der Universität. Berlin 1923.*

10) *R. v. Lilienthal. Nationale Aufgabe der Universitäten. Leipzig 1906.*

11) *A. Dyroff. Wege und Abwege der Universitätsreform. Karlsruhe 1928*

nera doctorală și rece a unor cunoștinți acumulate, el nu-și în-deplinește misiunea, căci el trebuie să trezească puteri noi, fă-când din știința sa o forță vie, care să pătrundă în spiritul studentului și să-i învâluiască toată persoana, deschizându-i orizonturi noi și arătându-i ținte mai înalte, mai luminoase, mai nobile. Numai astfel prin știință se formează și un ca-racter moral, făcându-se din ideia de jertfă o realitate. Ade-vărul e constrângător și rece, el poate înșela așteptările noastre, poate spulbera iluzii mângâiate multă vreme, este implacabil față de durere sau de bucurie, dar e pasionat prin teribila impulsivitate, pe care o trezește în cercetător și care face din el un posedat. Goana după adevăr este poate mai frumoasă de cât adevărul însuși. O astfel de atmosferă trebuie să creeze profesorul în Universitate.

La rândul său, studentul va trebui să învețe a cerceta, pe lângă legăturile materiale ale lucrurilor, înlănțuirea conceptuală a problemelor, ceea ce constituie esența muncii științifice, respec-tând întotdeauna cu sfințenie *obiectivitatea*. Chiar în științele so-ciale și politice, unde subiectivul și obiectivul sunt mai greu de delimitat, atât profesorul cât și studentul trebuie să înlăture tot ceea ce ar fi inspirat de pasiune, făcând o clară demarca-țiune între *punerea unei probleme, cunoașterea faptelor și apre-cierea lor*. De aprecieri și judecăți subiective trebuie să se le-pede și profesorul și studentul.<sup>12)</sup>

*Adevărul este însă posibil numai acolo unde există liber-tate*, unde nici cugetarea, dar nici expresia ei nu suferă vreo îngrădire, încât s'ar putea spune că libertatea coincide cu spi-ritualitatea în formele sale cele mai înalte. Libertatea dă pu-tința de diferențiere și învoire, fiind cea mai proprie stare pentru manifestarea originalității. Poetul *Milton* protesta odinioară con-tra piedicelor, care se puneau gândirii și scrisului, făcând o caldă apologie libertății. „A ucide un om însemnează a distruge o creațiune rațională, dar a înăbuși o carte bună, însemnează a distruge rațiunea însăși”, zicea dânsul, exprimând convingerea intimă și adâncă a oricărui adevărat intelectual. Libertatea este o condiție esențială pentru viața Universităților. Această li-bertate are însă sensuri diferite și bine definite pentru pro-fesor și student, căci dacă pentru cel dintâiu ea însemnează

12) *Max Weber*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922.



dreptul de a propune știința fără a i se impune o anumită concepție sau fără a fi împiedecat de a expune rezultatele cercetărilor sale, pentru student libertatea academică este posibilitatea de a-și conduce studiile cum crede dânsul mai bine și de a alege științele, pe care le preferă. *Fichte* spunea în anul 1811, în cuvântarea sa de Rector, că *nu se poate numi student decât acela care studiază, libertatea academică neconfundându-se cu dreptul de a nu face nimic sau cu libertinajul*. Libertatea aceasta însemnează numai libertatea de a învăța și de a face cercetări după aptitudini și preferinți.

Pe lângă pregătirea științifică *Universitatea trebuie să formeze și personalitatea spirituală a studentului*. În deobște e știut că Universitatea nu dă cultură generală și nici nu este un institut de educație. Ea nu poate influența asupra omului decât dezvoltând simțul adevărului și devenind chiar prin aceasta moralizatoare. Orice adevăr descoperit pune pe cercetător într-o stare de înaltă emoție sufletească, indiferent de valoarea de utilitate a lui și cu fiecare pas făcut înainte, el simte bucurii superioare, bucurii moralmente sănătoase, cu expresia fericită a lui *Poincaré*. Dacă ținem seamă de faptul că omul de știință privește totdeauna lucrurile sub aspectul generalității, neglijând tot ceea ce este particular și subordonând interesele individuale celor generale, înțelegem ușor cum se formează prin știință un înalt spirit moral. Acestea îl dreptătesc pe *Poincaré* să susțină că „știința poate fi indirect un ajutor al moralei”<sup>13</sup>). Știința sporește în om conștiința demnității și valorii sale, dar îi arată în același timp cât de mic este domeniul cunoscutului față de acela al misterului. „Cu cât învăț mai mult, cu atât misterul devine mai profund și mai vast”, spunea *Ruskin*, accentuând asupra stării sufletești speciale în care se găsește cercetătorul, asupra modestiei naturale a adevăratului om de știință. Prin urmare, dacă Universitatea nu face educație în sensul obișnuit al cuvântului, ea dezvoltă în schimb calități morale superioare, prin mijlocirea științei<sup>14</sup>). Am spus mai înainte că *Universitatea trebuie să formeze personalitatea spirituală a studentului*. Ce însemnează aceasta?

Este constatat că pe scara viețuitoarelor, cu cât ne urcăm

13) *Henri Poincaré*. Dernières Pensées. Paris 1913. Pg. 247.

14) *Eduard Spranger*. Wandlungen im Wesen der Universität seit 100 Jahren. Leipzig 1913. Pg. 35.

spre treptele de mai sus, cu atât funcțiunile fiziologice sunt mai complicate și organismul mai dezvoltat. Paralel cu aceasta se observă însă că și relațiile cu mediul înconjurător sunt mai variate și mai multiple, pentrucă viața spiritului dobândește o dezvoltare mai mare. De la primele viețuitoare, care au numai impresiuni de moment nelegate între ele, unde, cu alte cuvinte, există o viață psihică intermitentă, se ajunge treptat-treptat la ființi la care impresiunile se succed fără întrerupere și care pot stabili legături între conținuturi psihice depărtate în timp. Dealtminteri aceasta este caracteristica spiritului: mișcare continuă și legături variate între idei. Nu putem recunoaște existența spiritului acolo unde avem a face cu ceea ce este izolat și haotic. Numai ceea ce nu e spiritual trăiește momentul, zice *Jaspers*<sup>15)</sup> analizând caracterele spiritualului. „Spiritul... ne silește să nu gândim lucrurile independent unul față de altul, ci să le raportăm între ele, să vedem contradicțiile și să nu lăsăm izolată nici o idee.<sup>16)</sup> Aceasta pentrucă spiritul în esența sa este sintetic, urmărind în orice moment o totalitate, un întreg, ale cărei părți le poate distinge, le poate analiza, dar care numai integrate într'un tot capătă fizionomia și funcțiunea lor specifică. Ideia aceasta de „totalitate”, care astăzi e foarte „en vogue” chiar în domeniul politicii, nu este ceva nou, ci a constituit un punct central în toată gândirea umană de la începuturile ei. N'a fost sistem filosofic, care să n'o fi afirmat, dar mai ales psihologia contemporană și teoria cunoașterii o accentuează și explică pe baza ei întreaga viață sufletească și fizionomia ei specială. A forma personalitatea spirituală a studentului, însemnează a-l deprinde să urmărească sinteze mai vaste în cugetarea lui, să vadă dincolo de impresia momentului, să înțeleagă sensul totului și să se înglobeze în acest tot la locul cuvenit. Dar spiritualul nu este un lucru în sine și noi nu-l cunoaștem de cât în formele sale empirice de manifestare, deci în aspecte istorice. Ca atare el are marca specifică a unei epoci și apare în forme de conștiință corespunzătoare sensului istoric al aceluși timp. Oamenii mari sunt de fapt expresia unei epoci anumite, ei poartă semnul timpului în care trăiesc și-l imprimă mai departe tuturor formelor de manifestare socială.

15) *Karl Jaspers*. Die Idee der Universität. Berlin 1923.

16) *Karl Jaspers*. „ „ „ „ „ „ „



Forțele care pun în mișcare spiritul sunt *ideile*, care apar astfel nu numai ca niște *instrumente* de manifestare ale spiritualității, ci și ca niște adevărate *impulsiuni* inițiale ale spiritului. Iar ceea ce determină jocul ideilor pure este *iubirea de cunoștință*. În atitudinea morală și în viața socială, rolul iubirii este netăgăduit, pentru că pe baza ei și prin ea bestialitatea a fost înfrântă, ea a făcut din animal *om*. Pentru a înțelege oamenii, popoarele și națiunile în intimitatea lor, trebuie să cunoaștem ethosul lor, zice *M. Scheler*, adică sistemul de valori, pe care îl admit și care le servesc drept norme de conduită. În acest ethos intră desigur un element de preferință, în care iubirea joacă un rol covârșitor, iubirea și ura sau, în forme mai atenuate, simpatia și antipatia. Gânditorul german Scheler, consideră drept esențial pentru ethosul cuiva „ordinea iubirii și a urii”<sup>17)</sup>, extremele între care se mișcă nu numai viața noastră afectivă, ci chiar ideile noastre.

În cugetare și creațiune a fost mai puțin accentuată iubirea, deși în totdeauna dela sine înțeală. În mod sporadic, rareori expusă într'un sistem, iubirea a apărut uneori ca element cosmic, iar alteori ca factor epistemologic. Nu insist și nu intru în dezvoltarea acestei probleme, amintesc doar că la Greci au fost filosofi, care au văzut în iubire nu numai ceva care întovărășește procesul cosmic, ci chiar un agent de creație. În gândirea creștină deasemenea iubirea este un element activ — creator de însemnătate cosmică. Aspectul epistemologic al iubirii îl afirmă cu tărie *Platon*, care construiește filosofia sa pe baza acestui element. În dialectica platonice idea iubirii capătă chiar rol metafizic. Într'adevăr iubirea, pentru Platon, face trecerea dela o cunoștință simplă și redusă la una complexă și obiectivă, de la materie la Idee și Esență. Eros-ul platonice își are origina în tendința omului de a deveni asemenea Nemuritorului. Acest Eros însuși este ceva intermediar între finit și infinit, între bine și rău.

Scopul, pe care îl urmărește el, este binele și fericirea, de aceea tinde către nemurire, întrucât instinctul de fericire cuprinde în sine și dorința unei posesiuni eterne. Condiția exterioară a iubirii este *frumosul*, care prin forma sa armonioasă trezește în suflet ideia și dorința infinitului.

17) *Max Scheler*. Schriften aus dem Nachlass. Berlin 1933. Pg. 227.

Eros este ceva intermediar între muritor și nemuritor, e un demon, care întrunește în sine toate însușirile cele mai contradictorii, exprimând în același timp și latura finită și cea infinită a omului.<sup>18)</sup> Dar același Eros, medie între divin și uman, este tot odată ceva intermediar între *Idee* și *fenomen*, căci el le leagă pe acestea laolaltă. Dintre toate formele iubirii, cea mai înaltă, pentru Platon, este *iubirea de Idee*, care nu are în sine nimic material și finit, iubirea de idee care produce știința și virtutea, realizând nemurirea. Eros apare astfel ca un adevărat *instinct filosofic* și ca o condiție primordială a cunoștinții.

Fără a i se atribui însemnătatea din antichitate, iubirea este și în epoca modernă tot atât de apreciată. *Goethe* vede în ea un factor al cunoștinții și al creațiunii. Omul se străduiește să cunoască ceea ce-i place și-i drag, ori creațiunea nu se poate concepe decât în legătură cu plăcerea și jocul, cu libertatea și atracțiunea<sup>19)</sup>. Istoria marilor creațiuni și dezvoltarea culturilor ne arată că acestea au fost legate pretutindeni cu iubirea de cunoștință, cu acea „*joie de connaître*”, despre care vorbesc Francezii. Nu există personalitate spirituală, care să nu simtă în sine acest Eros. Profesorul, care nu caută să trezească în sufletul studenților săi această forță divină sau demoniacă, nu putem spune că și-a făcut datoria. El are misiunea de a deștepta din somnolență pe tinerii care-l ascultă, lui îi revine sarcina de a pune în mișcare forțele spirituale, îndrumând către scopuri ideale sufletele dornice de a găsi un rost al vieții lor. Prelegerea și seminarul sunt mijloacele imediate, care îi stau la îndemână și care nu trebuiesc socotite numai ca simple obligațiuni impuse de lege.

Așa ar trebui să fie Universitatea, așa ar trebui să activeze profesorii și studenții și așa ar trebui să se comporte ei. Așa ar fi normal, dar din nenorocire realitatea e alta și... e tristă. Tocmai acest lucru mă făcea să mă întreb cu îngrijorare de la început, dacă studenții sunt în situația sufletească și morală de a avea preocupări pur științifice și dacă nu cumva utilul imediat, precum și neliniștea vremilor în care trăim îi

18) A se vedea mitul *Eros* în *Symposion*.

19) *Max Scheler. Moralia. Leipzig 1923.*



stăpânește complet, absorbindu-le toate aspirațiile și toate forțele lor de muncă.

Odinioară tineretul universitar studios părea că nu trăiește viața reală, ci o viață oarecum artificială, în orice caz contrăfăcută prin prizma cărților studiate. De aceea el era detașat în oarecare măsură de frământările zilnice și departe de zbuciumul vieții publice. Numai în cazuri grave și excepționale se amesteca în vârtoarea luptelor politice, dar atunci era purtătorul unor idei, care însuflețeau unanimitatea unui popor și care priveau înșăși viața lui. Cum se prezintă însă tineretul de azi? Ce fizionomie are generația nouă și de ce s'a schimbat atitudinea ei din trecut?

Dealtminteri părerile asupra tineretului sunt împărțite, căci pe când unii simpatizează cu mișcările sale, văzând în el reînnoirea unor speranțe pierdute, alții sunt foarte severi și deziluzionați de slaba pregătire a generației noi, de la care se așteaptă atât de mult, dar care, după manifestările de până acum, nu se arată la înălțimea cerută. Intr'adevăr, criza economică, în care se zbat popoarele, suferința prelungită a războiului, marile prefaceri politice, toate au produs dezorientare și neîncredere, fie în regimul politic, fie în conducători. În asemenea împrejurări, critica vie făcută de tineret a găsit teren prielnic, trezind simpatie și nădejdi noi. Pe de altă parte însă, unele manifestări violente și dezordonate, care semănau anarhia mai ales în momentul în care așezarea vechilor state era amenințată, au dat naștere îngrijorării și unei severe condamnări a generației noi. În cât sunt explicabile ambele atitudini față de tineretul intelectual de astăzi.

Intotdeauna intelectualii și în special tinerii intelectuali au jucat roluri importante în diferitele mișcări sociale, dacă nu direct prin acțiunea lor, cel puțin prin produsele pline de avânt ale spiritului lor. Și e firesc să fie așa, pentru că intelectualul, prin esența sa, mai puțin influențat de impresiile sensibile momentane și stăpânit de reflecțiune, are un orizont mai larg și mai clar. Indiferent de situația sa socială, adevăratul intelectual are o autonomie spirituală, care îi impune anumite atitudini. Și chiar dacă de multe ori nu se poate revolta cu fața în contra stării pe care o condamnă, conștiința sa se revoltă.<sup>20)</sup>

20) *Hendrik de Man. Die sozialistische Idee. Jena 1933.*

În toate revoluțiile mari, tinerii intelectuali au avut partea lor de acțiune. Astfel la 1830 și la 1848, studenții francezi au format legiuni revoluționare pentru a apăra libertățile republicane, iar studenții ruși au fost revoluționari permanenți, care au organizat, pe toate căile posibile, lupta pentru doborârea țarismului. În mișcările naționaliste din prima jumătate a sec. 19, tinerii din toată Europa, inspirându-se în timpul studiilor lor în Franța, din realitățile și ideile de acolo, făceau ideologia liberatoare a națiunilor cărora aparțineau.

Nu e mai puțin adevărat însă că adesea ori intelectualii, indiferent de vârsta lor, au fost bănuți și depreciați în luptele mari ale maselor populare, pentru motivul că n'au inspirat încredere. În special în mișcările de revendicare socială ale claselor muncitorești, mulți intelectuali au fost suspectați. Și chiar atunci când ei participau în mod activ, se explica atitudinea lor ca fiind produsul unui resentiment sau al unui interes, în niciun caz al unei credințe sincere și dezinteresate. *W. Sombart*, ocupându-se de origina psihologică a socialismului proletar, stabilește două categorii de gânditori și luptători socialiști și anume: unii dintre ei de proveniență proletară, deci direct interesați, iar alții burghezi declasați, cu cariera sfărmată, niște biet „privat-docenți”<sup>21)</sup>. Chiar dacă acești intelectuali au aparținut altădată unor clase sociale diferite, soarta lor asemănătoare însă i-a unit la o altă și i-a făcut socialiști. Astfel, *S. Simon*, aristocrat prin naștere, a sărăcit prin risipă, *Fourier* a pierdut la vârsta de 21 de ani toată averea în speculații nenorocite, *Hesse* și *Lassalle* au fost burghezi declasați și fără succes în carieră, *Cabet* a pierdut postul de guvernator al Corsicei, iar *Karl Marx* nu a reușit în aspirațiile sale academice<sup>22)</sup>. Aceste insuccese în viață le-au dezvoltat în suflet o dispoziție dușmănoasă față de societate, au trezit în ei un puternic resentiment, făcându-i să-și îndrepte toate forțele lor în contra societății, de ale cărei favoruri nu s'au bucurat.

Desigur că resentimentul provocat de suferinți personale sau de o intensă refulare a dorințelor și aspirațiunilor poate determina nu numai atitudinea practică, ci și concepția teoretică a unui intelectual. *Nietzsche* a formulat morala supraomului, care trece peste cei slabi, care nu știe ce e mila, care

21) *Werner Sombart. Der proletarische Sozialismus. Jena 1924. Bd. I. Pg. 75.*  
 22) *Werner Sombart* > > > > > > > > >



se afirmă prin puterea sa de viață și dorința de putere, el, care era slab și suferind. Nietzsche a întruchipat în supraom ceea ce ar fi dorit pentru el, dar i-a lipsit lui. Cu toate acestea nu putem explica atitudinea și concepția intelectualului numai prin resentiment sau prin interes personal, cum susține Sombart. Ar fi prea egoist, prea urât, prea puțin măgulitor pentru valoarea conștiinții și gândirii umane! Dar, în afară de această considerație, avem exemple concludente, care dovedesc contrariul.

Dacă ne referim numai la mișcările sociale din Rusia țaristă constatăm că protagoniștii lor erau de regulă intelectuali și că așa numita *inteligență revoluționară* cuprindea membrii din toate categoriile sociale, mulți din nobilime și nu declasați sau fără succes în cariera lor. Ceea ce îi ținea pe toți aceștia legați laolaltă era o ideologie, *o comunitate de ideal*.

Fără îndoială că intelectualul, care s'a ridicat dintr-o anumită clasă, va lupta din toate puterile pentru clasa sa originară, dacă gândirea și conștiința sa îl vor îndemna la aceasta și poate că va fi mai impetuos de cât acela în care vorbește numai convingerea intelectuală. În genere însă, intelectualii n'au format niciodată o clasă aparte, nici n'au coincident cu o anumită clasă din cele existente, chiar dacă s'au ridicat în trecut până la nobleță sau până la demnitățile cele mai înalte în prezent. Ei s'au împărțit după ideologii între toate celelalte clase sociale, neavând niciun fel de organizare, cu excepția câtorva profesii intelectuale. Intelectualul însă poate răscoli și frământa orice clasă socială, pentru că puterea lui, indiferent de avere sau rang, stă în inteligența și simțirea lui, cum zice Michels.

*Ed. Berth* vorbește cu neîncredere despre intelectuali, tocmai pentru faptul că ei n'au o conștiință oarecum organică de legătura cu o clasă socială<sup>23</sup>). Fără a analiza acum toate motivele, care determină atitudinea socială și politică a intelectualilor și trecând peste diferitele forme intermediare, putem distinge două tipuri de militanți: *interesați și misionari*<sup>24</sup>). Primii sunt advocați plătiți ai unor cauze mereu noi, oameni a căror atitudine nu-și are izvorul în spiritul, ci în interesul lor egoist și îngust. De aceea niciuna din acțiunile lor nu rezultă din vreo credință și convingere sinceră și nimeni nu se poate

23) *Ed. Berth*. Les Méfaits des Intellectuels.

24) *Robert Michels*. Historisch-Kritische Untersuchungen zum politischen Verhalten der Intellektuellen. Schmollers Jahrbuch 1933.

sprijini pe cuvântul și pe statornicia lor. *Renan* scuza schimbarea părerilor, dar presupunea întotdeauna buna credință. Unde este progres trebuie să fie și schimbare, zicea el, de aceea progresul minții aduce schimbarea părerilor. „Nimic nu este mai neschimbător decât nulitatea, care nu vede decât o față a lucrurilor”, iar „mijlocul de a nu te schimba este de a nu gândi”<sup>25)</sup>, zicea el, referindu-se de bună seamă la evoluția concepțiilor unui gânditor sau unui om politic. Valoarea morală a schimbării de atitudine politică depinde însă întotdeauna de motivul care o determină și de modul cum se efectuează ea. Inteligența poate găsi justificări pentru orice fel de atitudine și schimbare, dar nu trebuie să uităm că și sofiștii aveau explicații gata pentru orice lucru. Intelectualii din a doua categorie sunt determinați întotdeauna de o necesitate sufletească. Ei înțeleg să întrebuițeze capitalul lor de cultură pentru societate și reacționează uneori chiar impetuos pentru realizarea idealului lor social.

Intelectualii nu sunt și nu pot fi o *categorie economică-socială*, ci ei trebuie să constituie o *categorie etico-socială*, cum observă atât de just *Tugan-Baranowschi*, în studiul său „Inteligență și socialism”. Adevăratul intelectual, acela al cărui suflet este frământat de idei și a cărui menire este de a ține mereu strălucitoare flacăra nestinsă a spiritului, acela se consumă chiar trupește în lupta pentru un gând, acela simte o chemare căreia îi urmează ca un fanatec. Din nenorocire, azi pseudo-intelectualii, posesori ai unor diplome, mânăuitori abili ai cuvântului uneori, dar suflete sterpe și minți obtuze, lachei ai reclamei și slugi ai celor care dețin puterea de comandă, aceștia servesc drept model de conducători sau cu pretenție de conducători. Din cauza lor poate apărea justificat disprețul unora față de „nelegiuirile intelectualilor” din zilele noastre. Aceștia sunt exemplul și modelul, pe care tineretul nostru îl are înaintea sa, încât nu e greu de explicat de ce generația nouă prezintă unele caractere îngrijorătoare.

*Care este structura generației noi de azi și ce caractere specifice prezintă dânsa?*

Observând mișcările sociale ale tinerilor, Günther constată că ei prezintă foarte mari diferențe între dânșii, de aceea când vorbim despre tineret trebuie să ne gândim că propriu-

25) *E. Renan. L'avenir de la science. Pg. 62.*



zis nu avem de-a-face cu *un* tineret, cu o ideologie a lui, căci în fiecare țară există un anumit tineret, cu mentalitatea lui specială, determinat de starea socială de acolo. Ba chiar în una și aceeași țară, generația nouă nu are un aspect omogen, întru cât există curente care se ciocnesc și tendinți care se contrazic. Și totuși sunt unele fenomene și trăsături caracteristice comune tinerilor din toate țările. Astfel, în toate părțile, tineretul își reclamă acum dreptul său în politică, deoarece cei mai bătrâni nu mai inspiră nici o încredere. Asistăm la o ofensivă a tinerilor, indiferent de concepția, pe care au îmbrățișat-o, în contra vechilor conducători, care sânt acuzați fie că n'au știut cum să înlătore războiul cu consecințele sale dure-roase, fie că nu pot să construiască o nouă societate, în care nemulțumirea să nu mai fie starea permanentă și izvorul tuturor tendinților de dezagregare. Și într'un caz și într'altul vechii conducători rămân acuzați și condamnați atât de tinerii adepți ai concepțiilor de dreapta, cât și de cei înglobați în mișcările de stânga. Vremile sunt prea grele pentru forța bătrânilor și puterea lor de adaptare la noile împrejurări prea mică, cred tinerii.

O primă constatare, pe care o poate face ușor oricine observă generația nouă, este că tineretul se manifestează acum activ, viu și chiar violent în viața socială și politică. La îndrăzneala de concepție tinerii intelectuali adaugă acum forța agresivă și tendința de a silui convingerea altora. Tipul intelectualului de odinioară, care căuta pacea în iubirea largă de oameni și repaosul într'o puternică credință teoretică, a făcut loc astăzi tânărului înfrigorat de activitate și mânat de impulsul unei dorinți, a cărei realizare o urmărește din răspuțeri. În alte vremi mai liniștite, tinerii aveau fiecare „ideia” lor, pe care o frământau, adesea ori neclară și misterioasă, dar din care ei își trăgeau puterea de visare și de conduită, iar când erau în suferință și îndoială își îndreptau energia lor către iubire, iubire de persoane sau de altceva. Și dacă lăsau uneori impresia dezordinei, a nebuniei, poate că însăși dorința de o altă ordine îi îndemna către aceasta. *Julien Bonnecase*, profesor la Facultatea de Drept din Bordeaux, vorbind despre studentul din anul 1900, spune că acesta avea și el o mistică, adică o credință într'un ideal, care se va realiza prin forțe nevăzute, o *mistică romantică*. Toate celelalte forme de mistică îl lăsau

indiferent. El nu vroia să fie un moralist și nici un exemplu pentru nimeni, *deși avea o conduită din cele mai corecte*. Studentului din anul 1900, care juca din când în când bridge sau se juca de-a bătaia, de-a căsătoria, îi opune profesorul din Bordeaux pe studentul din anul 2000, care reprezintă de fapt pe cel din prezent, și care se joacă de-a morala, de-a filosofia, de-a religia și mai ales de-a politica<sup>26</sup>). În locul visului și utopiei de altă dată, tineretul de azi manifestă vădite înclinațiuni practice și uneori chiar dorinți de înfăptuire. Tineretul este neliniștit și din cauza crizei — trebuie s'o recunoaștem — căci el nu mai poate prevedea nimic pentru viitor, speranțele i se năruie treptat. De aceea caută neconținut ceva nou.

Dealtminteri activismul generației noi se prezintă sub forme, care deși foarte bine distincte, uneori sunt confundate de o parte a opiniei publice. E vorba de *aspectul negativ* și de cel *pozitiv* în manifestările tineretului.<sup>27</sup>) Antisemitismul hitlerist, antiliberalismul italian, antiburghezismul rusesc, îmbracă forme violente, distrugătoare, în lupta pe care o dau tinerii. Sunt forme de reacțiune necruțătoare, fără milă și... ceea ce e mai ciudat, fără nici un pic de generozitate, cum firesc ar fi să ne așteptăm dela tineret.

În unele țări însă, generația nouă depune într'adevăr și muncă pozitivă pentru realizarea pe teren a ideologiei sale. Vom cita astfel avântul komsomolilor ruși pentru industrializarea statului sovietic și realizarea planurilor quinquinale, precum și munca pe teren a unor organizații tinerțești din Germania de azi. Încercarea de orientare a tinerilor de acum corespunde perfect oscilațiunilor și transformărilor economice-sociale. Înainte de anul 1914, când domina capitalismul, la adăpostul liberalismului garant al drepturilor absolute ale individului și al concurenței dintre indivizi sub toate formele ei, a apărut ca un fel de reacțiune în contra exceselor acestui capitalism o puternică mișcare a muncitorilor. În acea epocă se constată mai în toate țările o activitate de organizare a partidelor socialiste și de disciplinare conștientă a păturii muncitorești, ceea ce lăsa impresia unui foarte nestabil echilibru social și trezea o vie neliniște. Atunci se accentua pe fiecare zi curentul de stânga, care atrăgea pe tineri. Foarte mulți erau socialiști.

26) Julien Bonnacase. *L'étudiant de l'aube nouvelle*. Sa mystique. Bordeaux 1936.

27) E. Günther Gründel. *Die Sendung der jungen Generation*. München 1932.



Mai târziu războiul, cu tot cortegiul său de consecințe, a zdruncinat și mai mult încrederea în echilibrul social existent, dând naștere unor convingeri mult mai dinamice, pentru că erau altoite pe suferință și care au impus astfel nevoia unor urgente modificări în organizarea socială. De data aceasta lupta s'a accentuat, căci forțele capitalismului amenințat s'au organizat, putând să înfrunte și să doboare în multe țări curente de stânga, care au păcătuit uneori prin excese fără rost și fără rezultat. În această luptă dintre două lumi, una care vrea să trăiască în vechea ei organizare și alta care nu are încă ființă decât în ideologie, intelectualii au căutat să se orienteze, să-și fixeze o atitudine. De aici a rezultat o despărțire a lor în două tabere opuse, unii cu credința în democrație și libertate, iar alții în dictatură și rasism. În această atmosferă sumbră, plină de neîncredere, tinerii au pretenția de a vedea clar, de a înțelege și de a contribui la noua așezare a lucrurilor. Toate statele sunt într'o frământare neconținută, nemulțămirea crește, vindicarea relelor se face încet, remediile sunt necomplete. Și cum de obicei în toate crizele mari lumea a dat vina pe Stat și organizarea lui, tot așa și în zilele noastre organizarea politică a societății este țapul ispășitor. De aceea apar acum tot felul de concepții și sisteme, care tind să înlocuiască regimul în ființă. Iar luptele dintre reprezentanții lor devin din ce în ce mai acerbe.

Generația nouă ia parte la toate aceste frământări sociale, vede haosul și lipsa de moralitate, suspectează tot ceea ce ar trebui să impună respect și în acest interregnum moral încearcă să se situeze într'o poziție specială *proprie* ei. Într'adevăr, morală obișnuită a trecutului le apare tinerilor ca ceva perimat, pe care ar vrea să-l înlocuiască prin altă morală, care să corespundă mai bine sufletului lor, prin forme și adevăruri noi, pe care să le impună și celor bătrâni, fiind convinși că „fiecare epocă pune oamenilor săi probleme noi”,<sup>28)</sup> pe care aceștia trebuie să le rezolve, dacă nu vor să cadă striviți sub greutatea lor.

În veacul trecut liberalismul individualist, proclamând valoarea drepturilor omului, entuziasma tot ceea ce era tânăr și idealist. Astăzi însă ideea comunității sociale este pe primul plan. Mentalitatea contemporană recunoaște că respectul omu-

28) E. Günther-Gründel. Die Sendung der jungen Generation. München 1932.

lui și al valorilor, pe care le creiază dânsul, alcătuiesc temeiul oricărei civilizații și culturi durabile, dar nu face din individ un fetiș, ci îl încadrează în grup, considerându-l ca un instrument al scopurilor superioare ale societății. Aceasta în statul politic național și naționalist, întocmai ca și în cel comunist.

Tineretul de azi are o origine și o compoziție variată, deși caracterele și preocupările lui sunt foarte asemănătoare. Într'adevăr nu toți cei ce sunt contemporani formează o generație, căci pe lângă diferențele de mentalitate dintre indivizi pot fi și diferențe mari de vârstă — și oricât de mică însemnătate ar avea elementul biologic pentru ideea de generație, nu putem face totuși abstracție de dânsul. De aceea trebuie să cercetăm straturile care formează generația nouă, căci ea cuprinde tineri de proveniență diferită și cu variații sensibile de vârstă. *Günther*, în interesanta lui lucrare despre generația nouă, deosebește trei elemente componente ale acestei generații și anume: în primul rând foștii luptători de pe front, apoi tinerii adolescenți din timpul războiului și în sfârșit minorii de după războiu<sup>29)</sup>. Toți aceștia, abstracție făcând de diferența lor de vârstă, prezintă aceeași neliniște crescândă în acțiune și aceeași duritate neobișnuită în manifestări, care îi deosebesc de ceilalți oameni din alte generații. Să vedem cum se explică aceste trăsături caracteristice și datorită căror cauze stă în fața noastră un tineret nou, pe care-l simțim mult deosebit de noi.

Cel dintâi element, tineri întorși de pe front acasă, nu au revenit la vreo situație definită, pentru că ei nu-și formase încă nici o carieră, ci ei au trebuit să o înceapă dela capăt. Criza economică i-a lovit deci dela început în față, punându-i în penibilă poziție de a lupta contra mecanismului economic care-i zdrobea. Izbindu-se la fiecare pas de greutate și observând enormele dificultăți ivite după războiu, în sufletul lor a încolțit dorința de a schimba structura societății actuale și atunci au început a activa pe teren politic. Respinși din multe părți, sufletul lor s'a închis pentru generozitate și milă.

Intelectualii se vedeau excluși dela rolul lor firesc de a constitui elita conducătoare în societate, fiind amenințați cu declasarea și aceasta datorită nu vreunei deficiențe a lor, ci defectuoșității mecanismului social. În asemenea condițiuni, acești

29) *E. Günther-Gründel*. Die Sendung der jungen Generation. München 1932.



tineri au intrat în lupta politică, urmând diferite direcțiuni, după țări. Astfel în Italia ei s'au grupat în „Fasci dei Combatenti”, punându-se în serviciul lui Mussolini pentru realizarea fascismului anti-democratic și anti-parlamentar<sup>30)</sup>, în Germania au intrat în mișcarea socialistă republicană, pentru ca mai în urmă să se lase înflăcărați de ideia revanșei germane și a revizuirii tratatelor de pace, devenind național-socialiști, iar în Rusia au îmbrățișat bolșevismul. Prin urmare, problema destinului lor personal, periclitat în noua societate, i-a făcut pe acești tineri să privească societatea cu alți ochi și cu alte gânduri mai îndrăznețe și mai neobișnuite.

Cel de al doilea element, tinerii adolescenți din timpul războiului au și ei o problemă practică a generației, poate chiar mai mult decât primii, căci în fața lor se ridică foarte multe greutăți, când e vorba de a-și fixa un loc în angrenajul social. Din această cauză cer ei cu disperare să li se ușureze lupta pentru trai, de aici și tendința xenofobă atât de accentuată și afirmarea neconținută a nevoiei de naționalizare în toate direcțiile și domeniile de activitate.

După războiu, în special, se constată o mare aglomerație a tinerilor în Universități și către studii superioare. Criza economică a paralizat activitatea, închizând multe drumuri practice pentru tineret, de aceea el s'a îndreptat către Universități, crezând că prin titluri superioare va avea la dispoziție mai multe debușuri. Este interesant de observat faptul că în țările cu veche tradiție și unde fiecare profesiune numără mai multe generații succesive, astăzi copiii nu mai îmbrățișază cariera sau profesiunea părinților. De pildă, mai înainte erau familii întregi de preoți, de avocați sau de doctori, constituindu-se o adevărată tradiție familială în direcția acestor profesii. Și tot așa în ceea ce privește comerțul și meseriile. În toate țările de mare industrie și comerț, mai înainte copiii, după ce își însușeau instrucția tehnică și comercială necesară, preluau conducerea afacerilor, stabilind astfel continuitatea firmelor și tradiția lor. Acum însă ei nu mai simt chemarea și plăcerea de a continua profesiunea părinților. Universitatea, care pare a da un fel de nobleță, atrage și pe aceia cari ar avea legături cu profesiunile practice.<sup>31)</sup> Politica de dezvoltare a școlii după

30) Robert Michels. Sozialismus und Faschismus in Italien. München 1925.

31) Robert Michels. Umschichtungen in den herrschenden Klassen nach dem Kriege. Stuttgart-Berlin 1934.

războiului a fost poate greșit înțeleasă, iar nevoia de a ocupa funcțiunile rămase libere, a îndrumat pe foarte mulți către instituțiuni de studiu teoretic. Așa se explică creșterea exorbitantă a numărului de studenți mai în toate țările. În Germania în anul 1932 erau 140.000 studenți, în Franța 82.700, iar în Statele-Unite statistica arăta încă din anul 1927 cifra de 775.000. Chiar în țara noastră, la o populație de mai puțin de 20.000.000 locuitori, am avut în anul 1932 respectabilul contingent de 36.112 studenți, din care 23.000 numai în București.

Se înțelege că acest aflux către Universități și profesii liberale a avut ca urmare o supraproducție de titrați, o concurență aprigă între ei, pentru stabilirea unei pozițiuni convenabile în societate și fatal... șomajul. De aceea s'a spus cu drept cuvânt că Universitățile au devenit acum adevărate „săli de așteptare ale șomajului”<sup>32)</sup>. Problema aceasta a studenților și titraților și-a pierdut caracterul ei inițial *pur academic*, devenind acum o adevărată *problemă politică*, deoarece șomajul amenințător agită spectrul răsturnării ordinii sociale.<sup>33)</sup> Până și în profesiunile cu caracter practic se constată existența șomajului, rezultat direct al crizei, căci ingineri, chimiști, electricieni n'au de lucru sau sunt nevoiți să primească situații inferioare titlurilor și pregătirii lor, cu riscul de a se declasa. Fără a intra în discuția acestei probleme, care merită însă o serioasă analiză, citez numai două exemple: în Germania în anul 1932, oferta de posturi pentru chimiști scăzuse cu 30%, pe când cererea crescuse cu 41%, iar în Elveția pentru 15 locuri vacante de ingineri, s'au înregistrat 472 de petiții.<sup>34)</sup> Dacă șomajul lucrătorilor este în ușoară scădere acum față de anul 1932 și 1933, nu se poate spune acelaș lucru și despre șomajul intelectualilor.<sup>35)</sup>

Diferitele soluții, care s'au propus, n'au remediat acest rău până în momentul de față. S'a ajuns chiar la ideia limitării numărului de studenți, care trebuiesc primiți în Universități, la așa numitul *numerus clausus*, la malthusianismul în-

32) *Victor Rousset. Les travailleurs intellectuels devant le droit social et la crise. Paris 1934.*

33) *Reinhold Schairer. Die akademische Berufsnot, Jena 1932. Pg. 68.*

34) *Victor Rousset. Op. cit.*

35) A se vedea *Revue de la situation économique mondiale en 1933—34. publicată de Société des Nations. Genève 1934. Pg. 184—191.*



telectual. Astfel în Ungaria, mai ales din cauza unor preocupări politice, s'a stabilit că 9/10 din totalul locurilor să fie rezervate studenților unguri băștinași, iar în Germania legea dela 25 Martie 1933, care se ocupa de suprapopularea școlilor secundare se extinde și în învățământul superior, stabilindu-se pentru anul 1934 un număr de 15.000 studenți, care pot fi primiți în primul an de studii, repartizați pe provincii<sup>36</sup>). În acelaș timp s'a stabilit acolo, conform concepției politice dominante acum, proporția de 1,5% locuri pentru studenții non-arieni pentru întreaga țară, excluzându-se totodată toți studenții cu convingeri marxiste. Soluția aceasta, care restrânge numărul studenților e cea mai puțin potrivită, pentru că ea denotă o greșită și primejdioasă concepție despre Universitate. Desigur că statul pentru împlinirea nevoilor sale face apel la instituțiile de cultură, pe care le întemeiază și susține și ele sunt datoare să răspundă cererilor, dar de aici nu se poate deduce că învățătura servește numai pentru pregătirea de funcționari. La cultură trebuie să aibă acces oricine, cât mai mulți — statul nu are a se teme de lumină, ci de întunec. Universitatea nu creiază însă drepturi inexorabile la funcțiune, ci ea dă titluri, care dovedesc pregătirea absolvenților în diferite domenii de cunoștință. Atât. Prin urmare prin școlile sale statul nu contractează obligațiunea de a numi în funcțiuni pe absolvenții lor. Desigur e nevoie de o severă selecție a studenților, dar nu pentru a-i împiedeca de a veni la Universitate, ci pentru a recruta cât mai bine pregătite elemente.

Toate acestea arată clar situația precară și descurajantă a celui de al doilea strat component al tineretului actual, care și el are motivele sale speciale de a se ridica în contra ordinii sociale existente.

În sfârșit, nu trebuie să pierdem din vedere nici copiii războiului, adolescenții de astăzi. Ei sunt acei care inspiră cea mai mare îngrijorare, căci pregătirea culturală și conduita lor morală constituiesc pentru noi un mare semn de întrebare. Dealtminteri ei au și o tară congenitală, de care nu sunt vinovați, dar care apasă greu asupra lor. Ei sunt concepuți și născuți în febra și enervarea războiului, în acea atmosferă când nu mai

<sup>36</sup>) *Paul Westhof*. Schulgestaltung und Schulverwaltung. Bildung und Erziehung. 1934 Heft. I.

exista nimic normal. Aceste elemente, atât de variate, constituiesc generația nouă de acum.

Tineretul a avut întotdeauna înclinațiuni și preferinți pentru anumite ideologii sociale, dar niciodată n'a intrat în activitate ca masă, așa cum se manifestă astăzi. Chiar adolescenții, despre care *Renan* spunea că reprezintă „vârsta capricioasă și fantastică, prin care se separă farmecul copilăriei de rațiunea omului matur”, au început a se agita în unele țări, unde de altminteri sunt încurajați în mișcările lor. Acești adolescenți, care nu sunt nici copii, dar nici tineri propriu ziși, au început să cunoască prea devreme viața sub toate formele ei, de aceea ei nu pot avea măsură în nimic și alunecă ușor pe o pantă periculoasă. Din cauză că se atașează repede de persoane și se entuziasmează tot așa de repede de idei, pe care de multe ori nu le pot înțelege în totul, ei sunt în stare să facă tot felul de fapte necugetate.

Imprejurările sociale și economice, precum și situația specială în care se găsește tineretul de acum, i-au dat prilej să se avânte cu toată vigoarea în viața politică. Forța, care începe a se manifesta odată cu pubertatea, e în toată dezvoltarea sa la tânăr și nu arareori ea este izvor inconștient de revoltă față de ideea de autoritate socială. Trebuința de libertate și de expansiune îi dă tânărului impresiunea că orice autoritate, care îi reglementează manifestările, comite un atentat în contra persoanei sale. Câți dintre noi n'au simțit la fel în trecutul lor și nu s'au entuziasmat odinioară cetind pe Bakunin! Și e firesc să fie așa, pentrucă tineretul ia o atitudine emoțională față de problemele politice și în consecință se înflăcărează pentru valori ideale, de multe ori fără posibilitate de realizare.

Programele tinerești, observă *Spranger*, au întotdeauna un caracter radical și fanatic, iar ideologia lor o pronunțată nuanță universalistă. Tinereța, care are în sine germeul unei spiritualități noi, nu-și dă seama însă că ea este numai „o potență dinamică”, nu și o „energie politică”<sup>37)</sup>, că ideile sale pot deveni pentru moment forțe, dar nu întotdeauna realități. Idealismul primei tinereți este un fel de încântare spirituală, în care apar tot felul de idei, unele complet desfăcute de orice contact cu realitatea, dar care se ciocnesc, se înlocuiesc sau se amestecă laolaltă, for-

37) *Eduard Spranger. Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1924. Pg. 219.*



mând un mozaic, în care se recunoaște perfect starea emoțională a tânărului. Tânărul vrea să fie ascultat, să-și impună ideile, să schimbe realitatea, căci simte într'însul torente de forță, care i-ar permite să se împotrivească oricui, — de aici îndrăzneala nu arareori ofensătoare a tinerilor. Omul matur însă își dă seama că cine vrea să conducă un grup de oameni trebuie mai întâi să adopte el ceva din spiritul grupului, pentru a putea să-i impună apoi treptat și pe nesimțite idealul său propriu. În vederea unor astfel de realizări se cere pregătire, cunoașterea adâncită a lucrurilor, experiență—ori toate acestea necesită firește o durată oarecare de timp. Cu o astfel de psihologie a pornit tineretul de acum vijelios la lupta politică, îmbrățișând diferite ideologii. El și-a asimilat însă complect încrederea în puterea minorităților îndrăznețe, care pot constrânge mulțimile la anumite acțiuni, pe care le dorește el. Această idee originară sindicalismului anti-naționalist o găsim adoptată și de partizanii concepțiilor naționalitare și integral naționaliste.

Deși tinerii au un pronunțat caracter individualist, din care cauză se organizează mai greu, totuși astăzi ei au format organizații asemenea celor militărești, supunându-se fără murmur legilor și poruncilor organizațiilor lor.

Este adevărat că li se face și o susținută educație politică în acest sens. Mai mult încă, în această epocă de pregătire și de organizare a tineretului, se întrebuițează în mare măsură elemente mistice, ceremonial romantic, care desigur izbesc imaginația și impresionează pe tineri. Jurământul pe „săculețul de pământ”, pe „sabie și evanghelie”, în mijlocul unor ruini sau noaptea în odăi cu ferestrele acoperite, sunt de natură să învăluiască tendința urmărită în o doză de mister, care convine admirabil firei tinerești. În toate țările se procedează la fel, bineînțeles cu mici variante. Dar unde organizarea tineretului a luat un deosebit avânt este în Italia. Acolo chiar copiii între 8 și 14 ani sunt grupați în organizația numită *Balila*, iar dela 14—18 ani ei devin *Avanguardisti*, dobândind educație aproape militară. Tinerii, cari au împlinit 18 ani, intră în „Fasci Giovanile di Combattimenti”, fiind înscriși ca membri în partidul fascist. Sub formulele „cartea și sabia”, „rugăciunea și lupta”, pe care le utilizează fascismul, se ascund în realitate principiile de educație ale tineretului italian de acum.

Tineretul național-socialist din Germania are aceeași direcție de gândire politică și aceleași metode de lucru, cu adaosul unui element nou, anume *antisemitismul*. Ideia purității rasei și a superiorității sângelui german, predicată de *Hitler*, unită cu dorința de revanșă și revizuire a tratatelor de pace, a atras pe tineri, care s'au organizat în batalioane de asalt și au impus Reichului guvernarea hitleristă.

Și dacă ne îndreptăm privirea către o țară cu o organizație bazată pe principii diametral opuse, către comunismul rusesc, vom găsi aceeași organizație quasi-militară, acelaș avânt la tineretul grupat în asociația comunistă numită *Komsomol*. *Stalin*, în discursul său asupra planului quinquenal dela 23 Iunie 1931, a arătat că la baza acestui plan material stau considerente de ordin sufletesc, că realizarea planului nu se va putea face decât prin voința de a creia și zelul de a lucra pe liniile trasate de dânsul. Prin urmare, întreaga problemă a bolșevismului a pus-o Stalin în funcție de bolșevic.<sup>38)</sup> La acest apel al lui Stalin a răspuns în primul rând komsomolul, care luptă cu îndârjire pentru înfăptuirea complectă a ordinei comuniste, fiecare komsomolian considerându-se „nu ca un individ particular, ci ca un reprezentant al komsomolului întreg și ca un model pentru restul tinerimii”.<sup>39)</sup> Komsomolul are aproape șese milioane membrii, toți tineri între 14—23 ani, toți fanatizați de programul și metodele de luptă ale partidului comunist rus. Tineretul acesta joacă un rol foarte mare în Rusia, căci el reprezintă mentalitatea nouă, adaptată organizației comuniste a statului. Tinerii de vârsta lor nu au cunoscut viața din vremea capitalismului, nu s'au bucurat de plăcerile ei, deci nu au termen de comparație cu viața, pe care o duc acum, nu au ce regreta din trecut. Și nu trebuie să uităm că în Rusia de azi trăiesc aproape 100 milioane tineri născuți după anul 1905, deci de oameni care au apărut după revoluția din acel an și au trăit într'o epocă, în care se frământau idei noi, alături de cei mai tineri, care n'au apucat ale vremi decât cele de astăzi.

*Illya Ehrenburg* a înfățișat admirabil în romanul său: „*Le 2-e jour de la création*” tipul komsomolianului posedat de

38) *Klaus Mehnert*. La Jeunesse en Russie soviétique. Paris 1933.

39) *Klaus Mehnert* » » » » » » » » Pg. 96.



munca, pe care trebuie s'o presteze și de scopul colectiv, care trebuie realizat, adică industrializarea țării și traducerea în fapt a planului de cinci ani. Komsomolul devine un fel de forță de sugestie, care antrenează la muncă, îmbărbătează pe cei oboșiți și întărește pe cei slabi. Idealul social, pe care și l-au însușit, le dă tinerilor putere, trezește în ei simțul valorii lor și în plus stârnește ambiția de a se arăta la înălțimea misiunii care li s'a încredințat. În același timp în sufletul lor s'au deșteptat la viață forțe noi, pe care mai înainte nu le bănuiau nici ei, anume dorinți spirituale, dorința de a învăța, de a se pregăti din punct de vedere științific. *Lenin*, la unul din congresele partidului comunist, a afirmat că cea dintâi datorie a tinerilor este să învețe, pentru ca apoi să poată construi noua societate comunistă. Și într'adevăr, tineretul învață acum în Rusia, căci sunt acolo un milion de studenți, dintre care 400 de mii în Universități și 600 mii în politehnici.

Volodia, tipul de intelectual rafinat, visător, nu se poate adapta febrei muncitoare a komsomolianului, el nu poate concu- rura la viață cu Petka Roykow, el reprezintă un tip trecut și părăsit. Activismul acesta fanatic al tineretului are în el ceva mistic, asemănător religiei Rușilor de odinioară. Dealt- minteri firea poporului rus ne ajută să explicăm ușor acest nou misticism, care nu mai are ca obiect divinul, ci umanul. Un reacționar rus susține că Rușii au fost întotdeauna bol- șevici ca stare sufletească, deoarece idealurile, scopurile și planurile lor au tins către Absolut. „Ei afirmă ceea ce nu se poate ajunge, neagă ceea ce e mijlociu, relativ, și urăsc sau dis- prețuesc compromisul”.<sup>40)</sup> Urmărind un ideal absolut, Rușii au vrut să-și modifice chiar viața după el, nu li s'a părut nimic hazardat și imposibil. Relativul nu are valoare pentru ei, dar poate dobândi o valoare numai dacă este privit în raport cu Absolutul. Din empiric și relativ ei au făcut o religie a Abso- lutului, de aici radicalismul concepțiilor lor politice, de aici fanatismul și puterea de jertfă.

Oare *Tolstoi* nu și-a părăsit casa și familia, nu a rupt legăturile cu societatea lui, pentru a trăi viața așa cum a vi- sat-o el?

Iată, în mod fugitiv, câteva exemple care dovedesc men-

40) *Karsavin*. Das religiöse Wesen des Bolschewismus.

talitatea nouă a tinerimii din zilele noastre și care explică manifestările ei. Dacă ne oprim câteva momente și asupra tineretului nostru românesc, pe care trebuie să-l înțelegem și să-l călăuzim, constatăm că din punct de vedere al formațiunii sale, el nu se deosebește deloc de acela din alte părți. Mi-e teamă însă că nivelul cultural și pregătirea generală a tinerilor noștri nu este de acelaș grad cu a celorla din alte țări. La noi mișcările tinerimii au fost începute de studenți și o bună bucată de vreme s'au mărginit numai la ei. Mai târziu însă s'au amestecat cu ei tot felul de elemente, dintre care unele foarte dubioase. La noi nu putem spune că avem deaface cu o mișcare generală și organizată a unei generații, cu toată aparența de organizare. E o mișcare, despre care nu putem afirma că mai este studențească și nici a tineretului.

În al doilea rând, apariția unei conștiinți politice în tineret nu a mers paralel cu pregătirea intelectuală și științifică, ba încă la noi s'a afirmat aspectul negativ al luptei generației noi. Nu vedem la tineri munca titanică a komsomolianilor, iar sala de curs și seminarul nu au viață tânără, care să soarbă știința, nu se simte un ideal cald de muncă spirituală, de încordare și speranță. În afară de aceasta, din cauza lipsei de paralelism între rolul, pe care-l revendică tineretul și pregătirea culturală, pe care o are, s'a născut *pretenția*, care nu stă bine tinerilor. Naționalismul tineresc de acum este foarte intransigent și „câte odată chiar puțin creștin”, cum observă profesorul *Ion Petrovici* <sup>41)</sup>, iar xenofobia a îmbrăcat la noi haina antisemitismului.

Dacă ne coborâm ceva mai jos pe scara vârstei și privim cele mai tinere elemente, constatăm o adevărată dezorganizare morală, groaznică și îngrijorătoare pentru viitor. Crime comise de elevi de liceu, jafuri organizate în bande de adolescenți, iată ceva neobișnuit și foarte trist!

Din cele câteva exemple enumerate am văzut că în alte țări tineretul e capabil de eforturi puternice și creatoare datorită unui ideal în care crede și unei concepții de viață. De un *ideal pozitiv*, stăruiesc în special asupra acestui caracter „pozitiv”, este nevoie și la noi, căci negațiunea poate deslănțui forțe primitive,

41) *Ion Petrovici*. Ce que pense la jeunesse européenne. La Roumanie. Estras diu. «Revue des sciences politiques». 1928



încătușate de civilizație, dar nu poate trezi puteri creatoare durabile. Tinerii noștri trebuie să înțeleagă că forța fără morală e absurdă și revoltătoare, precum forța fără pregătire și pricepere este distrugătoare. Având conștiința existenței lor reale, tinerii trebuie să privească cu înțelegere trecutul, care scapă puterii lor, dar în acelaș timp să se uite cu încredere în viitor, care reprezintă domeniul posibilităților. În orice moment însă, ei trebuie să fie stăpâniți de *grijă*, de grija de a păstra ceea ce nu ei au creat și de sentimentul răspunderii pentru ceea ce sunt chemați să înfăptuiască. Gânditorul german contemporan *Martin Heidegger*, susține că esența Existenței este grija „*die Sorge*”<sup>42</sup>), frământarea, care constituie mobilul tuturor formelor de realizare ale Existenței. Ei bine, această neliniște și frământare spirituală superioară, transformată în grija de creațiune și cultură, de realizare totală a posibilităților naționale și umane, trebuie să însuflească tineretul. În acest scop el trebuie să-și dea seama că rostul lui este, înainte de a lua comanda, să asculte, iar generația conducătoare de acum nu trebuie să uite nici un moment că dreptul de a comanda implică răspundere, de aceea să se analizeze sufletește și să-și revizuiască conștiința, pentru a nu mai păcătui.

Studentimea noastră, prinsă în vârtejul luptelor politice, având de înfruntat mizeria și grija de un viitor nesigur, este fără îndoială abătută din calea ei normală și îndepărtată de la studii și de la știință. Dacă aceasta este situația, dacă vremea în care trăim e tulbură și agitată și dacă soarta materială a celor chemați să facă știință e atât de oscilantă și nesigură, se mai poate vorbi în mod serios de preocupări științifice și de avântul spiritualității?

Toată evoluția omenirii ne arată că spiritul nu a putut fi înăbușit niciodată și de nimic. Oricât de apăsătoare a fost organizarea socială, oricât de vitrege au fost împrejurările, știința și spiritualitatea au izbutit, mai curând sau mai târziu, să-și impună creațiunile lor. Toată istoria umană este mărturia nedesmințită a acestui fapt. Sunt desigur și științi, care se complac mai mult în liniște și siguranță, acelea pe care *Renan* le numea *umbratiles*, dar știința ca atare nu cunoaște pacea și beatitudinea lenei. Cele mai mari, mai valoroase și origi-

<sup>42</sup>) *Martin Heidegger*. Sein und Zeit. 4 Auflage. Halle 1935.

nale creațiuni, au apărut în vremuri când se zămislea o nouă spiritualitate. Dealtfel, ceea ce desparte evii, marile epoci istorice una de alta, nu sunt fenomene materiale, nu sunt nici numai forme de organizare politică sau economică, ci este apariția unei noi spiritualități, care pune capăt unei mentalități și formelor ei de manifestare și începe o altă serie evolutivă.

De ce să fim descurajați că epoca noastră prezintă simptome neobișnuite, condamnabile chiar din punct de vedere moral? Sau mai bine zis, trebuie să privim cu grijă aceste fenomene pentru ca ele să nu degenereze, dar în nici un caz nu este motiv de disperare. În epocile tulburi, când se făurește o nouă spiritualitate, alături de mizerie și nebulie, apar creațiunile sublime. În mizerie și durere, zice Renan, se plămădesc idei geniale, forțe care transformă lumea. Iși închipuie oare cineva că Isus Hristos și doctrina sa, cu acea puternică afirmare a iubirii și cu mângâietoarea idee a salvării umane, s'ar fi putut naște într'o epocă de bună stare a tuturor, de libertate desăvârșită și de armonie? Dacă n'ar fi fost marile deosebiri dintre clasele sociale, puternica stăpânire romană asupra Orientului cucerit, am fi avut noi oare o omenire în freamăt și răzmeriță, luptând pentru o credință nouă?

Individul fizic, ca orice unitate materială, poate fi maltratată, oprimată, suprimată, spiritul său însă, chiar în cele mai critice momente, găsește mijlocul de a se păstra și de a se manifesta. Generația nouă a tinerilor este astăzi amenințată de sărăcie și suferință, neavând posibilități de muncă, de plasare și întrebuițare a forței sale. Într'adevăr în vremea noastră se constată un proces de proletarizare a inteligenței, cum just observă *Mannheim*. „Pe piața muncii intelectuale apar astăzi mai mulți oameni decât sunt necesari societății pentru funcțiunile sale intelectuale”,<sup>43)</sup> de aici valoarea socială scăzută a intelectualului. Elitele de odinioară nu mai au aceeași prețuire, pentru că momentan preocupările societății sunt îndreptate în alte direcții decât în cea spirituală și științifică.

Dar, în afară de aceasta, nu trebuie să uităm că mai întodeauna valoarea spiritualului nu a fost considerată în ea însăși și nu i s'au dat onorurile cuvenite pentru sine, ci opera

43) *Karl Mannheim*. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. Leiden 1935. Pg. 76.



a fost cinstită pentru că autorul a ocupat o anumită situație socială, a aparținut unei clase dominante. Intelectualul a avut situația, pe care i-au recunoscut-o conducătorii. Nobleța spirituală a apărut târziu, după ce nobleța războinică și cea de sânge fusese definitiv consacrate<sup>44)</sup> și trebuie să notăm, că nici odată ea nu a fost pusă pe picior de egalitate, cu ele, ci a fost considerată ca un fel de rudă mai săracă.

Intelectualii, scriitorii, marii creatori de valori spirituale, au avut, de când e lumea, o soartă materială și socială care nu poate fi invidiată. Astfel antichitatea a cunoscut scriitorii sclavi sau liberi, pe care opera lor nu i-a ridicat cu nimic mai sus din starea în care se găseau. Și pe când favoriții soartei, membrii ai unor clase privilegiate, care nu s'au distins cu nimic, căci istoria nu a înregistrat decât doar existența lor ca grup, trăiau în bogăție și fericire, bieților intelectuali chinuți nu le rămânea decât să-și stăpânească dorințele și să-și înăbușe sentimentele, ridicându-se până la nesimțire. Sclavii liberi și plebeii exercitau în vechea Romă profesiunile liberale savante, ca și artele, iar profesorii erau foarte deseori recrutați în special dintre sclavi. Poezia însăși, care desfăta pe patricieni, era creațiunea săracilor. Nu degeaba a deplâns *Ovidiu* soarta poezilor. În toate vremile numai buna voința și protecția, de multe ori umilitoare, a celor bogați și puternici a înlesnit traiul intelectualilor. Astăzi chiar se poate spune oare că intelectualii se bucură de considerația, pe care o merită? Desigur este un progres față de antichitate, dar munca intelectuală în ea însăși este mai puțin apreciată în viața obișnuită a societății, decât alte activități cu caracter mai practic. Dar, în suferință și revoltă interioară, în aspirațiune și luptă, se făuresc valorile. Renan spunea: „cele mai frumoase lucruri se nasc în lacrimi și nu costă prea mult frumusețea dacă o cumperi cu prețul durerii. Credința nouă nu se va naște decât în spăimântătoare furtuni”. Sărăcia și suferința nu depind numai de noi, ele ne sunt impuse de soartă, munca și creațiunea însă sunt în funcțiune mai întâi de darurile date de Dumnezeu și apoi de voința noastră.

Recunosc și îmi dau seama de descurajarea, care cuprinde sufletul și paralizază avântul oricărui intelectual, atunci

<sup>44)</sup> *Karl Mannheim* Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden 1935.

când în fiecare moment viața îi pune în față hidoasa sărăcie pe de o parte, mizeria morală pe de alta, și totuși sălășluiește în mine puternică credința în victoria lui finală. Nu există însă nici bucurie spirituală, nici victorie socială, fără muncă serioasă, fără studiu chinuitor și absorbant al întregului suflet.

Dar oare nu există aceleași lipsuri, aceeași atmosferă apăsătoare și aceeași înfrigurare și frământare politică și în lumea profesorilor? Nu cumva tocmai ei, care trebuie să fie un exemplu viu pentru studenți, dezertează cei dintâi, apucând pe căi nepermise și abătându-se astfel dela misiunea lor, întocmai ca și studenții dela datoria lor?

Scriitorul francez *Julien Benda* a pus, cu toată sinceritatea și strălucirea, problema raportului dintre știință și politica militantă și a răspuns chiar prin lucrările sale „*La trahison des clercs*” și „*La fin de l'éternel*”. În contra lui *Chateaubriand*, care susținuse în vremea lui, că amestecul literaților și gânditorilor în politica activă este o dovadă de slăbire a spiritului politic la o națiune, Renan — a cărui părere și-o însușește *Julien Benda* — a afirmat tocmai contrariul, că nu e un semn de slăbire a spiritului politic, ci a spiritului filosofic, speculativ și literar. „E o dovadă, zice Renan, că nu se mai înțelege valoarea și demnitatea inteligenței, căci ea nu mai este în stare să preocupe spiritele distinse; e o dovadă în sfârșit că stăpânirea a trecut dela spirit și doctrină la intrigă și la activitate mărunță”.<sup>45</sup> Renan nu se oprește însă aici, ci atacă modul în care se face politică și ale cărei rezultate nefaste aduc regresul societății. Pentru dânsul, politica trebuie să fie călăuzită de rațiune și experiență științifică, nu de pasiune. De aceea el proclamă zadarnică vechea politică, susținând că nu oamenii de acțiune, ci gânditorii vor transforma omenirea. Salvarea va veni dela acei care, refugiați în domeniul frumosului și al adevărului, „vor crea această forță nouă”, care va arăta tuturor „legea pe care o caută”<sup>46</sup>). Tot ceea ce putem cere acum oamenilor politici, adaugă Renan, este să mențină condițiile vieții exterioare pentru a fi tolerabilă.

Analizând mentalitatea omului politic de astăzi și motivele, care îi determină acțiunea, Benda o găsește stăpânită numai

45) *Ernest Renan*. *L'avenir de la science*. 1848. Pg. 455.

46) *Ernest Renan* „ » » » » Pg. 456.



de pasiuni care se ciocnesc între ele, împărțind omenirea între grupuri care se urăsc. Astfel, pe primul plan apare acum pasiunea de rassă, care cuprinde nu numai pe conducători, ci și colectivitățile. Așa s'a născut și s'a întărit curentul antisemit. Patria lui *Herder*, *Goethe* și *Kant*, care vroia să conducă destinele culturale și chiar cele politice ale omenirii, este stăpânită în prezent de credința în superioritatea absolută a omului nordic, iar dintre nordici a Germanului. Rassa este aspectul exterior al sufletului. Conducătorii Germaniei de azi sunt posedați de pasiunea rassei. În al doilea rând, apare *pasiunea de clasă*, care, pentru Julien Benda, animează burghezia și îi dă forță de luptă în contra clasei proletare pe care o consideră periculoasă capitalismului. Și în sfârșit *pasiunea națională*, care, după Benda, este o deformare a sentimentului național curat și o afirmare a autorității dictatoriale contra democrației. Nu discut afirmațiile autorului, nu am a mă preocupa de ele mai deaproape aici, dar fără îndoială că timpul nostru e dominat de pasiunea de rassă și de ideea națională, care uneori îmbracă forme pătimașe și scoboară mult din frumusețea acestei idei. Deasemenea e adevărat că la adăpostul naționalismului își fac drum tendinți dictatoriale de guvernare. Cât privește pasiunea de clasă, aceasta e mai întunecată acum, fie pentru că este aservită de regimurile dictatoriale, fie că a devenit mai timidă în această epocă de afirmare a *statului totalitar*.

Pentru aceste pasiuni se străduiesc intelectualii să găsească justificări teoretice și să construiască ideologii, de aceea veacul nostru îi apare lui Benda ca „secolul organizării intelectuale a urilor politice”<sup>47)</sup>. Intelectualii, care multă vreme s'au ținut departe de politică sau au făcut numai teorie, zice dânsul, s'au azvârlit acum în vârtoarea luptelor politice, alimentând pasiunile care nu unesc, ci dezbină pe oameni. Și de unde în trecut ei contraziceau realismul brutal al prezentului, azi ei îl servesc. Pentru intelectualul de acum adevărul este în funcție de util, de aceea el devine ceva fluctuant, variabil după împrejurări. Ba chiar s'au găsit unii care să măsoare valoarea activității intelectuale după practicătatea sa.<sup>48)</sup> Prin această adaptare la realismul politic și prin părăsirea atitudinii lor obiective, inte-

47) *Julien Benda*. *La trahison des clercs*, Paris 1927. Pg. 40.

48) *Julien Benda*. „ „ „ „ „ „ Pg. 48.

lectualii au trădat știința, căci în loc de a oficia pe altarul spiritualului pur, ei au subordonat adevărul utilului. Ori, adevărul în esența sa e străin de „moral” și „util”. El poate fi trist și supărător, întotdeauna însă e măreț, pentru că e mai presus de orice pasiune și de orice slăbiciune omenească. Adevăratul intelectual ar trebui să pună „tot interesul vieții sale în căutarea adevărului, uitându-se foarte puțin la consecințele bune sau rele, pe care opera sa le poate avea pentru lume”<sup>49</sup>). Aceasta este tema lucrărilor lui Benda și răspunsul pe care-l dă problemei puse.

Desigur, lucrările lui Julien Benda sunt impresionante și pot produce măcar o întoarcere către sine însuși în fiecare intelectual, dar trebuie să mărturisim că nu găsim răspunsul potrivit problemei, pe care am formulat-o noi. Intr’adevăr autorul face elogiul intelectualului de altă dată, care se opunea realismului politic brutal, sub orice formă se înfățișa el, în numele unor largi principii cu valoare universală, în contradicție cu intelectualul de azi, aservit unor idei utilitare și care astfel își trădează misiunea sa — de a fi mai presus de contingentele mărunte ale momentului prezent. Pentru noi însă problemă se pune, dacă intelectualii și în speță profesorii, care se presupune cel puțin că reprezintă cel mai înalt grad de spiritualitate și intelectualitate, se abat din drumul lor, intrând în viața politică activă în genere, indiferent de concepția pe care o adoptă ei.

Intelectualul nu este un om detașat de viața pământescă și complect străin de zbuciumul societății în care trăiește. Fără să vrea, el simte influența mediului social, reflectă viața din jurul său așa cum este și-și formează o imagine ideală a ei, așa cum ar dori el să fie. Numai cercetările fizico-matematice și de științe naturale pure nu au nici o coloratură specială, numai ele sunt reci și universale. Toate celelalte sunt legate de împrejurări istorice și sociale variate. Cultura însăși exprimă un suflet, cu structura specială, pe care i-o dă pământul, de care e legată și tradiția, în care s’a dezvoltat. Intelectualul nu poate fi deci străin de ceea ce se petrece în jurul său. Chiar dacă activitatea lui politică n’ar servi decât numai la menținerea condițiilor vieții exterioare, „care trebuie să ne fie măcar super-

49) *Julien Benda*. La fin de l'éternel. Paris. Pg. 91.



tabilă", cum zice Renan, și încă ar îndeplini un rol foarte important. Dar ea se impune cu atât mai mult cu cât psihoza, care stăpânește momentul, are câte odată forme spăimântătoare de manifestare, care pot periclita însăși spiritualitatea vieții. Atitudinea pur critică în astfel de împrejurări nu este deloc potrivită, deoarece se mărginește numai la o analiză a faptelor, neavând în sine nimic creator. Iar atunci când se formulează un nou ideal de viață, care proclamă *necesitatea unei concepții tragice a lumii, a unui pesimism eroic*, conștient de tragedia și destinul lumii, pe care omul trebuie să-l suporte, luptând însă în acelaș timp — pentru ca la adăpostul unei astfel de concepții să se facă apologia barbarizării omenirii, intelectualul e moralmente obligat să ia atitudine activă și energică, de oarece este vorba de făurirea unei spiritualități noi și aceasta nu trebuie să fie niciodată ceva străin de sufletul său.

*Oswald Spengler*, căci la dânsul mă refer, condamnă raționalismul trecutului, pe motivul că ar fi stabilit un fel de siguranță leneșă a viitorului, tocind astfel instinctul luptei și al vigilenței. Epoca de pace dela 1870—1914 îi pare autorului extrem de lungă. Dar acum, acum, zice dânsul, aceasta a trecut și ne găsim la începuturile epocii de războaie mondiale, <sup>50)</sup> când „viața în primejdie”, care este „adevărata viață a istoriei”, reintră în drepturile ei. <sup>51)</sup> Făcând apologia omului realist, care privește lucrurile în față și care are curaj, Spengler, luând cinismul și brutalitatea drept curaj, ajunge să susțină că astăzi nu mai este timp pentru „suflete delicate și idealuri slăbănoage” <sup>52)</sup>. „Slăbănog” este, pentru gânditorul citat, orice ideal de libertate și de dreptate umană. Și mai departe continuă Spengler, „străvechiul barbar, care a stat timp de secole ascuns și înlănțuit sub strășnicia formelor unei înalte culturi, trezește iarăși, acolo unde cultura s'a desăvârșit și începe civilizația, cea plăcere războinică sănătoasă a forței proprii, pe care epoca gândirii raționaliste saturată cu literatură, o disprețuia, acel mereu existent instinct al rasei, care vrea să trăiască altfel decât sub presiunea cărților cetite și a idealurilor livresci. In populația vest-europeană trăiesc mulți din aceștia, ca și în prae-

50) *Oswald Spengler. Jahre der Entscheidung. München 1933. Pg. 58.*

51) > > > > > Pg. 12.

52) > > > > > Pg. 12

riile americane și în șesul Asiei de nord, unde cresc cuceritorii lumii" <sup>53</sup>). Și, ca și cum n'ar fi deajuns acest imn dedicat barbariei somnolente în noi timp de veacuri, Spengler merge mai departe încă, susținând necesitatea luptei neconținute și a unei politici generale, care să conducă lumea prin ajutorul pin-tenilor. <sup>54</sup>)

Mărturisesc că n'am cetit încă până acum o pledoarie mai descurajantă ca aceasta a lui Spengler. Dacă ar fi numai o constatare a unor tendinți sau a unor stări de fapt, n'aș avea decât să admir talentul de scriitor al autorului, dar simpatia care este imprimată de dânsul în gândurile scrise în opera sa, mă înspăimântă și mă întărește în convingerea că în asemenea împrejurări nu-i este îngăduit intelectualului să stea de o parte și să nu lupte în contra unor astfel de concepții și atitudini. În contra dreptului „călcâului”, care apasă pe grumaz, trebuie intelectualul să proclame valoarea dreptății și a culturii. Istoria omenească în epoca culturilor superioare, zice Spengler, este istoria puterilor politice, iar forma acestei istorii este războiul. <sup>55</sup>) Pacea nu-i altceva decât încercarea celui învins de a înlătura consecințele războiului, prin modificarea stipulațiunilor tratatelor de pace pe de o parte, iar pe de alta dorința și încercarea învingătorului de a menține și consfinți cele dobândite. <sup>56</sup>) Astfel războiul este totul. El e starea normală în care trăiesc popoarele, care nu au altă menire decât să se pândească unul pe altul pentru a se sfâșia. Desigur războiul, ca formă exterioră a antagonismului, care este o lege universală, e un fapt ce nu poate fi tăgăduit și nici înlăturat, oricâte eforturi s'ar face în acest sens. Dar în momente ca cel de azi, când nu s'au tămăduit încă relele trecutului războiu, să faci apologia lui și să ațâți spiritele la luptă, este ceva care depășește puterea de resemnare a unui intelectual.

Reflectând acum asupra părerilor lui Julien Benda, se poate înțelege ușor nota pesimistă, pe care o afirmă el și motivul pentru care a vorbit despre *sfârșitul a ceea ce are menirea de a fi etern*, despre *sfârșitul intelectualității și al spiritualității*. Dacă

---

53) *Oswald Spengler. Jahre der Entscheidung. München 1933. Pg. 12.*  
 54) » » » » » » Pg. 14.  
 55) » » » » » » Pg. 24.  
 56) » » » » » » Pg. 24.



intelența și cultura, cu toate creațiunile lor, trebuie să cedeze pasul instinctului și primitivității, dacă în locul sentimentelor înalte de iubire și înțelegere, pe primul plan trebuie să stea barbaria și setea de sânge, atunci desigur trebuie să uităm tot ce am învățat, să disprețuim tot ce am realizat și să distrugem cu furie tot ce ipocrizia atâtor veacuri și în atâtea forme a căutat să ne sădească în suflet, slăbindu-ne puterile fizice, scăzându-ne îndemânarea de a ucide și de a bea sângele celui răpus! Și când te gândești că nu e numai unul, numai Spengler, care susține teorii ca cele de mai sus! Ele reprezintă o mentalitate caracteristică pentru o bună parte din societatea timpului în care trăim.

Și cu toate acestea, pornind chiar dela concepția spengleriană, dela ideia pesimismului eroic, care nu implică resemnarea, ci suferința și lupta, cred cu tărie că în astfel de împrejurări, într'o asemenea atmosferă de gândire și manifestare politică, contribuția luminată, cuminte și larg înțelegătoare a intelectualului, este necesară. S'a obișnuit lumea să vadă în intelectual un tip static, oarecum depărtat de viața obișnuită și străin de luptele ei zilnice. Ori, politica este caracterizată tocmai printr'un dinamism neconținut și prin ciocnirea idealurilor și concepțiunilor, prin luptele partidelor, prin afirmarea unei voinți durabile și puternice de a-și impune părerea. În acțiunea politică joacă un mare rol ideia de *prieten și adversar*, oamenii fiind împărțiți în aceste două categorii, întocmai ca și statele. Sensul acestei împărțiri este de a arăta gradul de intensitate al unei asociații sau al unei deosebiri—separațiuni.<sup>57)</sup> Dacă „politicul” în esența sa este legat cu o astfel de idee, atunci omul de știință nu renunță el la starea de suflet necesară studiului pentru a se lăsa stăpânit de pasiune, care îi tulbură liniștea trebuitoare și îi întunecă obiectivitatea? Nu este astfel abătut din drumul său?

Intotdeauna intelectualul pune în politică o oarecare distanță între el și lucruri, le privește pe acestea cu spirit mai obiectiv și le integrează într'un sistem, călăuzit de ideia adevărului și binelui. Acțiunea lui a fost determinată, în toate timpurile, de tendința de salvare și înobilare a realității prezente. Faust, spirit chinuit de cercetător, care a străbătut cu min-

57) Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. München 1932.

tea toate domeniilor de cunoaștere, găsește în cele din urmă salvarea în munca practică. De aceea intelectualii au făurit și reprezentat ideologii politice, înțelegând că în locul politicii „dela caz la caz”, care-și are și ea rostul ei în viața mărunță a guvernării, trebuie să se introducă un sistem de gândire mai înaltă și să se afirme o credință și o concepție, care poate satisface mai bine interesele și idealurile oamenilor.

„Epoca noastră nu este deloc veselă, dar e pasionant de interesantă”, zice *Barthélemy*,<sup>58)</sup> constatând prefacerile prin care trece societatea contemporană. Da, dar este oare de ajuns numai simpla constatare științifică, pentru a împiedeca procesul de dezagregare și de năruire a civilizației și culturii umane? La sfortărea uriașă a oamenilor de bine, intelectualii nu trebuie să aducă și ei contribuția lor conștientă și luminată? Fără îndoială că lor nu le este îngăduit să uite nici un moment că profesiunea, pe care o au, le impune datoria de a fi totdeauna în acord cu adevărul și de a fi pildă în activitatea lor, în orice domeniu s'ar exercita ea.

Dar, în cazul nostru, se mai impune o condițiune: *mai înainte de orice îndeplinirea datoriei fiecăruia în sfera sa de muncă și nu o datorie silnică, rece, fără entuziasm, ci o conștiință a datoriei, izvorită din dragostea pentru misiune și sentimentul răspunderii morale a fiecăruia pentru activitatea sa.*

Și acum, pentru a încheia această lungă introducere, un ultim cuvânt și o rugămintă către studenți, cărora trebuie să le fac apelul de a reveni la vechea tradiție științifică a Universităților și de a nu se lăsa nici descurajați de vitregia vremilor, nici amăgiți de iluzii înșelătoare ale unui viitor neclar, prezentat poate lor de către oameni interesați în culori ispititoare. Noi am trăit poate tot așa de greu ca și dâșii. Unii dintre noi n'au avut o copilărie mai veselă ca a lor, iar tinereța noastră a gustat poate mai din plin sărăcia decât ei. ***Am răbdat, am muncit și am răzbit. Faceți la fel, studenți! Apropiati-vă cu încredere de profesorii voștri, în al căror suflet este, trebuie să fie, destulă dragoste pentru a vă înțelege și a vă ajuta.***

---

<sup>58)</sup> *J. Barthélemy. La crise de la démocratie contemporaine. Paris 1931*  
Pg. 13.



## PARTEA I.

### CAP. I.

## Sociologia ca știință.

Desigur că tot ceea ce se petrece în societate se răsfrânge și asupra gândirii filosofice și științifice, căci oricât de mult s'ar susține existența gândirii pure ca izvor al ideilor și construcțiilor filosofice, nu se poate tăgădui că în structura acestei gândiri chiar intră ca element fundamental *societatea*. Evident, ingeniozitatea și puterea de pătrundere a minții sintetizează într'o formă nouă și deosebită elementele de cugetare, pe care societatea i le oferă ca material de operație. Neliniștea și frământarea socială imprimă urme adânci în sufletul gânditorului și aceasta se reflectă în opera sa. Atitudinea de temere și nesiguranță, rezultat al multelor și deselor transformări sociale din vremea noastră, are drept corelat oscilația din cugetarea filosofică de acum.

După războiu s'au impus o mulțime de probleme noi, au apărut la suprafață forțe nebăgate în seamă sau neglijate până atunci și acestea și-au făcut drum și vor să schimbe ceva din trecutul, pe care nu de mult l-am trăit. Oscilând între tendința de a evita schimbări prea brusce și nevoia de a înțelege sensul în care se mișcă lumea, gânditorul observă tot ce se petrece în jurul său și caută să înțeleagă, încercând adeseori să apuce chiar pe alte căi decât cele obișnuite. De aceea Kant, Hegel, Nietzsche, Spencer, Aug. Comte, Marx, par a fi depășiți, sistemele lor fiind înlocuite printr'o nouă filosofie a vieții, prin intuiționism și misticism. Ceea ce se impune însă astăzi, mai mult ca oricând, în gândirea filosofică, este *afirmarea conștiinței istorice*, care scoate în relief existența reală în devenirea și cauzalitatea ei istorică. Nu se poate vorbi de o sinteză totală a științelor într'un sistem filosofic unitar, fără cer-

cetarea mediului social-istoric în care se dezvoltă ele. Așa se explică și marea importanță a sociologiei în zilele noastre.

Deși ca știință sociologia e nouă, căci atinge abia o sută de ani în curând, (cursul de filosofie pozitivă a lui Aug. Comte a apărut între 1828—1842), totuși cercetări cu caracter sociologic au existat și mai înainte de această dată, cu mult înainte. Ba chiar problemele sociale s'au impus cu mai multă tărie decât cele pur științifice, pentrucă ele au interesat și pe indivizi personal și societatea omenească în același timp, fiind mai aproape de înțelegerea și de viața oamenilor.<sup>1)</sup>

Nu este nici o mirare totuși că știința sociologiei s'a dezvoltat atât de târziu, pentrucă alta era mentalitatea în trecut, spiritul fiind dominat rând pe rând de idei și reprezentări foarte diferite de conceptele și explicările din zilele noastre. Dacă pentru primitivi și pentru antichitate, natura însăși era spiritualizată și fiecui fenomen era privit ca manifestarea unei forțe suprafirești sau a unui spirit, pe care omul trebuia să și-l facă prieten, se înțelege ușor că nu era loc pentru cercetarea științifică. Pornind dela *magie*, care este cea dintâi atitudine a omului față de tot ceea ce este în jurul său și cea dintâi credință, trecând apoi prin *religie*, pentru a ajunge la *explicarea științifică*, popoarele au parcurs un drum foarte lung și anevoios.

Pentru același motiv nici cercetarea naturii, într'o formă exactă și riguroasă, nu datează de prea mult timp, căci abia dela Descartes, Galilei și Newton, dobândește ea caracter științific propriu zis. Grecii vechi, cel mai cult popor din antichitate, nu au cunoscut și studiat natura în sens de totalitate de fenomene legate între ele prin raporturi de cauzalitate necesară, ci s'au preocupat mai mult de *ordinea* și *sensul* ei în toate fenomenele. Grecii au redus explicările naturii la un început misterios, la o idee mitologică, toate cercetările lor asupra fenomenelor având ca ultimă sursă sentimentul și mitologia. De aceea natura apare în operele lor ca o realitate cu caracter antropocentric, ca o scenă pe care se perindă zeii și demonii, ca prieteni sau dușmani ai omului. Prin ajutorul fantaziei și al mitologiei, se ajunge mai târziu și la alte prelucrări mentale, la concepte raționale și științifice, încât „din poezi apar cosmo-

1) *Max Adler*. Zur Geschichte des soziologischen Denkens. Der Kampf. XVII. Jahrg. 1924. Hef 10—11.



logii, din mitologi astrologii și astronomii", cum zice cu drept cuvânt *Strunz*.<sup>2)</sup> Cercetările cu caracter științific nu aveau un punct de vedere obiectiv, explicativ, ci erau călăuzite de considerații finaliste și dominate de preferinți, de aceea fizica grecească este un fel de treaptă premergătoare a Eticei și a Metafizicei.<sup>3)</sup> Ideia de necesitate, baza legii, avea pentru Greci o coloratură religioasă și metafizică, deoarece *Ananké* = *Diké* = *dreptate divină*. Lipsa acestor două idei fundamentale: *legea naturală* și *necesitatea*, a împiedecat dezvoltarea științelor naturii în adevăratul lor sens.

Acelaș lucru s'a întâmplat și cu științele sociale. Deși viața cetăților grecești era foarte frământată, căci luptele interne dintre clasele sociale pe o parte și neconținutele războaie pentru hegemonie pe de alta, aduceau schimbări și reînnoiri, oferind astfel un prețios material de studiu, totuși științele sociale și sociologia nu s'au constituit ca atare. Mai mult încă, Grecii, cu rare excepțiuni, nu s'au ridicat până la ideea de *societate în genere*, cum n'au avut nici ideea de *natură în genere* și nici pe cea de *lege naturală*. Și este foarte explicabil acest lucru, pentru că ei locuiau în orașe mici, care în medie nu aveau mai mult decât 10.000 locuitori. Atena făcea o excepție. În epoca lui Pericles ea a ajuns să aibă 40.000 de cetățeni, pe când Efesus, Miletul, Tarentul, ajungeau abia la 10.000. Cele mai mari state grecești nu erau deci cât un județ din zilele noastre. Încât era firesc ca Grecii să nu se poată emancipa de imagina aceasta a organizației lor sociale. Tipul de „polis” în sens de stat este, cum just observă *Busolt*,<sup>4)</sup> mai mult un concept ideal decât o realitate. Grecii au ajuns târziu la ideea de *genus humanum* și de *societate în genere*.

În antichitate au lipsit deci principiile fundamentale trebuitoare oricărei cercetări științifice obiective: legea naturală și ideea de necesitate, ceea ce a întârziat dezvoltarea științii. Cu toate acestea nu putem spune că Grecii n'au contribuit la cercetarea sociologică, deoarece ei încă din secolul V a. Chr. s'au preocupat de *politică* în sensul ei practic, de arta politicii, cercetând cu această ocazie comunitatea de viață, pe baza căreia se construiește cetatea și lăsând astfel prețioase infor-

2) *Franz Strunz*. Die Vergangenheit der Naturforschung. Jena 1913. Pg. 3.

3) *Max Adler*. Op. cit. Pg. 113.

4) *G. Busolt*. Griechische Staatskunde. 1920.

mațiuni asupra structurii societății vechi. Desigur găsim la Greci, ca și la alte popoare din aceeași epocă, multe izvoare și documente, prin ajutorul cărora putem reconstrui tipul de societate din antichitate. Găsim deasemenea cercetări asupra unor fenomene sociale și date, dar toate acestea nu constituiesc sociologia propriu zisă, căci lipsește din ele *spiritul științific sociologic*.

*Platon* scrie „Statul” și „Legile”, în care se ocupă de clasele sociale, de constituție și de legi, de cea mai bună formă de stat, etc. Și tot așa *Aristoteles*, care face într’adevăr teoria generală a statului. Dar, lăsând la o parte aceste excepțiuni, trebuie să recunoaștem că nu se poate vorbi de sociologie propriu zisă în antichitate. Chiar *Platon* și *Aristoteles* au făcut mai mult filosofie socială, în care considerentele morale sunt pe primul plan, decât sociologie. Numai dacă dăm numele de sociologie oricăror speculațiuni morale, umane, am putea vorbi de sociologie de vreo patru mii de ani.<sup>5)</sup>

Evul mediu a fost absorbit de preocupări filosofice și religioase, care distrăgeau atenția de la empiric și social, ba chiar până la începutul secolului al 19 se înglobau în filosofia istoriei sau în etică aproape toate cercetările sociologice. Iată pentru ce știința sociologiei e atât de nouă.

În toate timpurile problemele sociale s’au impus cu deosebită acuitate, dar cercetarea sociologică sistematică a vieții sociale este un produs al timpurilor noi și aparține în special Europei occidentale. De când societatea și cultura, pe care o produce ea, au fost privite ca realități supuse legilor pe baza unei cauzalități empirice, s’a născut știința sociologiei. E drept că există numeroase concepții sociologice și foarte diferite feluri de a înțelege sociologia, dar faptul acesta deși poate trezi neîncredere în știința sociologiei, nu este un argument în contra ei.

*Bergson* observă, de curând, că filosofia a suferit mult în dezvoltarea ei, pentru că i-a lipsit preciziunea, pentru că în genere

5) *H. L. Stoltenberg*, în studiul său *Geschichte der Soziologie* publicat în *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1931, vroid să facă o schiță istorică a dezvoltării sociologiei, începe cu enumerarea unor izvoare vechi, cum este *codul lui Hammurabi*. Pentru *Stoltenberg Thrasymachos* e primul reprezentant al sociologiei la Greci, pentru că el a susținut ideea că orice conducător urmărește dominația asupra altora și afirmarea puterii sale, formulând altfel principiul că *puterea determină dreptul*. Și tot așa consideră *Stoltenberg* drept sociologie *teoria contractului de societate din dreptul civil roman*. Cum spuneam însă mai sus, antichitatea ne oferă material și chiar cercetări cu caracter social-moral, dar prin aceasta nu suntem îndreptățiți să vorbim despre o *sociologie*, despre *știința sociologiei*.



sistemele de filosofie, pe care le construiesc gânditorii, nu corespund realității, „sunt prea largi pentru ea”.<sup>6)</sup> Dacă această constatare a lui Bergson e adevărată pentru filosofie, unde întâlnim sisteme prea largi, în domeniul sociologiei în schimb putem spune, fără teamă de a fi desmințiti, că diferitele concepții sociologice sunt prea înguste, pentru că fiecare dintre ele privește numai un anumit aspect sau numai o latură a societății, încercând să explice întregul mecanism social prin acel aspect.

Dar această variațiune de interpretări și de construcții e caracteristică tuturor științelor, care au ca obiect spiritul și spiritualul în toate formele, sub care se prezintă el. Numai acolo unde avem a face cu natura materială se poate realiza cunoștința rigidă, cantitativă, care-și găsește expresia în calculul matematic. Unde însă e vorba de produse spirituale, trebuie să ne așteptăm de la început la complicațiuni și la variate interpretări. Și societatea, oricum am privi-o noi, este în esența sa un produs spiritual foarte complex.

La aceasta se mai adaugă faptul că foarte multă vreme cercetările sociologice au fost inspirate de considerații filosofice, morale și de nevoi practice de acțiune, ceea ce a făcut ca explicațiile faptelor sociale să fie foarte diferite. Este și normal de altminteri ca să se aplice remedii numai pe baza cunoașterii exacte a realității, de aceea gândirea sociologică s'a dezvoltat înaintea științei sociologice. În acest sens trebuie interpretată afirmația lui *Tönnies* că sociologia e mai veche de cât numele ei, că „numele nu a creat-o și inventatorul numelui nu a adus-o la viață”.<sup>7)</sup> Timpurile noi au imprimat însă gândirii sociologice un caracter științific, făcând distincțiune clară între *explicarea științifică* și *acțiunea practică*. În trecut toate concepțiile și teoriile sociale aveau ca origine, fie trebuința de a găsi o formulă de acțiune și de a justifica diferite mișcări politice, fie impulsunile morale, filantropice și umanitariste și nici de cum nevoia de a cunoaște societatea. Sunt gânditori, care și astăzi susțin că mișcările sociale, cu caracter de revendicare din partea claselor oprimite, constituiesc obiectul sociologiei. În modul acesta problema socială, căreia *Ludwig Stein*, de

6) *Henri Bergson*. *La Pensée et le mouvant*, Paris 1934. Pg. 7.

7) *F. Tönnies*. *Wege und Ziele der Soziologie*. *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*. 1911. Pg. 17. A se vedea și *«Studien und Kritiken»* Bd. II 1926.

pildă, îi dă un sens mai larg decât cel obișnuit,<sup>8)</sup> ar constitui un punct central în cercetările sociologice. *M. Abramowitz*, afirmă că sociologia, ocupându-se de societate ca un tot cu funcțiuni regulate și ordonate, a ajuns să fie stăpânită de ideea ordinii socialiste. „Nu este o întâmplare, zice dânsul, că sociologia a apărut ca știință de sine stătătoare odată cu dezvoltarea gândirii științifice proletare”.<sup>9)</sup> Dealtminteri pentru *Abramowitz* „proletar” și „sociologic” sunt numai două forme ale aceleiași metode de gândire.<sup>10)</sup>

E adevărat că trebuința de o nouă organizare mai dreaptă și mai bună a societății a inspirat tot felul de planuri de construcție socială, începând cu vechile utopii naive și sfârșind cu socialismul științific din timpurile noi. Toate aceste *romane de stat*, cum le-a numit *R. v. Mohl*<sup>11)</sup>, trădează neliniștea existentă în societate și preocuparea de o altă rânduială, în care echilibrul forțelor sociale să fie natural și mai mult sau mai puțin stabil.

Desigur orice mișcare politică și socială are nevoie de o ideologie, de o teorie care s-o justifice și să arate interesul care o determină într-o lumină idealistă și curată. Ca atare și socialismul, sub diferitele sale forme, a urmărit să dea o explicație a fenomenelor sociale, să construiască o sociologie, dar izvorul său nu este dorința de a explica obiectiv și critic societatea și formele ei. Socialismul este mai mult „un strigăt de durere și câteodată de mânie, scos de oameni, care simt mai mult suferința colectivă”, zice *Durkheim*.<sup>12)</sup> De aceea tendința sa se îndreaptă mai mult spre aprecierea și diriguirea fenomenelor, decât spre explicarea și înțelegerea lor.

Caritatea, filantropia, precum și mișcările sociale cu caracter socialist, au atras atenția asupra mecanismului vieții sociale și au putut servi drept temelie la alcătuirea unor planuri sistematice de acțiune, bazate pe o cercetare mai serioasă a reali-

8) *Ludwig Stein*. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 2 Aufl. Stuttgart 1913. Prin *problemă socială* se înțelege, zice Stein, o serie de probleme economice, morale, religioase, nu numai o luptă de emancipare a clasei de jos, iar rezolvarea acestei probleme sociale nu o poate face decât sociologia.

9) *Mark Abramowitz* Hauptprobleme der Soziologie. Berlin 1930 Pg. 13.

10) *Mark Abramowitz* » » » » » Pg. 21.

11) *Robert V. Mohl*. Encyclopädie der Staatswissenschaften. 1859. Dintre romanele de stat, zice *Fr. Kleinwächter*, nu prezintă interes științific decât unele, anume acelea care oglindesc în oare care măsură starea socială din timpul în care au apărut ele. Die Staatsromane Wien 1891.

12) *E. Durkheim*. Le socialisme. Paris 1928 Pg. 6.



tații, dar n'au constituit sociologia științifică, ci numai un fel de artă practică, normativă.

Nu vom tăgădui strânsa legătură, care există între știința socială și acțiunea parctică, dar nu putem ignora că punctul de vedere al științii este numai *explicarea fenomenelor sociale*, așa cum se prezintă ele. Sociologia nu formulează principii de acțiune practică, ci aceasta o face omul politic, care trebuie să țină seamă în acțiunile sale de principiile sociologice. De aceea sociologia îi este necesară omului politic, tot așa cum medicului îi este necesară cunoștința precisă a biologiei și fiziologiei.<sup>13)</sup> În trecut acțiunea socială era inspirată și călăuzită de principii morale și filosofice, prin care dealtminteri se explica întreaga structură socială. Astfel Aristotel vedea în acțiunile și stările economice un rezultat al normelor morale și politice din viața statului. Ideia de virtute era temeiul împărțirii în clase sociale a cetățenilor statului. În evul mediu se vorbea despre „*justum pretium*”, cași cum nu legea cererei și a ofertei mărfurilor pe piață ar determina prețul. Principiul religios: *Deo placere potest* a servit atunci pentru explicarea și justificarea multor reforme sociale. De îndată ce se dezvoltă însă științele sociale și sociologia, la baza acțiunii sociale stă o *concepție pragmatică*, empirică, întemeiată pe cunoașterea realității sociale.

*Aug. Comte* are un netăgăduit merit în dezvoltarea sociologiei, nu pentru că ar fi construit vreun sistem complet și perfect de sociologie, ci pentru că el vorbește despre o știință de sine stătătoare a societății, atribuindu-i ca obiect de cercetare cele mai complexe fenomene din scara ierarhică stabilită de dânsul în clasificarea știinților. Dealtminteri dela el ne-a rămas și numele de sociologie, pe care toate încercările de a-l schimba nu l-au putut înlătura, deoarece s'a încetățenit în nomenclatura general admisă a știinților. Până la Comte cercetările sociologice erau denumite cu termenul de *politică* și, trebuie să recunoaștem, că întrebuițarea acestui nume era în bună parte justificată, deoarece statul, elementele și funcțiunile lui, constituiau obiectul principal al acestor cercetări. Procesul de integrare al comunităților de viață în forme politice, preocupa pe conducătorii de popoare și pe cercetători, de aceea numele „politică” nu era

13) G. C. Duprat. Science sociale et démocratie. Paris 1900.

deplasat.<sup>14)</sup> Dar *politica* nu este decât o parte a sociologiei, aceea care are drept obiect special statul, adică forma de organizare a autorității constrângătoare și legiuitoare.

Apariția sociologiei ca știință a fost pregătită de dezvoltarea cercetărilor experimentale din domeniul științelor exacte a fizicii, chimiei și biologiei, care au deprins spiritul cu analiza obiectivă și controlul faptelor și au determinat atitudinea științifică a cercetătorului.

Și totuși chiar astăzi încă se mai discută posibilitatea sociologiei ca știință autonomă, ridicându-se numeroase obiecțiuni contra ei, fie de către filosofi, fie de către reprezentanți autorizați ai științelor sociale. Discutarea acestei probleme, deși durează de atâta vreme, nu este totuși oțioasă, ci rămâne încă de actualitate, pentru că diferitele sisteme și concepțiuni existente astăzi în literatura sociologică trezesc nedumerire și neîncredere. De aceea se impune în mod firesc de la început o clarificare a acestei chestiuni. Atâtea cercetări sociologice s'au făcut și atât de mult și-au extins domeniul, încât probleme, care prin natura lor aparțin altor științe, sunt înglobate de unii tot în sociologice, ceea ce dăunează desigur seriozității științifice, dând impresia că sociologia a devenit un fel de nume la modă, ba chiar pentru unii un mijloc de câștig bănesc. De fapt ceea ce trebuie să se afirme acum cu tărie este aplicarea neapărată a metodei sociologice în explicarea fenomenelor sociale. Cu mare dreptate spunea *Bouglé*, acum 12 ani, că *sociologia nu trebuie să tindă a fi totul, ci să se mulțumească a fi ceva*, căci numai astfel poate reuși. Nu este serios ca cineva să încerce a vâri sociologia în toate părțile și mai ales este ridicolă încercarea de a reduce totul la sociologie. Metoda de explicare sociologică este însă necesară în toate științele. La aceasta trebuie să mai adăogăm încă un considerent. Așa zisele cercetări sociologice sunt adeseori pur și simplu lucrări de altă natură și fără o pregătire științifică propriu zisă. Dar aceasta este în dauna

14) *Limousin* a încercat, fără niciun rezultat practic, la cel de al patrulea congres internațional de sociologie din anul 1900 să introducă termenul de *cencosofie* în loc de sociologie, o formațiune dela grecescul *Koinon*, iar *Ostwald* a propus la 1910 denumirea de *Culturologie*, întrucât sociologia ar fi în realitate sinteza științelor culturii umane. De curând *Raoul Brugeselles*, în lucrarea sa *Introduction à une sociologie Thomiste*, Paris 1934, făcând deosebire între *sociologia creștină* și cea *anticeștină*, propune să se păstreze numele de «sociologie» numai pentru denumirea cercetărilor sociologice anticeștine, iar sociologia creștină să fie numită *cenologie*. Toate aceste propuneri rămân însă caduce față de uz. Cu-vântul *sociologie* a rămas definitiv încetățenit în terminologia științifică.



științii. Marile spirite creatoare în filosofie au pornit de la diferite științi: matematica, fizica, chimia, biologia, istoria, filologia, etc. Același lucru se poate spune acum și despre sociologie. Numai cine cercetează serios sociologia își dă seamă cât de necesară este studierea altor discipline științifice. Istoria socială, care atât de des este confundată cu sociologia specială, este complet inaccesibilă aceluia, care nu s'a trudit cu râvnă și nu și-a asimilat cunoștințele de istorie. Și dacă vrea cineva să cerceteze tipurile juridice, care s'au dezvoltat dealungul veacurilor sau cele existente, care caracterizează diferite forme de societăți, desigur că nu va putea ajunge la bun sfârșit fără cunoașterea dreptului.

Neglijarea acestor lucruri precum și excesul de interpretări în sociologie, fie de natură metafizică, etică, istorică sau de natură biologică și fizicală, lasă impresia că ne găsim în fața unei încercări nereușite de știință, că nu este deci posibilă o știință sociologiei.

Problema aceasta a posibilității sociologiei ca știință se impune acum cu atât mai mult cu cât sociologia a devenit obiect de învățământ nu numai în Universități, ci de curând a fost introdusă și în școlile secundare. Dacă la Universitate se pot face discuțiuni savante asupra diferitelor concepțiuni și se pot enunța variate ipoteze, în programul școalelor secundare e nevoie de o determinare cât mai precisă a obiectului de predat. Iată cum revine această problemă pe primul plan al preocupărilor.<sup>15)</sup>

15) Introducerea sociologiei ca obiect de studiu în Universități a fost multă vreme discutată și contestată, pe deoparte din cauză că s'a făcut confuziune între *sociologie* și *socialism* și atunci autoritatea conducătoare a Statului nu putea îndrăzni să se predea oficial în școlile superioare doctrine antiestatice, iar pe de alta din pricina îndoielii asupra caracterului ei științific. În Germania multă vreme nici nu au existat formal catedre de sociologie.

F. Tönnies, pornind dela legătura care trebuie să existe între școală și viață și dela influența, pe care o poate exercita în viața publică spiritul conducătorilor, afirmă necesitatea de a forma acest spirit în Universități, așa fel ca el să aibă vederi largi și de ansamblu. Dacă în Germania burocratismul și particularismul îngust devenise supărător de unilateral, aceasta se datora în bună parte specializării excesive și formaliste din Universitate, care educa pe tineri și pe intelectuali în acest sens. Fără a tăgădui necesitatea specializării, Tönnies susține nevoia dezvoltării spiritului de sinteză, care corectează lipsurile specializării. Sinteze generale și cuprinzătoare fac filosofia și sociologia. De aici cererea lui Tönnies de a se introduce sociologia ca obiect de studiu în toate școlile superioare. Fostul ministru de instrucție al Prusiei, Hoffmann, a sporit într'adevăr numărul catedrelor de sociologie. La aceste considerente, invocate de Tönnies, au adăugat alții argumente noi și în special unul practic, anume: *nevoia de dezvoltare a conștiinței cetățenești*. Becker, ocupându-se de menirea școlilor superioare, susține că ele trebuie să pregătească pe viitorii cercetători din știință, pe profesioniști și pe cetățeni — dar pentru aceasta e nevoie de cunoașterea mecanismului vieții

## Contra unei științe a Sociologiei.

Complexitatea fenomenelor sociale, începând dela clanurile primitive și până în statele civilizate de acum, precum și variația formelor de manifestare ale societății în timp și spațiu, au izbit spiritul cercetătorului avid de unitate și simetrie, făcându-l să se întrebe dacă în asemenea condițiuni este posibilă o știință propriu zisă a sociologiei. Această îndoială a fost întărită și de faptul că omul de știință a crezut că poate privi fenomenele sociale cu același ochiu ca și fenomenele naturale și de aceea a vrut să introducă în cercetarea lor procedee identice cu acelea, pe care le întrebuințează în știința exactă, anume *calculul și măsurătoarea*.

sociale, deci de studierea sociologiei. (A se vedea lucrările: *F. Tönnies*: Hochschulreform und Soziologie, Jena 1920, *Georg v. Below*: Soziologie als Lehrfach, *H. L. Stollenberg*: Soziologie als Lehrfach an Deutschen Hochschulen 1926).

Dar, după războiu, problema învățământului cetățenesc și al științelor sociale nu s'a limitat numai la Universități, ci s'a extins și la celelalte trepte de învățământ, căci s'a recunoscut necesitatea de a se forma spiritul viitorului cetățean, pentru a înțelege statul actual și condițiile sale de dezvoltare. Este interesant să constatăm că învățământul științelor sociale s'a dezvoltat mai mult în țările în care a dominat democrația și unde n'a fost considerat ca periculos pentru regimul politic, ci din contra ca o necesitate. În Germania a apărut drept o reformă înaintată înscrierea în art. 31 al Constituției dela Weimar a dispoziției ca la sfârșitul obligației școlare să se dea fiecărui școlar un exemplar din Constituție. În schimb în Elveția democratică, în toate școlile din diferitele cantoane, se predau noțiuni de sociologie, drept constituțional și administrativ. (A se vedea lucrările: *Franz Weigel*: Staatsbürgerliche Schulerziehung, Paderborn. 1923, *August Pieper*: Zur Staatsbürgerlichem Bildung und politischen Schulung. 1920, *Max Reiminger*: Neue Staatsbürgerkunde. Langensalza. 1921, *Emil Stutzer*: Staatsbürgerliche Bildung und Erziehung, *Gertrud Baümer*: Grundlagen, Inhalt und Ziele der Reichskulturpolitik. Berlin 1932).

Americanii s'au ocupat în special de aspectul practic al problemei, urmărind pregătirea personalului superior administrativ prin răspândirea studiului științelor sociale. Ei au avut o școală de științe politice, care a început a funcționa încă din anul 1880 pe lângă Universitatea Columbia din New-York, iar la 1893 au înființat la Universitatea din Chicago facultatea de sociologie și antropologie. În vederea scopului practic, pe care și l-au propus, Universitățile americane au acceptat ca obiecte de studiu următoarele discipline sociale: istoria politică, istoria comparată a dreptului, igiena socială, pedagogia, psihologia socială, economia, sociologia rurală. (A se vedea asupra acestor chestiuni studiu lui *Andreas Walther*: Soziologie und Sozialwissenschaft in Amerika, Karlsruhe 1927).

Tendința modernă, care s'a realizat de mai multă vreme în America democratică, anume de a *societățile profesionale, fiecare om fiind considerat ca un muncitor social*, impune o analiză științifică a funcțiunii, pe care o exercită fiecare individ și a raporturilor ei cu societatea. Pentru aceasta este nevoie de sociologie chiar în școlile secundare. În America s'a introdus în anul 1913 sociologia ca obiect de studiu în școlile normale, unde se predă sociologia generală și istoria sociologiei, probleme de sociologie specială (evoluția familiei, problema criminalității, problema religioasă, problema raselor, etc.), accentuându-se mai ales asupra faptelor de observație, care sunt la îndemâna elevilor. În anul 1920 «Comitetul de studii sociale al asociației pentru educația națională» a făcut un program, pe care Biuroul de educație al Ministerului din Washington l'a adoptat, fixând un curs de istorie economică și socială americană pentru școlile inferioare, pentru cele secundare științelor sociale generale și în sfârșit pentru Universități sociologie, economie și politică.



Desigur științele fizico-naturale s'au dezvoltat și au progresat prin analiza minuțioasă a fenomenelor și prin căutarea celor mai simple elemente ale lor, încât putem spune că astăzi explicarea științifică constă în această operație de reducere a fenomenelor complexe la elemente simple și cantitative, care se pot măsura și formula în expresii matematice. Dar în viața socială, unde avem de a face cu altfel de fenomene, de altă natură decât cele fizice, e foarte greu să vorbim despre elemente pur cantitative și mai ales să prindem viața lor în formule matematice. Mai mult încă, aici viața întregului, a societății, privită ca o totalitate, nici nu se explică prin părțile, care o compun. Iată caractere noi, deosebite, care pot explica ostilitatea omului de știință și îndoiala sa față de posibilitatea acestei noi științi. De aceea sociologia a fost considerată ca

În America «sociologia a transformat complect atmosfera salii de clasă», influențând în același timp și administrația publică în toate ramurile ei. Dovadă evidentă este atitudinea funcționarilor americani față de pauperism, intemperanță, alienație mentală, urbanism, conservarea bogățiilor naturale, respectul bunurilor publice, etc. *Fr. William Roman* cercetează amănunțit această interesantă problemă în lucrarea sa «la place de la Sociologie dans l'éducation aux Etats-Unis Paris 1923. Dealtminteri americanii s'au îndreptat mai mult spre reforma și practica socială decât spre sociologia pură.

Planul de predare al sociologiei în școlile din America, așa cum îl întârșează *Roman* și cum reiese din studiile publicate în revista «*American Journal of Sociology*» cuprinde: 1) lămurirea noțiunilor de sociologie, societate, ereditate, evoluție, luptă pentru existență, cooperatie etc., 2) descrierea mediului geografic, a granițelor naturale și politice, solul, căile de comunicație, probleme demografice și diferite chestiuni de sociologie specială.

În Franța încă din anul 1882 s'a introdus ca obiect de studiu în licee instrucția civică cu noțiuni de drept uzual și economie politică, iar în 1920 s'a prevăzut sociologia în programul școlilor normale. Numai insist asupra *Rusiei Sovietice*, unde chiar copii dela 8—16 ani învață câte două oare pe săptămână științi sociale, bineînțeles în spiritul, pe care-l impune concepția politică a statului sovietic. În învățământul secundar programele sovietice prevăd, la cursul de 3 ani, 240 de oare pentru predarea științelor sociale.

În țara noastră, în programul analitic al gimnaziilor reale din 1874 apare studiul economiei politice și al legislației țării, stărându-se în special asupra noțiunilor de drept civil și administrativ, fără a se menționa deloc dreptul constituțional, a cărui cunoștință putea fi considerată periculoasă în acel timp. În programul liceelor dela 1876 se prevede mai clar încă: *Economia politică și dreptul administrativ*. Abia în anul 1898 se introduce însfârșit și *dreptul constituțional*. Legea învățământului secundar și programul analitic din 1928 introduc sociologia ca obiect de studiu în ultima clasă a liceelor (A se vedea în această privință *P. Andrei. Cultura socială și politică în școală*. Publicat în *Politica Culturii*. Ed. Institutul Social Român, București 1930).

Actualmente se discută în Franța programul învățământului sociologic în școlile normale. Prof. *Fauconnet* a pus această problemă în discuția Institutului Francez de sociologie în anul 1931, propunând un program, care ar putea trezi îndoiele asupra caracterului științific al sociologiei însăși. Din acest punct de vedere împărțăm în totul obiecțiunile prof. *T. Brăileanu* dela Cernăuți, publicate în studiul său «*Sociologia în învățământul superior și secundar*». Cernăuți 1934. Desigur că programul analitic pentru predarea sociologiei în școlile secundare din România are multe lacune și imperfecțiuni, dând impresia mai mult a unor serii de clasificări și despărțiri metodologice decât a unei științi adevărate. De altminteri trebuie să recunoaștem sincer că elaborarea unui astfel de program este și foarte grea, mai ales că avem de a face cu o știință contestată și în care există numeroase și controversate concepțiuni.

un fel de *filosofie metafizică* sau ca *psihologie descriptivă*, nu ca o știință riguroasă, demnă de a figura în tabela știinților consacrate.

La întărirea acestui mod de a privi sociologia a contribuit și faptul că unele sisteme de filosofie au încercat să înglobeze în explicările lor și societatea, aplicându-i principiile generale de explicare filosofică a Cosmosului. Astfel pentru a nu da decât un singur exemplu, voi cita filosofia Kantiană și hegeliană, care au explicat evoluția socială prin realizarea unei forțe superioare, care urmărește trecerea dela forme imperfecte la forme din ce în ce mai perfecte. În modul acesta sociologia ar deveni un fel de logică transcendentă și nici decum o știință de fapte reale.<sup>16)</sup> În al doilea rând, dacă este adevărat ceea ce susține filosofia transcendentală că există legi stringente numai în domeniul faptelor naturale, nu și în viața spiritului, unde predomină ideea de libertate și de contingentă, atunci sociologia, care se ocupă de manifestări ale spiritului, sub orice formă, oricât de concrete și materiale ar apărea ele în societate, neputând formula legi, se reduce la o simplă analiză descriptivă a fenomenelor psiho-sociale.

Mai impresionante încă sunt obiecțiunile aduse contra sociologiei chiar de către reprezentanții științelor sociale. În genere aceștia au formulat trei puncte principale de discuție, în jurul cărora se grupează toate obiecțiunile lor și anume: 1) sociologia nu este știință pentru că *nu are un obiect propriu de cercetare*, 2) *nu are nici metode de investigație științifică* și 3) *nu poate formula legi*. Vom analiza fiecare din obiecțiunile aduse și vom dovedi nețemeinicia lor.

*Van der Reft*, în cuvântarea ținută în calitate sa de rector și publicată în anul 1888, afirmă că nu se poate vorbi de o știință a sociologiei, 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 nu are un obiect deosebit de filosofia istoriei sau se ocupă de stat, de mecanismul politic și de formele sale ideale, intrând astfel în domeniul politicii și eticii. În nici un caz deci nu ar mai fi loc pentru o știință aparte. Tot așa *B. Kidd* neagă existența unei științe

16) *W. Wundt. Völkerpsychologie. Bd. VII. Leipzig 1917. Pg. 29—31.*



autonome a societății omenești, pentru că ea nu ar cunoaște natura evoluției umane și nici legile ei.<sup>17)</sup> *Giambattista de Martini* deduce imposibilitatea sociologiei din lipsa de acord între sociologi, care discută neconținut asupra obiectului acestei științe și asupra elementelor care constituiesc societatea.

Fenomenele sociale nu sunt, pentru dânsul, altceva decât faptele psihice, care pot fi studiate de psihologie, ne mai fiind nevoie de o altă știință specială.<sup>18)</sup> *Karl Diehl* caracterizează sociologia prin nesiguranță și lipsă de unitate, de oarece conceptele sale sunt foarte oscilante și cu multe înțeleșuri. Prin sociologie, zice el, se înțelege adeseaori contopirea celor mai eterogene științe, fără o suficientă separațiune a problemelor speciale ale fiecăreia.<sup>19)</sup> Și tot așa trebuie să cităm mai departe pe *Georg von Below* care tăgăduiește posibilitatea sociologiei sub orice formă imaginabilă și ca știință specială și ca știință generală.<sup>20)</sup> Nu este posibilă ca știință specială, de oarece relațiile dintre oameni — care ar constitui obiectul ei — sunt studiate de către diferitele științe sociale ca: etnografia, istoria, politica, economia etc, dar nici ca știința generală nu poate fi admisă sociologia, pentru că în acest caz ea ar trebui să cuprindă laolaltă politica și întreaga istorie a civilizației, ori atunci ea ar deveni o filosofie generală sau o enciclopedie, singurele științe cu caracter universal.

*G. Landauer* începe studiul său asupra revoluției cu fraza „sociologia nu este o știință” și motivează această afirmare, 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 subiectivitatea omenească și preocupându-se de cunoștinți teoretice. Sociologia și istoria, din contra, se ocupă de acțiuni și de relații, de devenirea neconținută a activității, de forțele practice din viață. Știința reală începe deci cu fapte și sfârșește cu devenirea, pe când sociologia și istoria iau tocmai această devenire ca punct de plecare a lor. Deci ele nu au acelaș scop științific ca științele exacte, ci au preocupări practice și ca atare nu sunt științe.<sup>21)</sup>

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

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

19) *Karl Diehl*. Theoretische Nationalökonomie. Jena. Bd. I. 1916. Pg. 28.

20) *Georg v. Below*. Soziologie als Lehrfach. Schmollers Jahrbuch.

21) *Gustav Landauer*. Die Revolution. Frankfurt am Main. 1919.

Sunt sociologi, care împart obiectul sociologiei între diferitele științe existente, susținând, ceea ce de altminteri este just, că nu se poate studia viața socială decât pe baza istoriei naturale a societăților, care explică apariția diferitelor forme de societate, apoi pe baza datelor geografiei umane, ale politicii, ale economiei, ale dreptului și ale moralei, care cercetează diferitele fenomene sociale. Iar sinteza generală a lor o face filosofia generală, care caută legile de constituire și de evoluție, comune tuturor acestor fenomene. Toate aceste trei grupe de științe formează corpul științelor sociale, nemai 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 de toate 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 în genere, în principiile lor 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 singură știință explicările tuturor faptelor, care au loc în societate și de aceea nu aduce nimic nou față de celelalte științe sociale. Și după cum nu poate fi vorba de o știință a naturii în genere, ci de diferite științe 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, o filosofie a științelor spiritului.<sup>22)</sup>

În al doilea rând, se obiectează sociologiei că *nu are metode rigurose științifice*. *Leslie Stephen*, într'un raport pe care l-a făcut în anul 1892 la adunarea anuală a ligei 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 științe.

În sfârșit s'a susținut imposibilitatea sociologiei ca știință și pe baza faptului că *ea nu formulează legi*. Există sau nu

22) *W. Dilthey*. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1923. Pg. 422.



legi sociale? Dacă nu există legi sociale aparte — și s'a emis părerea această, deoarece faptele sociale ar fi de natură psihică și ca atare ele ar fi supuse legilor psihologice — *sociologia e inutilă*. Dacă însă există asemenea legi, „ele scapă competenței unui singur spirit” și trebuesc găsite în mod inductiv prin analiza faptelor sociale. Concluzia deci și 'ntr'un caz și'n altul rămâne aceeași, că *sociologia e inutilă*.

Pentru Dilthey sociologia e mai mult o metodă decât o știință, o metodă pentru științele, care vor să găsească un principiu de explicare al faptelor sociale.<sup>23)</sup>

Ită deci o sumedenie de argumente, care s'au adus în contra sociologiei și care au putut impresiona pe mulți cercetători, fără a putea distruge totuși încrederea în această știință, care se impune din ce în ce mai mult. Dealtminteri mai toate științele noi au întâmpinat rezistență din partea științelor constituite mai de mult, pentru că întotdeauna tot ceea ce este nou e privit cu neîncredere. Civilizații, cași primitivii, primesc cu oarecare teamă orice inovație și tot ceea ce este neobișnuit. Dar realitățile se impun independent de voința omului. Și sociologia este o astfel de realitate. Aceeași neîncredere s'a manifestat la început și față de biologie, care azi e atât de necesară și apreciată și față de morală, căreia totuși oamenii i se supun. In afară de aceasta însă, nici argumentele care s'au adus în contra sociologiei, și pe care le-am văzut, nu rezistă criticii, după cum vom arăta în cele ce urmează.

## Sociologia și Filosofia.

Analizând argumentele aduse în contra sociologiei, în ordinea, în care le-am expus mai înainte, trebuie să constatăm dela început că obiecțiunile de natură epistemologică, pe baza filosofiei Kantiane, care admite știință numai în măsura în care i se poate aplica calculul matematic sau în care se întemeiază pe adevăruri formale apriorice, nu mai pot avea valoare astăzi și de aceea nu vom stărui prea mult asupra lor. In gândirea contemporană *universal valabil* nu mai este tot una cu *etern valabil*. Principiul relativității a devenit un adevăr indiscutabil și se impune în viața și 'n cunoștința noastră. Nimic

23) W. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften. Pg. 423.

nu este neschimbător și etern din tot ceea ce poate cunoaște omul. Nici chiar categoriile minții, cărora Kant le atribuia o valoare absolută și o stabilitate desăvârșită, nici ele nu sunt invariabile, ci apar în forme schimbătoare la diferitele popoare. Când a vorbit despre anumite categorii apriorice, formale, Kant a avut în vedere mentalitatea europeană, nu și pe aceea a popoarelor primitive. Dar *Lévy-Bruhl*, *Strehlow*, *Durkheim*, *Frazer*, *Graebner*, *Malinowsky*, *Thurnwald*, etc., au arătat că logica noastră nu e și a altor popoare, care se găsesc pe altă treaptă de cultură, că principiile logice, cărora în genere noi le atribuim un caracter universal, au pentru primitivi altă însemnare și altă formă decât pentru noi. Astfel pentru aceste popoare cauzalitatea, identitatea, spațiul și timpul, au o coloratură specială, produsă prin îmbinarea faptelor de experiență cu elemente mistice. Acolo unde mentalitatea europeană vede o contradicție de exemplu, primitivul constată numai o *participare*, în care el crede orbește.<sup>24)</sup> Așa că spiritul este și el schimbător, iar noțiunile cu care operează sunt foarte variabile. Adevărurile au deci viață relativă, neexistând nici unul care să poată fi proclamat într'adevăr absolut. Astfel adevărul apare numai ca o ipoteză de travaliu, schimbătoare și condiționată de întreaga dezvoltare a vieții sociale, nu numai de puterea spiritului individual. Apoi nu trebuie să uităm că 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, un element social, de oarece o ipoteză oarecare sau o idee elaborată de un individ devine adevăr numai atunci când este 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 și implicit relativitatea ei, nu aprioritatea și absolutismul formal.

S'a susținut deasemenea că evoluția fenomenelor ar fi determinată de o forță transcendentă, căreia i s'ar datori diferitele faze ale procesului de schimbare socială, și 'n acest caz sociologia ar deveni un fel de logică a acestui proces, având un caracter speculativ. E adevărat că evoluția socială e produsul unor anumiți factori, dar aceștia nu sunt ceva ira-

24) *Lévy Bruhl*. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. ed. II Paris.



țional, cum a susținut Kant și mai apoi Schelling și Hegel, căci în viața socială 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”, metafizic. 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 deloc 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 faptele 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 și anume, mai întâiu ca *fenomen supus cauzalității* și apoi 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 poate și din trebuința de a da un temei metafizic ideii de libertate, care pentru dânsul este postulatul moral cel mai important, fără de care nu se poate concepe responsabilitate morală. Cu drept cuvânt observă *Herman Cohen*, că în filosofia lui Kant avem de a face mai mult cu un *numen al libertății*, decât cu o *libertate a numenului*.<sup>25)</sup> În afară de aceasta, libertate nu înseamnă pentru filosofia practică a lui Kant, lipsă de cauzalitate, ci subordonarea față de o lege, pe care omul și-o impune singur, fără a suferi vreo constrângere exterioră. 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 lor sociologică. Ea evidențiază colaborarea societății cu individul în producerea culturii, dovedind cât de legate sunt toate operele de viața socială, de procesul religios, de

25) *H. Cohen. Kants Kritik der praktischen Vernunft.*

cel economic, juridic și istoric în genere. Prin urmare, sociologia *nu descrie* viața psihică a societății, nu se mărginește numai la o astfel de operație preliminară, ci o *explică* chiar prin interdependența absolută a tuturor factorilor sociali.

S'a afirmat mai departe că sociologia, vroind să găsească o lege de evoluție și un sens al ei, se confundă cu filosofia istoriei, care urmărește exact acelaș lucru. Netăgăduit că există o mulțime de puncte de contact între sociologie, istorie și filosofia istoriei, dar acestea nu pot îndritui susținerea că susnumitele științe se confundă. Filosofia istoriei se ocupă de aspectul speculativ al vieții sociale, cercetând care este *valoarea evoluției fenomenelor istorice*, pe când sociologia cercetează *realitatea socială așa cum este ea*, o descrie, analizează factorii sociali, caută tipuri de societăți, fără a se ocupa deloc de valoarea lor. Sociologia nu studiază progresul social-istoric și nu face judecăți de valoare, acestea rămânând exclusiv în sarcina filosofiei istoriei, după cum se va vedea în alt capitol din această lucrare.

Cu toate acestea nu se poate tăgădui că sociologia, deși tinde să se emancipeze complect de filosofie, are totuși încă un aspect filosofic. Dacă ne referim la trecut nu mai poate încăpea nici o îndoială că cercetările sociologice erau confundate cu cele filosofice, societatea fiind obiect al eticei sau al metafizicii religioase. Trecând peste multele explicări naive ale antichității, unde mitologia, cu minunatul ei tezaur de fantezie, era izvorul de lămurire și înțelegere al fenomenelor sociale și, lăsând la o parte concepția pur religioasă a primitivilor, filosofia platonică și aristotelică au reprezentat în antichitate singurele încercări sociologice serioase. Ideia de clasă socială, bazată pe diviziunea funcțiilor fundamentale ale societății, o găsim afirmată de Platon în „Republica”, având însă o notă filosofică-morală, deoarece fiecare clasă din cele trei, pe care le deosebește dânsul, are o virtute specială a ei, care îi determină și funcțiunea, pe care trebuie să o exercite în stat. Cartea VIII și IX din Republica dau impresia unui tratat de politică întemeiat pe considerații filosofice-raționale. Nu stăruiesc mai mult asupra concepției lui Platon și nu mă opresc nici asupra lucrării lui Aristoteles despre stat, care reprezintă încă și astăzi izvorul unor concepțiuni teoretice importante. Ideia formelor posibile de Stat: democrația, aristocrația, tirania, oligarhia, etc., iată



probleme pentru a căror lămurire nu arareori se face apel și la bătrânul Aristoteles. Dar toate aceste preocupări și cercetări ale lor erau încadrate într'un ansamblu mai vast de natură filosofică și ținteau să găsească *statul ideal, în care eventual s'ar putea realiza fericirea*. Incât finalitatea morală era elementul ultim și determinant al întregii lor gândiri.

În evul mediu, pentru a nu stăruî decât asupra marilor epoci istorice, sociologia tot nu se emancipează de filosofie, dar toate cercetările sale încep să aibă un caracter istoric, pe lângă coloratura special religioasă specifică evului mediu. Sf. *Augustin* scrie primul sistem de filosofie a istoriei cu caracter religios creștin, în care încearcă să explice origina statului, valoarea sa și să deducă în acelaș timp chiar necesitatea unei organizări religioase a lui. Diavolul, căzut din imperiul său, întemeiază *civitas terrena*, cea dintâi societate, având ca prim cetățean un ucigaș, pe Cain. Aleşii lui Dumnezeu formează *civitas Dei*. Statul, creația diavolului, a dobândit cea mai mare putere în imperiile asiatice și în cel roman, ducând la desnașdejde și ruină pe toți aleșii lui Dumnezeu. Christos a apărut pe pământ pentru a înființa *civitas Dei*, făcând din biserică reprezentanta ei. Sf. Augustin împarte popoarele în două grupe, care corespund celor două feluri de organizații formulate de dânsul, în *copii ai lui Dumnezeu*, care doresc pacea și armonia, și *copii ai diavolului*, cari trăiesc sub impulsul vrajbei și a războiului. A urmări evoluția societății omenești în această luptă dintre bine și rău înseamnă, pentru Sf. Augustin, a cerceta în ce mod triumfă biserică pe pământ. În lucrarea sa *Civitas Dei*, Sf. Augustin formulează clar ideia filosofică, care este principiul constitutiv al vieții sociale, după dânsul.

Și dacă trecem mai departe la spiritul nou introdus de *Reformă*, constatăm că toată concepția Reformei s'a bazat pe câteva principii de natură filosofică-morală, care au putut prăgăti spiritele pentru cercetări sociologice critice ulterioare, dar care nu au avansat prea mult față de evul mediu, căci *Luther* însuși în operele sale: „Von der Freiheit eines Christenmenschen” și în „Sermon von guten Werken”, deși susține libertatea omului față de forță și chiar de biserică, afirmând că natura și viața omului este activitate neconținută, care nu poate fi stânjenită de nimic, totuși crede că această activitate trebuie să izvorască din credință. Regulele vieții sociale sunt cuprinse, pentru Lu-

ther, în conștiința religioasă și în ideile creștine. Această notă filosofică-religioasă domină mentalitatea reformistă, deși e mai puțin rigidă și absolutistă decât catolicismul. *Calvin* justifică autoritatea omenească și îi atribuia valoare, considerând-o ca o expresie a voinții divine, ca o realizare a unei porunci dumnezeiești. Autoritatea aceasta este, pentru Calvin, *sancta Dei ordinatio*. Statul, de care se ocupă Calvin, apare ca opera lui Dumnezeu și trebuie deci onorat ca orice operă sfântă. Chiar dacă el servește uneori pentru oprimarea oamenilor, nu trebuie să ne ridicăm în contra lui, căci vinovați sunt tot oamenii, care se servesc rău de stat. Singura atitudine critică a calviniștilor, care putea folosi științii sociale, a fost cererea lor de limitare a puterii papale.

În secolul XVII și XVIII toate cercetările și ideile sociologice se confundă cu filosofia istoriei și a dreptului. În acest interval ideia de *contract social*, bazat pe voința indivizilor, este elementul fundamental pentru înțelegerea și explicarea societății. Raționalismul, în cel mai larg sens al său, stăpânește în această epocă gândirea socială.

În Germania Kant însuși în lucrarea: „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*”, publicată în 1784, își pune problema: cum e posibilă o regulă care să stabilească ordine în fenomenele sociale-istorice, dacă individul are voință liberă? La care dânsul răspunde afirmativ, susținând că, deși individul este liber, totuși din această libertate nu rezultă o anarhie, căci oamenii se grupează singuri laolaltă, formând statul, care este bazat pe ideia unui contract între ei și care în acelaș timp este mijlocul cel mai propriu pentru a face ordine. Mersul fenomenelor sociale nu este, pentru Kant, ceva întâmplător, ci el pare că urmărește dezvoltarea și perfecționarea omenirii, fiind supus astfel, în ultima instanță, unor principii metafizice și etice.

Filosofia postkantiană ajunge însă în Germania la romantism, care se extinde și asupra științelor sociale, unde ideia de *comunitate* apare ca o formă de concretizare a *Iraționalului*. Nu ne interesează aici mișcarea socială romantică, nici formele ei de manifestare, amintim doar numai elementele teoretice, care au determinat concepția romantică a societății. În gândirea socială și istorică postkantiană din Germania, romantismul apare ca o reacțiune în contra individualismului și a con-



tractualismului social, susținând că poporul sau societatea este o unitate supraindividuală, în care individul este absorbit în totul. După cum *Schelling* a afirmat existența unei totalități, care unește spiritul cu natura, alcătuind un organism, tot așa *Hegel* a susținut ideea că fiecare popor are un spirit al său, un *Volksgeist*, care este și el un derivat din *spiritul universal (Weltgeist)*. Caracterul popoarelor, evoluția lor, sunt manifestări ale acestui spirit. Noutatea concepției romantice și originalitatea ei nu constă însă numai în afirmarea acestei idei, care de altminteri se găsea și la *Voltaire*, *Condorcet*, *Montesquieu*, ci în formularea teoriei că societatea e o realitate obiectivă mai presus de indivizi, că acest organism spiritual superior are viața sa proprie și că trebuie considerat ca atare în raporturile sale cu indivizii.

În cercetările sociologice englezești *Herbert Spencer*, deși poate face impresia că analizează un material de fapte, bazându-se pe date etnografice, totuși în realitate urmărește o idee filosofică, sociologia sa reprezentând numai o aplicare a sistemului său de cosmologie și o încercare de a găsi dovezi în plus că *legea integrării și diferențierii*, pe care el o consideră drept o lege cosmică generală, se aplică în toate domeniile vieții. El vede în faptele sociale și transformările lor un mijloc de verificare a ipotezei filosofice evoluționiste și de aceea aplică fenomenelor sociale și societății aceeași lege de evoluție, cași tuturor celorlalte fenomene. Vorbind despre valabilitatea legii evoluției, așa cum a formulat-o dânsul în diferitele domenii (geologie, biologie, psihologie, sociologie), *Spencer* spune textual: „când gândim evoluția ca fiind divizată în astronomică, geologică, psihologică, sociologică, etc., se poate să ni se pară că printr'o simplă coincidență aceeași lege de metamorfoză se aplică tuturor acestor diviziuni. Dar dacă recunoaștem că aceste diviziuni sunt grupări pur convenționale, stabilite pentru a ușura aranjarea și dobândirea științii, dacă ne amintim că existențele diferite, de care se ocupă fiecare dintre aceste diviziuni, sunt părți componente ale aceluiaș Cosmos, vedem imediat că nu sunt mai multe feluri de evoluții cu unele caractere comune, ci o singură evoluție, desfășurându-se pretutindeni în acelaș mod.”<sup>26)</sup>

26) *H. Spenser. Les premiers principes. Traducere din englezește de M. Guymiot. Paris 1902. Pg 471—472).*

Această preocupare generală a operelor lui Spencer, de a face evidentă formula evoluției, îl îndreptățește pe Durkheim să afirme că filosoful englez nu a avut o atitudine sociologică propriu zisă și că și-a propus „nu de a studia faptele sociale în ele înșile și pentru ele, ci de a arăta cum se verifică ipoteza evoluționistă în regnul social”.<sup>27)</sup>

În Franța, se constată aceeași situație în ceea ce privește raportul dintre sociologie și filosofie, căci *A. Comte*, a îmbinat filosofia sa pozitivistă cu sociologia în așa chip încât greu se pot separa una de alta. Iar *S. Simon* nu a putut concepe niciun fel de sistem social, care să nu fie aplicarea unui sistem de idei, societatea însăși nefiind altceva în esența ei decât o comunitate de idei, în care sunt uniți laolaltă indivizii. Sistematizarea ideilor, care determină manifestările popoarelor, e obiectul filosofiei, încât cercetarea sistemelor sociale trebuie să se facă prin prizma filosofiei, care le cuprinde pe toate. Iată o mulțime de gânditori, din toate timpurile, care au confundat sociologia cu filosofia sau au făcut din sociologie un fel de apendice al filosofiei.

Dar nu mai insist asupra trecutului, când sociologia era încă în stare haotică, nebuloasă, ci mă opresc asupra problemei raportului dintre sociologie și filosofie în zilele noastre, când deși există cercetări sociologice serioase, totuși nu putem spune că filosofia a încetat de a mai avea vreun rol în constituirea sociologiei.

Astfel cităm pe *Ratzenhofer*, pentru care societatea nu poate fi explicată în totalitatea ei decât prin ajutorul vieții psihice și anume prin voință, instincte, motive și mobile, care determină atitudinea individului față de semenii săi și de societate. Ba merge *Ratzenhofer* chiar mai departe, susținând că sociologia trebuie să fie, împreună cu psihologia, o parte integrantă din filosofie, căci „o sociologie fără filosofie seamănă cu o psihologie fără fiziologie”<sup>28)</sup>, neavând niciun fundament serios. Alături de problema cosmologică, ontologică și psihologică, trebuie pusă acum și problema sociologică. Intrucât însă fenomenele sociale speciale sunt studiate fiecare în parte de științi constituite, cu legile și metodele lor de cercetare, socio-

27) *E. Durkheim et E. Fauconnet. Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique. 1903 no. 5. Pg 469.*

28) *Gustav Ratzenhofer. Die soziologische Erkenntnis. Leipzig 1898. Pg. 6.*



logiei nu-i rămâne decât să cerceteze baza filosofică a celorlalte științe, care studiază raporturi interindividuale.<sup>29)</sup> Aceasta este concepția la care se oprește Ratzenhofer.

Adoptând un punct de vedere epistemologic, *Rudolf Stammler* pornește dela ideea că nu se poate studia viața socială și istorică, dacă nu avem un criteriu obiectiv al oricărei vieți sociale în genere și dacă nu facem abstracție de aspectele particulare dintr'un anumit loc sau moment ale societății. Pentru studiul problemelor sociale și al legilor lor e nevoie de o *filosofie socială*, care să se ocupe de legile formale fundamentale ale vieții sociale, stabilind concepte și principii general valabile, afirmă Stammler. O asemenea știință trebuie să treacă peste orice conținut particular al unei existențe istorice.<sup>30)</sup> În locul cercetărilor empirice care, plecând de la fapte particulare, se ridică la generalizări, Stammler recomandă să se înceapă cu stabilirea unei legi formale fundamentale, obiective, din care să se deducă conceptele vieții sociale,<sup>31)</sup> pentru că numai astfel se poate vorbi de cunoștință sigură și de adevărată știință. Se recunoaște ușor influența concepției kantiane în toată gândirea lui Stammler, căci leit-motivul operii sale este *ideia de necesitate* și de *valabilitate generală* ca singurele condiții ale științei. Teoria lui Stammler face critica experienței sociale, speculând asupra ideii de lege, de normă și ideal. Incât și pentru dânsul cercetarea sociologică, având de a face cu epistemologia, care trebuie să stabilească în prealabil condițiile oricărei cunoștințe sociale, sociologia se reduce la o filosofie epistemologică.

Dealtminteri în Germania concepția aceasta este destul de răspândită, căci pentru mulți cercetători sociologia apare mai mult ca programul unei științe de cât ca o știință deja realizată, de unde necesitatea de a o întemeia și aceasta prin ajutorul filosofiei. *Max Adler* afirmă cu tărie că sociologia, urmând calea indicată de științele naturii, care s'au emancipat de metafizică numai prin ajutorul criticei cunoașterii, înlăturând ideea de forță misterioasă, de entitate participantă, etc., va trebui să se bazeze și ea pe epistemologie. Prin ajutorul acesteia se va putea stabili, pe lângă *existența naturală* și *cauzalitatea ei* — care

29) *Gustav Ratzenhofer* Die soziologische Erkenntnis. Leipzig 1898. Pg. 6.

30) *Rudolf Stammler*. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig 1896. Pg. 7.

31) *Rudolf Stammler*. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig 1896. Pg. 18.

constitue obiectul științelor naturii — și o *existență socială*, cu caractere specifice. De aceea critica epistemologică formează „fundamentul oricărei sociologii, care vrea să fie o știință a existenței și a fenomenelor sociale”.<sup>32)</sup>

Nu sunt puțini sociologii, care susțin astăzi că sociologiei îi revine sarcina de a formula un sistem al tuturor științelor sociale. Astfel *Ludwig Stein* vede în această știință o „filosofie a societății”,<sup>33)</sup> având față de științele speciale, care cercetează societatea, același rol pe care îl are filosofia față de diferitele domenii de cunoștință, adică de a stabili unitate și strânsă relație între toate datele științelor speciale. Și tot așa în filosofia sintetică a lui *Spencer* și în filosofia pozitivă a lui *Aug. Comte* sociologia e partea cea mai înaltă a filosofiei, care încoronează filosofia cosmică și cea organică. Acest mod de a privi sociologia nu este, după cum vedem, încă abandonat. *R. Worms*, întocmai ca și *L. Stein*, susține aceeași temă.<sup>34)</sup> Iar *Othmar Spann*, reprezentantul doctrinei universaliste, face din sociologie un fel de sistematică a scopului, cu un pronunțat caracter filosofic. Prin concepția sa, *Spann* depreciază deosebirile dintre fenomene și raporturile lor concrete, trece peste temporal și istoric, ajungând la o speță anumită de emanatism și făcând astfel din sociologie un fel de filosofie vagă și uneori ciudată. Dar chiar critici sociologi, de talia lui *Tönnies*, nu au abandonat complet vechea poziție filosofică față de sociologie.” Sociologia este, în primul rând, o disciplină filosofică”, zice *F. Tönnies*,<sup>35)</sup> căci preocupările ei referitoare la esența vieții sociale au fost asociate întotdeauna cu trebuința unor principii de conduită în viață. Sociologia teoretică, pe care *Tönnies* o identifică cu filosofia socială, este astfel strâns legată cu etica și politica, precum și cu filosofia dreptului.

Mai ales în Germania, sub influența teoriilor fenomenologice, s'a dat sociologiei o puternică notă filosofică, încât chiar reprezentanții concepției sociologiei ca știință a unei realități concrete și definite, nu au rămas neinflențați de filosofie. Insuși *H. Freyer*, recunoaște că sociologia trebuie să aibă o bază filosofică, deoarece numai astfel ea încetează de a fi un simplu

32) *Max Adler*. Soziologie und Erkenntniskritik. Jahrbuch für Soziologie. 1925. Pg. 11.

33) *Ludwig Stein*. Soziologische und Geschichtsphilosophische Methode. Jahrbuch für Soziologie. 1925. Pg. 222.

34) *R. Worms*. La Sociologie. Paris 1921. Pg. 23.

35) *F. Tönnies*. Wege und Ziele der Soziologie. Verhandlungen. Pg. 17.



punct de vedere și numai atunci devine o știință. Incercarea de a face din sociologie o știință de sistematizare — autorul se referă în special la teoria relației reprezentată de L. v. Wiese — care urmărește numai analiza fenomenelor, o consideră Freyer drept o reducere a acestei științe la un catalog de fenomene sociale. De aceea, crede dânsul, că sociologia trebuie să aibă un punct de vedere filosofic, care nu depărtează de realitate, ci îi dă un temei clar pentru cercetarea și sezișarea sigură a realității.<sup>36)</sup> Desigur aceasta nu însemnează că sociologia se va ocupa de societatea omenească în genere, de o societate netemporară și abstractă, căci ea începe propriu zis când se îndreaptă spre cercetarea stărilor reale și istorice ale vieții sociale.<sup>37)</sup> În sfârșit mai citez un singur cercetător, care consideră drept problemă esențială a sociologiei cercetarea evoluției și unității principiilor sociale, confundând-o astfel cu filosofia istoriei și atribuindu-i aproape aceleași scopuri, e W. Kozłowski. El formulează în mod categoric această concluzie, susținând că „știința integrală a societății, oricare ar fi numele, pe care i-l vom da, va avea în mod necesar un caracter filosofic”.<sup>38)</sup> Sociologia este, pentru dânsul, tot una cu filosofia socială, sau încă mai precis, ea e o „filosofie istorică îmbogățită prin elementul normativ al științelor sociale”.<sup>39)</sup>

Iată o primă atitudine, care a dominat și a fost răspândită foarte multă vreme, ajungând la confundarea totală a sociologiei cu filosofia. Dar odată cu progresul cercetărilor etnografice și al științelor sociale speciale, s'a accentuat din ce în ce mai puternic și un alt punct de vedere, o tendință de independență a sociologiei față de filosofie și chiar ostilă ei. „Sociologia este o știință aparte și nu o filosofie a științelor sociale”, zice *Eleutheropulos*.<sup>40)</sup> Iar *Wilhelm Sauer* dezvoltă motivul pentru

36) *Hans Freyer*. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig und Berlin 1930 Pg. 2

37) *Hans Freyer* Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Bd. 95. Heft. 1.

38) *W. N. Kozłowski*. La Sociologie et la Philosophie Revue de l'Institut de Sociologie. 1928. no. 1. Pg. 42.

Trebuie să observăm că inuși partizanii altor concepțiuni, care atribute sociologiei teme foarte practice, nu pot trece complect peste considerațiile filosofice. Astfel *Traian Herseni*, un tânăr și harnic sociolog, în lucrarea sa *Realitatea socială*. ed. Institut. social Român, mărturisește necesitatea filosofării asupra datelor fundamentale ale sociologiei «Problema realității sociale coincide cu problema sociologică», zice dânsul (Pg. 8), iar realitatea socială trebuie cercetată, în primul rând, ca existență (Pg. 10 și 12).

39) *W. N. Kozłowski*. La Sociologie et la philosophie Pg. 64.

40) *A. Eleutheropulos* Soziologie. Jena 1923. Pg. 9.

care sociologia nu trebuie confundată cu filosofia socială sau cu filosofia istoriei, susținând că aceasta studiază schimbarea neconținută a fenomenelor, pe când sociologia caută numai ceea ce este persistent în schimbare.<sup>41)</sup> Școala sociologică franceză, întemeiată de *Durkheim*, se ridică însă cu toată vigoarea în contra oricărui amestec al filosofiei în sociologie. *E. Durkheim* recunoaște că în trecut era greu să se separe sociologia de filosofie, deoarece foarte multă vreme cunoștința omenească a fost stăpânită și obsedată de dualismul dintre natură — cu determinismul ei riguros — și fenomenele umane. Chiar atunci când s'a afirmat existența legilor și în domeniul vieții sociale, sociologia încă nu s'a putut emancipa de filosofie, pentru că nu s'a dovedit ireductibilitatea acestor legi la cele fizice și biologice. Așa că e firească nașterea sociologiei din filosofie și confundarea lor atât de multă vreme.<sup>42)</sup> Dar acum când se constată existența unei regularități și a unui determinism social riguros, e de ajuns ca sociologul să știe a privi fenomenele sociale, așa cum trebuie, pentru ca sociologia să apară ca o știință separată de filosofie.

*Durkheim* vorbește despre necesitatea *defilosofării sociologiei*, pentru că această știință trebuie să se ocupe de realitatea socială în ea însăși, nu de forme vagi sau de principii pure. Dacă fenomenele sociale nu vor mai fi considerate ca produse subiective ale psihicului individual, ci ca lucruri obiective în afară de individ, supuse unei cauzalități empirice asemenea celei naturale și dacă se va studia realitatea socială, nu ideile noastre despre dânsa, sociologia se va putea emancipa complet de filosofie, devenind o adevărată știință.<sup>43)</sup> Prin urmare, sociologia nu are nevoie să facă considerațiuni filosofice generale, nici aprecieri, nici să dea norme, ci ea trebuie să explice numai conținuturile concrete ale vieții sociale și evoluția lor prin condiții sociale obiective. „Sociologia, zice *Durkheim*, nu trebuie să renunțe la niciuna din ambițiile sale, dar pe de altă parte, dacă vrea să răspundă speranțelor, care s'au pus în ea, trebuie să aspire a deveni altceva decât o formă originală a literaturii

41) *Wilhelm Sauer*. Soziologie contra Sozialphilosophie. Jahrbuch für Soziologie. Bd. II 1926 Pg 108.

42) *E. Durkheim* et *E. Fauconnet*. Sociologie et science sociales. Revue philosophique 1903.

43) *E. Durkheim*. Règles de la methode sociologique. Paris. 1910.





nomică și financiară a Austriei, dezarmarea generală, problema grevelor, pregătirea profesională a femeilor, educația femeilor pentru nouile lor însărcinări, lupta contra otrăvurilor sociale, Eugenismul.<sup>47)</sup> Dacă toate aceste probleme ar forma sociologia, de la început orice om serios ar trebui să renunțe de a mai face sociologie, căci simpla enumerare a chestiunilor de mai sus, puse pe ordinea de zi a unui congres de sociologie, lasă să se înțeleagă că toate aceste domenii ar constitui sociologia. În acest caz ea ar trebui să cuprindă toată politica economică, financiară și socială, ceea ce ar fi imposibil, pe lângă că s'ar denatura însăși esența acestei științe, care se ocupă nu de *ceea ce ar trebui să fie*, ci de *ceea ce este*. Sociologia ca știință a vieții sociale cercetează întreaga cultură umană în diferitele sale aspecte, ocupându-se însă în special de *punctul de vedere al socialității*, în deosebire de istorie, care urmărește aspectul individual și particular al fenomenelor. Acest aspect general teoretic, cultural, al vieții sociale, determină caracterul filosofic al sociologiei. Sombart vorbește despre sociologie chiar în acest sens de *teorie a culturii*,<sup>48)</sup> deosebind pe lângă *sociologia empirică* în sens îngust, o *sociologie filosofică*.

Trebuie să recunoaștem că în concepția lui Sombart este o mare parte de adevăr, deoarece sociologia, făcând cercetarea diferitelor instituțiuni sociale, urmărește găsirea „tipicului social” și culegerea datelor necesare pentru a putea ajunge să alcătuiască o teorie generală a societății, și care să determine natura și esența socialului, precum și legile sale generale. Aceasta e așa numita sociologie generală, care are astfel un aspect filosofic, dar numai un aspect, fără a face filosofie speculativă. Sociologia generală se apropie în modul acesta de ceea ce se numește, cu un cuvânt obișnuit, filosofie socială. Filosofia socială are același obiect ca și sociologia, zice *G. Lehmann*, numai cât ea nu-l privește din punct de vedere sociologic, ci filosofic, adică ea caută sensul ultim și universal al realității sociale. În timp ce sociologia cercetează „constituția de fapt a proceselor sociale, a instituțiilor, ocupându-se de *problema existenței reale a societății*, filosofia socială urmărește *determinarea sensului ei*.<sup>49)</sup>

47) *Werner Sombart. Soziologie. Berlin 1923.*

48) *Werner Sombart. Nationalökonomie und Soziologie. Jena 1930. Pg. 61.*

49) *Gerhard Lehmann. Sozialphilosophie. Pg. 10. Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. Berlin 1931.*



Principiile generale, pe care le stabilește sociologia, sunt însă scoase din cercetarea faptelor sociale pe baza datelor, pe care ni le pune la îndemână experiența socială în diferitele sale forme. În cât sociologia, urmărind alte scopuri de cât filosofia, nu se poate confunda cu aceasta, nu poate fi împiedecată de dânsa în constituirea ei ca știință și nu se pierde în speculații pur teoretice, filosofice, deși face teorie generală.

Trecând peste argumentele de natură speculativă-filosofică aduse în contra sociologiei, trebuie să ne oprim puțin asupra obiecțiunilor formulate chiar de sociologi în contra caracterului științific al acestei discipline. Și desigur că dintre acestea cel mai serios este cel referitor la însuși obiectul de cercetare al sociologiei, căci se contestă că sociologia ar avea un domeniu sau un obiect de studiu deosebit de acela al altor științe sociale.

## Sociologia și științele sociale.

Soarta științei, oricât de obiectiv și de depărtat de contingentele vieții de toate zilele ar fi conținutul ei, este dependentă de regimul politic și social, căci nu arareori concepția oficială a conducătorilor statului s'a impus cercetătorilor sau a constrâns cugetarea lor. Ceea ce se petrece actualmente în unele țări europene este o dovadă evidentă a acestui fapt. După cum în trecut dominația religioasă a căutat să dea o anumită tinctură științelor, tot așa astăzi încearcă „politicul” să stăpânească totul, punând știința însăși în serviciul său. Sociologia este amenințată în existența ei sau făcută inutilă prin înglobarea ei în alte științe și în special în politică. *Hans Freyer*, sociologul cel mai citit în Germania de azi, oscilează între negarea sociologiei ca știință independentă și adaptarea ei la scopurile practice ale regimului politic dominant. Ceea ce a justificat până acum existența sociologiei, constituindu-i însuși temeiul și obiectul, zice Freyer, a fost *opozitia dintre stat și societate*. Sociologia sec. 19, pornind dela această concepție, s'a ocupat de societatea burgheză, făcând din ea un fenomen permanent, pe când în realitate această societate nu e decât un fenomen istoric, iar structura ei o simplă etapă a unui proces istoric. De aceea legile structurale ale acestei societăți burgheze nu pot fi considerate drept legile vieții sociale în genere.

Freyer recunoaște că sunt și fenomene generale, existente în toate structurile sociale și în toate epocile istorice, dar conținutul lor e variabil.

Intr'adevăr, întotdeauna au existat conducători și conduși, dar pe ce bază s'a întemeiat puterea conducătorilor, de ce mijloace s'au servit ei pentru a obține supunere, pentru care motive au ascultat cei conduși, etc., aceasta depinde de structura întregă a societății. „Nu există un concept netemporal al societății omenеști în genere”,<sup>50)</sup> ci societatea este numai material mereu schimbător. Prin urmare, nu se poate vorbi de o esență a societății și nici despre o structură veșnică a ei. Până aici suntem de acord cu H. Freyer, dar noi accentuăm cu deosebire faptul că există anumite fenomene și forme fundamentale, precum și tipuri de structuri sociale generale și ireductibile. Nu suntem însă de acord cu tendința lui Freyer de a subordona sociologia politicii sau, cu alte cuvinte, de a o îngloba într'o altă știință socială, căci Freyer, discutând problematica și orientarea nouă a sociologiei, susține că dacă nu mai admitem acum opoziția dintre stat și societate și dacă societatea burgheză nu mai e obiectul prezentului, atunci sociologia ar urma să nu mai aibă obiect. Toate forțele sociale sunt și trebuie să fie integrate în statul politic, zice Freyer. În acest caz, teoria fenomenelor sociale trebuie să devină o parte din știința statului. Aceasta a fost dealtminteri tema, pe care a susținut-o *H. v. Treitschke* în trecut.

Dar sociologia nu dispăre ca știință de sine stătătoare, pen-trucă fenomenele sociale din sec. 19 nu au dispărut complect, ci ele acționează încă și în prezent și mai oferă interes teoretic. Poate că sociologia ar dispărea odată cu societatea burgheză a sec. 19, dar „astăzi acest proces nu este încă terminat,<sup>51)</sup> iar statul național-socialist este abia în curs de devenire.<sup>52)</sup> De aceea, zice Freyer, sociologia trebuie să intre într'un nou stadiu de evoluție și să se adapteze politicii. Ca atare obiectul ei, în noua ipostază, pe care o indică Freyer, ar fi cercetarea posibilităților și principiilor, pe care le oferă societatea pentru pro-

50) *Hans Freyer*. *Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie*. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Tübingen 1934 Helt I. Bd. 95 Pg. 133

51) *Hans Freyer*. *Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie*. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Pg. 135

52) *Hans Freyer*. *Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie*. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Pg. 135.



cesul de formație politică, indicarea rezistențelor și forțelor favorabile acestui proces, precum și elementele care se pot adapta noii ordine și care nu. Sociologia, dacă vrea să trăiască, zice Freyer, trebuie să fie „gândire tactică”, auxiliară politicii. Autorul își dă seama că prin aceasta el neagă pur și simplu caracterul teoretic al sociologiei, de aceea se silește să atenueze gravitatea acestui fapt, susținând că opera de construcție a unei noi ordine sociale, deși are caracter de voință și acțiune, necesită totuși o sinteză generală a cunoștințelor, a forțelor, a membrilor săi, de aceea sociologia va trebui să studieze această ordine nouă și mai ales căile, care pot servi pentru realizarea ei. Dar, pentru noi, aceasta echivalează cu transformarea sociologiei într'un auxiliar al științei statului, ca să nu zic al politicii practice, care vrea astăzi să acapareze totul. Statul ia acum asupra lui funcțiuni, pe care le-a avut până nu de mult societatea. Prin această subordonare a sociologiei față de politică, ea dispăre însă ca știință autonomă.

Orice încercare de a face din sociologie un instrument practic, reformator, în viața publică, însemnează o denaturare a caracterului ei. *Aplicarea rezultatelor cercetărilor sociologice nu se poate confunda cu sociologia însăși.* La noi în țară, prof. D. Gusti, partizanul concepției monografice a sociologiei, alunecă acum pe această pantă periculoasă. Intr'adevăr echipele de cercetări monografice, organizate de dânsul, până acum păreau că urmăresc numai cercetarea caracterelor satului românesc, a realității sociale românești, astăzi însă ele fac o altă operă și anume una practică, căci în satele unde lucrează, ele fac cimitire, sapă șanțuri pentru scurgerea apei de ploaie, nivelează drumuri, fac injecții vitelor, dau consultații medicale gratuite oamenilor, întemeiază cămine culturale, zidesc biserici, dau sfaturi „cum să se păstreze fânețele, cum să se apere fructele ca să dea rod bogat”, etc.<sup>53)</sup> Insuși D. Gusti, vorbind despre necesitatea unui „muzeu al satelor românești”,

53) A se vedea «Curierul Echipelor Studentești». An 1. no. 5 din 24 August 1935 în care citim titluri sugestive ca, de exemplu: «o echipă ziditoare de biserică, «indrumări pentru munca tehnică și edilitară», precum și pasajii, care arată clar scopul echipierilor și concepția despre rolul lor. «Străduința cea mare a noastră, a celor care în lunile minunate ale verii din ăst an luptăm la sate, inrolați în slujba idealului social al Fundației, este să lăsăm în urma noastră semne zidite în lemn și piatră, măturie săpată și trainică despre aflarea noastră printre săteni. *La fel am făcut și anul trecut, în dorința noastră de a schimba înfățișarea neplăcută a ulițelor, gardurilor, curților și caselor din satele necăjite, pe unde am umblat în cea dintâi campanie. (Octavian Neamtu).*

afirmă că muzeul acesta poate fi de mare utilitate „pentru munca de ridicare a satelor”.<sup>54)</sup> Se pare de altminteri că rostul monografiei sociologice, asupra căreia ne vom opri, când vom cerceta problema metodei în sociologie, pentru Gusti este în primul rând de natură practică. „Munca aceasta culturală, pe care o facem noi, zică Gusti, se deosebește cu totul de ce s'a făcut până acum, tocmai prin faptul că are un caracter mai temeinic. Și anume: nu dorința noastră, ci nevoile locale sunt acele, care trebuie să hotărască munca ce vom face”.<sup>55)</sup> Prin urmare, scopul acestor cercetări e activitatea practică. Ori, după câte știm noi, nu sunt două rânduri de echipe studențești, ci numai unul singur — echipele fundațiilor regale — care trebuie să lucreze pentru împlinirea unor nevoi și pentru „aflarea pricinilor răului din viața satelor”, căci acestea preocupă în primul rând pe echipieri și acesta este rostul lor. Dar, în acest caz, nu se mai poate vorbi de activitate de cercetare științifică sociologică, căci Gusti face aprecieri, se ocupă de valori, caută „pricinile răului din viața sătească”, etc. și urmărește „ridicarea satelor”.

Va să zică echipele acestea au un scop practic precis: ridicarea satelor. Foarte frumos și lăudabil, dar aceasta nu e sociologie, ci poate fi politică socială rurală, pedagogie și igienă socială, disciplini care constituiesc granițe, pe care sociologia nu le poate trece, dacă nu vrea să se piardă, să devină un fel de nume haotic sau un fel de termen passe-partout, care nu spune nimic. *Sociologia nu formulează idealuri practice, către care trebuie să aspire realitatea, ea constată numai și caută să explice fenomenele sociale existente.* Pe baza cercetărilor științifice, repet, se pot face aplicațiuni practice și trebuie să se facă, dar acel care lucrează în mod practic pe teren nu face prin aceasta știință, pentru că scopul lui este altul decât al cercetătorului.

Această tendință de a aluneca spre ceea ce este străin de domeniul de cercetare al sociologiei și incursiunile în științele sociale speciale, au alimentat obiecțiunea fundamentală, care se aduce științii noastre, că nu are un obiect propriu, de care să se ocupe, și că se confundă cu politica, etica, dreptul, economia, etc.

54) *Curierul Echipelor Studențești*. no. 3

55) *Curierul Echipelor Studențești*. no. 5. An. I. D. Gusti «Un scop al muncii noastre».



Dealtminteri obiecțiunea aceasta s'a adus exact în aceeași formă și altor științi, care astăzi sunt recunoscute și foarte apreciate, cum este biologia, pe care au voit unii cercetători, în trecut, să o reducă la istorie naturală, la zoologie, anatomie și fiziologie. Fără îndoială că structura celulară, nutriția, selecția naturală, sunt fenomene comune plantelor și animalelor, sunt componente a ceea ce se numește „viață” și cu toate acestea fenomenul vieții e ceva mai mult de cât ele și nu poate fi studiat, în toată complexitatea sa, de niciuna dintre științele enumerate, ci numai de biologie.

Același lucru se petrece acum și cu sociologia. E. Durkheim însuși a susținut odinioară că „sociologia nu este și nu poate fi decât sistemul sau corpus-ul științelor sociale”,<sup>56)</sup> pentru că altminteri ea n-ar avea niciun obiect de cercetare al său. Sociologia nu studiază o asociație de oameni în abstracto, nici forme goale de conținut — de aceea ea trebuie să cerceteze faptele sociale în strânsă legătură cu toate științele sociale. „A separa sociologia de științele sociale însemnează a o separa sau cel puțin a o îndepărta de realitate, adică a o face să nu mai fie decât o filosofie formală și vagă, a-i retrage astfel caracterele pozitive, distinctive ale oricărei științi pozitive”.<sup>57)</sup>

Din afirmația de mai sus s'ar putea deduce că Durkheim confundă sociologia cu științele sociale, făcând din ea un fel de sinteză a lor. Concepția lui Durkheim însă se precizează mai bine dacă ne gândim și la celelalte studii ale sale. Astfel în lucrarea sa „le suicide” el discută încă odată problema aceasta, susținând că sociologul trebuie să facă cercetări asupra unor grupe de fapte bine delimitate și precizate, arătând de unde încep și unde sfârșesc ele. Iar după aceasta să facă apel la disciplinele auxiliare, la istorie, la etnografie, la statistică, „fără care sociologia nu poate nimic”.<sup>58)</sup>

Negreșit că nu se poate concepe sociologia ca o știință fără conținut social și fără legătură cu științele sociale. Durkheim, când a afirmat că ea este sistemul acestora, a avut în vedere încercările de sociologie filosofică a lui A. Comte, Herbert Spencer, care căutau să facă, în domeniul fenomenelor so-

56) E. Durkheim et E. Fauconnet. Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique 1903 no 5 Pg. 465.

57) E. Durkheim et E. Fauconnet. Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique 1903 no 5 Pg. 484.

58) E. Durkheim. Le Suicide 1897. ed. 1930 Préface. Pg. VII.

ciale, o verificare a concepțiilor lor filosofice, preocupându-se mai puțin de conținutul social real de cât de ideea generală, pe care o urmăreau ei. Și tot așa ar putea să apară această idee a lui Durkheim și ca o reacțiune față de concepția formalismului sociologic, care face deosebire între conținutul și forma vieții sociale, atribuind sociologiei ca obiect de studiu forma. Astfel se explică pentru ce Durkheim a susținut că sociologia trebuie înțeleasă ca un sistem al științelor sociale.

În niciun caz sociologia ca sistem al științelor sociale nu a fost, în intenția lui Durkheim, un fel de etichetă pentru totalitatea acestor științe, ci pentru el, științele sociale existente câtă să fie armonizate prin ajutorul sociologiei, care devine în modul acesta, un fel de disciplină sintetică și integrală, față de celelalte științe, care, la rândul lor, dobândesc caracterul de științe analitice și parțiale. În acest sens științele sociale nu mai apar ca ceva izolat, ci devin membre participante în același tot, depinzând una de alta.

Diferitele științe sociale, economia, dreptul, morala, etc, se ocupă fiecare de un anumit fenomen, de o latură sau un aspect al vieții sociale, nu însă de *întreg*, de societate în totalitatea ei. Sociologia a pornit desigur de la anumite fenomene sociale, pe care le-a cercetat, fie ele juridice, fie economice, fie etnografice, dar treptat și-a lărgit punctul de vedere, depășind aspectul formal juridic sau cel material economic, pentru a le privi în unitatea lor superioară și originară. Orice fenomen de cultură și viață socială e obiect de studiu pentru sociologie și fiecare știință specială poate adopta un punct de vedere sociologic, de aceea se poate vorbi de o sumedenie de sociologii: economică, juridică, religioasă, etc., dar sociologia propriu zisă privește fenomenul social în totalitatea sa, bazându-se pe cunoștințele speciale furnizate de științele sociale.

W. Sombart, pornind dela ideea că sociologia este știința culturii, face deosebire între unele domenii de cultură, care sunt ele înșile *părți din societate* și alte domenii de cultură, care numai se *petrec în societate*.<sup>59)</sup> Este aceeași deosebire, pe care o făcea *Schleiermacher*, care întrebuița însă alți termeni, susținând existența unor *domenii organizatoare de cultură* și a altora *simbolizatoare*, cum recunoaște însuși Som-

59) W. Sombart. Nationalökonomie und Soziologie Jena 1930 «Kulturbereiche die Gesellschaft sind, und andererseits Kulturbereiche die nur Gesellschaft haben». (Pg. 7).



bart. Primele au un conținut format din relații sociale și nici nu pot fi gândite independent de astfel de relații. Am putea concepe oare dreptul fără ideea de relație între interese diferite? Și tot așa, e posibilă limba fără ideea de comunicație a unor persoane între ele? Simbolizatoare sunt acele domenii de cultură, al căror conținut, deși se dezvoltă și se desfășoară în societate, poate fi gândit totuși și fără societate, cum ar fi de pildă: arta, știința pură, etc.

Deși discutabilă în esența ei, deosebirea aceasta are totuși un grăunte de adevăr, pentru că sunt în realitate unele discipline științifice al căror material de studiu îl formează însuși relațiile sociale, pe când altele au un conținut condiționat de societate, modificat poate de societate, dar caracterul lor social apare mult mai șters decât la primul fel de științi. Pe baza datelor diferitelor științi sociale, alcătuește sociologia teoria generală a culturii și a societății.

Viața socială este un complex foarte variat și multiplu, care presupune neapărat conviețuirea laolaltă a indivizilor, legați prin conștiința comună a unor scopuri și aspirațiuni, precum și a unor trebuinți economice. Nu se poate vorbi deci de viață socială decât acolo unde avem o comunitate psihică și interese economice comune. Nu este de ajuns însă atât, căci niciun fel de grupare omenească nu este posibilă dacă nu se respectă anumite norme de conduită, care regulează raporturile dintre oameni și dacă nu există o autoritate, care să aibă putere de a sancționa abaterea dela aceste reguli. Toți acești factori necesari pentru constituirea și funcționarea unei societăți pot fi studiați fiecare în parte de către psihologie, religie, economie, drept, istorie, etc., deși nicăeri și niciodată ei nu există izolați, ci totdeauna sunt îmbinați laolaltă, influențându-se și condiționându-se unul pe altul. Acest fapt explică pentru ce fiecare categorie de fenomene sociale, studiate izolat, fără nicio privire la raportul în care se găsește cu celelalte forme de fenomene, poate avea o altă înfățișare de cât cea reală. După cum individul poate prezenta unele caractere psihice bine determinate în viața sa singuratecă sau mai precis în momentele de separare de grupul social și totuși atunci când se găsește într'o mulțime sau în timp de revoluție apare cu totul altfel, cu alte caractere, pentru că forma de sinteză socială în care e înglobat l-a schimbat, tot așa fenomenele economice sau juridice în sinteza lor do-

bândesc aspecte variate. Dreptul și economia cercetează fenomene izolate din ansamblul în care se dezvoltă, pe când sociologia se ocupă tocmai de acest ansamblu, de acest tot, care e societatea, prin prizma căreia trebuiesc privite toate fenomenele sociale.

Deși elementul viu, prin care trăiește societatea sunt indivizii, totuși ea este mai presus de dânsii și în același timp tot atât în afară de ei, cât și în sufletul lor. Societatea e ceva mai mult ca 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 adeseaori material, care impun indivizilor și îi constrâng în acțiunile și în felul lor de viață. Sufletul nostru dobândește chiar în structura sa elemente sociale, devenind părtaș la acea conștiință colectivă, despre care vom vorbi într'un capitol următor. Este îndeobște cunoscut că mulțimea, masa de oameni, deși e compusă din indivizi diferiți, are totuși o psihologie a ei, cu caractere specifice, care modifică sufletul individual, stabilind un fel de omogenitate psihică, prin ridicarea nivelului unora și scoborîrea altora. În abstracto s'ar putea vorbi de un suflet în genere, în realitate însă sufletul oamenilor prezintă variații și deosebiri după societatea căreia îi aparțin ei. Instituțiile sociale influențează și determină pe deoparte psihismul indivizilor, iar pe de alta se influențează reciproc între ele. Societatea apare astfel ca ceva cu viață proprie. 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” din Cluj, cu privire la problema științii 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 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 sub influența totului social. Dela jumătatea sec. 19 s'a dat precădere factorului economic în explicarea vieții sociale și s'a întemeiat materialismul istoric. Dar și factorul economic, la rân-



dul 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".<sup>60)</sup>

Sociologia studiază societatea în genere, arătând care este natura și esența ei, ce structură și ce funcțiuni are ea și cum evoluiază. Sociologia 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 asupra 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 în gestație”, cum crede de Greef,<sup>61)</sup> o „știință embrionară”, cum zice Wyrouboff, „o știință în curs de a se naște”.<sup>62)</sup> Și ca toate științele, care se găsesc în acest stadiu, nu avem încă aici adevăruri unanim recunoscute și definitiv stabilite.

Analizând mai departe alte obiecțiuni, nu putem trece cu vederea peste afirmațiunea lui Landauer, că sociologia se ocupă cu devenirea socială, cercetând astfel forțele practice, active, nu existența dată și deci nu are teoreme științifice. Trebuie să observăm de la început că autorul concepe cam îngust caracterul științei, deoarece chiar activitatea umană și devenirea în genere pot constitui perfect de bine obiecte de știință, cu atât mai mult cu cât astăzi *devenirea* e considerată ca fenomenul cel mai general. Am putea spune că existența dată e numai un moment al devenirii neîncetate. Dar sociologia studiază în mod obiectiv, în primul rând, existența socială și *aspectul ei static-structural*, și apoi *aspectul dinamic-funcțional* al ei, arătând fazele și tipurile sociale realizate. De aceea, A. Comte a vorbit despre statica și dinamica socială, ca părți ale sociologiei. Prin ur-

60) P. Andrei și M. Ralea. Societatea de mâine. Cluj an. III no. 14 — 15 din 1926 A se vedea și clara expunere a lui M. Ralea în Introducere în Sociologie. Colecția «Cartea Vremei». Pg. 20—22.

61) De Greef. Introduction à la Sociologie, 1886.

62) E. Durkheim. Règles de la méthode sociologique ed. 5 Paris 1910.

mare, 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 matematice, *are totuși adevăruri științifice*.

A doua obiecțiune, pe care au formulat-o reprezentanții științelor sociale în contra sociologiei, se referă la metodele sale. Științele exacte nu se mulțumesc numai cu observarea faptelor, ci uzează de experiment, căci ele pot reproduce fenomene, combinând în diferite feluri elementele componente ale lucrurilor. Deasemenea ele pot varia condițiile de producere ale fenomenelor și în modul acesta, după îndelungate și repetate experiențe, stabilesc legături cauzale. Ori, sociologia nu ar face altceva decât niște vagi observațiuni, cum a susținut *Leslie Stephen*.

Fără îndoială că e mai greu de aplicat în viața socială, ca să nu zic imposibil, experiența, așa cum se face în domeniul științelor naturale, 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 unei anumite legi. Așa că, presupunând că am putea face chiar experiențe, dese ori am ajunge la alte rezultate decât cele așteptate. Și cu toate acestea, s'au făcut experiențe, în oarecare măsură, și în viața socială. Astfel există 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 restul țării sau se renunțe la ele.

Tot așa se pot alcătui legi valabile pentru o anumită perioadă de încercare, așa cum s'au făcut în domeniul școlar, pentru a se vedea ce rezultate dau ele.<sup>63)</sup> Desigur însă că experiențe în mare nu se prea pot face în societate și în niciun caz nu s'ar putea generaliza, deoarece condițiile de viață ale diferitelor popoare și din diferitele epoci sunt foarte deosebite, de aceea rezultatele ar fi nesigure și imposibil de prevăzut.

Din acest fapt însă nu se poate conchide că sociologia nu are metode științifice de cercetare. Nu trebuie să pretindem

63) *Léon Donat. La politique expérimentale. Paris 1885.*



sociologiei să aibă exact aceleași metode ca și științele naturii, pentru că obiectul lor e diferit și metoda variază după natura obiectelor, care sunt supuse cercetării.<sup>64)</sup> Viața socială este mult mai complicată decât realitatea fizică și mult mai schimbătoare ca aceasta, de aceea și metodele de cercetare trebuie să fie altele. Sociologia are însă, pe lângă alte metode proprii, de care nu ne ocupăm în acest capitol, 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.”<sup>65)</sup> Dacă noi constatăm, de exemplu, că o anumită instituție există la mai multe grupuri sociale diferite în timp și depărtate în spațiu, putem conchide, în urma comparației făcute între aceste grupuri, că acea instituție e generală și că ea constituie un element integrant al vieții sociale. Sau tot așa putem observa modul cum variază aceeași instituție la diferite popoare de pe aceeași 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 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, izolarea unui fenomen social oarecare din complexul, din care face parte, e posibilă și el poate fi studiat, 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. Un economist ar putea construi ușor evoluția comerțului de exemplu, arătând că dela schimbul în natură s-a trecut la schimbul monetar și în cele din urmă la cel pe credit, dar el nu va putea explica apariția acestor forme, decât studiind întreaga structură socială și arătând cum au evoluat

64) A se vedea capitolul despre problema metodei în sociologie.

65) Léon Donal. Op. cit. Pg. 39.

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 și cu reale rezultate de cât prin metoda sociologică integralistă.

În sfârșit, ultimul argument, care a fost adus în contra sociologiei ca știință, este că *nu are legi* sau dacă acestea există și în viața socială, ele sunt în realitate legile speciale ale diferitelor fenomene studiate de științele sociale particulare.

Problema aceasta e într'adevăr mai grea și mai complicată, deoarece conceptul legii e de multe ori luat în sensuri 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 ideea de lege, ce caractere are dânsa și întru cât se poate vorbi de lege în viața societății.

### Problema legii în viața socială.

În limbajul obișnuit se confundă foarte adeseaori două noțiuni, care totuși sunt deosebite una de alta, *legea și principiul*. *L. Ward* face următoarea deosebire între ele: legea este expresia 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.<sup>66)</sup> Deosebirea aceasta o accentuează și o dezvoltă *Howerth*, susținând că „legea e mai mult o formulă, care exprimă constanța sau uniformitatea observată într'un domeniu special de fenomene”,<sup>67)</sup> dar ea nu explică pentru care cauze se produce constanța sau uniformitatea, pe când principiul arată cauza activă, care produce schimbarea de fenomene și ordinea lor. Principiul apare astfel ca supoziția cea mai simplă, care nu mai derivă din nimic, fiind la baza conexiunii faptelor. Legea însă strânge într'o expresie unitară un mare număr de fapte, ea e dată chiar în fapte. De

66) *Lester Ward*. Sociologie pure. 1906.

67) *I. W. Howerth* What are principles of Sociology American Journal of Sociology. 1926. no. 4. Pg. 477.



aceea principiul e simplu, pe când legea e complexă și dacă principiul poate fi ipotetic, legea e numai problematică.<sup>68)</sup>

Ideia de lege, care se pare că în viața socială are o existență mai confuză și mai puțin stringentă decât în natură, a apărut totuși mai întâiu în domeniul faptelor spirituale, de unde a fost extinsă mai departe și asupra fenomenelor naturii. Legea apare la început sub forma de „obicei” cu caracter religios și numai mult mai târziu capătă forma ei proprie. Rădăcina religioasă a legeri este ceva absolut general valabil. Fenomenele înșile și ordinea lor au fost considerate foarte multă vreme ca derivate din voința divină. N-am decât să amintesc credințele popoarelor primitive, stăpânite de religia totemistă, la care tot ceea ce se întâmplă este produsul acelei forțe suprafirești „mana”, de care depinde totul și care stăpânește totul. Nu stăruiesc asupra acestei chestiuni, amintesc doară că pentru *Thomas d'Aquino*, legile naturii sunt rezultatul voinții divine. Acțiunile omenești precum și fenomenele sociale prezintă regularitate, pentru că Dumnezeu a pus ordine în ele. Până în sec. 17, legea naturală a fost considerată ca produsul unui legiuitor, care a conceput și înfăptuit toată natura. Insuși *Descartes* și *Newton* admiteau ceva din concepția aceasta a legii.

Mai târziu în locul voinții divine se afirmă importanța naturii, ca o *entitate proprie*, care-și dă singură legile, după care se conduc forțele sale. Avem a face în acest timp cu o concepție metafizică a legii. În sfârșit în sec. 19 legea devine o regulă empirică, pe care o formulează omul de știință. W. Wundt, întrebându-se care e origina legilor naturii, răspunde: în sec. 17 Dumnezeu e acela care făurește legile, în sec. 18 natura însăși și în sec. 19 naturalistul.<sup>69)</sup>

Legea, în concepția noastră de astăzi, se referă la o legătură dintre mai multe fenomene, fie că avem de a face cu o succesiune, fie cu o coexistență a lor. În genere s'a considerat această legătură dintre fenomene drept un raport de cauzalitate, în care ar exista un fel de putere substanțială, *cauza* — care produce anume efecte. Nu vom intra aici în discuțiunea foarte interesantă, dar nepotrivită pentru scopul nostru, asupra interpretărilor variate, care s'a dat conceptului de cauză.

68) W. Wundt. Grundzüge der physiologischen Psychologie Bd. III.

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

Fapt este însă că pentru a se evita diferitele neînțelegeri și greșeli, epistemologia tinde să înlocuiască conceptul de *cauză* din noțiunea de *lege* prin ideia de *funcțiune*, menită să exprime mai bine *dependența fenomenelor de un șir de condițiuni și variația fenomenelor consequente în funcție de antecedentele lor*.

Legile, chiar cele naturale, nu sunt o reproducere directă a realității, ci ele sunt rezultatul unei prelucrări mentale, de aceea apar cu un caracter *oarecum hipotetic*.<sup>70)</sup> Pentru constatarea și formularea unei legi naturale se cere o colaborare de condițiuni multiple, căci nu se poate susține că observatorul este un simplu receptor și înregistrator de fapte, după cum nu se poate admite că numai inteligența și voința lui singură creiază legea, fără faptele exterioare. Naturalistul nu poate izola după voie și în mod absolut, condițiunile de producere ale fenomenelor pentru a putea face experimente. De foarte multe ori omul de știință operează, la stabilirea legilor, cu noțiuni și ipoteze, care nu sunt date în natură. Astfel legile căderii corpurilor se referă la un spațiu absolut gol, care nu există în realitatea trăită de noi. Uneori se fac calcule și se formulează legi pe baza unor ipoteze figurative, care nu pot fi verificate niciodată. De aceea *Vaihinger* consideră legile naturale ca niște *ficțiuni*, cu care operăm noi, atribuindu-le o valoare de realitate, *cd și cum ar fi realitate*. Legea este „o ficțiune sumatorie”, care exprimă o sumă de relații constante dintre fapte.<sup>71)</sup>

În orice caz legea apare acum ca „o creație a gândirii noastre”, fiind posibilă numai prin această gândire, care prescrie și determină formele sub care o cunoaștem noi. Legea, zice *Poincaré*, este „o legătură constantă între antecedent și consequent, între starea actuală a lumii și starea sa imediat posterioară.”<sup>72)</sup> Prin urmare, legea nu este ceva în sine, nu este o realitate existentă în afară de noi, ci o creăm noi prin ajutorul categoriilor gândirii noastre, introducând ordine în diversitatea fenomenelor empirice. De aici nu se poate deduce și nici nu trebuie să se deducă că legea este un simplu mijloc economic, comod, de care se servește

70) *Franz Eulenburg*. Naturgesetze und soziale Gesetze. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1910 Bd. XXXI. Hef. 3

71) *Karl Groos*. Naturgesetze und historische Gesetze. Tübingen 1926

72) *Henri Poincaré*. Dernières Pensées. Paris. 1913. Pg. 7.



gândirea noastră pentru a face posibile experiențe viitoare.<sup>73)</sup> Intr'adevăr, ea poate fi considerată și ca un principiu euristic, practic, necesar pentru deducții viitoare, dar ea e ceva mai mult decât atâtea, căci prin ea explicăm fenomene obiective. De asemenea nu se poate reduce legea nici la o simplă convențiune utilă, chiar dacă uneori fenomenele naturale înfrâng legile cunoscute. Legile electricității, pe care se bazează atâtea construcțiuni și pe temeiul cărora inginerii fac atâtea calcule, dacă ar fi simple convențiuni, nu ar putea face să se miște și să funcționeze mașinile, observă cu multă dreptate *E. Becher*.<sup>74)</sup>

Dacă legea există în spiritul nostru și prin el, să cercetăm care sunt factorii constitutivi ai ideii de lege. Se pot deosebi în orice lege trei elemente, a căror existență determină apariția legii însăși și anume: a) *conexiunea logică, regulată, a unor fapte de sine stătătoare*, b) *existența unui raport direct de succesiune sau coexistență* și c) *valoarea euristică a conexiunii*, adică posibilitatea de a prevedea viitorul pe baza ei. Primele două elemente explică posibilitatea epistemologică a legii, pe când cel de-al treilea valoarea ei practică.<sup>75)</sup>

În genere, legea științifică exprimă *ceea ce este și ceea ce trebuie să fie*, pe baza celor constatate, a legăturilor dintre fenomenele observate. Legăturile sau raporturile acestea nu trebuie considerate ca ceva imutabil și invariabil, deși pentru formularea unei legi este nevoie de *raporturi constante*, legea nefiind altceva de cât un proces de cunoaștere a condițiilor necesare și suficiente evoluției unei serii de fenomene.<sup>76)</sup> Ea exprimă „o relație generală, constantă și necesară între două fenomene sau două serii de fenomene”.<sup>77)</sup> Inteligența omenească, prin ajutorul legilor, construiește oarecum o realitate ordonată, alcătuiind un sistem mai mult sau mai puțin unitar de fenomene. Se pune însă în mod firesc întrebarea dacă varietatea infinită de fapte intră ea în totul în cadrul și schemele alcătuite de inteligență prin ajutorul legilor? În genere, observația arată omului de știință că lumea e ceva variat, dar unitar, că diferitele domenii de fenomene nu sunt separate unul de altul

73) *Franz Eulenburg*. Naturgesetze und soziale Gesetze.

74) *Erich Becher*. Weltgebäude, Weltgesetze Weltentwicklung. Berlin 1915

75) *W Wundt*. Logik Bd. III. Logik der Geisteswissenschaften. Pg. 128 — 130.

76) *R. Brugges*. La valeur sociologique de la notion de loi. Revue philosophique 1910 Pg. 604.

77) *R. Brugges*. La valeur sociologique de la notion de loi. Revue philosophique 1910 Pg. 603

aşa de tranşant, cum le separăm noi oamenii, în sfârşit că ele se presupun şi se influenţează unul pe altul. Aşa ni se înfăţişează nouă natura. O serie infinită de fenomene de tot felul, având totuşi o armonie între ele. Şi atât. Constatarea raporturilor dintre fenomene, stabilirea calităţii acestor raporturi, se face de mintea omenească şi constituie *un proces de cunoaştere*. Aceasta aparţine spiritului omenesc, nu mai este în natură.

Legile generale deci nu sunt ceva în sine şi nici nu au valoare pentru o lume a lucrurilor în sine. Noi facem prevederi pentru viitor, bazându-ne pe invariabilitatea legilor, în virtutea cărora se vor produce şi deacum înainte legăturile dintre fenomene constatate în trecut. Cele mai generale şi mai abstracte legi ale naturii nu au nici ele valoare în toate împrejurările, ci numai în condiţii strict determinate, pentru care însă ele au o valabilitate universală, adică au valoare pentru toate fenomenele din aceeaşi clasă şi de acelaşi fel.

Foarte mulţi gânditori şi oameni de ştiinţă au crezut că legea trebuie să exprime raporturi cauzele, *confundând astfel ideia de lege în genere cu cauzalitatea*, dar astăzi în concepţia modernă nu e vorba numai de raporturi cauzale, ci şi de cele funcţionale. Raporturile acestea trebuie să fie însă *necesare*, adică în mod necesar existente. Necesitatea legii este unul din caracterele sale fundamentale. *Em. Boutroux*, discutând chestiunea imutabilităţii raporturilor, pe care le exprimă legea, a pus problema dacă cauzele care produc acele raporturi se confundă cu legile, care le exprimă. Şi pentru a răspunde la aceasta a abordat o altă problemă, anume aceea a necesităţii legilor, căci dacă există contingenţă în fenomenele universului, însemnează că legile naturii nu sunt deajuns pentru explicaţia ei, ci şi ele sunt dominate, la rândul lor, de alte cauze.<sup>78)</sup> Boutroux susţine că în experienţă avem deaface cu raporturi constante, dar nu necesare. Analizând diferitele sfere şi forme ale Existenţii, el găseşte că fiecare prezintă un element calitativ nou faţă de cele inferioare ei,<sup>79)</sup> nefiind însă reductibilă la niciuna dintre ele. Legea nu există ca o fatalitate internă în lucruri, nu se deduce din esenţa lor, iar ştiinţa cunoaşte Existenţa numai în elementele sale permanente, nu şi în izvorul său crea-

78) *Emile Boutroux*. De la contingence des lois de la nature. Paris ed. VI 1908.

79) *Emile Boutroux*. > > > > > > > > Pg. 132.



tor,<sup>80)</sup> nu și în finalitatea ei integrală, de aceea legea nu poate înlătura contingenta. Și cu cât ne ridicăm pe treptele Existenței mai sus, spre *lumea omului*, cu atât *contingenta* e mai mare, încât necesitatea aproape că dispăre. Viața psihologică a omului și în special cea socială pot lăsa impresiunea că nu sunt dominate de legi necesare.

În domeniul faptelor sociale, *hazardul* joacă un important rol, în cât nu arareori se tăgăduiește existența legilor tocmai din cauza faptelor întâmplătoare. Ceea ce este irațional în fenomene și se sustrage unei regularități apare ca hazard. Dacă *Goethe* ar fi murit de copil și dacă *Bismarck* ar fi fost omorât în atentatul comis de Kuhlmann, sau dacă Gustav Adolf n'ar fi fost lovit de glonț la Lützen, poate că viața spirituală și politică germană în ultimul secol, deci și istoria ei, ar fi fost altfel.<sup>81)</sup> Mai cu seamă în acele domnii de fapte, unde individualul joacă un rol mare, hazardul își are partea lui de influență, împiedecând stabilirea de legi.

*Max Weber* vorbește despre hazard ca despre un fapt, care nu se poate deriva cauzal, ci e produs prin altceva exterior, tot de o cauză, dar care nu se poate prevedea. De exemplu: dacă se aprinde dinamită e sigur că va urma explozie, dar nu se poate prevedea de loc dacă va fi omorât, rănit sau salvat un anumit individ, aceasta depinzând de alte elemente exterioare acțiunii de aprindere a dinamitei și exploziei.<sup>82)</sup> *H. Berr* nu înțelege nici el prin hazard ceva fără cauză, ci numai ceea ce nu e nici voit, nici prevăzut. Hazardul este, după *Berr*, mai mult subiectiv, întrucât el e produsul ignoranței noastre sau a imposibilității de a prevedea datorită stării cunoștinții noastre. „Pentru cine ar ști totul, hazardul ca neprevăzut n'ar exista”, zice dânsul.<sup>83)</sup> *A. D. Xenopol*, sub influența lui *Cournot*, definește hazardul ca întâlnirea unor serii de fenomene independente, ca „o coincidență care are ca rezultat întâlnirea a două fapte în mod neașteptat”.<sup>84)</sup>

Ceea ce se degajează în genere, din mai toate interpretările noțiunii de hazard, este părerea că hazardul nu are nicio bază

80) *Emile Boutroux*. *Dela contingence des lois de la nature*. Paris ed VI 1908 Pg. 140.

81) *F Eulenburg*. *Sind historische Gesetze möglich? Erinnerung für Max Weber*. Bd I. München 1923

82) *Max Weber*. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1922

83) *Henri Berr*. *La synthèse en histoire*. Paris 1911 Pg. 57

84) *A. D. Xenopol*. *La théorie de l'histoire*. Paris. ed. II 1908 Pg. 274.

internă, nu rezultă din vreo legătură logică a lucrurilor, ci numai dintr'o coincidență externă a împrejurărilor. Hazardul se opune ordinii stabilite prin lege și înlătură prevederea.

Desigur că nu trebuie să ne gândim la o necesitate absolută decât în științele naturii, unde ea rezultă și din constituția internă a naturii, nu numai din spiritul omului. Dealtminteri chiar în aceste științe, descoperirea unor fapte noi și apariția altor combinațiuni de fenomene duc în mod fatal la alte formulări de regularități, căci legile se probează, se verifică și se modifică mereu prin experiență. „Tot ceea ce derivă din experiență poate fi distrus tot prin experiență”.<sup>85)</sup> Aceasta cu atât mai mult în viața socială.

Generalitatea, constanța și necesitatea raporturilor dintre fenomenele naturii, constatate prin legi, par a avea totuși un caracter absolut în comparație cu domeniul faptelor spirituale-sociale, unde există o accentuată notă de relativitate. Fenomenele singulare și variate, care înfrâng regularitățile sociale, făcând loc neprevăzutului, lasă clar impresia relativității și chiar a imposibilității legii. Boutroux spunea cu multă dreptate: „în lumile inferioare (este vorba despre treptele de Existență inferioare omului), legea ține un loc așa de mare, încât ea aproape se substituie Existenței, din contra, în lumile superioare, Existența face aproape să se uite legea”.<sup>86)</sup> Faptul că nu toate fenomenele sociale se pot subordona unei legi și că nu putem afirma ceva absolut sigur despre viitor, a dat naștere unei concepții pesimiste cu privire la existența legilor în viața socială.

Totuși avem și aici legi, prezentând exact aceleași caractere ca și legile naturale, exprimând și ele tot niște raporturi generale, constante și necesare. Numai cât în domeniul legilor economice, morale, juridice, etc., nu avem de a face cu o generalitate, constanță, și necesitate absolută, ci numai relativă, mult mai repede schimbătoare. Cum se explică acest lucru? Dece legile din sociologie exprimă raporturi de necesitate relativă? Explicația este simplă. Fenomenele fizico-chimice evoluează foarte încet în raport cu existența noastră, de aceea ne dau impresia că sunt eterne, pe când cele sociale se petrec sub ochii noștri, sunt mai puțin constante, se schimbă mai

85) *F. Eulenburg*. *Naturgesetze und soziale Gesetze*. 1910. Pg. 768.

86) *E. Boutroux*. *Op. cit* Pg. 139.



repede. Din aceasta se vede ușor că între generalitatea, constanța și necesitatea legilor sociale și a celor științifice — naturale nu este o deosebire calitativă, ci numai una cantitativă, o diferență de grad.<sup>87)</sup>

Pornind de la ideia aceasta generală a unei ordini și regularități în domeniul vieții sociale, s'au făcut numeroase încercări de a se stabili chiar anumite principii și legi, prin ajutorul cărora s'ar realiza ordine în societate. Astfel *Howerth* discută principiile formulate de *Ross*, care în patru formule, mai mult de natură psihologică, vrea să găsească elementele ordonatoare ale vieții sociale. Acestea sunt: 1) *principiul anticipației*, care servește chiar ca un element de organizare în oricare formă de viață socială, deoarece în baza lui se anticipează modul de manifestare al indivizilor și se modifică mai apoi prin măsurile de intimidare, care se iau de către anumite autorități, 2) *principiul simulației*, în baza căruia omul ascunde caracterele pur individuale, căutând să pară asemenea altora. Acest principiu ar fi tot una cu principiul imitației. 3) *Principiul individualizării* și 4) *principiul echilibrului*, în baza căruia fenomenele trebuie să fie în armonie și echilibru, nedobândind niciunul predominare.<sup>88)</sup> Iată o primă încercare, în care de fapt nu găsim formulate legi sociale, ci mai mult câteva observațiuni de natură psihologică sistematizate. Unii economiști au formulat însă ceva mai precis legi referitoare la modul de manifestare și evoluție al fenomenelor sociale-economice, așa cum au făcut *Bücher* și *Schmoller*, stabilind modul de succesiune al tipurilor economice. Alți sociologi și-au îndreptat atenția spre alte domenii, încercând să găsească acolo legi. Astfel *Sumner-Maine* a stabilit modul de apariție al diferitelor tipuri juridice și așa mai departe.

În al doilea rând, *A. D. Xenopol*, împărțind toate fenomenele în două clase, *de repetiție* și *de succesiune*, admite existența legilor numai pentru științele al căror obiect îl formează fenomenele de repetiție — și printre acestea pune el și sociologia. Dar sociologia, zice *Xenopol*, cuprinde, pe lângă fapte de repetiție și fapte de succesiune, deoarece se ocupă de evoluția societății. De aceea, trebuie să se facă deosebire între *sociologia*

87) *R. Bruggelles*. La valeur sociologique de la notion de loi

88) *I. W. Howerth*. What are principles of Sociology. *American Journal of Sociology*. Januar 1926. no. 4

*statică*, în care găsim legi fixe, și *sociologia dinamică*, în domeniul căreia intră fenomenele de succesiune și în care se vor putea stabili *numai* oarecare regularități.<sup>89)</sup> Fenomenele de transformare, de succesiune, nu le poate cerceta însă sociologia în mod real în aspectul lor viu, atunci când încearcă să le vâre în scheme moarte, cum sunt legile. Unii sociologi, zice Xenopol, au încercat să găsească la diferite popoare, triburi sau rase, o asemănare a modului de succesiune a unor fenomene, pentru ca apoi să generalizeze această asemănare și să deducă din ea existența unor legi comune tuturor popoarelor, bine înțeles lăsând la o parte ceea ce le-ar fi putut deosebi între ele. Desigur că formularea unor legi pe baza acestui procedeu de abstracțiune ar fi neserioasă, iar rezultatul care s'ar obține o construcție în vânt, fără niciun temei real. Dar Xenopol însuși este nevoit să recunoască că mai toate popoarele în primele lor manifestări istorice sunt asemănătoare, pentru că nu sunt încă individualizate și pentru că există o similaritate de trebuinți, de unde rezultă o coincidență de instituții, iar uneori aproape o identitate de credinți. Etnologii și antropologii sociali pe deoparte, sociologii pe de alta, observând răspândirea credinții totemiste și a instituțiilor legate de dânsa, s'au întrebat cum se face că acest sistem de religie se găsește la populații primitive, care n'au fost niciodată în contact, nu s'au putut influența deci una pe alta, fiind la distanțe imposibile de străbătut pentru dânsele. Totemism găsim la populațiile primitive dela tropice, la cele din emisferul de sud, găsim în insulele australiene, în Africa, dar și dincolo de ocean în America de Nord. Răspândirea acestei credinți, cu formele ei variate, nu se poate explica printr'o origine unică, nici prin difuziune dintr'o parte în alta, ci numai ca produs al unor mentalități asemănătoare, care reacționează la fel față de aceleași trebuinți.<sup>90)</sup> Elementul general omenesc iese mai mult în relief, cum recunoaște însuși Xenopol.<sup>91)</sup>

Nu se poate tăgădui că în viața socială există o ordine și o regularitate, care apare față de acțiunile individului ca o legislație constrângătoare, întocmai după cum fenomenele naturii se succed cu necesitate în mod uniform. Este în repetiția raportu-

89) A. D. Xenopol. Théorie de l'histoire. Pg. 334.

90) James George Frazer. L'homme, Dieu et l'immortalité. traducere de Pierre Sayn. Paris 1928 Pg. 59

91) A. D. Xenopol. Op. cit. Pg. 336



rilor dintre oameni și în durata lor un element, pe baza căruia se pot face prevederi și se pot construi forme noi de viață socială, căci ele au putere de constrângere, deci necesitate și forță causală. Se neagă adesea existența legilor sociale, pentru că noi ne-am deprins să căutăm *legi naturale* în viața socială. Legile sociale nu sunt însă ca cele mecanice, care se aplică unei naturi moarte, ci ele au un caracter oarecum organic și de aceea sunt lipsite de rigurozitatea și preciziunea acelorora. Legea, pentru organism, ca și pentru viața socială, înseamnă „numai revenirea unui fenomen mai mult sau mai puțin asemănător”.<sup>92)</sup>

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 trăiește într'o anumită societate, care are o mentalitate proprie, trebuinți și motive variate de acțiune, de aceea nu prin psihologia indivizilor izolați, care au anumite caractere comune, se poate explica identitatea sau uniformitatea relativă a fenomenelor și instituțiilor sociale. Mai presus de ei există o cauzalitate și o dependență funcțională socială, cu caractere proprii, care determină acel ritm constat al mișcărilor sociale, echivalentul legii naturale în viața socială.

Cauzalitatea socială este *inter—și supraindividuală*,<sup>93)</sup> exercitându-se nu atât de indivizi, cât de instituțiile constituite și de fenomenele exterioare conștiinței individuale, care dau astfel procesului social un aspect oarecum independent de indivizi. Religia, legile codificate, instituțiile economice, se influențează reciproc și se condiționează în evoluția lor, au deci forță causală proprie. „Raporturile sociale, înăuntrul cărora individul este născut și pe care el le poate influența mai mult sau mai puțin, după individualitatea sa, sunt ceva supraindividual și suprasubiectiv.”<sup>94)</sup> Instituțiile și complexe sociale sunt în raporturi între ele și se condiționează una pe alta, determinând în același timp acțiunile indivizilor și forma de conviețuire a lor în societate.

92) Franz W. Jerusalem. Die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens. Jahrbuch, für Soziologie Bd. II 1926. Pg. 97.

93) Rudolf Eisler. Soziale Kausalität und Finalität. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1926. Heft. I Pg. 2.

94) Rudolf Eisler. Soziale Kausalität und Finalität. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1926. Heft. I Pg. 3.





G. Richard, atribuie legilor sociale un caracter tendențial, în sensul că ele explică mai mult tendința de persistență a trebuințelor sociale, fiind un fel de *legi de motivare a faptelor*. De aceea ele sunt empirice și contingente, neepuizând niciodată complexitatea faptelor, ci accentuând unele tendinți constante, care determină transformările sociale.<sup>98)</sup>

Desigur că în viața socială nu putem face prevederi precise și sigure, aceasta rămânând încă un ideal depărtat al sociologiei. Aici avem aface mai ales cu probabilitatea, nu cu siguranța. Toți cei care au încercat să facă sisteme riguroase de previziune sociologică științifică au considerat societatea ca produs al unei transformări de energie naturală, neglijând caracterele ei speciale, care o deosebesc de fenomenele mecanice.<sup>99)</sup>

Dacă legile sociale nu prezintă aceeași stringență ca cele naturale, nu urmează că pot fi neglijate sau tăgăduite. Prin compararea instituțiilor sociale din diferite locuri și timpuri, sociologul stabilește identități sau analogii între ele, între funcțiunile și formele structurale ale societăților și ajunge să formuleze oarecare regularități, care îmbracă un aspect special, anume *tipul social*. *Tipurile de evoluție socială sunt forme realizate, prin care o societate poate trece, nefiind însă constrânsă să treacă succesiv prin toate*. Tot așa se stabilesc tipuri de acțiuni sociale, care pot avea loc într'o societate, fără ca acestea să fie legi riguroase și necesare.

Iată deci că viața socială nu este ceva haotic și stăpânit în mod absolut de hazard, ci e dominată de un determinism special, constatat prin regularitățile tipice, ușor accesibile cercetătorului.

Analizând diferitele obiecțiuni, care s'au ridicat în contra sociologiei ca știință, am arătat că ele nu rezistă unei critici amănunțite, că sociologia are un obiect propriu al ei, că are metode științifice de cercetare și poate stabili anumite regularități sociale, deci ea este o știință de sine stătătoare.

Dar, dacă există o știință a sociologiei, cum trebuie concepută și ce obiect de cercetare are ea?

98) G. Richard. La sociologie générale et les lois sociologiques. Paris 1912.

99) S. Sugarli. La prevision sociologica. Rivista di Sociologia. 1932. No. 1, an. VI. Autorul susține că Marx a încercat să stabilească existența previziunii științifice și în sociologie, bazându-se pe ideea mecanicistă că socialitatea nu e altceva decât o formă evoluată de energie mecanică. El ar fi redus previziunea sociologică la «un calcolo di trasformazione di energia» (Pg. 21).

## CAP. II.

# Ce este Sociologia.

Desigur că în orice știință cel mai greu lucru este găsirea unor definiții corecte, care să exprime într'adevăr esențialul preocupărilor acelei științi. De obicei în sociologie se simplifică de multeori totul până la extrem, ajungându-se la definiții pur *verbale*, care nu spun absolut nimic. De pildă cea mai curentă definiție a sociologiei este că ea e știința vieții sociale. Da, viața socială e obiectul acestei științi, numai că ea este înțeleasă și explicată în diferite moduri, încât definiția de mai sus este numai formală, referindu-se pur și simplu la termenul „sociologie”. Unii pun societatea în funcțiune de spirit, de psihologie, alții o consideră drept un rezultat al trebuințelor și activităților economice, alții văd în ea consecința existenței unei regule de drept și a unei autorități constrângătoare, care aplică sancțiuni — și așa mai departe. De aceea concepția sociologiei ca știință este în funcție de modul de a înțelege obiectul ei, societatea. Pentru acest motiv noi vom cerceta aici caracterele generale ale acestor concepțiuni, pentru a evidenția cât adevăr sau eroare cuprinde fiecare dintre ele. Dela început trebuie să facem însă o clară distincțiune între teoriile, care se ocupă de structura și forma societății, căutând să le explice prin factori oarecum exteriori ei, factori care au desigur importanță pentru existența și evoluția societății, dar care nu putem spune că formează esențialul — și teoriile care cercetează viața socială însăși în elementele, structura și funcțiunile sale, explicându-le prin forțe și cauze existente în ea.

\* \* \*

Dintre primele vom cita *concepția fizico-mecanicistă*, asupra căreia nu vom stăruii prea mult, ea prezentând în momentele de acum un caracter pur istoric. *Mecanicismul sociologic* e mai mult extinderea unei concepții filosofice asupra vieții sociale, pentru a servi la dovedirea unor anumite teorii. Ideia monistă, care prinde din ce în ce mai multă consistență odată



cu dezvoltarea și perfecționarea analizei spectrale, care năzuește către unitatea chimică a Universului, se completează și desăvârșește prin tendința de a se deriva chiar cele mai complicate și spirituale forme de manifestare ale vieții, cum sunt fenomenele sociale, dintr'o unitate universală, de natură mecanică.

*Herbert Spencer* formulează un astfel de sistem de filosofie sintetică, în care vrea să facă unitatea fenomenelor naturale, morale și sociale, pe baza ideii de evoluție mecanică. Suferind influențe deosebite și contrare, concepția lui Spencer oferă aspecte variate. Astfel el apare ca biolog, organicist, în modul de a explica natura societății, dar ca mecanicist în concepția sa despre evoluția și transformarea socială.

Sub influența romanticilor germani, care considerau natura și societatea ca niște organisme vii, Herbert Spencer admite că societatea, ca și natura, este produsul unei evoluții, care se desfășoară datorită unei forțe interne, misterioase. Filosofii romantici, precum și reprezentanții școlii istorice, admiteau că *societatea și natura nu sunt mecanisme, ci organisme*. Această concepție romantică e un fel de generalizare a vitalismului, complet opus mecanicismului. În „statica socială”, se vede mai bine influența romantică, deoarece Spencer s'a oprit aici la ideea că evoluția e produsul dezvoltării spontane a unei forțe interne. Dar, în afară de aceasta, Spencer a fost influențat și de cercetările lui *Lamarck* și *v. Baer*, care-l fac să adere la explicarea mecanicistă a vieții, evoluția fiind considerată de aceștia ca un produs al mediului exterior. Mediul extern transformă natura umană și evoluția ei sfârșește prin adaptarea individului la acest mediu. „Primele Principii” apar astfel ca „o metafizică a Incognoscibilului” și ca „o fizică mecanicistă.”<sup>1)</sup>

Concepția aceasta mecanicistă a lui Spencer pune întreaga evoluție în dependență de forțe externe, crezând că cele interne se adaptează în mod pasiv celor dintâiu, pe când în realitate procesul nu se petrece tocmai așa, deoarece nu se poate trece peste forțele psihice, care au o natură activistă prin excelență și care, oricât ar fi ele de integrate în Cosmos, constituind un aspect al lui, totuși au caracterele lor speciale, deosebite de cele naturale-fizice. În al doilea rând, Spencer susține existența unei omogenități inițiale, dar aceasta nu e ceva dat în experiență, unde la tot pasul întâlnim eterogenei-

1) *René Berthelot*. Evolutionnisme et Platonisme. Paris 1908. Cap. Les origines de la Philosophie de Spencer.

tatea și divergența, încât în mod firesc încercarea de a susține contrariul apare ca o ipoteză filosofică rațională, iar *Omogenul* ca un principiu rațional, pe care Spencer îl ia ca punct de plecare și vrea să-l impună experienței. Din această cauză *G. Richard* a susținut că principial Omogenul din filosofia lui Spencer este spațiul geometric, „iar trecerea de la omogen la eterogen o construcție apriorică de figuri geometrice din ce în ce mai complexe.”<sup>2)</sup>

Urmărind continuitatea și unitatea în fenomenele Universului, Spencer a trecut peste deosebirile calitative dintre ele și peste caracterele specifice ale fiecărei grupe dintre ele și mai ales a neglijat forța spirituală, a uitat că societatea este spirit.

Principiile fundamentale, prin care explică Spencer Universul, sunt de natură mecanică și anume:<sup>3)</sup>: *indestructibilita-*

2) *G. Richard*. De l'idée de l'évolution Paris 1903. Pag. 14.

3) Herbert Spencer vrea să găsească o lege de evoluție valabilă pentru toate domeniile noastre de cunoaștere. El pornește de la noțiunile de materie și mișcare, între care găsește un raport de inversiune, adică: *creșterea mișcării produce dezintegrarea materiei și invers descreșterea mișcării produce integrarea materiei*. Aceasta e legea primă de evoluție a realității originare. Toate fenomenele sunt rezultate ale schimbării materiei sau a mișcării, de aceea legea evoluției bazată pe materie și mișcare e o lege aplicabilă tuturor fenomenelor. Integrarea materiei corespunde evoluției, iar dezintegrarea ei disoluției, căci desfacerea elementelor, scăderea afinității dintre ele, e distrugere, disoluție. Materia se integrează sau se dezintegrează după cum este mai multă sau mai puțin mișcare. De pildă: apa încălzită (căldura e mișcare comunicată unui corp) se evaporază. este deci o dezintegrare de materie, răcindu-se, vaporii se condensează, deci nemai fiind căldură (mișcare) materia se integrează. Făcând aplicație în sociologie, Spencer vede integrarea cea mai vastă într-o federație europeană, căci zice el: «in slăbirea barierelor comerciale și mărirea ușurințelor de comunicație vedem începuturile unei federații europene, care va fi o integrare mai vastă de cât oricare din cele stabilite acum.» (Premiers Principes. Pg 272). În sânul unei societăți integrările sunt industriale (predominarea unor anumite centre), comerciale, etc. Federațiile de producție, asociațiile de consum, sunt forme de integrare. Simplificările, ce se fac în limbi, în formele gramaticale, încă sunt considerate de Spencer ca semne ale integrării. Integrarea aceasta nu este însă ceva haotic, nu este o juxtapunere de unități, fără legătură, ci din contră este armonioasă. Armonizarea constă în aceea că în evoluție se trece dela forme puțin coerente la forme mai coerente.

Procesul evolutiv nu se reduce însă numai la această integrare coerentă a materiei, ci odată cu aceasta se face și o diferențiere, o eterogeneizare a elementelor materiei. Aceasta se observă atât în domeniul anorganic, cât și în cel organic și social. De pildă: în lumea anorganică creșterea scoarței terestre e o integrare a materiei, în care deosebim însă straturi diferite, eterogene, după cum în mugur sunt încă nediferențiate părțile unei flori. Prin urmare în evoluție se trece de la o omogeneitate incoerentă în care elementele sunt unități individuale lipsite de legătură, de solidaritate, la o eterogeneitate coerentă, în timp ce materia se integrează și mișcarea se pierde. Aceasta e prima caracteristică a evoluției, după Spencer.

O altă caracteristică este tendința de a trece de la nedefinit către definit, deci formula evoluționistă spenceriană se completează astiel: «trecerea dela o omogeneitate indefinită și incoerentă la o eterogeneitate definită și coerentă». Evoluția este drumul dintre două limite ideale, ce nu se pot ajunge niciodată și anume: *omogeneitatea absolută și eterogeneitatea absolută*.

Această evoluție, care urmează formula de mai sus, se îndeplinește cu necesitate. Condiția de omogeneitate inițială e o condiție de echilibru stabil, pe când eterogeneitatea este începutul unui echilibru nestabil, căci atunci e o nestabilitate în interiorul masei compusă din unități nelegate în mod rigid unele de altele. De pildă: moleculele,



tea materiei, conservarea forței, integrarea materiei și diferențierea formei.

Societatea e forma cea mai complexă, în care apare natura, căci între toate treptele realității există, după Spencer, un raport de continuitate. Astfel lumea anorganică se continuă prin cea organică, iar aceasta prin societate, care alcătuiește supraorganicul. Urmărind această continuitate, Spencer trece cu vederea peste marile deosebiri dintre fenomenele fizice, cele biologice, psihice și sociale. În viața socială avem de a face cu

ce se depun într'un precipitat, nu sunt egal separate, nici egal distribuite într'un lichid, ci cristalele, ce înglobează moleculele, sunt în diferite raporturi de distanță și așezare. Realitatea inițială a fost omogenă, dar prin evoluție treptată a devenit așa cum o vedem acum, variată, eterogenă, complexă. Trecerea către eterogenitate o explică Spencer prin *instabilitatea Omogenului*.

Dar cum se poate înțelege acesta instabilitate însăși? Dacă există o omogenitate, atunci părțile sale trebușă fie în echilibru perfect, în imobilitate—deci cum apare instabilitatea, pe care Spencer o atribuie Omogenului inițial? Instabilitatea omogenului o explică Spencer mai departe prin existența unor forțe diferite, care acționează asupra Omogenului inițial. Părțile unui agregat omogen sunt supuse unor forțe variate, fie prin speță, fie prin cantitate. O astfel de forță incidentă se descompune, prin reacțiunile corpului asupra căruia cade, în mai multe forțe neasemenea și fiecare forță, la rândul ei, devine un nou centru de diferențiere; având astfel efecte noi și mult mai numeroase decât s-ar aștepta cineva de la prima forță incidentă. Aceasta e ceea ce numește Spencer *multiplicitatea efectelor* și constituie o cauză de transformare a Omogenului în eterogen. Multiplicarea efectelor se face vertiginos de repede, urmând unei progresii geometrice.

La baza instabilității omogenului este însă *persistența forței*. Sub influența condițiilor diferite forța se diferențiază și produce eterogenitate. Se pune însă întrebarea: pe baza persistenței forței putem admite o evoluție infinită? La care Spencer răspunde, afirmând că „evoluția are o limită, ce nu poate fi depășită“. Acest termen final al evoluției este *echilibrul*. Orice mișcare descrește când întâlnește rezistență și cu timpul încetează chiar. Într'un agregat mișcările se pot echilibra. La început e un echilibru mobil, până când forțele, ce tind către integrare, sunt egale cu cele ce tind la dezintegrare și atunci avem echilibrul complex. De pildă, forțele de muncă în timpul tinerței sunt mai mari ca energia cheltuită, rămâne deci un surplus de energie, care ajută creșterea. La maturitate surplusul de energie latentă este egal cu energia actuală, și în sfârșit energia actuală cheltuită devine mai mare ca energia acumulată și atunci urmează moartea.

Un agregat tinde către echilibrul mobil, către compensarea energiilor imaginate cu cele cheltuite pentru învingerea rezistențelor externe. Eterogenitatea, către care tinde evoluția, va avea deci ca limită, cum zice Spencer, „formarea atâtor specializări și combinații de părți câte forțe sunt de specializat și echilibrat“.

Prin urmare odată cu echilibrarea încetează distribuția materiei. Echilibrul organic la viețuitoare ar consta din specializarea forțelor interne, a funcțiilor pentru a corespunde forțelor externe incidente, acțiunilor exterioare. Această specializare e limita eterogenității organice, pe care pare că a ajuns-o omul. În societate echilibrul constă dintr'o adaptare la mediu. Se constată aici un *echilibru de funcțiuni*, care tinde către un *echilibru de structură*. Cererea și oferta, în variația salariilor, sunt pilde. Când e cerere mare lucrătorii, primind un salariu mai mare, au de învins forțe mai mici de cât lucrătorii altor meserii, unde nu a fost cerere de brațe de lucru. În acest caz însă se produce o afluență de lucrători. Oferta devenind mare, cererea scade, salariul deci se micșorează și lucrătorii acestei meserii au de învins forțe tot atât de mari ca și lucrătorii altor meserii. Este deci un echilibru mobil dependent.

Tot echilibrul social este și armonia dintre instituțiile sociale și dorințele individuale. În om este tendința de a se dezvolta el individual, limitând oarecum sfera de acțiune a altora. Aceasta e forța repulsivă dintre membrii unui agregat, dar o forță tot așa de puternică este și simpatia dintre indivizii apropiați. Și cum această simpatie se măreșe prin conviețuirea la oaltă, prin cunoașterea oamenilor precum și prin ajutorul reciproc, pe care și-l dau în lupta vieții, ne explicăm ușor cum se mențin grupurile sociale și națiunile.



o realitate originară omogenă, instabilă și incoerentă, care se diferențiază treptat, sub influența unor forțe incidente diferite, transformându-se într-o eterogenitate coerentă și definită. Societatea inițială, primitivă, e alcătuită din triburi omogene, în care nu avem încă de aface cu indivizi și instituții diferențiate. Dar sub presiunea nevoiei de apărare în contra dușmanului, se diferențiază mai întâi conducătorul războinic, apoi militarii și șefii locali, etc. Diviziunea muncii aduce o diferențiere din ce în ce mai mare, impunând însă odată cu aceasta

Din cele arătate până acum urmează că limita tuturor transformărilor anorganice, organice, psihologice și sociale este un echilibru perfect. După teoria spenceriană evoluției îi urmează disoluția.

Din această expunere putem vedea că evoluționismul spencerian admite o formulă unică de dezvoltare pentru toată existența, fără vre-o deosebire, și că totul se petrece într'un mod fatal, inconștient, mecanic. În evoluția societăților Spencer aplică aceeași formulă tipică, integrare, eterogenitate, coerentă, definită. La început admite Spencer și aici un proces de integrare. Acea mulțime de triburi primitive, care tuzioncază, care se unesc sau mai bine sunt silite să fie împreună din cauza înfrângerilor suferite în războaie, care le aduce sub stăpânirea unuia și aceluiași cuceritor sau din cauza apărării în contra unui dușman comun. Tribul are diferite trebuinți, care sunt satisfăcute de indivizi diferiți după aptitudinile lor. Primul pas spre diferențiere și spre eterogeneizare a fost recunoașterea autorității unui șef și apoi diferența de ocupație a sexelor. Prin unirea grupurilor la războiu, tribul mai războinic capătă supremație, șeful său e recunoscut drept șeful comun, ceilalți rămânând șefi localnici. Acest șef a devenit mai apoi rege, având și putere politică, iar șefii suptși au devenit autorități locale de conducere, Șeful, pentru conducere, are nevoie de ajutor, de un aparat diriguitor, de unde o nouă diferențiere, o specializare de funcțiuni. Se creiază astfel o clasă a militarilor, apoi alta a preoților și așa mai departe. Viața devine din ce în ce mai complexă, de aceea se întemeiază un nou sistem de alimentare și de producție, se începe diferențierea muncii. La început lucrează mai mult sclavii, îndeplinind oarecum funcțiile interne ale tribului, iar războinicii care apără tribul sunt stăpâni. În urmă se ocupă și oamenii liberi cu munca. Acești producători sunt și ei însă specializați după mediu, după cum materiile prime de care au nevoie se găsesc sau nu în acele locuri. Se creiază apoi clasa distribuitorilor, a comercianților necesari pentru progresul social, căci ei răspândesc invențiile, prin ei se immulțesc trebuințele, ei duc materialul de unde se produce acolo unde se consumă. După cum producția este eterogenă și specializată așa e și distribuția. Astfel se transformă omogenul în eterogen. «Acesta e caracterul universal al evoluției», zice Spencer. Am constatat deci un proces de integrare a societăților și un proces de eterogeneizare, de diferențiere și cooperare. Cooperarea primitivă era involuntară, obligatorie, coercitivă, militară, o cooperare silită. Integrarea inițială a fost făcută de o forță externă, de nevoia de luptă sau de apărare în contra altora. «Procesul de integrare, zice Spencer, începe prin formarea grupelor simple și progresează prin combinarea și recombinarea acestor grupe». Coeziunea societăților, ce formează primele agregate, își schimbă cu vremea natura. În societățile primitive este o omogenitate, deoarece lipsește diviziunea și specializarea funcțiilor, dar mai apoi ele se transformă, devenind eterogene sub influența forțelor ce acționează asupra lor. În mod evolutiv se trece dela omogen la diferențiere, care se manifestă în primul rând prin apariția unor grupe cu caracter de clase sociale. Diferențele sociale le explică Spencer: 1) prin deosebirile dintre indivizi, provenite din inegalitatea de forță fizică sau mentală, dar și 2) prin diferența de ocupații, 3) prin deosebirea de medii naturale și 4) prin diferențe politice (prizonierii din războaie devin sclavi, etc)

În evoluția realității sociale deosebește Spencer două faze: cea a cooperății silite, determinată de puterea militară și a doua a cooperății voluntare industriale, caracterizată prin o coeziune necorporativă, nedespotică. Evoluția tinde către libertatea individului și limitarea puterii autorității, zice Spencer. Limitarea funcțiunilor statului este un rezultat al înaintării, al specializării funcțiunilor, ce întovărășește evoluția organică și cea supraorganică.

Evoluția și progresul în societate se fac prin selecție, prin concurența pentru viață. Tipul ideal de societate, pe care îl visează Spencer, este acela al păcii, încetarea războiului, armonizarea claselor sociale, a interesului statului cu acelea ale indivizilor.



și nevoia de colaborare armonioasă a tuturor funcțiilor diferențiate.

Paralel cu acest proces, spune H. Spencer, se constată o integrare socială în sensul că familiile și clanurile se unesc în triburi mai mari, care la rândul lor formează confederațiuni, națiuni, state. În societatea primitivă între indivizi este o cooperare involuntară, silită, în vederea apărării și are un caracter complet mecanic, pe când în societatea evoluată există o cooperare voluntară a indivizilor, bazată pe necesitățile economice. În virtutea principiilor generale, pe care le-am văzut, Spencer susține evoluția mecanică neconținută a societății. *L. Stein*, crede chiar că Spencer a găsit în filosofia sa formula supremă pentru a îmbrăca în ea teoria lui Heraklit.<sup>4)</sup> Prin urmare sociologia, în concepția spenceriană, va cerceta societatea, care este un organism sau mai exact asemenea unui organism, ținând seamă de faptul că ea se dezvoltă într'un mod invariabil și tipic, conform unor legi mecanice.

H. Spencer dă directive generale și formulează principii pentru atitudinea mecanicistă în genere. *Fiske*, *Misner*, *Winiarski*, *Spîru Haret*, etc. conduși de nevoia de a găsi legi unitare și mai ales principii științifice de explicare a vieții sociale, au ajuns la un adevărat mecanicism sociologic. Pentru ei societatea este numai produsul cel mai complicat al evoluției fizico-mecanice, iar fenomenele sociale o aplicare și transformare a legilor naturale. *Misner*, de exemplu, crede că legea atracțiunii universale explică formarea societății, prin ea se poate înțelege gruparea oamenilor în societate, în familii, clanuri, etc. Indivizii se simt atrași unii către alții prin trebuințele sau sentimentele lor, care sunt formele cele mai subtile ale atracției universale.

*Winiarski*, deși recunoaște voința ca element important și determinant al fenomenelor sociale, susține totuși că sociologia nu este altceva decât teoria mecanicii sociale. Energetica este, după dânsul, baza tuturor științelor, deoarece toate fenomenele sunt în ultima instanță, transformări ale energiei mecanice.<sup>5)</sup> În biologie, cași în sociologie, vom constata deci aceeași lege: *energia mecanică devine biotică, iar aceasta, la rândul ei,*

<sup>4)</sup> *Ludwig Stein*. Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart. 1908. Pg. 213

<sup>5)</sup> *L. Winiarski*. Essai sur la mécanique sociale. Revue philosophique. 1898

*devine socială.* Astfel hoarda, prima formă de comunitate socială, este o masă de oameni condusă de motive și instincte materiale, oarecum organice, anume de *foame și trebuință sexuală.* Iată deci cum se vădește acest proces de transformare. Aceste două instincte produc schimbări psihice, din care rezultă apoi trebuinți intelectuale, morale și juridice. Forțele psihice și ele sunt legate de mișcări materiale, căci momentul final al unui fenomen psihic este în genere un act, o mișcare. În toate fenomenele vieții sociale vede Winiarski aplicarea și manifestarea clară a principiilor Energeticii.<sup>6)</sup>

Evoluția societății constă dintr'un neconținut schimb de materie, „provocat de diferențele dintre atracțiunile biologice.”<sup>7)</sup> Cantitatea de energie socială depinde de diferența de potențial biologic și cu cât acesta va fi mai mare, cu atât schimbările sociale vor fi și ele mai mari. Astfel, zice Winiarski, există luptă între rase din cauza unei atracții biologice naturale și a unei diferențe de intensitate între trebuințele lor. Orice reacțiune și mișcare socială e produsul unei astfel de diferențe și numai când dispăre aceasta se stabilește un echilibru social. Diferența dintre rase, de pildă, e o diferență de potențial, de energie cinetică. Energia socială se identifică cu energia biologică în fond, deși cea socială este ceva mai complicată. Evoluția socială constă în „trecerea de la stări interne, diferite din punct de vedere al intensității energiei, la stări externe egale sub acest raport”.<sup>8)</sup> Pe măsură ce procesul evolutiv înaintează se observă stabilirea unei identități în intensitatea forțelor. Principiul celui mai mic efort se aplică perfect și în viața socială, explicând o sumedenie din acțiunile și reacțiunile sociale.

*Vilfredo Pareto* consideră fenomenele sociale ca având, în ultima lor compoziție, elemente cantitative, molecule sociale, numite de dânsul residui, prin ale căror combinațiuni crede că poate explica tot ce se întâmplă în societate. Iar metoda, pe care o preconizează el pentru studierea fenomenelor sociale, este cea a calculului exact.

Nu putem sfârși această sumară exemplificare a modului

6) *Fausto Squillace.* Die soziologischen Theorien. Leipzig 1911. Pg. 59.

7) *L. Winiarski.* Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. Revue philosophique 1903. Pg. 373.

8) *L. Winiarski.* Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. Revue philosophique 1903. Pg. 381.



mecanicist de a concepe societatea fără a aminti pe cercetătorul român *Spiru Haret*, matematician și sociolog, care vrea și dânsul să transpună în sociologie principiile mecanice. Pornind 'dela relațiile dintre cantitățile fizice elementare, el consideră societatea sau „corpul social”, cum îi spune dânsul, drept o reunire de atomi, deci de indivizi, care sunt în relații unii cu alții. Corpul social nu este ceva încremenit, ci se schimbă mereu, unitățile componente suferind și ele schimbări. Cauzele sau forțele, care pot produce schimbarea societății și a indivizilor sunt economice, intelectuale și morale. Intre aceste forțe pot fi diferențe, ciocniri, dar echilibrul lor este ținta finală a tuturor mișcărilor. Acest echilibru este, după Haret, rezultanta forțelor, care se traduc în viața socială prin ceea ce numim noi civilizație.<sup>9)</sup>

Mecanicismul în genere comite o greșală fundamentală, anume consideră *continuitatea* fenomenelor din natură drept o *identitate* a lor, neglijând deosebiri fundamentale dintre ele, precum și ceea ce are fiecare în plus față de alte clase de fenomene.<sup>10)</sup> Desigur societatea nu este ceva, care poate scăpa influențelor cosmice, universale, dar nu trebuie să se uite că fiecare regn din natură are caracterele lui specifice,

9) *Spiru Haret. La mécanique sociale 1910*

10) Herbert Spencer a formulat o lege și o teorie mecanică a Universului și a societății omenești, după care toate transformările sunt rezultatul schimbărilor cantitative ale forței. Omogenul inițial se transformă în mod mecanic, sub influența unor forțe mecanice. *Dar ce este acest omogen?* În concepția lui Spencer nu poate fi materie, deoarece el e relativist și deci nu admite o materie în sine, deasemenea nu este nici spirit, atunci rămâne un *Incognoscibil*. În realitate acest omogen este un principiu rațional de explicare a evoluției. Dar atunci legea trecerii dela omogen la eterogen nu e scoasă din experiență, unde nu este dat omogenul, ci e o lege rațională impusă experienței, în orice caz ceva exterior vieții sociale, introdus de rațiunea omenească, nu scoș din chiar tendințele de transformare ale realității.

O altă greșală a formulei spenceriane constă în faptul că nu admite decât deosebiri cantitative, dar în acest caz noi nu putem explica fenomenele de conștiință și varietatea lor, căci dacă un moment al vieții sufletești nu conține nimic mai mult și nimic deosebit decât momentul anterior, nu se poate explica diversitatea calitativă a fenomenelor de conștiință.

În concepția sa sociologică Spencer, deși vede în individ motorul vieții sociale, se mulțumește totuși numai cu cercetarea condițiilor existenței sale biologice, cu studiul mișcărilor provocate de lucrurile și forțele exterioare omului, neglijând motivele interne de activitate, scopurile care determină acțiunea socială. Spencer a trecut cu vederea faptul că în deosebire de celula organică, care în dezvoltarea sa are o direcție neschimbătoare, voința omenească poate duce la infinit de multe schimbări. Prin urmare factorii evoluției, pentru Spencer, sunt forțe inconștiente, naturale și toată evoluția se îndeplinește cu necesitate oarbă, datorită acestor factori. Omul, în această concepție, e ceva pasiv, el suportă transformările, la care nu participă activ, ci cel mult se adaptează necesității. *Nietzsche* a vorbit despre «mecanismul englez», care face din univers o mașină stupidă și a combătut teoria, care neagă suveranitatea funcțiilor celor mai nobile ale voinții creatoare. Baza realității sociale este însă activitatea. e voința creatoare, e puterea de realizare a scopurilor.

că deci societatea, care și dânsa are viața ei, ori cât ar suferi presiunea mediului fizic, reușește să-și manifesteze ființa ei proprie. Trăind în aceleași medii, sub aceleași grade de latitudine și longitudine, societățile totuși se diferențiază și fiecare se prezintă sub alt aspect, cu personalitatea sa proprie. Energia psihică și cea socială sunt deosebite de cea fizică-mecanică, fiind supuse unor legi speciale, care se deosebesc de cele fizice prin anumite caractere.

Sociologia trebuie, fără îndoială, să cerceteze și aspectul cantitativ al fenomenelor, și face aceasta prin *metoda statistică*, dar nu poate neglija ceea ce e esențial pentru societate, caracterul ei calitativ, psihic, complet deosebit de tot ceea ce este mecanic. Ce e mecanic și exterior sufletului omenesc poate ajuta sau îngreua procesul social, dar nu este ceva esențial pentru societate. Mediul exterior oferă o sumă de condiții pentru viața socială, nu însă cauze eficiente. Societatea este un domeniu al Existenței, care are însă caracterele sale proprii, în baza cărora nu poate fi supusă legilor mecanice. Fiecare dintre regnurile existente prezintă o ordine de complexitate, care face imposibilă reducerea lor unul la altul, căci nu poate tăgădui nimeni că viața are ceva în plus, ceva mai mult decât lumea fizică-anorganică și care nu poate fi explicat prin calculele și legile matematice. Ea are o finalitate a sa. Și tot așa mai departe cu spiritul și societatea. Iată pentru ce teoriile mecaniciste nu pot explica societatea și concepțiile mecaniciste ale sociologiei nu pot fi satisfăcătoare. Ceea ce este necesar și suficient pentru domeniul anorganic apare ca neîndestulător pentru viață și cu atât mai puțin pentru viața spirituală și cea socială. Dacă oamenii ar fi, ca atomii materiali, identici, ce ușor s'ar putea construi relațiile dintre ei! Și cât de bine s'ar putea calcula mișcările lor!

O a doua concepție, care deasemenea vrea să explice viața socială prin ceva exterior ei, este cea *cosmogeografică* sau *sociogeografică*, susținută de *Ratzel*, *Desmolin*, *Vidal de la Blache*, *Semple* și alții. Pentru această teorie, pe care numai o menționăm acum, deoarece vom reveni pe larg asupra ei într'un capitol special, în care ne vom ocupa de condițiile, în care există și se formează o societate, obiectul sociologiei este studiul raporturilor dintre me-



diul natural, geografic și societate. Solul, clima, apele, sunt considerate ca factori determinanți ai vieții sociale și ai formelor de societate. Fără a insista de loc asupra acestei concepțiuni, accentuez numai că omul nu este pur și simplu pasiv față de mediul natural, ci poate acționa, la rândul său, asupra lui, îl poate modifica și utiliza. Incât societatea nu este un rezultat pasiv al influenței factorilor fizici, geografici, ci natura ei e alta și obiectul sociologiei deosebit de *cosmo—sau socio-geografie*.

### Nominalism și realism sociologic.

Pe lângă aceste concepțiuni care caută obiectul sociologiei în afară de societate, există altele pentru care realitatea socială însăși este obiectul, de care trebuie să se ocupe sociologia, a cărei rațiune existențială este de a analiza fenomenele sociale, în geneza și evoluția lor și nu de a studia fenomene lăaturalnice, care pot fi importante, dar nu sunt absolut necesare sau esențiale pentru societate. Prin urmare, nu ipoteze cosmogonice, nici speculații raționale, ci observarea și analiza faptelor sociale. Afirmarea acestui caracter empiric al cercetării sociologice este un bun câștigat pentru știință. Dar, pornind chiar de la această bază, există totuși o mulțime de teorii și concepții sociologice, diferite în modul lor de a înțelege societatea și sociologia. Se pot grupa toate aceste teorii în două mari clase și anume: *concepții nominaliste și concepții realiste*.

Nominalismul și realismul sunt în funcțiune de concepția asupra raportului dintre individ și societate. Intr'adevăr, există o sumedenie de concepțiuni, pentru care societatea nu este altceva decât o agregare de indivizi, chiar dacă ea prezintă unele caractere, care o indică ca un fel de unitate superioară elementelor sale componente. Pentru aceste concepțiuni, societatea se reduce la indivizi, care ar constitui adevărata realitate, *societatea nefiind decât un nume prin care se desemnează gruparea de indivizi*. Acestea sunt teoriile nominaliste. Pentru ele sociologia este știința, care trebuie să facă analiza raporturilor vii dintre oameni, arătând toate momentele lor social-psihologice.<sup>11)</sup>

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

Dar alături de acest mod de a concepe societatea și sociologia, există în literatura sociologică și o altă atitudine, care este direct contrarie nominalismului, anume *realismul*. Realiste sunt acele teorii, care văd în societate ceva deosebit de indivizii care o compun, o realitate aparte, supusă unor legi proprii, care nu se pot reduce la cele ce cârmuiesc viața indivizilor izolați.

Nominalismul este o atitudine adoptată de teorii foarte deosebite între ele, căci organicismul, ca și psihologismul, deși atât de deosebite în esența lor, totuși amândouă aceste teorii văd în societate un simplu nume, ca realitate adevărată fiind considerat individul. Pentru organicism, despre care vom vorbi în capitolul referitor la natura societății, societatea este formată din indivizi variați, după cum organismul e alcătuit din celule cu morfologie și funcțiuni diferite, dar armonizate între ele. Herbert Spencer susține că în agregatul social, fiecare individ intră ca element component cu însușirile sale, pe care și-le păstrează, iar agregatul prezintă o serie de însușiri determinate de acelea ale unităților, care îl compun. Dacă indivizii n'ar avea instinctul social, n'ar exista nici posibilitatea societății.

Partizanii ideii de contract social și cei care au suferit influența lui Rousseau consideră societatea nu ca un produs al unui instinct de sociabilitate, ci ca rezultat al unei voinți, al unui acord de voinți conștiente, reflexive, urmărind fericirea indivizilor. De aceea când societatea e rău organizată și condusă, fiecare are dreptul de a denunța acest contract. Aceasta a constituit justificarea dreptului de revoluție. Dealtminteri în sec. 18 doctrina fiziocrată proclama valoarea individului și libertăților, susținând că ordinea naturală a lucrurilor este libera concurență a intereselor individuale. *Le Trosne* („l'ordre social”) și *Le Mercier de la Rivière* („de l'ordre naturel”), accentuau cu tărie valoarea personalităților, care trebuie să dea directive și să conducă societatea, trecând chiar peste democrație, în *interesul indivizilor, care sunt elementele adevărate ale realității sociale*.

Nu insist de loc asupra concepției lui *Nietzsche*, pentru care *totul* este în funcțiune absolută de individ. Dar în zilele noastre, partizanii doctrinei psihologice au și ei un punct de vedere nominalist, întru cât explică societatea prin sufletul individual. *Tarde*, *Lacombe* și psihologia socială reduc reali-



tatea socială la o sumă de fenomene de natură psihică. Pentru Tarde, de exemplu, sociologia este o *interpsihologie*, faptele sociale fiind intermentale, produse ale sugestiei și imitației, care șterge deosebirea dintre indivizi, stabilind o mentalitate comună, uniformă. Socialul este astfel rezultatul omogeneizării conștiințelor individuale prin imitație, iar societatea numai „o grupare de oameni care se imită”.<sup>12)</sup> Și tot așa Le Bon consideră sociologia numai ca o știință a sufletului colectiv, care este produs al contactului psihismelor individuale. Deși psihologii recunosc existența unui psihism social, deosebit de cel individual — Tarde ca și Le Bon au vorbit despre psihologia maselor și despre puterea sugestiei — totuși în fond ei rezolvă societatea în indivizi. Unele concepții nominaliste deci pot da impresia că nu reduc societatea la un simplu nume, pentru că deși susțin valoarea indivizilor ca elemente ultime, care prin unirea lor formează unități colective, totuși atribuie acestor formațiuni o valoare superioară indivizilor, care le compun. Avem aface în acest caz cu un pseudo-realism, căci nu se concepe societatea ca o realitate deosebită de indivizi și chiar opusă lor, ci ea rămâne mereu o abstracție sau, mai exact, o creațiune logică. Astfel *Eleutheropulos*, consideră societatea ca „un număr de indivizi în relații unii cu alții”<sup>13)</sup> și alcătuiind astfel o unitate organizată. Prin urmare, nu avem de a face cu o realitate de sine stătătoare cu voința ei proprie, ci aceasta este o ficțiune, pentru teoriile mai sus amintite. Individul este acela care formează societatea, căci fiecare caută pe semenii săi, vrea să se întovărășească, să nu fie singur, din cauza dorințelor, dispozițiilor și însușirilor sale. Concluzia este că „individul gândește, simte și dă societății forma”.<sup>14)</sup> Chiar atunci când societatea ne impune ceva, dând impresia că are un caracter oarecum suprapersonal, în realitatea ea ne impune un produs individual, ceva gândit și hotărât de conducători, care ne silește să-l adoptăm și care devine astfel social. Societatea în afară de individ și mai presus de el este o fantezie.<sup>15)</sup>

12) G. Tarde. *Les lois de l'imitation*. ed. 5. Paris 1906

13) A. *Eleutheropulos*. *Einzelmann und Gesellschaft*. Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie. 1926 Heft. 3. Pg. 214.

14) A. *Eleutheropulos*. *Einzelmann und Gesellschaft*. Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie. 1926 Heft. 3. Pg. 223.

15) A. *Eleutheropulos*. *Einzelmann und Gesellschaft*. Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie. 1926. Heft. 3. Pg. 228.

Pe aceeași pozițiune stau *Dealey* și *Ward*, care afirmă că societate înseamnă numai asociație de indivizi.<sup>16)</sup>

Nominalismul sociologic, în toate formele sub care se prezintă, nu este admisibil, pentru că societatea nu se poate reduce la o simplă asociație de indivizi, la o sumă cantitativă de elemente legate laolaltă. Nici indivizii însuși nu pot fi considerați ca atomi ultimi ai societății omenești, întrucât ca element social individul nu este un simplu corp, nici o unitate psihică înzestrată cu anumite însușiri spirituale, ci e un punct de intersecție al raporturilor sociale și o oglindă fidelă a societății din care face parte, reflectând mentalitatea și structura ei. El e într'adevăr purtătorul fenomenelor sociale și executorul voinții totalității, dar în orice acțiune a sa el apare ca reprezentant al acestei totalități sociale, care singură funcționează ca realitate de sine stătătoare, în timp ce individul este un derivat a cărui formă și mod de manifestare sunt întotdeauna în dependență de societate.

*Othmar Spann*, criticând concepțiile sociologice empiriste și individualiste, susține că *nu se poate reduce întregul la părțile sale*. El ia următorul exemplu: dacă ne gândim că pădurea (A) constă din copaci (a, b, c), care sunt elementele sale reale, ea nu reprezintă nimic propriu și special în sine, ci e numai un nume pentru a desemna mulțimea de copaci. Dar în cele mai multe cazuri întregul, totul, nu se poate descompune în mod absolut în părțile sale. De exemplu: casa (A) nu se poate reduce la țigle, la cărămizi și scânduri. Sau tot așa un tablou pictat nu putem spune că nu este nimic mai mult decât o combinație de culori, căci el ca „întreg” necesită diferite activități, prin care înfățișează ideea esențială, care l-a inspirat și i-a dat naștere.<sup>17)</sup> Nominalismul face din sociologie o știință formală, aproape superfluă, căci dacă indivizii sunt esențialul societății și dacă fenomenele sociale se rezolvă în activități individuale, care își au cauzalitatea lor specială, atunci nu mai este loc pentru nicio altă explicare a vieții sociale decât cea psihologică.

În opoziție cu acest fel de concepții, trebuie să cităm *teoriile realiste*, pentru care societatea nu este o creațiune logică sau un simplu nume, ci o realitate deosebită de indivizi, o uni-

16) *James Dealey and L. Ward. A Text-Book of Sociology. New Jork 1912.*

17) *Othmar Spann. Gesellschaftslehre 2. Aufl. Leipzig. 1923. Pg. 39—44.*



tate cu structură specială, cu voință proprie, cu legi și fenomene deosebite de cele individuale și constrângătoare chiar pentru indivizi. Dintre teoriile realiste trebuie să cităm neapărat *Marxismul și Durkheimismul*, care văd în societate nu o asociație de indivizi, ci o realitate de sine stătătoare, supusă unui riguros determinism cauzal, de care ne vom ocupa mai departe. Nominalismul și realismul reprezintă concepții extreme, prima negând societatea ca realitate deosebită de indivizi, iar cea de a doua neacordând individului absolut niciun rol în viața socială, ci considerându-l ca o rotiță într'un vast mecanism, unde primește mișcare, pe care numai o transmite mai departe, fără putere de inițiativă și de creație socială. Interesant de subliniat este faptul că toate teoriile realiste nu atribuie individului niciun rol în determinismul și evoluția socială.

Dintre sociologii români *T. Brăileanu*, considerând societatea ca „un sistem autonom”, cu viață proprie, definește socialul ca o negațiune pozitivă a individualului, sociologia trebuind să dovedească „dispariția reală și complectă a individului în momentul nașterii societății”.<sup>18)</sup> Desigur Brăileanu exagerează, când vorbește despre „dispariția complectă a individului”, pentru că, deși viața socială are caractere proprii și o cauzalitate specială, nu trebuie totuși să se uite că între individ și societate sunt relații de determinare reciprocă. Relațiile interindividuale sunt elementele, care prin obiectivare și concretizare formează *instituțiile sociale*, al căror rol este fără îndoială foarte mare, dar în însuși modul de formațiune a lor se vede partea de contribuție a individualului. Individul este, pentru noi, unul dintre factorii dinamici de seamă, care intervine în procesul de transformare socială. El apare în societate în două ipostaze și anume: mai întâiu ca ceva supus în totul influenței mediului, social, care îi formează mentalitatea și îi determină acțiunile. Dar rolul său nu e numai pasiv, căci el devine activ, cu putere de inițiativă, având posibilitatea de a crea lucruri noi, care și ele dobândesc caracter social prin adoptarea lor de către societate și tipizându-se devin instituții sociale, cu viață independentă față de indivizi.

Dacă nominalismul greșește reducând societatea la o simplă

18) *Traian Brăileanu*. Introducere în Sociologie. Cernăuți. Pg. 7. Deși sub influența școlii obiectiviste franceze, *M. Ralea* e mult mai aproape de realitate, căci dânsul nu neglijează nici rolul individului, în special în procesul de evoluție socială. A se vedea lucrarea sa „Introducere în Sociologie”. București. Colecția «Cartea Vremii».

asociație de indivizi, care se face și se desface în funcție absolută de elementele sale componente, realismul păcătuște și dânsul, atunci când face abstracție completă de individ. Sociologia studiază socialul așa cum îl vedem, în geneza și manifestările sale, dar trebuie să se ocupe și de individ ca *socius*, ca membru al grupului social și ca agent activ în procesul de evoluție.

Înainte de a expune concepția noastră în privința obiectului sociologiei, credem util să analizăm câteva din cele mai importante teorii moderne asupra sociologiei, pentru a da o orientare generală asupra celor mai răspândite concepțiuni sociologice și pentru a defini atitudinea noastră față de ele și anume: *universalismul lui Othmar Spann, obiectivismul lui Durkheim, formalismul lui Simmel, relaționismul lui Leopold v. Wiese și concepția lui Max Weber.*

### Concepția sociologică universalistă.

Universalismul sociologic, reprezentat de *Othmar Spann*, vrea să înlăture orice concepție individualistă a societății, în care vede numai echivalentul naturalismului și mecanicismului. Pornind dela ideia că sociologia e o știință a spiritului, Spann, în acord cu filosofia idealistă germană, consideră spiritul ca o spontaneitate și ca o identitate unitară în pluralitate și diversitate. Aplicație făcând în domeniul social, el nu reduce societatea la o compoziție de atomi, fie ei chiar în relații reciproce, așa că indivizii nu pot constitui în niciun caz elementul ultim al vieții sociale. Sociologia și științele sociale trebuie să se întemeieze pe un fundament non-empiric și prin urmare nu pe o cauzalitate mecanică, ci pe *ideia priorității logice a totalității față de părți*, pe afirmarea valorii supreme a întregului, față de care părțile sale componente nu mai au existență proprie și independentă. În modul acesta se vede clar obiectul sociologiei, fără a mai lăsa posibilă confuziunea între sociologie și științele sociale. „Obiectul sociologiei este totul social ca atare, acela al științelor particulare sunt „toturi parțiale”, laturi speciale, domenii separate, sisteme de organe, întrucât ele sunt demne de



o cercetare științifică independentă".<sup>19)</sup> Sociologia este deci o știință generală, dar nu o sinteză a științelor speciale, căci ea are un obiect unitar și general, anume societatea umană ca întreg. „Pretutindeni unde individul sau atomul este gândit ca ceva gata, real, în sine, independent de ceilalți atomi, fără raporturi cu totul, domnește conceptul cauzalității mecanice și individualismul sau atomismul — din contra acolo unde partea nu e gândită singură, fără celelalte, unde întregul e în mod logic înaintea părții, domnește conceptul non-mecanic și non-cauzal al încorporării ca membru într'un tot, domnește universalismul".<sup>20)</sup> Acest întreg se înțelege că nu constă din părți omogene, ci din membrii individuali, fiecare cu voința și dorințele sale particulare. Esențial pentru universalism este faptul că nu individul, ci societatea este realitatea originară din care derivă totul.

Spann deosebește mai multe feluri de universalism sociologic, care caută să explice societatea prin altceva decât indivizii și anume: 1) *teoria mediului*, reprezentată prin *Lamarck* în biologie, prin *Taine, Gumplowicz, Marx*, în sociologie, fiecare afirmând valoarea altui factor determinant al procesului social. Spann respinge acest mod de gândire universalistă, care consideră existența socială drept ceva mecanic, materialist, supus în totul puterii unor forțe străine de spirit, fie că ar fi mediul fizic-cosmic, fie cel economic. Desigur mediul e o totalitate față de indivizi, dar o totalitate mecanică și exterioară spiritului. 2) *Teoria instinctelor sociale* e a doua formă a universalismului, care afirmă existența unor instincte sociale, aceleași în toți oamenii și prin care s'ar putea explica nașterea și durată societății. Autorul nu se oprește însă nici la această concepție, pentru că instinct sexual, care mână pe indivizi unul către altul, au și animalele, care nu trăiesc totuși în societate propriu zisă și nici toți. Dacă familia și societatea s'ar baza pe astfel de instincte, ele ar trebui să fie ceva absolut general în întregul domeniu zoologic, dar realitatea nu ne arată așa ceva. În această concepție avem de a face, zice Spann, cu o formă deghizată de individualism, căci ea pune societatea în funcțiune de indivizii dotați cu instincte sociale. 3) *Un al treilea fel de universalism este cel de speță*

19) *Othmar Spann* Gesellschaftslehre. 2 Aufl Leipzig. 1923 Pg. 44

20) *Othmar Spann*. Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 1927. Heft. 4 Pg. 317.

*platonică*, pe care însă deasemenea Spann îl respinge, deoarece Platon consideră totalitatea ca ceva gata, stabil și fixat, căreia nu i se poate aplica timpul și nici categoria devenirii întocmai ca și transcendentului. În gândirea platonice realitatea fiind considerată drept ceva constant, universalismul său are un caracter *static*, căruia Spann îi opune o a patra formă de universalism, anume cel *dinamic-kinetic*. După această interpretare a lui Spann totalitatea nu e ceva gata, ci e un proces care se creiază mereu, o neconținută devenire.<sup>21)</sup>

Individul participă la viața totului, chiar fără voia sa, încorporându-se în structura lui activă, căci altminteri el ar rămâne străin de societatea în care trăiește. Tot ceea ce posedă el de natură spirituală e produs al comunității, individul fiind numai ceva „care poate exista”,<sup>22)</sup> o posibilitate. Ceea ce e pur individual și subiectiv rămâne totdeauna în stare de dorință sau aspirațiune, dar nu realizează în mod efectiv nici o valoare superioară. Acțiunile individului dobândesc caracter special și realizează efecte importante, numai dacă se încorporează în structura socială. Ceea ce nu este social e numai o simplă tendință, o schiță a unei eventuale realități, dar nu o realitate propriu zisă. Ca atare individul prezintă „o latență”, „o posibilitate”, care devine „actualitate” numai într’un întreg, numai ca membru al unei totalități.

Astfel în viața economică, de exemplu, nu munca, pe care o face un om, nici interesul personal care îl determină la activitate, dau acțiunii sale caracterul economic, ci „numai activitatea de încorporare, numai dobândirea acestei calități de membru participant la o activitate, face ca munca unui om să devină economică”.<sup>23)</sup> Pentru a dovedi aceasta Spann ia următorul exemplu: „dacă ne gândim la doi oameni, dintre care unul își umple butoiul cu apă minerală, iar altul cu apă de Dunăre, din punct de vedere psihologic și tehnic fac amândoi același lucru: ambii își umplu vasele, apreciază marfa lor și așa mai departe. Dar omul al cărui butoi e plin cu apă de Dunăre, dela care nu s’a cumpărat nimic, nu se înserează în structura mijloacelor de producție și consumație, de cerere și

21) *Othmar Spann*. Der wahre Staat. Leipzig. 2 Aufl. 1923.

22) *Othmar Spann*. > > > > > > Pg. 44.

23) *Othmar Spann*. Concepția individualistă și universalistă a economiei naționale, tradus de *P. Andrei*. Minerva. Iași 1928. no. 3 Pg. 11.



ofertă, deși prin umplerea butoiului a făcut aceeași activitate tehnică ca și celălalt. Acest exemplu arată, înainte de orice, că impulsunile psihologice (interesul personal) sunt preeconomice, nu sunt chiar fenomene economice. Numai când acțiunile condiționate de ele se încorporează în economie, numai atunci *subiectivitatea se transformă în obiectivitate.*"<sup>24)</sup> Și mai departe adaogă Spann o concluzie, care poate servi pentru caracterizarea oricărui fel de activitate socială, nu numai pentru cea economică, zicând: „aceasta însemnează că rațiunea subiectivă a activității individului trebuie să se transforme într'o rațiune de încorporare într'o structură, pentru a deveni activitate economică." <sup>25)</sup> Aceasta este ceea ce numește Spann *Gliedhaftigkeit*.

Universalismul reprezentat de Spann se deosebește de cel metafizic prin faptul că el nu neagă existența individuală, ci din contra recunoaște că societatea fără individ e ceva nereal, dar nu-i dă un rol de element component și nu face din realitatea socială ceva compus, ci *o consideră ca o totalitate existentă, nu făcută*. Universalismul sociologic are ca idee constitutivă a sa *raportul totului social cu părțile sale*, societatea fiind realitatea originară din care derivă orice formă de fenomen individual. Nici măcar individualitatea spirituală nu este anterioară societății, căci spiritul se naște din societate, încât individualismul este numai „o latență". Spann accentuiază mereu că această totalitate nu este ceva de natură materială, ci are o existență concretizată numai în membrii săi. De aceea ea apare divizată într'o sumă de părți. <sup>26)</sup>

Universalismul îmbracă și forme politice, cum sunt *teocratismul și socialismul*, care proclamă valoarea transpersonală a unei totalități a statului, față de care indivizii nu mai contează, devenind simple mijloace, în timp ce totalitatea devine scop suprem, atribuindu-se fie un caracter transcendent-religios, fie unul empiric. Biserica, Dumnezeu sau societatea socialistă devin în acest caz valori supreme-totalități și în acelaș timp forțe organizatoare ale societății omenești în formă politică. Societatea ca întreg se manifestă în două feluri, care am putea

24) Othmar Spann. Concepția individualistă și universalistă a economiei naționale. Pg. 11.

25) Othmar Spann. Concepția individualistă și universalistă a economiei naționale. Pg. 12

26) Othmar Spann. Gesellschaftslehre. Pg. 131.

spune că sunt șemnele reale ale existenței ei și anume: în *sisteme de raporturi spirituale omogene* și în *sisteme de acțiuni*. Othmar Spann, definește chiar societatea ca „o totalitate spirituală și activă.”<sup>27)</sup> În experiență însă ea apare ca ceva divizat în părți, în sisteme de organe sociale, cum sunt: economia, religia, statul, care și ele, în sfera lor, prezintă caracterul de „totalități”, bine înțeles cu o sferă mai redusă, totuși se prezintă și acționează în același mod global, cași întregul. În domeniul acestor „toturi parțiale” avem aface cu fenomene individuale, care trebuiesc cercetate întru cât există și se manifestă în ele „totul”.

Sociologia trebuie să se ocupe de esența totului social. Ca atare ea va cerceta, în primul rând, modurile cum pot fi concepute și explicate fenomenele sociale, după aspectul sub care le vedem și le trăim noi în viața obișnuită, adică formele individualiste și cele universaliste de manifestare ale societății, precum și raportul membrilor parțiale față de tot, căci fiecare din ele are o altfel de acțiune, unele sunt mai complexe, altele mai simple, unele mai dinamice, iar altele mai puțin dinamice. Această deosebire calitativă a *toturilor parțiale* față de *totalitatea generală* îi servește lui O. Spann pentru stabilirea unei scări ierarhice de valori sociale, pe care o utilizează în special în politica sa, în construirea statului totalitar, corporativ, pe care dânsul îl preconizează mai de mult, înaintea altor teoreticieni, care se cred inițiatorii acestei doctrine.

În concepția lui O. Spann sunt desigur cuprinse multe adevăruri, pe care trebuie să le cercetăm cu obiectivitate și să le adoptăm. Astfel susținerea că societatea este un întreg, o totalitate, cu viață suprapersonală și oarecum independentă de subiectivitatea și variația indivizilor prin care trăiește ea, este punctul de plecare al sociologiei științifice de astăzi. Tot așa nu putem de cât să subscriem cu convingere afirmarea caracterului funcțional al societății, căci acesta este unul dintre cele mai importante adevăruri și o idee, care exprimă adevărata natură a societății. Dar nu putem aproba caracterul oarecum *emanatist* al universalismului său. Și pentru noi societatea e un întreg, prin prisma căruia trebuie să privim orice fenomen, dar, după cum vom arăta în

27) Othmar Spann. Gesellschaftslehre. Pg. 509.



această lucrare, tot ceea ce este individual nu derivă în mod misterios, printr'un proces necunoscut de emanațiune, din realitatea originară, care este societatea. Intre societate și individ noi stabilim un proces de reciprocă influență și de cauzăție în formarea instituțiilor sociale.

În afară de aceasta, Spann nu privește pe individ însuși în mod totalitar și universalist. Ceea ce numea *Driesch Personalganzheit* = totalitate personală este străin de cercetarea lui Spann, căci el se mulțumește să arate numai universalismul oarecum macrocosmic, nu și pe cel microcosmic. Deși vorbește despre „toturi parțiale”, lăsând astfel să se înțeleagă că și acestea sunt niște „întregi”, totuși nu se oprește asupra lor pentru a arăta în ce constă caracterul lor totalitar, încât se pare că pentru el aceasta este mai mult o expresie sau un alt nume în loc de „individ”. Ori, sociologia trebuie să cerceteze ambele aspecte. Dar tot așa nu putem fi de acord cu Spann asupra modului cum înțelege el să explice fenomenele sociale, căci, deși vrea să facă deosebire clară și netă între universalismul sociologic și cel metafizic, totuși combătând ideia de explicare cauzală în sociologie, el afirmă un *finalism* sui-generis. Nu noi vom combate nevoia de a înțelege fenomenele sociale din lăuntru lor, căci în concepția noastră ocupă un loc important și are un rol de samă, în explicarea societății, tocmai *înțelegerea* aceasta interioară, dar a ajunge de aici la combaterea cauzalității și a inducționismului, ca fiind caracteristice numai naturalismului și mecanicismului atomist, este o mare deosebire. O. Spann trece cu vederea peste caracterele cauzalității sociale și în locul raporturilor reale dintre indivizi pune simple raporturi logice. E adevărat că sociologia trebuie să explice realitatea nu numai prin raporturi cauzale, ci și prin raporturile funcționale dintre indivizi sau dintre instituții, dar în niciun caz ea nu se afirmă ca știință proprie prin combaterea unui principiu fundamental pentru științele exacte și care își are rolul și forma lui specială și în viața socială. O. Spann, condamnă orice sistem de sociologie, care operează cu ideia de cauzalitate, dând cercetărilor sociologice un caracter oarecum deductiv, logic și abstract, în loc de a le întemeia mai ales pe experiență și pe fapte. În modul acesta sociologia devine într'adevăr un fel de filosofie speculativă.

## Sociologia obiectivistă franceză.

În contradicție cu universalismul lui Spann, care disprețuiește empiricul și cauzalitatea lui, *E. Durkheim* întemeiază sociologia tocmai pe baza renunțării la orice elemente apriorice, speculative și subiective, accentuând nevoia de a se cerceta faptele în înlănțuirea lor cauzală. Concepția durkheimistă însă afirmă și ea aceeași prioritate și valoare a întregului social față de părți și față de indivizi, ca și universalismul lui Spann. Acesta este punctul lor comun. Să vedem în ce constă concepția obiectivistă.

Sociologia, pentru a fi o știință, trebuie să aibă un obiect care să fie numai al ei și care să nu poată fi pulverizat între alte științe. Ca atare obiectul cercetării sale trebuie să fie *faptul social*, considerat ca ceva obiectiv, ca un fenomen natural supus unor legi necesare, având cauze generale necesare asemenea celor naturale. Sociologul trebuie să împrăștie iluzia, pe care o avem că fenomenele sociale depind de noi, căci în realitate indivizii sunt numai elementul, prin ajutorul căruia se petrec aceste fenomene și nimic mai mult. De aceea vechea tendință a individualismului, de a explica fenomenele prin psihicul indivizilor, este piedica cea mai mare care se opune constituirii sociologiei. Căci, se întreabă Durkheim, ce rost ar mai avea o știință a sociologiei și ce domeniu de cercetare i-ar mai fi rezervat, dacă toate fenomenele sociale s'ar reduce la stări mentale ale indivizilor? „Dacă nu există nimic în afara conștiințelor particulare, sociologia dispăre din lipsa unei materii, care să-i fie proprie ei”,<sup>28)</sup> deoarece astfel de stări psihologice sunt obiectul de cercetare al psihologiei. Psihologia poate cerceta căsătoria, familia, religia, etc., arătând care sunt trebuințele, care au produs acele instituțiuni și în ce mod au evoluat ele odată cu civilizarea și rafinarea omului. În modul acesta toate instituțiile omenești se pot explica prin analiza psihologiei individuale. Dar aici este greșala, căci nu trebuie să se piardă din vedere niciun moment că toate fenomenele și instituțiile sociale au un caracter special, anume că ele sunt exterioare conștiinței individuale, având chiar putere coercitivă asupra ei. Analizând un fenomen, care

28) *E. Durkheim. Le suicide. ed. nouvelle. 1930. Préface. Pg. IX.*









tății depinde de acest substrat. Iar partea din sociologie care cercetează în special această problemă este *morfologia socială*. Dacă s'ar reduce numai la aceasta, sociologia ar putea fi ușor înglobată în alte științe și nu și-ar putea justifica dreptul la existență. Dar, pe lângă acest substrat social, există viața socială însăși, ale cărei manifestări le studiază *fiziologia socială*. Ca atare, sociologia religioasă, morală, juridică, economică, sunt de fapt numai niște discipline sociologice, fiecare având de studiat câte o anumită funcțiune socială.

Sub influența acestei puternice personalități, care a fost Durkheim, s'a întemeiat școala sociologică franceză, al cărei important organ de publicație este *l'Année Sociologique*. M. Mauss, Hubert, Fauconnet, Hertz, etc. au început cercetări sociologice conform concepției obiectiviste, publicând o serie de lucrări din cele mai însemnate din întreaga literatură sociologică.

*L'Année sociologique*, unde a dominat spiritul lui Durkheim, nu a fost numai o publicație științifică, în care apăreau studii de mare importanță, referitoare la diferitele ramuri ale sociologiei, ci „o operă de echipă”, un adevărat „grup”, cum spune M. Mauss, în articolul său intitulat „*In memoriam*” și publicat în *l'Année sociologique* din anul 1925. Nu este locul să discutăm acum activitatea acestei școli atât de fecunde și utile. Vom reveni însă mereu asupra ei, cu ocazia diferitelor probleme speciale de sociologie, pe care elevii lui Durkheim le-au cercetat cu asiduitate și în acelaș spirit metodic și obiectiv. Cu toate acestea școala lui Durkheim s'a izbit de numeroase greutăți și a fost viu criticată. Nu voi enumera și nu voi stăruia aici decât asupra unora din cele mai serioase obiecțiuni, care s'au adus sociologiei obiectiviste a lui Durkheim.

Astfel G. Richard a combătut durkheimismul, afirmând că nu avem deaface cu o concepție clară și unitară asupra sociologiei, ci stăm în fața unor idei confuze și contradictorii, căci Durkheim însuși nu a fost clarificat asupra obiectului acestei științe. Intr'adevăr, odată afirmă Durkheim că „sociologia nu este și nu poate fi decât sistemul, corpus-ul științelor sociale”,<sup>35)</sup> pentru ca altă dată să vorbească despre o știință autonomă a sociologiei.

35) E. Durkheim et E. Fauconnet. Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique 1903 no. 5. Pg. 465.

Am stăruit în capitolul precedent asupra acestei chestiuni, arătând că Durkheim a afirmat într'adevăr o strânsă legătură între sociologie și științele sociale, reacționând în contra formalismului sociologic și urmărind să dovedească imposibilitatea separării fondului, a faptelor sociale, de forma pe care o poate avea societatea. Pentru acest motiv a susținut el hotărît că sociologia nu se poate separa de științele sociale. De altminteri Durkheim exprimase foarte clar acest punct de vedere încă din anul 1897, când în prefața volumului din „l'Année sociologique” scria textual „trebuie să lucrăm ca să facem din toate științele speciale, ramuri ale sociologiei”.<sup>36)</sup> Așa că obiecțiunea formulată de G. Richard nu ni se pare întemeiată.

Critica lui G. Richard nu se oprește însă aici, căci el stăruiește asupra modului cum înțelege Durkheim sociologia ca știință autonomă, arătând că în sistemul durkheimist sociologia apare uneori ca morfologie socială, iar alte ori ca sociologie religioasă. Durkheim atribue ca obiect sociologiei studiul mediului social, care se deosebește de faptele biologice, psihologice, etc. Morfologia socială, la rândul ei, cercetează substratul social, dar ea nu este numai descriptivă, ci e și explicativă, pentrucă cercetează funcțiunile și condițiile de evoluție ale acestui substrat. Acest substrat însă este cam tot una cu mediul social — deci sociologia devine teoria mediului social, iar acesta, la rândul lui, confundându-se cu substratul social care formează obiectul de cercetare al morfologiei, urmează că sociologia e tot una cu morfologia socială. Iată o altă obiecțiune a lui Richard, referitoare la natura intrinsecă a sociologiei, așa cum este concepută de Durkheim. Dar dacă aspectul morfologic al societății e determinat de teritoriul geografic și dacă forma ei o confundă Durkheim cu modul de grupare al masselor în spațiu, atunci întreaga concepție sociologică a lui Durkheim devine *naturalistă* și *materialistă*.<sup>37)</sup> Dacă Durkheim s'ar fi oprit aici, zice Richard, ne-am fi găsit în fața unei concepții unitare cel puțin, dar lucrurile nu stau astfel, căci Durkheim, cu toată tendința sa mecanicistă, delă o vreme părăsește elementul geografic sau cel puțin nu-i mai dă atâta importanță și începe a da un rol extraordinar de mare factorului religios, toate celelalte fenomene fiind determinate în constituția și evo-

36) *L'Année sociologique*. 1897—1898. Préface. Pg. II.

37) *Gaston Richard*. *La Sociologie générale et les lois sociologiques*. Paris 1912.



luția lor de religie. Sociologia întregă pare a se confunda cu cea religioasă.

Nici această obiecțiune a lui Richard nu este întemeiată, căci nicăieri nu a susținut Durkheim că sociologia se reduce la explicarea formei societății prin substratul social, ci din contra a afirmat mereu realitatea și valoarea conștiinții colective, care constituie realitatea fundamentală. Mediul social este, în concepția durkheimistă, totalitatea instituțiilor care formează și condiționează viața socială. Dar de aici nu se poate deduce că acest mediu e material-geografic. Nu se poate ajunge în nici un caz la concluzia că sociologia lui Durkheim este materialistă, căci instituțiile sociale sunt produsul reprezentărilor colective și ale acțiunilor și ca atare ele au o natură spirituală, sunt psihice.

*Bouglé* afirmă cu dreptate că sociologismul lui Durkheim e foarte departe de materialism, pentru că el nu tăgăduiește caracterul spiritual al societății, ci accentuează în mod special strânsa legătură dintre ideile omenești și o anumită formă a mediului social.<sup>38)</sup> Iar atunci când Durkheim afirmă că sociologul trebuie să privească fenomenele sociale ca lucruri, nu s'a gândit la caracterul material al lor, ci a avut în vedere atitudinea metodologică a cercetătorului, căruia Durkheim îi pune ca primă condiție să-și libereze spiritul de orice *prenoțiune* sau prejudecată. Durkheim nu tăgăduiește și nu neglijează niciodată caracterul spiritual al fenomenelor, dar nu pierde din vedere nici strânsul raport, care există între ideile, reprezentările colective, concepțiile omului și o anumită formă a societății.

Desigur, sunt în teoria obiectivistă a sociologiei și multe idei criticabile, care pot face pe cercetător să nu rămână la dânsa, ci s'o ia numai ca punct de plecare, încercând să o libereze de tot ceea ce o face contestabilă. Intr'adevăr Durkheim, vrând să constituie o sociologie științifică, afirmă valoarea absolută a cauzalității naturale — mecanice și pentru viața socială, excluzând cu totul ideea de finalitate și neglijând astfel caracterul fundamental al fenomenelor sociale. Dacă Durkheim nu neagă caracterul spiritual al faptelor sociale, deoarece chiar așa zisele obiecte materiale ale societății apar ca manifestări sau expresii ale vieții psihice, atunci nu se poate trece cu vederea

38) *C. Bouglé*, Die philosophischen Tendenzen der Soziologie E. Durkheims. Jahrbuch für Soziologie. Bd. I 1925.

peste *valoarea scopului*, care e un element caracteristic al vieții psihice.

În afară de aceasta, Durkheim nu explică modul de naștere al voinții și conștiinței sociale, mulțumindu-se să constate numai existența și caracterul lor transpersonal. Din această cauză conștiința colectivă apare, în sistemul durkheimist, ca o afirmare absolut dogmatică. După aceea, individul, în sistemul sociologic durkheimist, nu are nici un rol în angrenajul social, el fiind numai subordonat și pasiv. Prin aceasta, Durkheim vrea să înlăture complet *subiectivul*, uitând însă că societatea nu este numai ceva devenit și încrămenit, ci un proces de neconținută prefacere, în care relațiile dintre oameni își au rolul lor principal. Chiar principiul diviziunii muncii, căruia Durkheim îi dă o foarte mare importanță în evoluția vieții sociale, a rezultat din trebuințele oamenilor și i-a determinat pe aceștia la împărțirea și specializarea activității lor. Dacă societatea impune individului, fără a-i anihila personalitatea și dacă ea nu este posibilă decât prin gruparea indivizilor, atunci pentru acest motiv faptul social și reprezentările colective trebuie să aibă alt substrat decât conștiința individuală? *Hauriou* combate întreaga concepție durkheimistă, susținând că e o doctrină „neumană și nefecundă”. Este neumană pentru că afirmă constrângerea nelimitată a societății asupra indivizilor, arătând astfel societatea ca un mediu nefavorabil și lipsit de bunăvoință pentru om, față de care ea apare numai ca o totalitate de reguli constrângătoare. În același timp este nefecundă, deoarece ea suprimă toate resorturile subiective ale activității și ale concurenței.<sup>39)</sup> Nu facem aici aprecieri morale asupra concepțiilor sociologice, de aceea obiecțiunea lui *Hauriou* este deplasată, pentru că se întemeiază pe considerente de umanitate. Și dacă nu rămânem la teoria durkheimistă, noi facem aceasta determinați de alte considerente.

Într'adevăr oricât de exterioare ne-ar părea nouă faptele sociale, nu se poate tăgădui totuși că ele sunt și în sufletul nostru, că participăm la ele, dar ele sânt în același timp în conștiința tuturor. Constrângerea, pe care o exercită asupra indivizilor, foarte adeseori este de natură morală și se datorește prestigiului totului social față de indivizi. Dar dacă indi-

<sup>39)</sup> *Maurice Hauriou*. Précis de droit constitutionnel. Paris. ed. II 1929.



vizii suferă influența societății nu e mai puțin adevărat că și ei pot influența societatea, în special transformarea ei. *G. Davy* explică și apără concepția durkheimistă, susținând că fenomenele sociale, chiar dacă în esența lor ar fi idei și noțiuni, nu pot fi studiate decât în aspectul lor de realitate fenomenală, concretă, ca lucruri. Dar la aceasta el adaugă încă ceva, care-l depărtează de durkheimism, anume că fenomenele sociale ca lucruri nu pot fi explicate „în mod suficient” prin teleologie și psihologie. Va să zică *Davy* recunoaște valoarea elementului psihologic și teleologic, dar nu-i atribuie o forță suficientă de explicare pentru fenomenele sociale. Desigur că nimeni nu se gândește să nege puterea factorilor naturali, a mediului fizico-geografic, a elementului biologic chiar, dar dacă recunoaștem ca esențiale pentru viața socială elementele psihice nu se poate neglija finalitatea în explicarea lor. Prin urmare, nu putem tăgădui înlănțuirea fenomenelor sociale între ele, condiționarea lor, numai cât afirmăm că în domeniul vieții sociale *cauzele* pot fi și sunt în genere *scopuri*. Insuși *Davy*, în explicarea concepției lui Durkheim, prin exemplele pe care le ia, recunoaște necesitatea elementului individual și ideal. Revoluția franceză, zice dânsul, a produs o anumită stare socială, care la rândul ei, prin „ideile” sale a adus mai departe modificarea acestei stări.<sup>40)</sup> Dar ce sunt aceste *idei*? Fie că înțelegem prin ele niște forme intelectuale, adică concepțiuni noi, tipuri de alte feluri de societate, fie că le interpretăm în sensul de idealuri, scopuri noi, valori dorite — în ambele cazuri se recunoaște implicit intervenția factorului individual, care formulează aceste *idei* noi. Prin urmare, în procesul de transformare socială, avem aface cu intervenția unor elemente ideale, care sunt legate de indivizi. Căci idealul conceput și explicat în sens durkheimist chiar, anume că o formă nouă de realitate, ca realitatea privită prin prisma unei valori dorite, presupune întotdeauna un individ care să-l formuleze.

Desigur că realitatea spirituală depășește pe indivizi, dar germenul ei, înainte de a dobândi caracter colectiv, este în indivizi, care reprezintă potențialități actualizate și realizate mai târziu de către societate. Pentru Durkheim deci sociologia este o știință autonomă cu caracter realist, urmărind cercetarea fap-

40) *G. Davy*. La Sociologie de Durkheim.. Revue philosophique 1911.

telor sociale considerate ca lucruri exterioare conștiinții individului și constrângătoare pentru el. La acestea trebuie să adăugăm caracterul mecanicist, pe care-l imprimă Durkheim sociologiei, a cărei lege ultimă este cauzalitatea naturală, mecanică. Dacă Durkheim a întemeiat unul dintre cele mai serioase sisteme de sociologie, pe baza studierii *faptelor*, considerând toate celelalte științe sociale ca ramuri ale ei, în literatura sociologică a dobândit însă o mare dezvoltare și un alt curent, reprezentat de importanți gânditori și care la prima vedere face impresia unei concepțiuni complet opuse obiectivismului francez, anume *concepția formalismului sociologic*.

### Sociologia formalistă.

Dela început trebuie să observăm că această direcție sociologică are înfățișarea unei adevărate metafizici sociale, iar cercetările sale sunt sau pur speculative sau de natură psihologică. *G. Simmel*, strălucitul reprezentant al acestei teorii, pornește dela distincțiunea, pe care o făcuse Kant între *conținutul* și *forma cunoștinții* și o aplică la studiul vieții sociale, încercând să stabilească prin aceasta obiectul special al sociologiei și al celorlalte științe sociale. Simmel este unul dintre sociologii și filosofilor contemporani a cărui gândire subtilă și fecundă a avut mare influență și a creat școală. Opera lui, asemănătoare în unele puncte cu cea bergsoniană, se ocupă de o mulțime de probleme, dintre care cele de filosofie culturală ocupă primul loc. Concepția sociologică, pe care a adoptat-o dânsul, este dominată de ideea de *formă*, care dealminteri joacă un rol fundamental în toată gândirea și filosofia sa. Intr'adevăr, ocupându-se de problema lumii și a vieții, Simmel constată că poziția omului în lume e determinată de două granițe, de două linii de despărțire, una *deasupra* lui și alta *dedesubtul* lui, ambele constituind în același timp granițe pentru cunoștința lui. Așa se explică faptul că *lumea ca tot* nu poate intra în formele de cunoaștere ale noastre. Și cu toate acestea spiritul omenesc trece dincolo de el însuși, intră în viață, o trăiește, chiar dacă nu o cunoaște în întregimea ei.



Problematica metafizică a vieții constă în contradicția ei, căci ea apare ca o *continuitate fără limite*, dar în acelaș timp și ca ceva *individualizat în anumite forme*. Intre continuitate și formă este o profundă contradicție, căci „formă” înseamnă granițe, limite, iar „continuitate” este curgere neîntreruptă. Forma este invariabilitate și individualitate. Din cauza acestui caracter de continuitate al vieții și a opoziției ei față de formă, izbucnește uneori viața în mod revoluționar în contra oricărui conținut încremenit într'o anumită formă.<sup>41)</sup>

Lumea deci apare ca o sumă de conținuturi, de momente trăite, pe care spiritul le pune în legătură, dându-le și o anumită formă, ea este o neconținută mișcare. De aceea *problema devenirii* i s'a impus lui Simmel mai mult chiar decât *existența* și *funcțiunea* l-a preocupat mai mult decât *substanța*.<sup>42)</sup> Dinamismul și relativismul, caracterele speciale ale mentalității timpului nostru, se oglindesc perfect și în opera lui Simmel. Deși diversitatea lumii îl atrage cu putere, dovadă numeroasele sale eseuri și incursiuni teoretice în diferitele domenii de cercetare, totuși el nu pierde din vedere *unitatea*. Simmel recunoaște că diversitatea și bogăția vieții e mai puternică decât formele în care se exprimă ea, de aceea conceptele, care reprezintă instrumente de cunoaștere constante, oarecum încremenite, violentează realitatea mobilă și suplă. Ușor se poate recunoaște aici perfectă înrudire dintre gândirea lui Simmel și aceea a lui Bergson. Asemănarea e și mai frapantă în modul de a concepe adevărul, căci pentru Simmel adevărul este numai o funcțiune a vieții și tot ceea ce ajută dezvoltarea vieții este adevărat. Nu mai insist asupra acestor asemănări și nici asupra gândirii filosofice a lui Simmel, pentru a nu depăși cadrul preocupărilor acestei lucrări. Toată filosofia sa are ca obiect viața și devenirea, funcțiunile și formele ei. Aceste preocupări metafizice se reflectează și în sociologia sa.<sup>43)</sup> Simmel combat, 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,

41) Georg Simmel. *Lebensanschauung. Die Transzendenz des Lebens* München 1918.

42) Georg Simmel. *Lebensanschauung. Die Wendung zur Idee*.

43) A se vedea asupra lui Simmel studiile: Maria Steinhoff *Die Form als soziologische Grundkategorie bei Simmel* Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1925; W. Fabian: *Kritik der Lebensphilosophie Georg Simmels*. Breslau 1926; Frischeisen-Köhler. G. Simmel. *Kant-Studien* 1919.

deoarece și dânsul dă foarte mare importanță indivizilor, nerecunoscându-i societății caracterul de adevărată realitate de sine stătătoare.

După 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 ideea 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-l compun sunt în raport de schimb reciproc de energie, tot așa și societatea e un întreg format din indivizi în relații unii cu alții. Sociologia nu studiază faptele 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 noi, atunci s’ar putea crede că orice știință care se ocupă de fenomene umane, zice el, orice știință care nu e naturală, devine sociologie.<sup>44)</sup> Dar acesta ar fi un sens prea larg atribuit sociologiei, de aceea este nevoie de o determinare mai precisă a obiectului ei.

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 societatea fără indivizi socializați, căci ea nu e decât „acțiune psihică reciprocă între indivizi”.<sup>45)</sup> Dacă în lumea fizică elementele corpurilor pot sta izolate în spațiu, unul lângă altul, în spirit din contra totul se întrepătrunde și se combină, alcătuiind o unitate în care cu greu se pot deosebi elementele componente. Procesul de stabilire de relații reciproce între indivizi în esența sa este 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, precum 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

<sup>44)</sup> G. Simmel. Soziologie. Leipzig. 1908.

<sup>45)</sup> G. Simmel. Grundfragen der Soziologie. Berlin und Leipzig. 1917. Pg. 12.



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, sub 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”.<sup>46)</sup> Societatea apare astfel ca un sistem de organizare supraindividuală, de raporturi stabile. Motivele, sub a căror influență se nasc relațiile dintre indivizi, nu sunt însă sociale cât timp indivizii rămân izolați, ele devin însă astfel când dânsii intră în legătură. Tot ceea ce există în individ: instinct, interes, înclinație, 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 intră în raport cu anumite conținuturi ale altor indivizi, ele produc fenomene sociale ca familia, concurența, războiul, prietenia, 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. Sociologia trebuie să arate structura familiei, condiționarea ei, evoluția ei, 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 independente, oarecum substanțiale și pot exercita o mare influență asupra indivizilor și relațiilor, 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 predomina trocul.

Conținutul și forma alcătuiesc realitatea socială unitară, căci nu există formă socială separată de un conținut, după cum

46) G. Simmel. Soziologie. Pg. 5.

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 diferite. Exemplu pentru primul caz: forma de supra- și subordonare, precum și imitația, apar 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 așa de bine se poate ca același conținut să apară în forme de relații diferite. De exemplu: interesul economic se poate realiza prin concurența grupurilor sociale, prin unirea lor, prin cooperatie 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 de influența reciprocă a oamenilor. În modul acesta concepe Simmel sociologia ca știință autonomă. „Aceasta îmi pare, zice dânsul, singura posibilitatea de a întemeia o știință specială a societății ca atare”.<sup>47)</sup> 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 unele idei foarte sugestive, susceptibile de o nouă interpretare și care pot duce la bun rezultat, cum este de pildă 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 plăcerea 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. Ideia de substanțializare a formelor de raporturi interindividuale, care se întrezărește un moment în opera sa, idee care pentru noi este de o importanță covârșitoare, Simmel o schițează numai, fără a

<sup>47)</sup> G. Simmel. Soziologie. Pg. 7.



se ocupa de ea mai deaproape. Intocmai ca și Hegel, Simmel a construit mai multe concepte, pe care însă nu le-a urmărit și nu le-a definit mai amănunțit.<sup>48)</sup> El a accentuat mereu rolul formalului în viața socială, voind să facă din sociologie un fel de „Epistemologie a științelor sociale speciale”.<sup>49)</sup> 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 o formă 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 și pur formal. Dealtfel Simmel însuși a văzut cât de neverosimilă este această separațiune și de aceea în tratatul său de sociologie s'a ocupat nu numai de forme, ci și de fapte sociale.<sup>50)</sup>

În afară de aceasta Simmel, considerând societatea ca o totalitate de relații între oameni și voind să explice aceste relații, a făcut apel la psihologie, neglijând complect caracterul de obiectivitate al faptelor sociale. De aceea Dilthey<sup>51)</sup> 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 și el dă în opera sa prea multă importanță individului, neaccentuând deloc rolul complexului social. El nu a fost consecvent cu sine însuși, pentru că un moment a vorbit despre substanțializarea formei de relații și despre influența ei asupra omului, dar mai în urmă a neglijat complect această idee, punând pe primul plan pe individ. După cum s'a putut vedea 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

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

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

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

51) *W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

din urmă. Cu toate aceste lipsuri, sociologia lui Simmel a avut o mare influență asupra oamenilor de știință, încât s'ar putea spune că noua sociologie pură germană pornește dela dânsul, fiind un fel de *neosimmelianism*. In special școala din Köln, cunoscută sub numele de *teoria relației* (*Beziehungslehre*) este o prelucrare și o amplificare a doctrinei lui Simmel.

### Concepția relaționismului.

Sub influența concepției formaliste a lui Simmel se dezvoltă acum în Germania *relaționismul sociologic*, cunoscut sub numele de *Beziehungslehre*. *Leopold v. Wiese*, cel mai de samă reprezentant al acestei concepțiuni, întemeetorul ei, este animat de dorința de a găsi un obiect propriu pentru sociologie, căci mai toți sociologii, constată dânsul, au atribuit acestei științi un obiect străin de ea sau mai exact au împrumutat obiectul dela alte științi. Durkheim este poate singurul sau unul dintre cei puțini, care s'a ferit de această greșală, dar a căzut și el în altă greșală, anume într'un sociologism extremist. După Leopold v. Wiese sociologia trebuie să se ocupe de social sau de ceea ce este *interuman*. Dacă în lumea fizică, exterioară nouă, avem deaface cu obiecte substanțiale, care au anumite însușiri, în viața socială materialul care ni se oferă este mult mai greu de cercetat, căci e mai fin, mai suplu și mai complicat. In sociologie și în viața omenească în genere predomină *categoria acțiunii și relației* mai mult decât aceea a obiectului. Dacă atunci, când e vorba de cunoaștere, avem deaface cu obiecte în primul rând, pentrucă ceea ce cunoaștem noi mai mult sunt lucruri, fenomene și însușiri, relațiile — deși tot așa de fundamentale și accesibile cunoștinții — totuși par ceva mai întunecate, când ne referim însă la viața socială, care e *acțiune*, relația apare pe primul plan. Chiar ceea ce se numește cu termenul generic „societate” este în realitate o totalitate de relații interumane. Dar „interumanul” sau „interindividualul”, ca obiect de cercetare al sociologiei, a fost susținut nu numai de L. v. Wiese, ci și de alții, printre care cităm, în primul rând, pe *G. Tarde*. Atunci ne întrebăm în mod firesc: ce aduce nou Leopold v. Wiese? Care este originalitatea relaționismului?



La aceste întrebări nu se poate da decât un singur răspuns și anume: original e modul cum se explică în această teorie socialul sau *interumanul*. Omul, care este elementul fundamental în științele spiritului, se naște cu un anumit eu personal, cu anumite tendinți, care se dezvoltă treptat și dobândesc un grad mai înalt de conștiință. Dar în aceeași măsură, prin conviețuirea sa cu alții, omul dobândește și un eu social, produs al relațiilor sale cu semenii, un eu care colaborează cu cel personal și îl modifică pe acesta. Tot ceea ce este în conștiința noastră e produsul acestei colaborări. Desigur, zice v. Wiese, omul nu poate fi explicat numai prin ajutorul sociologiei, căci nu se poate stabili o complectă identitate între „omenesc” și „social”, de aceea este nevoie și de *individuologie* și *caracterologie*, alături de sociologie, care să explice pe om.<sup>52)</sup> Psihologia va trebui să studieze stările de conștiință, pe când sociologia va avea să se ocupe de „acțiuni”. Dar aceste „acțiuni”, care ar putea și ele să intre în domeniul de cercetare al psihologiei, pentru că în ultima instanță sunt complexe de conținuturi, de fenomene psihice, noi nu le percepem ca ceva spiritual-psihic. Și nu le percepem astfel deoarece ne preocupăm de ele numai ca realități existente în *sfera socială a vieții omenesti*. Cu alte cuvinte acțiunile pot fi privite din două puncte de vedere: *subiectiv și obiectiv*. Subiectiv ele apar ca fenomene de conștiință sau mai precis ca fenomene de voință, în producerea cărora motivele au un rol determinant, și în acest caz ele aparțin psihologiei, care „ordonează și analizează fenomene interne de conștiință, pe când sociologia grupări exterioare de oameni.”<sup>53)</sup> Obiectiv acțiunile sunt fenomene externe intrate deja într'un proces natural de cauzăție exterioară sau în variate relațiuni, existente într'o sferă socială omenescă — pe care o studiază sociologia. Prin urmare, sociologia nu se ocupă de stări psihice, subiective, „ea nu are aface cu stări sufletești, ci cu fenomene.”<sup>54)</sup>

*Dar care sunt elementele socialului?* După cele arătate până acum, e dela sine înțeles că ele nu pot fi fenomene su-

52) Leopold v. Wiese. System der allgemeinen Soziologie. München und Leipzig 1933. II Aufl.

53) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. München und Leipzig 1924 Bd. I. Pg. 20.

54) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie München und Leipzig 1924. Bd. I. Pg. 19.

biective de conștiință individuală, ci fenomene obiective, *procese sociale*, care și ele constau, la rândul lor, din *relații între oameni*. Societatea apare astfel nu ca ceva material, fix, ci ca o sinteză de relații de acest fel, iar sociologia ca „teoria relațiilor și complexelor de relații dintre oameni.”<sup>55)</sup> Viața socială devine un fel de „rețea nesubstanțială de relații, din care se naște toată cultura.”<sup>56)</sup> Nu trebuie să se înțeleagă însă prin relații anumite operațiuni logice făcute de inteligență, căci aici e vorba de relații trăite, legate de sufletul și corpul omenească, pe care nici nu le putem gândi decât în acest mod. Orice fenomen trăit și orice relație omenească presupune trei momente, de care sociologul trebuie să țină seamă: *corp, suflet și influența sferei sociale* sau mai exact *atmosfera socială*. Leopold V. Wiese accentuează importanța acestui din urmă element, care se apropie foarte mult de ideea „mediului social” de sine stătător, despre care vorbește Durkheim.

„Socialul” este deci o serie de procese, în care se produc neconținut relații între oameni, între corpuri, suflete, spirite.<sup>57)</sup> Socialul apare în fenomene trăite de om și legate de sufletul și corpul omenească, dar nu putem spune că el este de natură fizică, precum nu coincide nici cu întregul domeniu al spiritului. E un amestec de „fizic” cu „spiritual”, „un curent continuu de fenomene cu un caracter foarte amestecat.”<sup>58)</sup> Sociologul va trebui să cerceteze *socialul*, nu societatea, căci „nu există un substantiv, care să se poată numi societate, ci există numai un fenomen complicat, care are un caracter verbal, anume o influență reciprocă a oamenilor în timp și spațiu, pe care o putem numi fenomen social sau interuman.”<sup>59)</sup> Individul e un purtător de relații, e deci un element necesar pentru fenomenul de socializare, iar societatea e o totalitate de relații de socializare. Numai pentru că ne-am obișnuit noi, din cauza structurii minții noastre, să privim totul prin prisma categoriei obiectului, vorbim despre societate ca despre o existență proprie, pe când în realitate ea este o ficțiune. Iată pentru ce

55) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. München und Leipzig 1924. Bd. I. Pg. 8

56) Leopold v. Wiese. Soziologie. Berlin 1931. Pg. 12.

57) Leopold v. Wiese. System der allgemeinen Soziologie 2 Aufl. Berlin 1933. Pg. 101.

58) Leopold v. Wiese. System der allgemeinen Soziologie 1933. Pg. 105.

59) Leopold v. Wiese. Beziehungssoziologie. Handwörterbuch der Soziologie. Pg. 66.



am susținut că relaționismul reprezintă o atitudine nominalistă în sociologie. <sup>60)</sup>

Categoria principală și fundamentală a relaționismului este *procesul social*, căci orice relație este înglobată într'un proces, e un fel de stație sau „etapă în cursul fenomenului total.” <sup>61)</sup> Intre proces și relație, procesul este acela care oferă aspectul de fenomen, pe când relația apare ca elementul variabil al procesului. Leopold v. Wiese exprimă clar legătura dintre procesul social și relația socială, afirmând că „toate raporturile interumane sunt produse ale proceselor sociale, dar nu toate procesele sociale duc la raporturi. Acele procese, care nu duc în mod necesar la raporturi, ci în cea mai mare parte a cazurilor rămân atingeri trecătoare, le numim contacte.” <sup>62)</sup>

Relațiile dintre oameni exprimă întotdeauna apropierea sau depărtarea lor, cu un cuvânt *distanța* dintre ei, căci aceste relații pot arăta dacă e vorba de un contact constant sau accidental între oameni, de legături de durată și intensitate mare sau momentane și slabe. Și după această distanță, care se exprimă prin relații, se măsoară gradul de socialitate. Unirea sau separația indivizilor în diferite grade constituie a doua categorie din concepția relaționismului, *categoria distanței*. Sociologia va trebui să studieze în mod amănunțit *asociația* și *disociația* indivizilor sau dacă între ei este o mai mică sau mai mare distanță, dacă sunt apropiați sau depărtați unul de altul. Întru cât omul nu trăiește în stare de izolare, dar nu este nici ceva absolut absorbit de colectivitate, ambele procese, în care el are un rol important și anume cel de *integrare* sau *asociație*, ca și cel de *diferențiere* sau *disociație*, trebuie să fie puse pe picior de egalitate. Leopold v. Wiese deosebește *raporturi de prima ordine* și *raporturi de a doua ordine*, primele fiind raporturi între indivizi, iar secundele având o natură ceva mai complicată și purtând chiar numele de *complexe*. De aceea L. v. Wiese împarte sociologia sa în două părți: *teoria relațiilor* și *teoria complexelor*. Intre relații și complexe nu există un raport de succesiune cronologică sau istorică, nu avem deaface cu „früher” sau „später”, ci cu o *coexistență* și

60) P. Andrei. Probleme de Sociologie București. 1927 Pg. 43.

61) Leopold v. Wiese. Beziehungssoziologie. Handwörterbuch. Pg. 67.

62) Leopold v. Wiese. Beziehungssoziologie. Pg. 74.

o *egalitate de valoare*.<sup>63)</sup> Prin urmare, nu se poate vorbi, în concepția relaționistă, despre existența indivizilor separați la începutul evoluției umane și despre apariția mai tardivă a relațiilor dintre ei și a complicărilor acestor relații, deoarece *individul, relațiile și complexe coexistă*.

În sistemul relațiilor de prima ordine L. v. Wiese deosebește: 1) *unirea*, determinată de dorinți omenești, care pot fi *instincte, sentimente și hotărâri voluntare*. În special instinctul gregar e acela care determină procesul de asociație umană. Din punct de vedere al originii psihologice, L. v. Wiese face distincțiune între asociații instinctive, afective și raționale (acelea bazate pe interes). Elementele psihice, care produc unirea și separațiunea sunt studiate de sociopsihologie. L. v. Wiese mai deosebește însă și 2) *relații de cooperare*, care produc grupe mai restrânse, cum sunt cele familiale sau chiar mai mari, cum sunt cele politice și economice. Raporturile de cooperare sunt întovărășite întotdeauna de diviziunea muncii între indivizi. Prin aceasta se întărește și mai mult dependența membrilor unii față de alții și față de grup în întregul său, căci funcțiunea, pe care o exercită fiecăare individ în parte, nu poate exista independent față de celelalte funcțiuni ale societății. Relațiile de cooperare pot fi ocazionale și pasagere sau voluntare și durabile. De exemplu aprinderea unei case poate grupa laolaltă pe mai mulți indivizi, care calaborează momentan pentru stingerea focului, pentru salvarea vieții sau avutului cuiva. Ceea ce a determinat colaborarea în acest caz este o împrejurare accidentală. În cooperarea voluntară și durabilă legătura dintre indivizi o formează un scop comun conștient, urmărit de mai multă vreme. 3) *Relații de separațiune și concurență sau de opoziție*. Printre opozițiile curente cele mai blânde trebuiesc considerate acea *a generațiilor*, a *sexelor* și *contradicția parlamentară*, care toate dovedesc că paralel cu procesul de asociere și armonizare merge și procesul de *separare și diferențiere*. De altminteri întreaga evoluție socială constă din integrare și diferențiere, iar aceasta nu este decât un fel de separațiune și izolare momentană a omului. În societate nu există egalitate între indivizi, căci orice organizare necesitează neapărat existența autorității, care ține pe oameni sub puterea sa, fie prin aju-

63) Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. Bd. 1. Pg. 32.



torul forței fizice și tehnice, fie prin superioritatea sa economică și spirituală — și autoritatea aceasta ea însăși este produsul neegalității și al diferențierii oamenilor. Rezultatul acestui proces de diferențiere sunt *stările* și *clasele sociale*, care exercită și autoritatea în diferite forme.

În afară de relațiile de prima ordine, Leopold v. Wiese afirmă existența relațiilor de a doua ordine sau a *complexelor*. *Ce sunt și cum se nasc complexele?* Menționăm de la început că în concepția relaționismului ideea de „complex social” alcătuiește a patra categorie sociologică. Pentru Leopold v. Wiese categoria are sensul de noțiune fundamentală ca și în logica obișnuită. Deci, pe lângă *proces social*, *distanță*, *atmosferă socială*, apare în al patrulea rând *complexul social*.

În deosebire de fenomen, care e oarecum ceva labil, pentru că întotdeauna apare sub alte forme și deci își poate schimba mereu înfățișarea, „complexul” capătă un caracter aproape *substanțial*, deoarece are o durată mai mare și nu se schimbă atât de ușor și repede. Complexele se explică prin forma, pe care o iau relațiile dintre indivizi în anumite împrejurări. În special procesele sociale, care în viața zilnică apar ca unități închegate și se repetă regulat, devenind greu de schimbat și urmând anumite norme, acestea devin *complexe*. Un complex este deci o pluralitate de relații cu putere de rezistență mult mai mare decât relațiile simple și cu durată mai lungă. În viața socială complexele se manifestă sub forma de: stat, biserică, clase sociale, etc. La rândul lor, complexele pot fi datorite unor împrejurări naturale, impuse oarecum de impulsuni și forțe firești. Astfel de complexe *naturale* sunt: căsătoria, familia, grupa, generația, sexul, clanul, rassa, care depind mai puțin de voința rațională a omului și uneori fiind aproape independente de psihicul conștient. Dar se pot naște complexe și prin *alegere*, după anumite norme, având un caracter pur social. Complexele sociale se deosebesc între ele prin durata, gradul lor de abstracție, felul de organizație și consistența lor. Asemenea complexe sunt: *masa*, *grupa*, și *colectivele abstracte*.

Prin „*massă*” se înțelege o grupare de oameni de scurtă durată, în care însă indivizii stau în raporturi unii cu alții, nu se găsesc accidental laolaltă, cum e cazul într-o *mulțime*. Se poate vorbi chiar de „*massă abstractă*”, dar aceasta e ceva vag și neclar, de care nu are a se

ocupa sociologul." <sup>64)</sup> *Grupa* e o adunare cu oarecare durată, unitate, continuitate și organizare a modului său de funcționare. Astfel de grupe sunt: clubul, partidul, etc. În grup există tradiții și obiceiuri de lungă durată, care impun indivizilor. În sfârșit *colectivele abstracte*, care au un caracter supra-personal, dobândind un aspect absolut de sine stătător și aproape complet exterior individului. Așa sunt statul, biserica, etc.

Complexele sociale, care durează mai mult și au drept scop menținerea legăturii oamenilor și a grupelor de indivizi, formează *instituțiile*. Prin urmare acestea se nasc din complexe în curs de evoluție. Paralel cu procesul de instituționalizare în societate, are loc și un al doilea proces, acela de *profesionalizare*, căci înlăuntrul grupului social indivizii au roluri diferite și speciale pentru buna funcționare a multelor feluri de relații dintre indivizi. Dacă punem față în față aceste două procese, constatăm că primul reprezintă aspectul existențial sau substanțial al societății, pe când diferențierea continuă și profesionalizarea e un element dinamic, de schimbare și de evoluție.

Aceasta este, în liniile sale generale, esența concepției relaționiste a sociologiei. Ea pornește dela o idee afirmată și de *Vierkanđt*, care definește societatea ca un grup de oameni, care au între ei relații psihice. Dar, deși *Vierkanđt* înțelege prin grup „un sistem de forțe și relații”, <sup>65)</sup> totuși el nu consideră relația drept obiect al sociologiei. Leopold v. Wiese a mers mult mai departe în această direcție, fără a epuiza însă domeniul sociologiei în întregimea sa, odată cu cercetarea relațiilor. Relaționismul, așa cum îl înțelege și formulează Leopold v. Wiese, nu stăruiește deloc asupra relației în genere și asupra elementelor ei, ci aceasta e privită ea însăși ca un element ultim și ca punct de plecare al cercetărilor sociologice. La observațiile, pe care le fac *Josef Piper* <sup>66)</sup> asupra conceptelor fundamentale din teoria relaționistă, Leopold v. Wiese răspunde că deși relațiile dintre oameni sunt „un obiect central al cunoștinții sociologice”, totuși ele alcătuiesc numai „o parte din sociologia generală, anume histo-

<sup>64)</sup> *Leopold v. Wiese*. Allgemeine Soziologie. II Teil. Gebildelehre. München und Leipzig 1929. Pg. 105.

<sup>65)</sup> *A. Vierkanđt*. Gesellschaftslehre Berlin 1923 Pg. 348.

<sup>66)</sup> *Josef Piper*. Die Grundbegriffe Leopold v. Wieses. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. Heft 1, 1930



logia." 67) Prin urmare sociologia pleacă dela relații, dar nu se oprește la ele.

*Johann Plenge*, care este foarte înrudit în concepția sa cu Leopold v. Wiese, vede și dânsul în teoria relației numai o parte a sociologiei, nu întreaga sociologie, căci societatea, după dânsul, are corp și viață, care constă din organizație. Corpul social este un sistem de unități parțiale și după cum orice corp organic e format din celule și țesuturi și orice unitate organică din atomi și electroni, tot așa și corpul social constă din relații și țesuturi de relații sau sisteme de relații. Cercetările sociologice trebuie să ia ca punct de plecare acest sistem de relații sau ceea ce numește el *Coaktionsfeld*, în care relațiile apar ca elemente. Teoria relațiilor este o *histologie socială*, care trebuie complectată cu o *sociosomatologie*, adică cu teoria corpului social. Plenge, deși afirmă că realitatea socială constă din sisteme sau țesuturi de relații, totuși se ocupă mai mult de relația izolată decât de sistemele de relații ca unități complexe și întregi. Analizând diferitele forme de relații el ajunge să distingă, pe lângă relațiile dintre oameni (*Intersubjektbeziehungen*), și o altă categorie de relații, anume cele de natură materială sau ale lucrurilor (*Sachbeziehungen*) sau mai precis *relațiile om-lucruri*, cum ar fi de exemplu raportul omului cu pământul, cu casa, cu cartea sa, etc. 68) Leopold v. Wiese nu adinite însă existența unor astfel de relații noi, deoarece lucrurile și obiectele sunt numai niște auxiliare pentru stabilirea legăturii între oameni, niște „simboluri sau concretizări ale relației om-om.” 69) De exemplu, raportul țăranului cu pământul nu este altceva decât raportul lui cu feudalul în timpul șerbiei sau cu stăpânul în epoca sclăviei. Așa că în realitate nu avem de aface cu o formă nouă de raporturi.

Reprezentanții relaționismului au insistat, ce e drept, asupra aspectului social al relației, dar nu s’au ocupat de condițiile ei interioare, de ceea ce o face să devină reciprocă, pentru că reciprocitatea nu este de esența relației, nu este o notă existentă în mod necesar în însuși conținutul acestei noțiuni. Astfel se poate vorbi despre relație în limitele conștiinții

67) Leopold v. Wiese. *Soziologie*. Berlin 1931.

68) Johann Plenge. Acht Glossen zum Betrieb der Gesellschaftslehre. *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*. 1930. Heft 1 $\frac{1}{2}$ . Pg. 156.

69) Leopold v. Wiese. *System der allgemeinen Soziologie*. Pg. 106.

unui singur individ, *relațiile autiste*, în sensul în care vorbește *Bleuler*. Sau pot exista relații unilaterale, când o persoană e obiect de relație fără știrea ei, căci în conștiința ei nu se găsește nici un element de reciprocitate. *Relația socială* însă presupune neapărat la ambii indivizi sentimente sau acțiuni reciproce, cauzate una de alta. Elementul acesta al reciprocității a fost admirabil analizat de Max Weber și evidențiat prin ceea ce numește el „orientarea reciprocă a unuia după altul”.<sup>70)</sup>

Relaționismul, deși afirmă valoarea de realitate a complexelor sau sistemelor de relații, preocupându-se mai puțin de relațiile izolate, totuși de fapt acordă o mare importanță indivizilor, căci diferitele forme sociale de relații se produc prin unirea, separarea sau contactul indivizilor. Leopold v. Wiese însuși compară viața socială cu o vastă tablă de șah, iar pe oameni cu figurile de pe ea. Ei apar când grupați laolaltă, când separați, când în masă, când izolați, iar modul lor de contact dă o anumită înfățișare realității sociale. Prin aceasta se afirmă caracterul dinamic al vieții sociale, care se schimbă și apare mereu în forme variate, teoria relației devenind astfel o adevărată teorie a mișcării.<sup>71)</sup> Desigur societatea sintetizează într'un tot unitar două categorii deosebite de fenomene și am putea spune chiar două categorii logice și anume *unitatea* și *pluralitatea*. Dacă n'ar exista unitatea, pluralitatea indivizilor ar constitui o adevărată stare de anarhie și o imposibilitate de existență a societății. Dar „unitate” nu înseamnă uniformitate sau distrugerea individualității, ci armonia indivizilor și voința lor unitară. Societatea reprezintă în modul acesta o unitate în pluralitate. Relaționismul a studiat relațiile, care se traduc prin *acțiuni*, dar s'a oprit mai mult la acțiuni și mai puțin la *acte sociale*, căci trebuie să se facă deosebire între acțiune și act. Prin *acțiune* înțelegem fazele sau etapele genetice, evolutive, ale procesului de devenire socială, în deosebire de *act* care este însăși instituția devenită, cu fizionomia ei proprie și cu putere de cauzalitate. E drept că Leopold v. Wiese face distincție între relații și complexe sociale, recunoscând acestora din urmă o independență și un caracter transpersonal, și în special așa numitelor co-

70) *Fritz Sander*. Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1925 Heft. 2.

71) *Paul Platt*. Soziologie als Typologie. Jahrbuch für Charakterologie 1924.



lective abstracte. Totuși el nu scoate deloc în relief forța lor cauzală — obiectivă și puterea ce o au de a modifica relațiile interindividuale înșile. Asupra acestei distincțiuni între acțiune și act, între relație în devenire și instituție devenită, care pentru noi constituie cheia de boltă a întregii realități sociale, vom reveni ceva mai târziu în cursul acestei lucrări.

Astfel, după cum am văzut, relaționismul pe deoparte nu studiază „actul” sau „instituția socială” în funcție de relația socială și în aspectul său cauzal — activ, iar pe de alta nu cercetează mai deaproape nici măcar relația izolată. Leopold v. Wiese nu se ocupă de elementul ei *intențional* sau de *sensul* ei. El afirmă că pentru a înțelege relația în forma ei existențială trebuie să analizăm fenomenele de conștiință ale oamenilor. Orice relație este rezultatul a doi factori și anume: *poziția individuală a omului și atmosfera socială*. Sociologul trebuie să studieze și primul moment sau factor, care este de natură psihologică și pe cel de al doilea, care e pur social. Poziția individuală a omului, factorul psihologic, este și el, la rândul lui, produs al subiectivității omului, al individualității și al unei situații sau atmosfere sociale anterioare individului și așa mai departe. Incât relația este o unire „a factorului persoană” cu „factorul lucru”, având când caracter personal, când obiectiv, după cum își imprimă pecetea sa unul sau celalt factor și după împrejurări.<sup>72)</sup> Dar prin aceasta Leopold v. Wiese nu merge deloc mai departe în determinarea ideii de relație din punct de vedere al sensului ei social. Cel mult se vede din această explicație convingerea că mediul social — căci aceasta este ceea ce numește el situație sau atmosferă socială — are putere de cauzăție, în colaborare cu individul, care și el e produs al colaborării subiectivului cu mediul social. Dar nici măcar acest caracter al complexelor sociale nu este afirmat cu destulă tărie și nu apare clar. Din această cauză sociologia relaționistă ne face impresia că se ocupă de niște scheme logice mai mult decât de o realitate vie. Ceea ce rămâne admisibil și valabil, pentru noi, din concepția relaționismului este afirmarea caracterului funcțional al societății, care este

72) Leopold v. Wiese. Das Verfahren bei beziehungsweise wissenschaftlichen Induktionen und Analysen von Schriftwerken. Kölner Vierteljahrshette für Soziologie 1925. Heft. 1<sub>1</sub> Pg. 86.

ceva mereu în devenire, un sistem de forțe și de raporturi. Dar asupra modului cum înțelegem noi aceste raporturi și forțe vom reveni. Sociologia este deci, după relaționism, „teoria relațiilor și a complexelor sociale”.

Înainte de a încheia expunerea diferitelor teorii asupra științei sociologiei, arătând cum concepem noi această știință, vom stăruii încă puțin asupra unei alte concepții de importanță capitală, cea a lui *Max Weber*.

### Concepția lui Max Weber asupra sociologiei.

Max Weber este unul dintre sociologii, care n'au publicat un tratat sistematic de sociologie, dar concepția sa sociologică se găsește expusă și ilustrată prin analize numeroase și importante în toate lucrările sale. Max Weber a atras atenția asupra caracterului explicativ al sociologiei și asupra nevoiei de a se cerceta faptele sociale, pentruca din ele să se scoată principiile generale, excluzându-se aprecierile, judecățile de valoare. Fără a respinge ideia de valoare în genere și a tăgădui posibilitatea cercetării valorilor concrete, Weber se ridică contra oricărei încercări de a deduce valoarea în mod științific din atitudinea practică de valoare. Pe acest temei face el deosebire între *știința* și *politica socială*, refuzând acesteia din urmă caracterul de știință, întrucât ea se ocupă de idealuri și operează cu judecăți de valoare. La congresul german de sociologie din anul 1912, Weber a susținut că ceea ce dă caracter științific unui sistem de cunoștinți este explicarea cauzală a faptelor, cu excluderea elementelor subiective și în special a judecăților de valoare.

Pentru Max Weber, sociologia are un obiect propriu al ei, anume *acțiunea socială*, care dă naștere colectivităților și complexelor sociale, sau cu un cuvânt culturii întregi. Dar ideia de acțiune socială este în gândirea lui Weber ceva mai complicată decât o înfățișează relaționismul sau concepția psihologică a sociologiei, pentrucă în teoria lui Max Weber, acțiune socială însemnează, în primul rând, *raport cu altcineva*, cu un individ sau cu un grup întreg. O acțiune a cuiva nu devine



socială numai prin efectele sale, numai prin faptul că ea interesează societatea și consecințele ei se resfrâng asupra altora, ci mai este nevoie de încă un element. Pentru Weber fiecare acțiune are două sensuri și anume: un *sens subiectiv*, care privește pe acel care o săvârșește și un altul *obiectiv*. Acțiunile lipsite de un sens subiectiv sunt simple fenomene organice, fiziologice. O acțiune devine însă socială numai când acela care o săvârșește îi atribue un *sens obiectiv*, adică o raportează la alți indivizi sau se orientează în înlăptuirea ei după raporturile sale cu ceilalți oameni. Pentru lămurirea acestui mod de a concepe caracterul social al acțiunii, să ne oprim puțin asupra unui exemplu, pe care-l dă chiar Weber. Atunci când începe să ploaie, oamenii care se găsesc pe stradă deschid cu toții cortelele. În acest caz avem de-a face cu o acțiune săvârșită de mai mulți inși în același timp și totuși nu putem spune că este o acțiune socială, căci fiecare individ a fost determinat, în această acțiune a sa, de trebuința de a se apăra pe sine în contra ploaiei. Prin urmare, acțiunea lor nu a fost determinată de vreun raport cu ceilalți oameni. Tot așa nu poate fi considerată drept socială nici acțiunea uniformă produsă prin influența imitației, căci adeseori ea nu are nici un sens, ci este o simplă tendință de adaptare la mediu, un fel de reacțiune față de procesul de diferențiere socială.<sup>73)</sup> Pentru a studia și explica acțiunea socială, sociologul trebuie, în primul rând, să o înțeleagă, iar prima etapă a acestei operațiuni este *identificarea actului*, adică *determinarea precisă a sensului și naturii sale*. Iată de exemplu o astfel de acțiune: un om dă altuia un obiect oarecare. Nu putem spune că am înțeles această acțiune câtă vreme nu știm ce *sens* are ea, căci poate că actul este o donație sau un împrumut sau o restituire sau o vânzare, etc. Sau tot așa: aud o lovitură de topor, care mă poate face să gândesc că se taie lemne de către un om, fie pentru propriile sale trebuinți, fie pentru că e plătit de altcineva, etc. „A înțelege” presupune în concepția lui Max Weber: a) *a identifica actul* și b) *a pricepe motivarea, care explică acest act*.

Prin urmare, orice acțiune trebuie înțeleasă în întregul ei și mai ales în aspectul ei funcțional. Sensul acțiunii sociale se

73) Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik. Tübingen 1921. Cap. Begriff des sozialen Handelns.

poate explica însă prin raportarea la structura societății și prin înlănțuirea tuturor fenomenelor.<sup>74)</sup> Sociologia ca știință a realității trebuie să caute ce are propriu această realitate și să o explice. Realitatea e cultură, e acțiune de creație, care ca atare e condiționată de scopuri voite și de anumite mijloace, putându-se însira într'o ordine de lege. Numai prin analiza psihologică a omului nu se poate explica nicio instituție socială, căci o astfel de analiză poate arăta una din condițiile existenței sociale, făcând posibilă înțelegerea numai a aspectului spiritual, intern al ei. Sociologia trebuie să explice însă cauzal și rațional fenomenele sociale, arătând sensul lor. Cu toată această tendință a sa de a explica rațional faptele și de a căuta ceea ce este rațional în ele, Weber recunoaște intervenția „iraționalului” în acțiunile omenești, în special în faptele individuale. Iraționalul apare în mai multe forme și anume: ca un fenomen, care nu poate fi pus sub regulile cauzale generale sau ca ceva fără motivare și în imposibilitate de a fi înțeles dinlăuntrul său. Fenomenele istorice, care au caracter individual, în special ele, au aface mai mult cu iraționalul.<sup>75)</sup> Dar sociologia, ocupându-se de *cultură în genere*, evită individualul, căutând ceea ce e general și permanent în viața socială, precum și sensul acțiunilor.

Studiind diferitele fenomene sociale, Max Weber ajunge la concluzia că sensurile, pe care le pot avea acțiunile sociale, nu sunt o infinitate haotică și anarhică, ci între ele se pot găsi anumite sensuri comune, tipice, de unde rezultă și acțiuni sociale tipice. *Sociologia trebuie să cerceteze tipurile ideale de acțiuni sau de raporturi sociale.* Dar ce înțelege Max Weber prin această noțiune de „tip ideal” și ce rol joacă ea în sociologia lui? Prin crearea acestei noțiuni noi, Weber a vrut să umple prăpastia dintre concepția individualizatoare și cea generalizatoare în explicarea fenomenelor sociale. El a recunoscut rolul individualului și caracteristicile lui și și-a dat seama că în viața spirituală și în cea socială nu avem aface cu legi stringente. Dacă societatea e de natură spirituală și dacă fenomenul social este acțiune cu un sens social, atunci nu se poate vorbi de legi cu necesitate absolută, căci unde este voință,

74) A. Walther. Max Weber als Soziolog. Jahrbuch für Soziologie. 1926.

75) Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922.



motiv spiritual de determinare, este și contingență. Pe de altă parte însă, Weber a văzut că viața socială prezintă oarecare regularități, ceea ce dovedește că peste individual există trăsături caracteristice generale, după cum există sensuri generale tipice pentru acțiune. Necesitatea elementului *general* pentru constituirea științei l-a determinat pe dânsul să formuleze ideea de *tip*, care în gândirea lui și în sociologia contemporană înlocuiește cu succes pe cea de *lege*. Ce înțelege însă Max Weber prin tip ideal?

*Tipul ideal e un sistem de posibilități*, care se construiește printr'un proces de abstracție și de contragere dintr'o mulțime difuză și discretă de fenomene individuale. El le unifică pe acestea sub același punct de vedere într'o gândire unitară.<sup>76)</sup> Această imagine sau acest concept nou construit de gândire nu există în experiență, e ceva oarecum utopic. De exemplu, *ideea de meserie* sau *tipul ideal de meserie* se formează, abstrăgându-se anumite caractere, care se găsesc difuz la meseriașii din diferitele timpuri și țări și sporindu-se calitatea sau intensitatea acestor caractere comune prin ajutorul rațiunii, până se ajunge la ceva ideal, neexistent în realitate ca un întreg de sine stătător, dar toate elementele sale fiind reale și împrăștiate în diferite forme existente. Tipul ideal astfel format nu este un scop, ci un mijloc, nu e o schemă, în care ar trebui să se însereze realitatea ca un exemplar, ci e un *concept limitativ*, pur ideal, prin ajutorul căruia se pot explica elementele realității sociale. E un fel de unitate de măsură a fenomenelor, un termen de comparație al tuturor fenomenelor de același fel și o unitate comună de analiză a diferitelor forme de societate. Intrucât tipurile ideale în acest înțeles sunt numai instrumente pentru explicarea realității, se pot construi multe concepte de acest fel. De exemplu pot fi tipuri ideale pentru capitalism, individualism, imperialism, etc., după cheștiunea sau fenomenul special, pe care vrem să-l cercetăm. Prin urmare tipul ideal este, în primul rând, un concept sau un complex de concepte, sub care sunt exprimate, în anumite supoziții posibile sau necesare, niște fapte reale. Max Weber nu rămâne însă numai la această concepție a tipului

76) Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Pg. 191.

ideal considerat ca ceva *explicativ* și *teoretic*, ci el atribue acestor tipuri și o anumită *funcție practică*.

Intr'adevăr tipurile ideale apar și ca idealuri, cu care măsurăm realitatea, arătând întrucât ea se apropie sau se depărtează de ele. În acest sens s'ar putea confunda tipul ideal cu valoarea, iar operația de comparare a realității cu tipul ideal cu un proces de valorificare. Dar Max Weber accentuează că nu e vorba de hipostazierea unor valori și nici de aprecieri, ci tipul ideal reprezintă o perfecțiune logică.<sup>77)</sup> Unii comentatori au vorbit despre *tipuri ideale reale-cauzale* și *tipuri ideale cauzale-ideale*.<sup>78)</sup> Dar tipul ideal nu este cauzal în concepția lui Weber, ci e numai o construcție schematică, exprimând posibilități de realitate. Comparăția realității cu tipul ideal poate arăta sensul evoluției sociale și al fenomenelor, de aceea tipul ideal e o noțiune, care servește pentru explicarea realității sociale și pentru înțelegerea ei. A explica viața socială însemnează a vedea și a *înțelege sensul acțiunilor sociale* și motivele concrete ale acestor acțiuni. Weber pune mult preț pe această *înțelegere (Verstehen)* și-i dă o mare importanță, de aceea sociologia sa a primit și numele de *verstehende Soziologie*.

*Înțelegerea* poate fi *obiectivă* atunci când se reduce la prinderea sensului unei manifestări sau exteriorizări oarecare în formă de judecată.<sup>79)</sup> De exemplu, înțeleg sensul judecării  $2 \times 2 = 4$ . Este concepția pe care a înfățișat-o *Rickert*, care s'a ocupat de sensul unei judecări sau unei acțiuni, indiferent de persoane și de timp. Dar în afară de aceasta mai există și un alt fel de înțelegere, în care elementul personal și temporal își are rolul lui fundamental. Este o *înțelegere explicativă*, înțelegerea persoanei care exprimă judecata  $2 \times 2 = 4$  și a împrejurărilor în care o spune sau a lanțului de judecări din care face parte. Înțeleg, în acest caz, motivele pentru care cineva a spus  $2 \times 2 = 4$  și sensul afirmării lui, căci el sau face un calcul negustoresc sau vrea să arate evidența altei afirmări a lui prin analogie cu aceasta.<sup>80)</sup> Sensul unei acțiuni poate fi înțeles mai întâi prin retrăirea fenomenului în mod emotiv, e un fel de *empatie* sau *Einfühlung*, în înțelesul pe care

77) *Max Weber* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Pg. 200.

78) *Alexander v. Schelling*. Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen 1934.

79) *Hermann J. Grab*. Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers. Karlsruhe 1927.

80) *Alfred Schütz*. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt Wien 1932.



l-a dat *Th. Lipps* acestui concept. Max Weber, recunoscând că înțelegerea este cunoștința unor fenomene reale prin ajutorul unui proces subiectiv-psihic, respinge totuși sensul acesta *subiectiv-empatic* al înțelegerii, căci, spune el, „pentru a-l înțelege pe Cesar nu e nevoie să fii Cesar”, nu e nevoie să retrăiești tu însuși fenomenele. De aceea Max Weber dă înțelegerii un *sens rațional și intelectual*, atribuindu-i drept funcție fundamentală și esențială explicarea scopurilor și mijloacelor acțiunii, a motivelor raționale și afective, care o determină. Explicarea cauzală a fenomenelor se face prin actualitatea spirituală, internă întreagă.<sup>81</sup>) Prin introducerea acestei noțiuni Max Weber găsește mijlocul de explicare a aspectului spiritual, interior al lanțului funcțional — cauzal de fenomene sociale. Ideia de *tip social*, pe de o parte, construit în mod rațional și servind ca model sau unitate de măsură exterioară a fenomenelor, precum și noțiunea de *înțelegere*, pe de altă parte, formează baza pe care Max Weber alcătuește o adevărată sistematică socială, dominată de raționalitate.

Interesant pentru sociologie este punctul nou de vedere, pe care-l afirmă Weber, căci după dânsul explicare cauzală nu însemnează numai decât subsumarea unui caz particular unei legi riguroase, ci arătarea structurii și devenirii interioare a unui fenomen. Dacă întotdeauna fenomenele apar în complexe concrete, explicarea cauzală trebuie să se îndrepte mai ales în direcția sensului și motivării acelor complexe. Și cum toate acțiunile din societate sunt funcțiuni colective, dependente una de alta, înțelegerea și explicarea lor va trebui să se facă prin raportarea lor, rând pe rând, la complexele sociale existente, la structura societății. Prin urmare, explicarea fenomenului sau a complexului social nu este numai o determinare cauzală, ci poate fi și stabilirea unui raport de dependență funcțională a părții față de întreg.

În concepția lui Max Weber sunt însă unele idei, care se pretează la interpretări multiple și adeseori contradictorii. Astfel, în primul rând, ideia de sens, care are în gândirea lui Weber, un rol fundamental, căci o acțiune devine socială prin sensul care arată orientarea ei după un raport interindividual, ideia

81) *Alexander v. Schelling*. Op. cit. afirmă că *Motivationsverstehen* este în același timp și *Kausalverstehen* de oarece toate organizările sociale, de orice fel ar fi ele, nu pot fi explicate fără ajutorul acestei *actualități interne* de natură psihică. Pg. 326—327.

aceasta nu este destul de clar delimitată față de ideea de *scop*. Se confundă sensul unei acțiuni cu scopul ei? Din dezvoltările lui Weber nu apare destul de clar dacă „sens” și „scop” sunt două noțiuni diferite sau dacă se confunda una cu alta. Scopul apare în genere, în mod normal, ca un determinant al acțiunii, iar sensul mai mult ca o calitate a unui raport dintre indivizi. „Sensul” nu este înțeles însă nici ca valoare, deși în gândirea filosofică de azi ideea de sens apare mai mult ca un alt aspect al noțiunii „valoare”. Astfel pentru filosoful german *H. Rickert* sensul nu poate fi conceput și explicat altfel decât în legătură cu ideea de valoare,<sup>82)</sup> căci atunci când vorbește el despre sensul judecății îi dă de multe ori aceeași accepțiune ca și valorii, pe care nu o concepe însă în mod psihologic—subiectiv. Aceasta la Rickert, nu însă și la Weber, care nu lămurește complect această noțiune.

În al doilea rând, noțiunea de *tip ideal* este foarte criticată, deoarece i se obiectează că ea nu este un rezultat al experienței și nu reprezintă un produs al evoluției, de aceea nu s'ar putea face din ea o regulă generală a fenomenelor. Desigur este adevărat că tipul nu reprezintă o realitate, ci numai o *posibilitate*, care indică mai mult o direcție de dezvoltare decât o sinteză empirică de fapte. Nu e mai puțin adevărat însă că Max Weber a văzut în acest tip o construcție ideală, care pornește totuși dela fenomenele reale ale vieții istorice. Tipul exprimă însă în același timp și o sinteză rațională parțială, căci Max Weber a făcut să varieze tipurile ideale după punctul de vedere al cercetătorului și după categoriile de fenomene, care sunt supuse studiului. De aici decurge și multiplicitatea lor. Cu toate acestea tipul ideal poate fi considerat foarte bine ca regulă socială, care nu are însă necesitatea și stringența legii, dar care reprezintă o posibilitate și un model pentru realitatea socială în evoluția ei. Susținerea lui Durkheim că sociologul trebuie să pornească dela realitate, așa cum este ea, nu dela puncte de vedere sau principii, este foarte justă, dar în genere toți cercetătorii adună materialul și-l ordonează după o anumită direcție, după principiul sau punctul de vedere pe care l-au adoptat. În acest înțeles tipul ideal este și un punct de vedere al cercetătorului,

82) *H. Rickert. Vom Begriff der Philosophie. Logos. Bd. 1. 1910. Heft. 1.*



dar exprimă și o realitate în devenire. Max Weber nu construiește în mod aprioric și pur rațional concepte sociale, ci pe acestea le abstrage din experiență și din ele alcătuește scheme sau forme ideale, prin care trec sau pot trece societățile în întregimea lor sau numai anumite categorii de fenomene în evoluția lor.

\* \* \*

În sfârșit, pentru a mântui această privire generală asupra diferitelor concepțiuni, referitoare la știința sociologiei, trebuie să amintesc și concepția cunoscutului economist și sociolog german *Werner Sombart*. După cum cercetătorii din domeniul științelor exacte simt nevoia de a se ridica deasupra faptelor empirice, pentru a formula o concepție filosofică despre univers, tot așa Sombart începe a depăși din ce în ce mai mult terenul economiei și al faptelor ei, căutând a le integra în *totul* din care fac parte, adică în societate, interpretându-le în esența lor intimă și afirmând astfel caracterul lor spiritual-social. În modul acesta iau naștere cercetările sociologice ale lui Sombart, care în ultimul timp formează o preocupare de preferință a lui. Cel mai nou studiu al său, care este o comunicare făcută într'una din ședințele Academiei prusace de științi, tratează problema sociologiei ca știință.<sup>83)</sup> Reluând tema, pe care o schițase încă mai demult în Antologia sociologică publicată în colaborare cu *H. Stoltenberg*<sup>84)</sup> în anul 1923 și pe care o dezvoltă mai mult în studiul său „Nationalökonomie und Soziologie”<sup>85)</sup> și în „Drei Nationalökonomien”, Sombart își completează concepția asupra sociologiei în comunicarea amintită.

Principiul, dela care pornește și pe care îl consideră drept adevăr fundamental, este că *orice societate e spirit și că spiritul este în întregimea sa societate*. Într'adevăr, ceea ce leagă pe oameni laolaltă într'o grupare socială nu este ceva de natură materială—fizică, nici un amestec corporal—spiritual, căci asemenea legături există și în alte domenii, deci nu ar fi ceva

83) *Werner Sombart*. Soziologie. Was sie ist und was sie sein sollte. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos. hist. Klasse. Berlin 1936.

84) *Werner Sombart*. Soziologie. Bearbeitet unter Mitwirkung von *H-L-Stoltenberg*. II Aufl. Berlin 1923.

85) *Werner Sombart*. Nationalökonomie und Soziologie. Jena 1930.





turii în dezvoltarea ei istorică, analizând treptele de cultură, ideologiile culturale. Și în sfârșit, în al treilea rând, se va ocupa de spețele și formele de cultură, cu caracterele lor speciale.

La prima vedere s'ar putea obiecta că sociologia definită și înțeleasă în acest mod se confundă cu istoria, care și ea se ocupă de procesul istoric al nașterii și dispariției culturilor, de spețele culturii, precum și de diferitele zone ale culturii, căci doar ea cercetează marile epoci ale devenirii universale, deosebind culturile popoarelor după specificul lor național. Sombart previne însă această obiecțiune, arătând că știința culturii cuprinde două părți: *una empirică și alta teoretică*. Prima cercetează realitatea empirică, — este *istoria*, — pe când secunda se ocupă de ceea ce se poate gândi despre realitate, fie că o privește în interiorul ei, în esența și sensul ei metafizic, fie în manifestările ei exterioare. Prin urmare istoria, în concepția lui Sombart, are drept obiect însăși realitatea empirică devenită, nu ceea ce se poate gândi despre această realitate empirică, despre posibilitățile și necesitățile ei. Ceea ce ne interesează în mod special din această concepție și ceea ce ni se pare că este însuși fundamentul concepțiunii lui Sombart, e modul de interpretare al noțiunilor de *cultură și societate*.

Suntem de acord cu principiul, dela care pornește dânsul, că societatea e spirit, spirit obiectivat și concretizat în anumite forme, cum am arătat și altundeva<sup>88)</sup>, precum credem că și spiritul se realizează prin societate. Recunoaștem că domeniul faptelor sociale constă din fapte de cultură și cu toate acestea nu ni se pare justă susținerea că obiectul sociologiei este „teoria generală a categoriilor culturii”. Ceea ce numește Sombart noosociologia este mai mult teoria culturii sau sociologia culturii, nu sociologia în genere. Societatea este purtătorul și realizatorul culturii, dar ea apare în primul rând ca realitate, care există și se manifestă în diferite moduri, ajungând să realizeze valori și fapte de cultură. Cum ia naștere această societate, care nu e o substanță, ci trăiește prin indivizi și în ei? Cum se produce faptul social, care deși are ca suport viu și real pe indivizi, totuși e ceva mai presus de ei și constângător față de dânsii? Cu alte cuvinte, cum se poate ca relațiile dintre indivizi să dobândească o realitate deosebită de ei și să aibă o

88) P. Andrei. Probleme de Sociologie. București 1927.

viață proprie? În ce forme se pot obiectiva aceste relațiuni? Iată o sumă de probleme, care privesc special societatea, suportul culturii. Faptul social devine fapt de cultură, dar pentru aceasta se cere neapărat o anumită condițiune, anume să fie privit în raport cu anumite idealuri și valori. Astfel de pildă, *familia* este un fapt social, dar nu putem spune că în sine e un fapt de cultură. Dacă însă o privim în formele sale evolutive și pe acestea le cercetăm în raport cu o valoare, atunci desigur că familia conjugală apare ca un fapt cultural față de familia sindiasmică sau Punalua. Sau tot așa, dacă ne gândim la familia patriarhală agnatică, desigur că în raport cu ea familia conjugală, bazată pe respectul persoanelor, care devin fiecare forțe creatoare de valori, apare ca un fapt cultural. Dar prin aceasta am intra în domeniul valorii, care este interzis sociologiei. Ea nu cercetează progresul și nu apreciază valorile. *Cultura* ca atare, reprezentând o noțiune de valoare poate fi obiectul unei sociologii a culturii, dar nu al sociologiei în genere, care trebuie să se ocupe numai de acest purtător al culturii, care este societatea.

Orice fapt social poate fi privit din mai multe puncte de vedere și ca atare poate constitui obiectul unor științe diferite. Astfel dacă e considerat în sine ca relație obiectivată, în procesul lui de naștere, în funcțiunea pe care o îndeplinește pentru viața întregului social, e obiect al sociologiei. Dacă îl privim prin prizma valorii, atunci e fapt de cultură și poate constitui obiectul sociologiei culturii, al filosofiei sau al teoriei istoriei.

\* \* \*

Dacă, după această sumară expunere a celor mai importante concepțiuni moderne asupra sociologiei ca știință, le privim comparativ și în ansamblul lor, prima impresie, pe care o dobândim, este că se bat cap în cap, că ne găsim în fața unor concepțiuni diametral opuse. Căci, dacă pentru Durkheim sociologia este *știința instituțiilor sau a faptelor sociale*, pentru formalismul și relaționismul sociologic obiectul sociologiei îl constituiesc felurile de socializare și diferitele forme de relații existente sau posibile între oameni. Și cu toate acestea fiecare concepție are o parte de adevăr, toate fiind însă unilaterale, pentru că nu privesc decât un aspect al problemei și nu cercetează societatea în totalitatea ei reală.



Sociologia studiază faptele sociale generale, legate de toată viața societății. Ea caută să stabilească fazele, pe care le-au parcurs în evoluția lor diferitele instituții, alcătuind tipurile cele mai generale de instituții și de societăți. Dar faptele sau instituțiile, care formează o societate, au o viață proprie a lor, care influențează puternic asupra indivizilor. Marx și mai apoi Durkheim au arătat cum se condiționează instituțiile sociale în evoluția lor și cum forma nouă, pe care o îmbracă fiecare, este în dependență funcțională de celelalte forme existente. Descoperirea forței aburului a condiționat tehnica modernă care, la rândul ei, a produs specializarea muncii, iar aceasta a adus cu sine, alături de alte modificări, apariția claselor economice-sociale, lupta dintre ele și, ca o consecință a acestei lupte, apariția unui nou fel de drept. Iată un lanț întreg de forme schimbate de instituții din cauza dependenței lor funcționale și a condiționării reciproce.

Societatea, cu organizația ei complicată, dar unitară, stăpânește pe individ în toate momentele vieții sale. Chiar în activitatea sa de creație spirituală omul este supus influenței atmosferei sociale în care trăiește. Oricât de mult s'ar părea că știința este mai presus de tot ceea ce e material, că în domeniul ei stăpânește numai spiritualul, nu putem tăgădui că starea economică ajută sau împiedică dezvoltarea științei. Capitalul material chiar este necesar spiritului pentru creațiunile sale. Dar starea societății dintr'un anumit moment poate contribui la dezvoltarea și încetățenirea unor adevăruri sau la distrugerea lor. În antichitate *Alcmeon din Crotona* a văzut just legătura dintre viața psihică și creier, dar mentalitatea din acea vreme și starea culturală de atunci au făcut ca un adevăr de o atât de mare importanță să nu fie luat în seamă, ci să fie respins. Opinia publică, prin forța ei, diriguiește acțiunile omului în orice moment, făcându-l să se orienteze după judecățile societății. Educația, care să dă omului în școală și familie, îi tormează spiritul încă din cea mai fragedă vârstă după anumite tipare, care convin societății. Societatea, cu toate instituțiile sale, ne apare astfel ca o realitate existentă în afară de noi și care ne stăpânește, impunându-se un riguros conformism în toate manifestările. Ba chiar de foarte multe ori dorințele și interesele noastre personale, ideile și sentimentele proprii, sunt contrazise de societate și împiedecate în dezvoltarea și afirmarea lor. Autoritatea

constituită în stat poate da impresiunea că este într'o adevărată luptă cu individul, atunci când îl constrânge pe acesta la observarea regulilor și legilor societății. Aceasta l-a făcut pe Herbert Spencer să proclame existența unui antagonism esențial și principial între individ și stat.

Dar, toate faptele și instituțiile sociale sunt ele oare absolut exterioare sufletului individual și complet independente de el? Societatea este desigur o realitate superioară indivizilor, care li se impune și a cărei viață nu depinde de indivizi, căci ea supraviețuește fiecărei generații, care succede alteia. Dar nu este fără legătură cu indivizii, ci e formată din oameni, care stau în relații unii cu alții și care alcătuiesc astfel o unitate organizată. Sunt sociologi, care vor să explice conformismul social, datorit puterii de constrângere a societății, în alt mod și anume prin concordanța conținuturilor din conștiința indivizilor, prin asemănarea reprezentărilor, pe care le au toți indivizii, ceea ce vom vedea că nu exprimă adevărul întreg. Societatea are un îndoit caracter, ea apare mai întâi ca ceva exterior, care ne depășește și ni se impune, dar în același timp este și interioară, existentă în sufletul nostru, pentru că toate fenomenele și instituțiile sociale constau în ultima instanță din anumite forme și modalități de relații între indivizi. Viața noastră sufletească, deși pare a fi domeniul cel mai subiectiv și cel mai sustras lumii exterioare, este în dependență de semenii, de atmosfera socială în care trăim, încât orice act psihic apare ca o reacțiune față de altcineva, față de societate. Iar ideia de reacțiune cuprinde implicit pe cea de raport.

Ce este un fenomen juridic altceva decât concretizarea într'un articol de lege sau într'o serie de dispozițiuni a unui fel de raporturi dintre oameni? Și dacă ne gândim la unul dintre cele mai generale și mai prețioase drepturi, acela de proprietate, ce este el altceva decât un raport nu între proprietar și lucrul posedat, cum s'ar părea la prima vedere, ci între proprietar și ceilalți membrii ai societății, cărora li se impun anumite obligațiuni și atitudini, cum este respectul de lucrul altuia, imposibilitatea de a și-l însuși, etc.? În concepția nouă a dreptului proprietatea apare ca *funcțiune socială*, nemai fiind un drept sacru și inviolabil legat de ființa și persoana omului. Aceasta dovedește și mai mult că proprietatea e o relație între un posesor și ceilalți oameni.



Și tot așa *capitalul*, care are un aspect atât de material, și el în esența sa este tot o relație, căci ceea ce îl caracterizează este posibilitatea de a produce bunuri noi prin ajutorul lui. Procesul de producție presupune un raport între cel care posedă anumite valori și alți indivizi, care lucrează în funcție de aceste valori sau trăiesc în dependență de ele.<sup>89)</sup>

Simmel a înțeles până în adâncul său această natură a fenomenului social și a afirmat că toată societatea nu este altceva decât o totalitate de raporturi, dar s'a oprit numai la analiza formei, după ce un moment încercase să pătrundă mai mult în procesul de substanțializare al raporturilor sociale. Sociologia trebuie însă să studieze raporturile sociale din punct de vedere genetic și sistematic, arătând sensul lor și explicându-l. A înțelege și a explica, însemnează a arăta procesul de determinare cauzală, procesul de motivare psihică a raporturilor, precum și scopul lor. Dar raporturile dintre indivizi sunt produse ale intereselor, ale trebuințelor și dorințelor lor, precum și ale unei voinți generale a societății ca întreg. Chiar cele mai subiective și mai delicate fenomene, sub influența acestei voinți sociale, dobândesc o formă socială, concretă, exterioară. De exemplu, iubirea dintre două persoane nu e un fenomen social, deși avem aface cu un raport între doi inși — când însă ea se traduce în exterior prin căsătorie și dă naștere familiei, cu obligațiile și drepturile sale, atunci devine fenomen social.

Fenomenele sociale, ca raporturi dintre indivizi, sunt bazate pe fapte psihice, chiar dacă ele apar cu un caracter exterior și constrângător. Durkheim însuși a recunoscut natura psihică a acestor fenomene, prin afirmarea că faptele sociale constau din reprezentări și acțiuni, deși a adăugat o observare specială, anume că nu avem deaface cu fapte psihice propriu zise, pentru că ele n'ar avea drept substrat pe individ, ci ar fi numai reprezentări și acțiuni colective. *In realitate însă noi credem că instituțiile sociale sunt numai forme de obiectivare și de concretizare a raporturilor dintre indivizi.* Și dacă ele au un caracter obiectiv și constrângător, aceasta se explică, în primul rând, prin faptul că produsele spiritului chiar și cele care par foarte subiective, toate se pot obiectiva, dobândind un caracter concret și impersonal. Astfel religia, născută din acel sentiment personal al

89) Eugène Dupréel *Le rapport social* Paris 1912.

misterului și al dependenței față de transcendent și irațional, constă dintr'un raport activ cu acest irațional, care raport are formele lui de exprimare obligatorii și constrângătoare în diferite grade, după starea societăților. Societatea trăiește în noi, dar în același timp trăiește și prin noi. Mentalitatea proprie grupului social determină pe cea a individului, care la rândul lui poate influența și el societatea.

La aceasta trebuie să adăugăm încă un factor, anume *sucesiunea generațiilor*, care are un rol de seamă în determinarea caracterului de exterioritate al fenomenelor sociale față de conștiința individuală. Intr'adevăr valorile culturale de tot felul se transmit din generație în generație, apărând astfel ca ceva străin și impus celor mai tineri. Fiecare individ găsește, dela nașterea sa, instituții create de generațiile anterioare, legi și obiceiuri sub a căror dominare 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*, rezultate ale unor trebuinți simțite, nu numai ceva rece și exterior, cum le vedem noi astăzi.

Prin această interpretare, noi nu ajungem la nominalism sau individualism, căci nu privim societatea numai ca un nume sau o etichetă necesară pentru designarea grupării indivizilor, ci vedem în ea o realitate cu viață proprie, deosebită de aceea a indivizilor și care poate influența pe individ, dar care totuși trăiește prin indivizi. Fenomenele sociale sunt, pentru noi, relații dintre oameni *substanțializate, concretizate, obiectivate*.<sup>90)</sup> În genere tot ceea ce depășește conștiința noastră individuală ne face impresia că este absolut exterior și obiectiv față de noi, ori relațiile interindividuale au acest caracter, de aceea ele trec dincolo de fenomenele subiective personale. Și cum de obicei ele se traduc în legi, care reglementează și pentru viitor diferitele categorii de relații, ele dobândesc caracter de forțe obiective și constrângătoare. Societatea este o realitate, care trăiește prin indivizi, dar durează mai mult ca ei și își materializează existența în diferite obiecte. Religie, drept, artă, știință, ne apar ca și cum ar fi produse ale unei realități superioare, exterioare și independente față de noi, tocmai pentru că ele se formează treptat, treptat, prin aportul fiecărei generații și se concretizează în

90) P. Andrei. Das Problem der Methode in der Soziologie. Leipzig 1927.



fapte. Conținutul lor rămâne însă tot spiritual și tot produs al raporturilor interindividuale, deși întotdeauna aproape nu se mai recunoaște partea individuală de colaborare. În acest mod dobândește societatea o existență de sine-stătătoare.

Față de societate individul apare într'o dublă hipostază, jucând două roluri, când *pasiv*, când *activ*, căci el suferă influența fenomenelor sociale, este determinat de ele, dar și el le poate influența prin puterea spiritului său creator. El este suportul fenomenelor sociale, dar și agentul cu putere de inovație. De aceea explicarea societății nu va putea fi complectă și adevărată dacă se va neglija cu totul individul și mai ales nu se va putea explica evoluția socială, fără a se lua în considerare individul. Societatea, în evoluția sa, își schimbă structura neconținut, dar în toată gama acestor schimbări agentul activ, dinamic, este omul. În orice societate au loc două procese succesive, care se repetă mereu și anume un proces de *individualizare* și un altul de *socializare* sau *tipizare*. Tarde a formulat o idee ingenioasă când a susținut că din starea quasi-hipnotică a societății, în care indivizii au o conștiință omogenă, cu aceleași conținuturi, se trezește unul, *inventatorul*, care creiază ceva nou.<sup>91)</sup> În toate societățile, începând dela cele mai primitive forme, a trebuit să existe un spirit viu, care s'a diferențiat de ceilalți, a devenit vrăjitor, conducător, rege<sup>92)</sup> și toate inovațiile sale s'au tipizat, s'au generalizat, schimbând starea anterioară a societății. Astfel, dacă ne gândim la cea mai originară formă de societate, la clanul nediferențiat, nu ne putem explica apariția *claselor matrimoniale* și nașterea clanului diferențiat în alt mod decât prin inventivitatea unuia dintre conducători, care a imaginat un mijloc de a opri incestul, de care primitivii au nu numai o oroare morală, ci văd în el gradul cel mai mare de impuritate, care poate atinge pe individ și clanul întreg, periclitându-le însăși viața.

Prin diferențierea indivizilor din clanul totemic, s'a produs o nouă formă de societate, căci tot ceea ce inovează un individ cu autoritate sau prestigiu, poate fi adoptat de societate, repetat, tipizat, obiectivat într'o anumită instituție. Acestea, la rândul lor, produc o nouă mentalitate generală de un alt grad, care provoacă mai departe un alt proces de diferențiere a indivizilor,

91) G. Tarde. *Les lois de l'imitation*.

92) James George Frazer. *Les origines magiques de la royauté*.

prin reacțiunea lor față de instituțiile existente. Și așa mai departe, se repetă mereu, alternând cele două procese amintite: individualizarea și socializarea.

Psihismul omenesc este într'adevăr un reflex al societății, dar el are în același timp puterea de a prelucra datele sociale în mod propriu și de a crea lucruri noi, care sunt apoi socializate și tipizate. Incât individul apare ca un factor dinamic de prima importanță în evoluția socială. Iată în ce mod înțelegem noi că societatea e în funcție de indivizi și indivizii în funcție de societate. Sociologia, ca știință de sine stătătoare, trebuie să studieze tipurile generale de instituții, precum și modurile de obiectivare și concretizare ale relațiilor sociale în instituțiuni.

Această concepție a noastră a fost înțeleasă de unii ca o reluare a pozitivismului școlii franceze, întrucât recunoaște puterea de determinare și de condiționare a mediului social asupra indivizilor și vede în realitatea socială o totalitate de relații. Iar dovida principală a acestei afirmațiuni au vrut s'o găsească în modul cum înțelegem noi conceptele „psihic”, „obiectiv”, substanțializare'. Profesorul *B. Braubach* din Bonn, afirmă că deși noi recunoaștem voința ca element fundamental pentru întemeierea societății, totuși nu-i atribuim un rol și o poziție sistematică, ci îi acordăm importanța, pe care i-o dă și Durkheim, al cărui scop era să formuleze o etică a perfecțiunii omenirii.<sup>93)</sup> Ceea ce ni se pare curios în această obiecțiune, este tocmai faptul că procesul de substanțializare al produselor psihice, care pentru noi e fundamental în formarea societății și în evoluția ei, nu a fost adâncit de Braubach. Desigur că este o doză oarecare de pozitivism în concepția noastră, întrucât raporturile interindividuale substanțializate noi le considerăm ca realitate obiectivă, care trebuie studiată în mod științific, în forma sub care se prezintă și în înfățișarea sa exterioară. Dar nu e mai puțin adevărat că am accentuat mereu că realitatea socială trebuie înțeleasă și în interioritatea ei, în ceea ce are spiritual. Procesul de obiectivare și substanțializare cuprinde doi termeni: 1) *spirit-psihic*, 2) *realitatea exterioară* — între care este un neconținut curent de schimb circular. În afară de aceasta însă, afirmarea diferențierii indivizilor, care produc valori noi și schimbă astfel instituțiile existente, nu trebuie înțeleasă în sensul etic și nici confundată

93) *B. Braubach* Deutsche Literaturzeitung. 32 Heft. 1929. Recenzie asupra lucrării: «Das Problem der Methode in der Soziologie». Pg 1547—1549.



cu stabilirea unei scări de valori, care duc la perfecționare genului omenesc, deoarece valoarea nouă, care se socializează și se tipizează mai apoi, este pentru noi pur și simplu o altă *realitate*, indiferent dacă ea este mai înaltă, mai progresivă decât cea existentă sau dacă reprezintă un regres față de ea.

W. Latten, în critica pe care o face lucrării noastre „Das Problem der Methode in der Soziologie”, afirmă că dintre cele două procese, de individualizare și socializare, pentru noi primul ar premerge celui de al doilea, conchizând că nu se poate dovedi și susține prioritatea vreunuia dintre ele.<sup>94)</sup> Obiecțiunea aceasta nu are absolut nici un temei, întrucât nu am susținut niciodată ceea ce ni se atribue, ci am repetat, de mai multe ori, că ambele procese există și alternează unul cu altul la infinit, fără a da prioritate nici unuia dintre ele. Dealtminteri asupra unor chestiuni expuse aici vom reveni în capitolul asupra naturii și esenței societății.<sup>95)</sup>

După ce am stabilit obiectul sociologiei ca știință trebuie să cercetăm care sunt caracterele și împărțirile ei.

## Caracterele sociologiei ca știință și diviziunile ei.

Dacă sociologia este o știință a realității sociale, a faptelor, care după cum am arătat sunt relații interumane, obiectivate și concretizate, se înțelege că cea dintâi preocupare a sa trebuie să fie cunoașterea exactă a acestor fapte și înfățișarea lor. Pornind de aici, unii cercetători au mers însă prea departe, afirmând că sociologia trebuie să aibă un caracter *descriptiv*, adică numai să expună instituțiile și faptele sociale așa cum sunt ele. *Herbert Spencer, Letourneau*, dintre sociologii mai vechi, au dat o mare importanță descrierii, fără a se mărgini

94) W. Latten. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 1928 Heft. 2.

95) Müller-Freienfels în lucrarea sa «Allgemeine Sozial-und Kulturpsychologie». Leipzig 1930, ajunge la o concluzie asemănătoare cu a noastră în ceea ce privește natura societății și obiectul sociologiei, susținând că relațiile sociale au ca suport pe individ, iar complexele sociale se realizează într'un fel de substanță. Müller-Freienfels vorbește despre un proces de integrare și diferențiere, care se petrece în conștiința individului. Menționăm cu plăcere această asemănare din lucrarea lui Müller-Freienfels apărută cu trei ani mai târziu după studiul nostru Das Problem der Methode in der Soziologie.

însă nici chiar dâșii numai la descriere. *F. Somlò* accentuiază importanța descrierii în sociologie, arătând avantajul, pe care ni-l oferă, întrucât ea ne dă un tablou general asupra societăților trecute și prezente.<sup>96)</sup>

Fără îndoială că descrierea fenomenelor sociale este o operație preliminară necesară, care nu trebuie neglijată și peste care nici un sociolog nu a trecut cu ușurință, dacă nu s'a mărginit numai să filosofeze asupra societății. Pe baza datelor exacte și a descrierii fenomenelor sociale au putut stabili *Post* și *Mazzarella*<sup>97)</sup> diferitele tipuri de drept și tot așa prin ajutorul descrierilor etnografice, a faptelor și-a întemeiat *Vinogradoff*<sup>98)</sup> cercetările sale mai noi. *Karl Bücher*<sup>99)</sup> și *G. Schmoller*<sup>99)</sup> au pornit tot dela astfel de material pentru a ajunge la formularea tipurilor evolutive de economie. Iar în ultimul timp *Lévy-Bruhl* și *James Frazer* utilizează din abundență descrierea de fapte. Lucrările lui Lévy-Bruhl asupra mentalității primitive, asupra sufletului primitiv, precum și acelea referitoare la mitologia popoarelor primitive, nu formulează nici o concluzie și nu stabilesc nici un principiu decât pe baza unei serioase și bogate documentări de fapte, descrise cu lux de amănunte. Iar James Frazer, pe lângă fapte, utilizează chiar și legendele și povestirile, întrebuițând descrierea la fiecă pas. Școala sociologică franceză pune cel mai mare preț pe descrierea exactă a fenomenelor sociale, căci numai așa se pot face comparațiuni sau experimente indirecte. Cu toate acestea, descrierea este numai o operație premergătoare absolut necesară studiului sociologic, dar ea nu epuizează și nu trebuie să epuizeze toată activitatea sociologului. Cu alte cuvinte, sociologia nu se reduce numai la rolul unei științe de sistematizare, căci acest caracter l-ar avea dacă s'ar mărgini numai să descrie și să ordoneze faptele observate. Atunci ea ar deveni, cum ar zice Hans Freyer, un fel de catalog de fenomene sociale.

Astăzi se discută chiar dacă această sistematizare descriptivă nu trebuie să formeze o disciplină științifică aparte, care

96) *Felix Somlò*. Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie. Berlin und Leipzig 1909.

97) *Joseph Mazzarella*. Les Types sociaux et le droit. Paris 1908.

98) *Paul Vinogradoff*. Outline of historical Jurisprudence. Oxford 1922

99) *Karl Bücher*. Entstehung der Volkswirtschaftslehre.

100) *G. Schmoller*. Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. 2. Bde. 13—15 Tausend. München und Leipzig 1923.



să urmărească în special cercetarea descriptivă și ordonatoare a faptelor sociale — așa numita *sociograție*. La al cincilea congres de sociologie al societății germane, din anul 1927, prof. *Steinmetz* a pus în discuție această problemă, ocupându-se de raportul dintre sociologie și sociografie. El a pornit dela ideea că sociologia studiază societatea sau poporul în genere, nu fiecare popor cu caracterele sale specifice, de pildă: Rusia, Mexic, Siam, Germania, etc. Aceasta ar fi însă de mare folos pentru sociologi și sociologie, căci s'ar oferi material din toate părțile lumii și s'ar găsi poate chiar puncte noi de vedere scoase din fapte. De aici a dedus *Steinmetz* necesitatea unei alte discipline științifice, care să cerceteze personalitățile colective în ceea ce au ele propriu și caracteristic. Această știință ar fi sociografia.<sup>101)</sup> *Steinmetz* pledează foarte călduros pentru încetățenirea acestei discipline, susținând că, în cazul când nu se recurge la o nouă știință pentru cercetarea materialului de fapte, sociologia intră într'un greu impas, oscilând între Scylla și Charybda. Căci dacă se mărginește numai la considerații generale, ea pierde contactul cu realitatea propriu zisă, construște în abstracto, iar dacă face apel numai la materialul, pe care i-l poate pune la îndemână istoria, se pierde în trecut, ne mai având la dispoziție fapte noi sau probleme noi și devine astfel un auxiliar al istoriei.<sup>102)</sup> La al 7-lea congres german de sociologie din anul 1930, problema formulată în modul arătat e discutată în plenul adunării, unde însuși prezidentul congresului prof. *Tönnies* pledează pentru sociografie, considerând-o ca o disciplină care va complecta sociologia. El atribue sociografiei însărcinarea de a observa și descrie viața socială dintr'o anumită țară, urmând ca apoi să compare datele statistice obținute cu acelea din alte țări.<sup>103)</sup>

Dar în acest caz, sociografia nu face oare double emploi cu etnografia? Răspunsul, pe care-l dă Dr. *Rudolf Heberle* la această întrebare, este numai în parte satisfăcător, deoarece afirmațiunea că etnografia se ocupă numai de popoarele zise naturale sau primitive și nu de societățile superioare, care ar

101) *S. R. Steinmetz*. Das Verhältnis von Soziographie und Soziologie. Verhandlungen des V-ten deutschen Soziologentages. Tübingen 1927.

102) *S. R. Steinmetz*. Das Verhältnis von Soziographie und Soziologie. Verhandlungen. Tübingen 1927, Pg. 223.

103) *F. Tönnies*. Soziographie. Verhandlungen des VII-ten deutschen Soziologentages. Tübingen 1931. Pg. 197—206

rămâne rezervate domeniului sociologiei, nu este destul de convingătoare,<sup>104)</sup> pentru că sociologia nu poate rămâne închisă și mărginită la un singur fel de societăți, cum de altminteri nu poate rămâne nici etnografia. E o separație care, deși corespunde în parte preocupărilor actuale ale acestor științe, nu le poate totuși delimita precis una față de alta. Mai exactă este susținerea că *sociografia trebuie să se ocupe numai de fapte sociale, pe când etnografia va trebui să descrie orice fel de fenomene, din toate domeniile vieții indivizilor, indiferent de caracterul lor social sau particular*. Tot așa nu se poate confunda sociografia cu istoria, căci rolul ei este mult mai modest decât al istoriei, care înfățișază devenirea popoarelor, stabilind legături cauzale între fenomene, pe când sociografia trebuie să descrie existența unor fenomene dintr'un anumit moment din viața popoarelor, fără a se ridica mai sus la considerațiuni generale, la legături cauzale sau funcționale.

Fără îndoială că sociologia are nevoie de material concret de fapte, dela care să pornească și pe baza căruia să poată face generalizări, să ajungă la stabilirea tipurilor de instituțiuni sociale și a formelor lor de evoluție. Din acest punct de vedere, etnografia și sociografia îi sunt prețioase auxiliare. Plecând dela aceste considerente, *Tönnies, Rumpf, Heberle*, au afirmat necesitatea sociografiei ca disciplină sociologică specială.<sup>105)</sup> Dar Heberle merge mai departe, susținând că după cum nu poate fi vorba de o știință pur conceptuală în domeniul vieții sociale, tot așa nu ar putea exista nici o știință pur descriptivă. De aceea sociografia, ca disciplină sociologică, ar trebui să aibă ca obiect *viața socială prezentă a unor grupe concrete de oameni*, fără a se mărgini numai la descrierea vieții acestor grupe, căci în acest caz ea ar fi un fel de enciclopedie de material adunat. De aceea, după Heberle, sociografia trebuie să facă și generalizări și în acest caz ea este tot una cu *sociologia empirică*.<sup>106)</sup>

Considerată ca un auxiliar al sociologiei, al cărui scop este de a da material concret de fapte obiective, ordonate, sociografia poate constitui o disciplină sociologică, care completează etnografia. E drept că astăzi avem multe cercetări im-

104) Dr. Rudolf Heberle. Soziographie. Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1931.

105) Dr. Rudolf Heberle. Soziographie. Pg. 564.

106) Verhandlungen des VII-ten deutschen Soziologentages.



portante de etnografie, dar puține de sociografie. Americanii sunt acei care au dat mare importanță sociografiei, confundând-o adesea chiar cu sociologia. Sociografia merge dela monografia unui fenomen social dintr'un anumit loc până la cercetarea socială a unui întreg popor. Sociografia este deci o disciplină preliminară a sociologiei, având un caracter particular și limitat. Intre sociologie și sociografie este același raport ca între *etnologie* și *etnografie*. Steinmetz atribue etnologiei ca obiect „compararea tuturor fenomenelor vieții sociale ale popoarelor nonistorice pentru a găsi legile de evoluție și de producere ale lor și explicarea lor”,<sup>107</sup>) iar etnografiei îi rezervă rolul numai de a furniza material descriptiv, studiind popoarele la fața locului și descriindu-le. Prin urmare, etnologia ar fi o știință comparativă, care face generalizări, pe când etnografia ar avea un caracter pur descriptiv. Și totuși etnologia nu se poate confunda cu sociologia. Steinmetz simte el însuși că deosebirea, pe care o stabilește atunci când limitează etnologia la popoarele primitive, ca și etnografia, rezervând sociografiei și sociologiei domeniul societăților civilizate, nu este satisfăcătoare. De aceea recunoaște că etnologia cercetează fenomene sociale, având ca bază geografia și devenind astfel un fel de premergătoare a sociologiei sau primul capitol al sociologiei și al istoriei comparate a culturii. În fond, deși înrudirea dintre etnologie și sociologie este foarte mare, totuși este adevărat că etnologia își limitează cercetările mai mult la popoarele primitive, *ocupându-se de orice fel de fenomene, fără intenția de a studia socialul și numai socialul*, cum face sociologia. Sociografia, etnologia și etnografia, servesc drept auxiliare sociologiei. De aceea, orice încercare de a confunda cercetările sociologice propriu zise cu descrierea, oricât de conștiincioasă, a vieții sociale dintr'un anumit loc sau moment, însemnează o reducere a sociologiei la sociografie. Sociografia, repet, nu poate fi decât un auxiliar, o metodă utilizată de sociologie.

Sociologia, având deaface cu fenomene concrete, trăite, are caracterul unei științe într'adevăr concrete. *Blackmar* susține că sociologia trebuie să cerceteze diferite feluri de societăți omenesti și chiar societățile animale, pentru a-și putea da seama de elementele permanente ale alcătuirii sociale. Se înțelege

107) S. R. Steinmetz. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*. Bd. 1. Groningen 1928. Einleitung. Pg. XI.

dela sine că o astfel de știință nu poate și nu trebuie să fie altfel decât concretă.<sup>108)</sup> Chiar dacă operează cu abstracțiuni în cercetările sale, totuși ea rămâne o știință concretă. Pentru acest motiv *Aug. Comte* a așezat sociologia pe scara ierarhică a științelor, în ultimul loc, considerând-o drept cea mai concretă și mai complexă știință. Deși face generalizări, căutând tipuri de societate și de fenomene, și stabilind regularități, sociologia nu se pierde totuși în abstracțiuni, căci toate acestea apar ca rezultate ale unui proces întemeiat exclusiv pe date reale și concrete. Orice știință bineînțeles lucrează cu idei, cu ipoteze și experimente, dar materialul, pe care-l utilizează, este foarte diferit în natura sa. Matematica, de pildă, are un caracter pur ideal și abstract, deși are numeroase aplicațiuni practice, foarte reale și foarte concrete. Operațiunile matematice sunt însă pur ideale, ele nu există în obiecte, ci noi le aplicăm lucrurilor, pe când în cercetarea sociologică noi scoatem principiile din fenomene, pornim dela fapte concrete, trăite, experimentate, nu numai gândite. Orice știință în genere poate fi concretă prin materialul său, dar nici una nu se oprește numai la un material de fapte, ci se ridică la principii și la legi generale.

Din complexitatea fenomenelor sociale, care sunt rezultatul mai multor factori deosebiți, dar care toți laolaltă produc ceva integral, *o unitate*, se deduce ușor un alt caracter al sociologiei, anume cel *sintetic*. *Tönnies*, în critica modului de organizare a învățământului superior din Germania, susține că este nevoie de o sinteză generală a cunoștințelor, pe care le dobândesc studenții în Universitate și vede în filosofie și sociologie mai ales științele cele mai potrivite pentru realizarea acestui scop. Sociologia, spune el, face sinteza tuturor cercetărilor speciale, alcătuind *un întreg* din ceea ce apare parțial și ceva general din aspecte particulare.<sup>109)</sup> Credem că nu este nevoie să insistăm mai mult asupra caracterului sintetic al sociologiei, întrucât el se vede destul de clar din studierea raportului dintre sociologie și științele sociale.

În toate cercetările sale, sociologia își păstrează însă nealterat și constant caracterul său *empiric*. Dealtminteri nici nu ar putea fi altfel, deoarece *societalul* prin natura sa este empiric și temporar. Chiar atunci când vorbesc sociologii despre „esență”

108) *Frank W. Blackmar*. The Elements of Sociology. New-York 1908.

109) *F. Tönnies*. Hochschulreform und Soziologie. Jena 1920. Pg. 30.



și „esențial”, desigur că nu înțeleg aceste noțiuni în ‘sens platonian sau husserlian, căci „esența” pentru acești gânditori este netemporală și neempirică. În sociologie însă *esențial* înseamnă ceva permanent și care apare în toate timpurile în diferitele forme de fenomene sociale, fără de care obiectele sau actele, sau n’ar putea exista sau și-ar schimba înfățișarea pe care o au. Caracterul empiric al sociologiei se vede din întrebuințarea experienței, pe care se bazează toate cercetările sociologice și care înseamnă o cunoaștere cauzală-genetică sau funcțională a fenomenelor sociale. Toate încercările epistemologice de a face din sociologie o știință filosofică, apriorică, se izbesc de faptul că nici un fel de cercetare sociologică nu poate avea rezultate, dacă nu se întemeiază pe date ale experienței și pe constatări verificate, la îndemâna tutuor. Desigur se pot face și speculațiuni metafizice asupra societății și naturii sale, dar acestea nu mai sunt sociologice, ci devin pur și simplu filosofice.

În sfârșit, s’a pus problema dacă sociologie este o știință pur explicativă și dacă nu cumva are caracter normativ. Prof. *Dunkmann*, de pildă, consideră ca unitate socială fundamentală și ca purtător al tuturor fenomenelor sociale grupul de oameni. Dar realitatea grupului constă în necesitățile vieții lui. De aceea sociologia, zice *Dunkmann*, trebuie să aibă un aspect practic, reformator, să se ocupe de aceste necesități și de modul lor de satisfacere, căci pe baza lor trăiește grupul și are realitate. „Nu există cercetare pur teoretică, făcută numai pentru ea însăși, care să nu poarte în sine și întrebuințarea sa”,<sup>110</sup>) pentru că știința are la baza ei voința. Ca atare și cunoștința teoretică trebuie să pornească dela impulsuni practice. Sociologia aplicată, despre care vorbește *Dunkmann*, se ocupă de necesitățile vieții întregului empiric, care este societatea, de aceea ea devine o adevărată practică socială reformatoare. Desigur că cercetările științifice au fost determinate nu numai de dorința de a cunoaște lucrurile și misterele naturii, ci și de trebuința de a le supune și de a le utiliza, deci de impulsuni practice. Dar această constatare nu îndreptățește pretențiunea unora de a îndruma sociologia spre transformarea ei în politică socială. Căci, dacă sociologia trebuie să aibă în vedere, în cercetările sale,

110) *Karl Dunkmann* Angewandte Soziologie Berlin 1929. Pg. 7.

satisfacerea necesităților grupului social, ea devine atunci o practică reformatoare. *Dar sociologia constată și explică numai, nu dă rețete practice pentru aplicarea și realizarea pe teren a diferitelor soluțiuni ale problemelor sociale.* Din constatările sociologice se pot scoate sugestii și directive practice, dar numai atât, fără ca sociologia să devină o știință practică și normativă.

*H. Kelsen*, operând pe alt plan de gândire și cu alte noțiuni, afirmă că sociologia modernă a apărut în locul dreptului natural și că deci are și ea un caracter speculativ, etico-politic. Ca și dreptul natural sociologia, după concepția acestui gânditor, are tendința de a stabili un larg sistem de norme pentru conviețuirea oamenilor. Kelsen de altminteri nu face altceva decât să extindă asupra societății în genere concepția sa despre stat și cum, pentru el, statul e o ordine normativă, un sistem de norme, care trebuie respectate, societatea trebuie să se reducă și ea la o totalitate de norme. Statul e ceva opus *naturii*, deci el face parte din sfera realităților *normative* și de valoare și ca orice valoare el trebuie să se realizeze prin constrângere chiar, dacă este nevoie. Această concepție vrea s'o generalizeze Kelsen și s'o introducă în sociologie, de aceea vorbește despre *tendința normativă a sociologiei.*<sup>111)</sup>

Nu intrăm în dezvoltarea acestei probleme, căci ne-am depărta de obiectul lucrării noastre. Observăm totuși că dacă pentru stat esențial este ordinea constrângătoare, nu putem spune același lucru despre societate. Oricât de contrare ar părea noile teorii național-socialiste și fasciste acestui punct de vedere, noi rămânem la concepția clasică, pentru care există deosebire între societate și stat și credem că nu se poate explica existența societății numai prin ordinea de drept, că aceasta are numai un caracter *regulativ*, pe când alte categorii de fenomene au un rol *constitutiv* pentru societate. Ca atare sociologia nu este normativă în sensul indicat de Kelsen. Dar tot așa nu se poate atribui sociologiei nici caracter practic și reformativ, cum susține Dunkmann, căci atunci când e vorba de reforme, de intervenția directă în mersul realității sociale, nu mai avem aface cu cercetarea obiectivă, ci intrăm în domeniul aprecierii, al *normativului*, atunci nu mai studiem *ce este*, ci căutăm *ce e rău*, nepotrivit, etc., *urmărim anumite valori.*

111) *Hans Kelsen*. Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Tübingen 1922.



Credem că se impune să ne oprim câteva momente și asupra acestei probleme, pentru a vedea întrucât sociologia operează cu valori și dacă prin aceasta ea dobândește un caracter normativ sau nu.

*Explicative* sunt științele, care cercetează faptele, așa cum se petrec ele în realitate, așa cum se prezintă în legăturile lor cauzale, indiferent de atitudinea sau reacțiunea unui subiect, care le privește și le cercetează. Din contra, *științele normative* studiază fenomenele în raport cu o conștiință, cu un subiect care le apreciază, privindu-le întotdeauna prin prisma unor valori și stabilind o ierarhie de valori. Și pe când științele explicative se ocupă de *existență*, de realitate, operând cu *judecăți existențiale*, științele normative cercetează nu ceea ce este, ci *ceea ce ar trebui să fie*, exprimând rezultatele lor în *judecăți de valoare*. Științele explicative formulează legi de explicare ale fenomenelor, pe când cele normative dau regulile sau norme de apreciere și de conduită a oamenilor față de fenomene.<sup>112)</sup> Nu poate fi vorba de judecăți de valoare și de norme decât acolo unde avem aface cu fenomene de conștiință și voință, căci numai acestora li se pot indica norme. Științele prin excelență normative sunt *logica, etica și estetica*, științi care formulează o serie de valori superioare, fundamentale pentru viața sufletească și pentru cea socială. Logica urmărește *adevărul*, ca *valoare supremă a gândirii*, etica țintește către realizarea *binelui* ca *valoare supremă a voinții*, iar estetica *frumosul* ca *valoare a sentimentului*.<sup>113)</sup>

Științele normative, având aface cu valoarea, cu norme și judecăți de valoare, pot îngloba ele în domeniul lor și sociologia? Problema aceasta s'a discutat, sub alt aspect și în altă formă, în „Societatea germană pentru politica socială”, unde s'a pus întrebarea dacă sunt admise sau nu judecățile de valoare într'una din științele sociale, anume în economia politică. Părerile au fost împărțite, căci *Ludo Hartmann*, de exemplu, a fost contra, pe când *Albert Hesse* și *Epstein* au susținut posibilitatea admiterii judecăților de valoare.<sup>114)</sup> Pentru a putea răspunde hotărît la această problemă, trebuie să facem o mică

112) A se vedea W. Windelband *Normen und Naturgesetze*. Präludien. II Bd. Tübingen 1911.

113) A. Lalande *Du parallélisme formel des sciences normatives*. Revue de métaphysique et de morale. 1911.

114) *Äusserungen zur Werturteildiskussion* im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik Als Manuskript gedruckt 1913.

digresiune, oprindu-ne puțin asupra ideii de valoare, căci dela început fiecare își poate da seama că *sociologia operează cu valori*, dar nu poate răspunde dacă ea *formulează judecăți de valoare și norme de conduită*.<sup>115)</sup>

Aderenții pozitivismului vor să excludă neapărat valoarea din domeniul cunoștinții, considerând-o ca un produs al afectelor și confundând-o cu judecățile de valoare, care sunt expresia unei atitudini subiective a omului. Gânditorul german *Alois Riehl*, spune clar și categoric: „știința ca atare nu cunoaște conceptul valorii. Ea cunoaște, dar nu critică”.<sup>116)</sup> Așa au considerat valoarea toți acei care au privit-o numai ca un fenomen subiectiv și psihologic și au confundat-o cu *valorificarea*, explicând-o fie prin sentiment, fie prin voință.<sup>117)</sup>

Au fost însă și filosofi care, din contra, au identificat valoarea cu existența, cu realitatea însăși. Astfel *școala marburgică*, reprezentată de *H. Cohen* și *P. Natorp*, a susținut că nu se poate vorbi despre o altă existență în afară de cea logică, că „sein” și „wahr gedacht” sunt două noțiuni identice. Prin urmare, necesitatea și valabilitatea generală sunt criteriile existenței, nu numai ale adevărului, pentru școala dela Marburg. Astfel problema realității a fost confundată cu cea a adevărului și a obiectivității, cu valoarea deci.

Fără a rămâne pe terenul idealismului logic, nu putem neglija totuși un fapt de importanță capitală, anume că obiectul cunoștinții noastre nu poate fi determinat decât prin ajutorul unui concept logic, acela al relațiunii. Existența reală a lucrurilor se constată prin relațiile lor, căci dacă facem abstracție de raporturile lucrurilor cu subiectul cunoscător, nu mai vedem prin ce se deosebește existența de non-existență.<sup>118)</sup> Dar cunoștința nu constă numai din anumite relații și determinări formate de gândire, nici numai din o raportare abstractă la valori transcendente, ci ea cuprinde și un raport al eului cu va-

115) *P. Andrei*. Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere al valorilor. Studii sociologice și Etice. Iași 1915.

116) *Alois Riehl*. Einleitung in die Philosophie der Gegenwart. 1908. Pg. 8.

117) *Asfel I Kreibitz* în lucrarea sa «Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie». Wien 1902, spune textual «alles Gewertete wird geföhlt, alles Geföhlt wird gewertet». (Pg. 27). După diferitele grade de intensitate ale sentimentului se alcătuiește și scara valorilor și tot așa *Heinrich Maier* în lucrarea sa «Psychologie des emotionalen Denkens» Tübingen 1908.

118) *Frischeisen-Köhler*. Das Realitätsproblem Berlin 1912, spune, citând părerea lui *Lotze* asupra importanței categoriei relației în determinarea obiectului cunoștinții: «was nirgends ist, niemals ist, nichts wirkt und nichts leidet, ist überhaupt nichts». (Pg. 12).



lorile trăite, care se exprimă tot în judecățile obșnuite, pe care le face omul. Incât rămâne deschisă problema dacă valoarea constituie un domeniu aparte deosebit și paralel cu acela al realității sau dacă se confundă cu realitatea. Iată deci două atitudini; una care face din valoare chiar un element al realității și prin urmare un obiect principal al cunoștinții — și alta care exclude complect valoarea din domeniul cunoștinții, limitându-i sensul la apreciere și valorificare.

În genere psihologismul, cu numeroșii săi reprezentanți, s'a mărginit numai să arate care e temeiul psihologic al valorii, ajungând la un adevărat scepticism, căci de fapt a cercetat mai mult atitudinea de valoare a omului față de fenomene decât valoarea propriu zisă. Se înțelege ușor că în acest caz avem de a face cu o mulțime infinită de valori, fiecare cu nuanțele ei speciale, datorită structurii sufletești a individului, care le-a formulat. Și o știință, care și-ar propune cercetarea acestor valori, ar fi absolut imposibilă.

Alți cugetători însă au făcut abstracție de reflexul psihologic al valorii și au considerat-o ca o noțiune logică fundamentală în constituirea cunoștinții. Astfel *Münsterberg* vorbește despre valori universabil valabile, care nu sunt fizice, nici psihologice, nici istorice, pentru că ele aparțin „celei mai profunde esențe supra-cauzale și supra-individuale a lumii”.<sup>119)</sup> Ele există pentru orice ființă spirituală din lume, dar sunt independente de orice voință individuală. Reprezentantul cel mai autentic al concepției valorii suprapersonale și universale este însă *H. Rickert*. El face deosebire între *valorificarea practică și raportarea teoretică la valori*, considerându-le ca două procese principal deosebite.<sup>120)</sup> Valoarea de cunoaștere a lucrurilor nu este deci tot una cu judecata de valoare, pe care o facem asupra lor.

Noi înșine am considerat valoarea ca un element logic al judecății omenești, arătând că orice judecată este expresia unei atitudini cognitive a eului, e o *aprobare* sau o *dezaprobare a unor legături între noțiuni*, dar am accentuat că constatarea și cunoașterea valorii nu se confundă cu recunoașterea sau aprecierea ei. Procesul de cunoaștere al valorii e teoretic și expli-

119) *Hugo Münsterberg*. Philosophie der Werte. Leipzig 1908. Pg. 39.

120) *H. Rickert*. Geschichtsphilosophie. Festschrift für *Kuno Fischer*. Heidelberg 1907. A se vedea și «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» precum și «zwei Wege der Erkenntnistheorie» publicat în *Kant-Studien* 1909 Iulii. Pg. 207.

cativ, pe când cel de recunoaștere e practic, e ceea ce se numește în limbaj obișnuit, *valorificare*. Sunt unele judecăți care au aspectul unor adevărate judecăți de valoare, fără a fi însă astfel în realitate, deoarece ele pot arăta numai un mod de comportare al nostru față de anumite lucruri, fără a exprima o apreciere sau o preferință a noastră. Valorificarea presupune neapărat aprecierea unei valori în raport cu anumite scopuri sau cu anumite idealuri. Prin urmare, putem explica valori create, existente, devenite realitate, deși odinioară au aparținut domeniului idealului — și aceasta constituie o atitudine obiectivă și științifică — după cum putem aprecia aceste valori în raport cu un ideal, ceea ce constituie cu totul altceva. De aceea studiul unor valori nu însemnează în același timp și formularea unor judecăți de valoare. Faptele sociale, deși le privim ca fenomene obiective, pe care le suportăm uneori cu destul de mare greutate, sunt totuși la origine produse ale unor scopuri, raporturi interumane. Ele înșile provin deci din valori, dar și-au pierdut cu vremea elementele subiective, stratificându-se în instituții sociale. Sociologia nu le judecă, nu le apreciază, ci le explică, privindu-le ca fenomene obiective.

Dar a explica în mod sociologic, însemnează nu numai a arăta care sunt cauzele producătoare sau relațiile de dependență funcțională, ci a indica și sensul lor originar și actual. De aceea sociologia are de-a face cu valori, fără a face însă însă valorificări și fără a avea pretenția să dea norme de conduită în societate. Max Weber respinge judecățile de valoare din științele empirice, deci și din sociologie, fără a repudia însă valorile în genere și fără a lua atitudine contra posibilității logice a unei analize a valorilor. Știința socială e o știință a realității, iar materia ei este întreaga viață socială omenească, deci și cultura, care constă din valori. A explica valorile raționale în geneza și relațiile lor nu însemnează a face judecăți de valoare și a fi lipsit de obiectivitate. Ca atare sociologia rămâne o *știință explicativă*, deși operează cu valori umane.

Nu mai insist asupra altor caractere de mai puțină importanță și care nu reprezintă în realitate decât părți din sociologie, întrucât materialul, pe care trebuie să-l studieze această știință este extrem de vast și complicat. Cu aceasta trecem la cercetarea *problemei subdiviziunilor științei sociologice*.



În anul 1920, Tönnies făcea deosebire între *sociologia pură* și cea *empirică*,<sup>121)</sup> socotind că sociologia pură este de natură filosofică, întrucât ea trebuie să cerceteze *formele posibile de conviețuire omenească*, pe când sociologiei empirice îi rămân drept obiect de studiu diferitele fenomene sociale. Câțiva ani mai târziu însă, la al 5-lea congres internațional de filosofie, ținut la Neapole în anul 1924, Tönnies face o comunicare asupra subdiviziunilor sociologiei, deosebind de data aceasta *sociologia generală* și *sociologia specială*.<sup>122)</sup> Prima e definită de către Tönnies ca teoria vieții sociale umane în genere, întocmai ca și sociologia pură. Acum însă sociologul german împarte sociologia generală însăși în mai multe părți și anume în: *biologie socială* și *psihologie socială*. Biologia socială sau social-antropologia cercetează pe om cu toate funcțiunile sale biologice, insistând asupra importanței lor pentru coexistența și agregarea socială. Se înțelege că marile despărțiri biologice — *rassele* — sunt obiectul fundamental al acestei discipline. Ea se poate întinde însă și asupra ființilor inferioare omului, ocupându-se de simbioza plantelor și de societățile animale.

Psihologia socială are menirea de a complecta prima disciplină, privind înfățișarea internă, subiectivă, psihică, a conviețuirii omenești și arătând cum din gruparea oamenilor în *masse* și organizații mai mari se naște o mentalitate nouă, cu caractere specifice, o voință socială al cărei suport îl constituie indivizii.

Cea de a doua mare subdiviziune, afirmată de Tönnies, este *sociologia specială*, care ar cuprinde: *sociologia pură*, cea *aplicată* și *sociologia empirică*. Se vede deci că în această nouă împărțire Tönnies părăsește complet primul punct de vedere, considerând atât sociologia pură cât și cea empirică drept două subdiviziuni ale sociologiei speciale. În această nouă ipostază, sociologiei pure i se atribue ca obiect studierea asociațiilor omenești, a normelor și valorilor sociale. *Sociologia aplicată*, în această concepție, studiază raporturi sociale concrete—practice, iar sociologia empirică devine sociografie. Această nouă împărțire, pe care o face Tönnies, este însă încurcată, confuză și obscură, întrucât introduce noțiuni noi, care ies din sfera de preocupări a sociologiei propriu zise, căci după cum am

121) F. Tönnies. Hochschulreform und Soziologie. 1920.

122) F. Tönnies. Studien und Kritiken. Bd. II. 1926.

arătat mai înainte, sociologia nu se ocupă de norme și nu face aprecieri.

Un alt sociolog de samă, *Max Scheler*, împarte sociologia în alt mod, adoptând criterii speciale de diviziune și anume, el deosebește o *sociologie pură*, căreia îi atribue caracter *aprioric* și care se ocupă de *esențe* (esența societății și a diferitelor grupări temporare) și o *sociologie empirică*, bazată pe inducțiune, care cercetează diferitele fenomene sociale empirice. Deci un fel de filosofie socială speculativă și o sociologie propriu zisă.<sup>123)</sup> În afară de aceasta, Scheler admite și o a doua împărțire a sociologiei, identică cu aceea, pe care o făcea Aug. Comte, în *sociologie statică* și *dinamică*. Prima dintre acestea studiază legăturile de coexistență ale oamenilor și grupelor, privindu-le sub aspectul lor actual și structural, pe când cea de a doua urmărește succesiunea fenomenelor sociale. În deosebire însă de filosofia istoriei, care cercetează valori și norme, sociologia dinamică explică cauzal diferitele procese sociale. În sfârșit, Scheler merge mai departe, făcând deosebire între *sociologia culturală* și *sociologia reală* — deosebirea cea mai importantă poate dintre cele formulate de el cu privire la ramurile sociologiei.

Sociologia culturală s'ar ocupa de tot ceea ce este în legătură cu un ideal spiritual, fără a avea vreo intenție de a schimba realitatea, pe când sociologia reală are drept țintă tocmai influențarea și modificarea realității sociale. Sociologia culturală ar avea ca supoziție a ei *o teorie a spiritului uman* (eine Geistlehre des Menschen), pe când cea reală *o teorie a instinctelor și a impulsurilor* (eine Trieblehre des Menschen).<sup>124)</sup> Realitatea existentă e produsul a două feluri de factori, fiecare având rolul său special, căci factorul ideal, *spiritul pur*, nu este o putere în sine și absolută, ci e numai *un factor de determinare*, o forță de impulsivitate inițială, iar raporturile și împrejurările reale ale vieții constituiesc *un factor de realizare*. De aceea sociologia culturală trebuie să studieze formele sociale ale cooperăției spirituale organizate sau neorganizate, arătând elementele lor spirituale și forma de manifestare socială a lor. Astfel ea va trebui să se ocupe de religie, cu aspectele ei concrete în biserici, secte, doctrine

123) *Max Scheler*. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München und Leipzig. 1924. A se vedea și «Die Wissensformen und die Gesellschaft». Leipzig 1926.

124) *Max Scheler*. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. Pg. 7.



teologice, apoi de știință cu institutele ei de cercetare, cu diferitele școli și probleme profesionale, tehnice și așa mai departe. În toate acestea sociologia va trebui să arate mai întâi raportul dintre conținutul cunoștinții și formele ei de organizare și apoi evoluția culturii, accentuând cum s'a diferențiat spiritul, care se manifestă la diferite popoare, în forme culturale diferite.

Sociologia reală, la rândul ei, va arăta rolul factorilor naturali și sociali, care ajută sau împiedică „posibilul spiritual”, căci desigur nu se poate tăgădui importanța elementului geografic, economic, etc. în determinarea unei fizionomii speciale a societății și a culturii sale. Spiritul nu se poate manifesta în mod general același pretutindeni, pentru că el este în dependență de sol, de climă, de ereditate, de ambianță generală, în care se dezvoltă.

Aceste împărțiri ale sociologiei, făcute de Scheler, reprezintă în realitate diferite puncte de vedere, din care poate fi privită societatea și diferite elemente sau factori, prin care se actualizează realitatea și care trebuiesc desigur cercetați. În nici un caz însă nu se poate vorbi despre o sociologie apriorică, căci aceasta contrazice chiar ideea de sociologie, întrucât ea nu este o filosofie asupra „esențelor” metafizice sau asupra unor noțiuni fără de conținut real.

Tot așa nu se poate subdivide sociologia după calitatea factorilor, care având roluri diferite, iau parte la procesul de creație al valorilor culturale, căci atât factorii ideali, cât și cei reali, sunt în raporturi de interdependență și nu pot fi obiect de studiu fiecare în parte, izolat. Dacă am rămâne la punctul de vedere al lui Scheler, atunci factorii spirituali ar putea foarte bine constitui obiectul de studiu al unor discipline speciale, nu al sociologiei. De aceea mai natural ni se pare nouă să împărțim sociologia în două mari diviziuni și anume: *sociologie generală* și *sociologie specială*. Prima va trebui să fie într'adevăr teoria societății omenești, arătând ce este ea, care e natura societății, ce însemnează structură socială, care sunt elementele și condițiile necesare pentru existența unei societăți, precum și în ce constă procesul de transformare socială. În schimb sociologia specială are menirea de a studia diferitele tipuri de instituțiuni în evoluția lor, începând dela forma cea mai primitivă, dela clanul nediferențiat și până la statul național din zilele

noastre. În consecință, sociologia specială va face apel la toate științele auxiliare pentru reconstruirea diferitelor forme de societăți și pentru prezentarea caracterelor tipice, care au dat o înfățișare specială formelor de societate în etapele pe care le-au parcurs.

După ce am lămurit toate chestiunile preliminare, referitoare la existența sociologiei ca știință, a obiectului și caracterelor ei, credem că este absolut necesar să cercetăm, tocmai în vederea delimitării domeniului său, în ce raporturi stă sociologia cu alte științe, cu care adesea se confundă sau cu care are multe și apropiate legături.

---



### CAP. III.

## Raporturile dintre Sociologie și alte științe. Sociologia și istoria.

H. Berr, cunoscutul scriitor francez, sub a cărui conducere apare întreaga colecție de studii „L'évolution de l'humanité”, adunând într-o lucrare toate introducerile sale la cele 32 opere tipărite până acum, afirmă în prefața acestui volum, vorbind despre sociologie și istorie, că sociologia, „această știință nouă, precât de ambițioasă pe atât de rău definită de cele mai multe ori, uneori se opune istoriei, alteori vrea s'o înlocuiască, pe când în realitate ea trebuie s'o completeze și s'o îmbogățească”<sup>1)</sup>. Nu e vorba aici de vreo ierarhizare a valorii diferitelor științe, nici de ambițiunea de a face din istorie sau din sociologie știința fundamentală, pe care cealaltă trebuie s'o servească. Ne interesează din gândirea lui H. Berr numai constatarea că sociologia și istoria se completează și se îmbogățesc una pe alta. Așa se explică de altminteri faptul că *Eduard Mayer*, care susține categoric că istoria nu este nici sociologie, nici psihologie aplicată, face totuși în introducerea lucrării sale o adevărată sociologie.<sup>2)</sup> Incât e foarte naturală împărțirea istoricilor de astăzi în *istoriciani*—*historizanți*, care în operele lor se limitează numai la explicarea devenirii istorice — și *istoriciani sociologizanți* care se ridică dela fapte individuale la instituții generale, la considerațiuni sociologice.<sup>3)</sup> Simpla înșirare sau povestire de fapte nu mai satisface astăzi pe nimeni. Dela vechii analiști și cronicari, la care găsim această concepție a istoriei, nu s'a mai scris istoria în modul acesta. Chiar forma pragmatică a ei, care nu este nici ea

1) H. Berr. En marge de l'histoire universelle. Paris 1934. Pg. VII.

2) Eduard Mayer. Geschichte des Altertums 1884.

3) C. Bouglé. Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris 1935.

adevărata istorie științifică, are tendința de a se ridica la considerații sociale generale.

Aceasta se datorește faptului că istoria și sociologia sunt foarte strâns legate între ele, pentru că amândouă studiază fenomene sociale, privindu-le însă fiecare din alt punct de vedere. De aici rezultă așa zisele încălcări de domeniu sau chiar confundarea acestor științe. Istoria se ocupă de fapte omenești, cercetându-le în neconținutul lor schimbare și urmărind mereu aspectul nou sub care se prezintă viața popoarelor. Agentul principal al tuturor acestor schimbări este omul, dar nu individul ca ființă biologică, ci omul trăind alături de alții și împreună cu ei, *omul social*. Societățile omenești ca atare determină istoria, de aceea ele sunt obiectul de cercetare al istoriei. Istoria, zice *D. Koigen*, se ocupă de continuitatea dinamică a neamului omenesc. Ea are de-a face cu *spețe de indivizi*, a căror continuitate și constanță în acțiunea generală o urmărește.<sup>4)</sup> Prin urmare, ceea ce numim noi fenomen istoric cuprinde și exprimă această voință a speței. Încât procesul de formare al istoriei coincide cu acela de devenire al grupului social și național. Istoria reprezintă astfel memoria cea mai fidelă a popoarelor despre propria lor viață.<sup>5)</sup> Istoria, deși are ca obiect individualul, nu se ocupă de omul izolat, ci de speța umană, de societate, începând cu acel moment când omul dobândește *simțul istoric*, adică atunci când își dă seama că aparține unui grup social, care are un trecut în care s'au succedat generații de strămoși de ai lui și când leagă prezentul și viitorul de acest trecut. Căci a avea simț istoric însemnează a putea ordona și lega în timp variatele fenomene sociale, situându-le pe fiecare la locul cuvenit și explicându-le prin raporturile cauzale dintre ele. În acest mod, piramidele egiptene și diferitele liste de regi, sunt monumente istorice, căci ele au vrut într'adins să fie urme istorice pentru viitor, exprimând începutul de existență al simțului istoric.<sup>6)</sup>

Fenomenul istoric este așa de strâns legat de grupul social, încât studiul său nu se poate face decât odată cu acela al societății, iar sensul lui este dreptul social. De aceea mulți

4) *David Koigen*. Geschichte und Kultur. Ethos 1925, I. Pg. 30.

5) *Dr. Dorner*. Die Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Preussische Jahrbücher 1919. Heft. III. Pg. 313.

6) *Theodor L. Haering*. Geschichtsphilosophie. Baden 1925.



cercetători au confundat sociologia cu studiile istorice. Asupra raporturilor dintre sociologie și istorie se pot deosebi mai multe concepțiuni și anume: 1) *sociologia se conjungă cu filosofia istoriei*, 2) *sociologia se reduce la istorie propriu zisă*, 3) *sociologia, privită sub diferite aspecte, este tot una cu filosofia istoriei și cu istoria*, 4) *sociologia și istoria sunt două științe deosebite, fiecare având un punct de vedere special în cercetarea fenomenelor sociale*. Vom examina fiecare ipoteză în parte, arătând temeiurile, pe care se sprijină și argumentele, pe care le invoacă, fără a intra în detalii prea multe, care ne-ar duce prea departe în studiul acestei probleme speciale.

Filosofia istoriei este o reflexiune asupra istoriei ca știință, asupra faptelor istorice, a cauzalității și legilor istoriei. În general toate studiile de acest fel, începând din antichitate și până în zilele noastre, au urmat două direcții, făcând din filosofia istoriei când o *metafizică a istoriei*, când o *logică și o epistemologie a ei*. În prima sa formă, filosofia istoriei a cercetat ce este un fapt istoric, care este esența și cauza sa, ce scop urmărește istoria, pe când în a doua direcție a urmărit găsirea și explicarea principiilor cunoștinții istorice, a conceptelor și judecăților istorice.

Filosofia istoriei, cu aceste caractere, a apărut odată cu spiritul filosofic grecesc, deși chiar și în cosmogoniile mitologice vechi există un fel de filosofie a istoriei, căci ele se ocupă de origina, evoluția și sfârșitul omenirii. În genere concepțiile vechi sunt epiciclice și teocentrice, totul fiind explicat prin ideea de divinitate și destin. Când începe a-și face drum ideea de cauză naturală se introduce și în istorie un alt punct de vedere și altă explicare a fenomenelor istorice. Astfel *Herodot* face considerații generale și încearcă explicări cauzale ale fenomenelor istorice, ne mai mărginindu-se la simpla povestire a legendelor și miturilor, iar *Thukydid*e caută cauzele faptelor, explicând acțiunile oamenilor prin motive și scopuri. *Thukydid*e crede că istoria nu poate fi numai produsul unui destin, nici numai al voinții zeilor, ci oamenii își fac istoria, căci ea constă în acțiune și aceasta depinde de caracterul uman. În locul acelei „vini tragice”, care apăsa asupra eroilor și constituia singura explicație a vieții și destinului lor în antichitate, începe a se introduce ideea de putere a voinții și spiritului individului, care luptă, se bucură și suferă. Din antichitate iese în relief în special *Poly-*

*bios*, care se ocupă de scopul fenomenelor istorice și de consecințele faptelor pentru dezvoltarea societății. În evul mediu în afară de sistemul de filosofie a istoriei al Sf. Augustin, care îi dă un caracter apologetic, Otto v. Freising este acela, care vorbește despre legi istorice, formulând chiar trei legi, care vor să stabilească *necontenita schimbare, mizeria crescândă a oamenilor și progresul culturii dela Est spre Vest.*<sup>7)</sup>

În epoca modernă Vico urmărește să explice stările sociale prin legi istorice. El susține că evoluția culturală a popoarelor trece prin trei perioade circulare și anume: *teocratică, eroică și umană*, în prima dominând fantazia, în a doua voința și în a treia cunoștința științifică. Montesquieu, fără a trece peste rolul accidentului și hazardului, afirmă totuși necesitatea cercetării cauzelor naturale ale fenomenelor istorico-sociale. Un popor, zice el, poate pieri în urma unei bătălii pierdute, dar ca o singură bătălie pierdută să aducă după sine distrugerea unui stat trebuie să fi existat acolo o stare generală și cauze de așa natură, încât războiul a fost numai o cauză ocazională de pieire a statului. În acest caz, distrugerea statului trebuie explicată prin cauze sociale generale. Montesquieu de altminteri are unele idei, care se găsesc dezvoltate mai apoi de Hegel, căci el explică viața popoarelor nu numai prin factorii externi și cantitativi, cum ar fi de pildă situația geografică, ci și printr'un *spirit intern* al poporului, care este ceva creator, căci printr'un proces de diferențiere necontenită el creiază cultura poporului. Spiritul acesta este o parte din spiritul mondial. Istoricianul trebuie să privească și să explice dezvoltarea acestui spirit nu în mod haotic, ci după legi.<sup>8)</sup>

În cugetarea franceză a secolului al 18, Turgot, are meritul de a fi căutat, în cercetările sale asupra progresului spiritului omenesc, legile generale de explicare a mersului fenomenelor sociale, făcând considerații de filosofie a istoriei și a moralei. Principiul suprem, care explică trecerea societăților în mod alternativ prin perioade de calm și de agitație este, după el, *perfectiunea*, căci oricâte momente de barbarie și de dezordine s'ar constata în viața istorică a popoarelor, totuși se desprind trei idei funda-

7) A se vedea Franz Sawicki. *Geschichtsphilosophie*. München 1920; Georg Mehlis. *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*. Berlin 1915; E. Bernheim. *Lehrbuch der historischen Methode*. Leipzig 1908.

8) Hildegard Trescher. *Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*. Schmollers Jahrbuch 1918.



mentale, care explică evoluția socială și dovedesc realizarea perfecțiunii și anume: *dezvoltarea rațiunii omenești, îmblânzirea moravurilor și perfecționarea instituțiilor sociale.*

La Condorcet această idee se conturează și mai clar, căci pentru dânsul istoria nu este altceva decât știința manifestărilor masselor sociale, iar filosofia istoriei ar fi sociologia însăși. Fenomenele istorico-sociale le condiționează Condorcet de câțiva factori fundamentali, care explică atât producerea, cât și fizionomia lor specială și anume: 1) dispozițiile oamenilor, deci factorul psihologic, 2) influențele naturale exterioare sau mediul cosmic și geografic, 3) influența reciprocă a indivizilor unii asupra altora și 4) achizițiile culturale existente.

Se vede clar din aceste sumare considerațiuni că, pentru gânditorii amintiți mai înainte, cercetarea fenomenelor sociale se confundă în fond cu filosofia asupra fenomenelor istorice. Nu mai insistăm asupra altor cugetători, care se depărtează prea mult de caracterul concret al realității sociale, căutând sensul intim al devenirii umane și idealurile, care se pot formula pentru omenire, ca și pentru diferitele generații care se succed una după alta. Sociologia ar deveni în acest caz un fel de *teleologie colectivă*, care ar urmări nu explicarea fenomenelor concrete, cu variația și complexitatea lor, ci scopurile permanente și generale ale vieții.

În afară de aceștia sunt însă alți cercetători, în special istoricieni, care vor să extindă știința, pe care o reprezintă ei, și asupra altor științe și în consecință *înglobează sociologia în istorie*, confundând aceste două discipline științifice una cu alta. Pentru a ilustra această concepțiune, nu vom cita decât câțiva dintre cei mai de seamă istoricieni moderni. Astfel e *Karl Lamprecht*, care susține că istoria este, în primul rând, o *psihologie socială* și ca atare legile, pe care le va stabili ea, sunt legi psihologice. Obiectul istoriei ar fi căutarea a ceea ce este permanent și general în fenomene, deci a regularităților constante, care sunt legile. Iar fenomenele istorice, la rândul lor, apar după această concepție numai ca niște produse ale unui *suflet social*, ale unei conștiințe generale, care se găsește în neconținută evoluție. Fazele de evoluție ale acestui suflet social constituiesc *perioadele istorice*, pe care trebuie să le privim și să le explicăm în dependența absolută de cauze psiho-

logice și economice.<sup>9)</sup> Cercetând istoria Germaniei până în secolul al 19-lea, Lamprecht exemplifică această concepție a sa, deosebind șase mari epoci și anume: 1) *animismul preistoric*, 2) *simbolismul*, 3) *tipismul*, 4) *convenționalismul*, 5) *individualismul spiritual* și 6) *subiectivismul*. În prima perioadă toate fenomenele sunt explicate prin existența spiritelor, care reprezintă cauza și motorul oricăror schimbări. Nomadismul și proprietatea colectivă constituie caracterele regimului economic din acest timp. În a doua epocă natura este explicată și interpretată prin simboluri și imagini, care ajung să se confunde cu fenomenele reale. Gândirea și voința individului au un caracter simbolic și operează cu simbolul. Ca regim economic-social simbolismul coincide cu o totală subordonare a individului față de clanul căruia îi aparține. Tipismul reprezintă o fază mai înaltă a evoluției, fiind caracterizat prin lărgirea câmpului conștiinței și prin acordarea de valoare individului, care devine tip reprezentativ, luând chiar înfățișarea eroului, în timp ce colectivitatea își precizează fizionomia sa specială, devenind națiune. În preajma renașterii, odată cu dezvoltarea individului, contractul și convenția încep a fi considerate drept temeiul relațiilor dintre indivizi, iar regimul economic dobândește și el un caracter individualist.<sup>10)</sup> Acest individualism nu întârziează a se accentua și în domeniul spiritual, unde capătă o notă raționalistă. În sfârșit secolul 18 culminează prin *trecerea dela individualism la subiectivism*, întrucât comunitatea socială însăși, precum și natura întreagă, este privită prin prisma subiectivității omenești.

În toate aceste șase faze de evoluție ale conștiinței sociale se dă o luptă aprigă între conștient și inconștient, fiecare tinzând să rupă cât mai mult din domeniul celuilalt. Până la urmă iese învingătoare însă conștiința, a cărei victorie reprezintă liberarea treptată a spiritului de sub puterea misterului, a superstiției și ignoranței. Prin urmare, fazele acestea reprezintă stări sociale și epoci diferite, în care intensitatea conștiinței este din ce în ce mai mare. Pentru Lamprecht obiectul istoriei este astfel cercetarea legilor generale de evoluție ale conștiinței sociale și explicarea fenomenelor care au loc înăuntrul gru-

9) *Karl Lamprecht. Moderne Geschichtswissenschaft.*

10) *Karl Lamprecht. Einführung in das historische Denken. Leipzig 1913.*



pului social, — ceea ce constituie și obiectul sociologiei în același timp.<sup>11)</sup>

La fel concepe raporturile dintre sociologie și istorie *Kurt Breysig*, care crede că istoria trebuie să se ocupe de ceea ce este social, de raporturile dintre individ și comunitate, precum și de felurile de manifestare ale vieții spirituale.<sup>12)</sup> Istoria nu se va mărgini să cerceteze numai fundamentul material al faptelor, ci va urmări cu atenție efectele lor politice, care denotă o *existență spirituală*. Astfel ea apare ca o „istorie a voinții și simțirii, a reprezentării și gândirii”<sup>13)</sup>.

Faptul că atât istoria cât și sociologia\* utilizează acelaș material de cercetare, precum și colaborarea unor factori variați și multipli la producerea fenomenelor istorice și a celor sociale, a putut duce ușor la confundarea acestor două științe.

Deci în afară de prima concepție, din literatura sociologică și istorică se desprinde și o a doua teorie, care identifică sociologia nu numai cu filosofia istoriei, ci și cu istoria propriu zisă. Au fost însă cercetători care *au confundat sociologia cu filosofia istoriei pe de o parte și cu istoria ca știință pe de alta*. N'am decât să amintesc pe *Paul Barth*, a cărui lucrare fundamentală este clasică în această privință.<sup>14)</sup> El face deosebire între *sociologia concretă* și *sociologia abstractă*, susținând că istoria este tot una cu sociologia concretă, în timp ce teoria istoriei sau filosofia ei se confundă cu sociologia abstractă. Istoria are ca obiect nu individul izolat și nici fenomene referitoare la astfel de indivizi, ci societatea umană, omul izolat fiind numai obiectul artei. Nu poate fi obiect de *istorie* de cât ceea ce are importanță pentru societate. Prin urmare, obiectul istoriei este, pentru Barth, identic cu acela al sociologiei. Dacă ne gândim la filosofia istoriei, constatăm că ea se preocupă de adevărurile cele mai generale, referitoare la viața istorică și socială. Societatea, zice Barth, este un organism, deoarece ea prezintă o unitate sistematică a părților sale componente. Dar nu avem deaface cu un organism fizic, ci cu

11) *Ch Andler*. La philosophie allemande au 19 e siècle. La philosophie des sciences historiques.

12) *Kurt Breysig*. Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 2 Aufl. Stuttgart und Berlin 1927

13) *Kurt Breysig*. Kulturgeschichte der neuen Zeit. Bd I 1907. Pg 31.

14) *Paul Barth*. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. III u. IV Aufl. Leipzig 1922.

unul de natură spirituală, pentru că „omul nu intră în societate cu corpul, ci cu voința sa”.<sup>15)</sup> Astfel „organismul social este o asociație de unități de voință”.<sup>16)</sup> Cu modul de dezvoltare și de manifestare al acestei voinți sociale se ocupă sociologia. Dar aceeași temă o are și filosofia istoriei. Astfel că, după Paul Barth, sociologia se confundă cu filosofia istoriei și cu istoria în același timp.

Cam la același rezultat ajunge în ultimul timp *Luigi Sturzo*, cunoscutul gânditor și om politic italian. Cercetând natura vieții sociale el admite două metode principale, prin care sociologia își poate atinge scopul și anume: 1) *metoda experimentală*, care cercetează faptele sociale în mod analitic, arătând elementele constante, natura și legile lor — și 2) *metoda istorică*, prin care se studiază sintezele sociale, factorii lor și dialectica procesului uman. Adevărata sociologie, zice Sturzo, este historicistă, deoarece structura socială a umanității este numai propria sa concretizare, iar aceasta e un proces care se desfășoară în timp.<sup>17)</sup> Considerând societatea ca o rezultantă a indivizilor, care au în ei instinctul asociației, iar fenomenele sociale și finalitatea lor ca o proiecțiune a indivizilor în activitatea lor și această proiecțiune ca un proces de devenire istorică, Luigi Sturzo trage concluzia că sociologia trebuie să fie historicistă. Dar, el trece dincolo de istorism pentru a ajunge la filosofie, care, în ultima instanță ar cuprinde și istoria și sociologia.

Istoria, după dânsul, sistematizează în mod rațional experiența umană, care este socială, precum filosofia sistematizează în mod rațional legile generale ale gândirii și acțiunii omenești. În modul acesta, spune el textual, „filosofia și istoria sunt două moduri de a prinde activitatea omenească, fie în sistematizarea ideilor scoase din realitate, fie în sistematizarea realității după idei. Se poate spune că în fond filosofia și istoria se reduc una la alta, întrucât amândouă, sub forme diferite, au drept obiect raționalitatea, care se actualizează în fenomene umane, după legile generale ale realității”.<sup>18)</sup> Nu ne preocupă pentru moment concepția lui Sturzo despre ra-

15) Paul Barth. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. III u. IV Aufl. Leipzig 1922. Pg. 115.

16) Paul Barth. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie III u. IV Aufl. Leipzig 1922. Pg. 117.

17) Luigi Sturzo. Essai de Sociologie. Paris 1935 Pg. 9.

18) Luigi Sturzo. „ „ „ „ Pg. 18.



țional, irațional, cauză și finalitate transcendentă, ci urmărim numai să arătăm cum, pentru acest gânditor, filosofia și istoria se confundă de fapt cu sociologia.

În sfârșit, pentru a încheia această sumară expunere a modului cum a fost privită problema raporturilor dintre sociologie și istorie, trebuie să cităm și o a patra concepție, care consideră *istoria și sociologia ca două științe diferite*, fiecare având un obiect propriu de cercetare, deși sunt în foarte strânsă legătură una cu alta.

Deosebirea, pe care a încercat s'o facă *P. Lacombe* între istorie și sociologie, atribuind primei ca obiect de studiu „evenimentul” sau „fenomenul”, iar secunde „instituția” sau „stările sociale”, nu este destul de cuprinzătoare, căci foarte mulți istorici au studiat în operele lor instituții sociale, nu s'au mărginit numai la expunerea unor fapte petrecute, ci le-au încadrat în „totul” social și au explicat evoluția instituțiilor din diferite epoci istorice. *H. Rickert* însă este acela care a pus problema aceasta pe un alt teren, căutând să arate deosebirea punctelor de vedere și a atitudinii acestor două științe față de realitatea socială.

Concepția sa generală, așa cum a înfățișat-o în lucrarea sa fundamentală „*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*”, tinde să combată predominarea științelor naturii și a metodelor lor asupra celorlalte domenii de cunoaștere, precum și orice încercare de a construi o concepție pur naturalistă despre lume. Rezultatele cercetărilor științifice se concretizează în concepte, care însă, dacă sunt alcătuite după metoda științelor naturale, nu pot fi valabile pretutindeni și mai ales în istorie. Întocmai ca și Bergson, Rickert susține că orice concept științific prinde realitatea empirică într'o formă simplificată, nu în bogăția și diversitatea ei normală. De aceea foarte ușor se poate constată deosebirea dintre *intuiția realității și conceptul ei*. Din aceeași cauză în conceptele științelor individualul dispare complet, rămânând numai niște scheme unitare, aceleași pretutindeni, dar sărace în conținut. Ori, realitatea este bogată, variată și cuprinde o mulțime de elemente individuale, diferite după loc și timp. În acest caz granița, peste care nu pot trece conceptele științelor naturale, este chiar realitatea empirică în individualitatea și intuitivitatea sa. În special domeniul spiritualului este refractar acestor concepte generale, foarte utile pentru

orientarea practică a omului, dar improprie pentru explicarea realității întregi. *Ceea ce este individual și apare o singură dată* constituie obiectul de cercetare al unei alte științi, anume al istoriei.

Prin urmare, în deosebire de științele naturii, care utilizează concepte, cercetând numai ceea ce este general, istoria privește realitatea din alt punct de vedere, preocupându-se de ceea ce este particular și individual. Istoria, ca și toate celelalte științi, are de prelucrat un material intuitiv, pe care trebuie să-l ordoneze tot prin concepte, dar de altă natură decât acelea ale științelor. Însă, după cum științele naturii vor să elimine ceea ce este individual, fără a-l putea înlătura complet, tot așa nici istoria nu poate scăpa de elementele generale și asemenea celorla din științele naturale.

În alcătuirea conceptelor istorice, cercetătorul se călăuzește de un principiu nou, care este *oarecum* general și pe baza căruia el face un triaj, o selecție, din materialul bogat de fapte, pe care i-l oferă viața popoarelor. El nu poate lua în considerare tot ceea ce se întâmplă, ci numai ceea ce interesează istoria. De aceea istoricianul trebuie să aleagă *esențialul*, adică ceea ce este în legătură cu *totalul istoric*. Ceea ce este dispersat, singular și fără vreo importanță pentru viața colectivă nu constituie obiectul științei istoriei. Realitatea istorică nu ne arată nicăieri indivizi izolați, ci numai integrați într-o unitate mai mare, de care depind ei și cu care stau în reală legătură. Prin urmare, s'ar putea spune că și istoria se folosește de ceva general, ca orice altă formă de gândire științifică, care operează cu concepte generale. Așa este, dar odată cu această recunoaștere a unei anumite forme de *general*, trebuie să accentuăm că istoria întrebuițează „generalul” nu ca un scop, cum e în științele naturii, ci numai ca un mijloc, pentru a studia individualul, care este propriul său obiect.

Istoria ca știință, zice Rickert, se ocupă de individual, dar nu de individualități personale, ci de *individualități de grupe*, având niște concepte colective individualizatoare.<sup>19)</sup> Noțiunea de individ poate avea două sensuri: 1) ceva care apare o singură dată, având caractere particulare, care îi dau o fizionomie specială; 2) ceva indivizibil, unic, singur. Cel de al doilea sens

19) *Heinrich Rickert. Geschichtsphilosophie.*



se referă la ceva oarecum corporal, fizic, ori acesta nu interesează istoria, căci „nu o unitate trăită face unitatea istorică a unei personalități”.<sup>20)</sup> Istoria ca atare nu se ocupă de indivizi biologici, de aceea în cadrul considerațiilor ei nu poate intra acest al doilea sens, în care poate fi înțeleasă ideea de individ.

Dintre indivizi și fenomene particulare se alege ceea ce este esențial după un criteriu general, care este ideea de valoare. Astfel istoria nu e numai descrierea faptelor individuale și care apar o singură dată, ci ea privește aceste fapte în raport cu o valoare generală. Aceasta nu înseamnă că istoria valorifică faptele sau că stabilește judecăți de valoare, căci ea face numai o raportare teoretică a obiectelor la valori — și aceasta constituie după Rickert un caracter esențial al istoriei. Obiectele istorice, fără a fi apreciate drept bune sau rele, pozitive sau negative, dacă sunt raportate la o valoare generală devin *importante* sau *indiferente* față de această valoare. Rickert spune textual: „valoarea trebuie să fie totdeauna pozitivă sau negativă și să explice obiectul considerat ca bun sau rău. Simpla raportare la valoare este, din contra, cu totul departe de această alternativă și-l arată pe un obiect ca *esențial*, fără a se întreba asupra însușirii sale de bun sau rău”.<sup>21)</sup> Fără a insista mai mult asupra concepției lui Rickert, rezumăm că pentru el: 1) *obiectul istoric e o realitate particulară, care apare o singură dată, ceva individual*, 2) *„istoricul” e ceva real legat de o ființă cu voință, de ceva unitar și cu valoare și* 3) *individualul istoric este realitatea raportată, printr’o relație teoretică, la o valoare generală, prin care se face unitatea diversității faptelor individuale*. Dacă aceasta este esența științei istoriei, să vedem în ce raport stă ea cu sociologia, după Rickert.

Societatea este ceva, care s’a format treptat și s’a dezvoltat în mod lent, luând diferite înfățișări. Ea poate fi privită din punct de vedere istoric, în fazele ei particulare și individuale de dezvoltare, dar poate fi studiată și din punct de vedere a ceea ce este comun în diferitele forme ale vieții sociale. Deci viața socială poate fi cercetată și prin individualizare, dar și prin

20) *Heinrich Rickert*. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Pg. 315

21) *Heinrich Rickert* „ „ „ „ „ „ Pg. 327.

generalizare, constituind astfel material de studiu pentru două științi. Istoria este știința, care adoptă primul punct de vedere, pe când sociologia este știință generalizatoare. În modul acesta istoria și sociologia, deși diferite între ele, se completează totuși una pe alta.

Nu ne mai oprim asupra concepției lui W. *Windelband*, pentru care istoria e o *știință de fapte*, care vrea să redea „adevărată formă a trecutului”,<sup>22)</sup> expunând tabloul oamenilor și a vieții lor în toată bogăția și vivacitatea lor individuală. Și tot așa nu stăruim nici asupra lui A. *Grotenfelt*, care observă strânsa legătură dintre sociologie și istorie, constatând că în cercetările istorice se poate vorbi de o *direcție sociologică*, a cărei menire este să arate factorii colectivi ai vieții istorice și momentele materiale externe ale evoluției culturii, în timp ce istoria propriu zisă stabilește numai faptele individuale și legătura dintre ele.<sup>23)</sup>

Nu putem să nu ne oprim însă și să nu discutăm puțin asupra câtorva gânditori contemporani români, care au cercetat această problemă mai deaproape, reprezentând puncte de vedere foarte interesante. Astfel trebuie să cităm concepția profesorului *Neculai Iorga* și a lui A. D. *Xenopol*. N. Iorga, deși afirmă că faptele se repetă, pentru că „numai numele se schimbă, accidentele care nu sunt aceleași, dar în fond e același eveniment, aceeași situație”,<sup>24)</sup> totuși recunoaște că istoria, în deosebire de sociologie, se ocupă de ceea ce este particular, lăsând în seama sociologiei să se ocupe de ceea ce este general în viața socială. Pe omul de știință exactă, naturală, îl interesează generalitatea faptelor, întocmai ca și pe sociolog, pe când „istoricul nu poate descoperi asemenea generalități în faptele istorice și dacă s'ar putea prinde chiar, ele nu-l interesează”.<sup>25)</sup> Un studiu general asupra revoluției, asupra dezvoltării ideii de dinastie, este sociologie, pe când istoria „vrea să știe cum a fost revoluția franceză din 1789 sau cea engleză din 1642, cum s'a dezvoltat dinastia carolingiană sau cea cape-

22) W. *Windelband*. *Geschichte und Naturwissenschaft*. Bd. II 1911. Pg. 151.

23) *Arvid Grotenfelt*. *Die Wertschätzung in der Geschichte*. Leipzig 1903.

24) N. *Iorga*. *Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité*. Paris 1926. Tome I. Préface. Pg. VII.

25) N. *Iorga*. *Generalități cu privire la studiile istorice*. București 1933. Cap. Cum se scrie istoria. Pg. 51.



țiană".<sup>26)</sup> Iar în alt studiu al său, profesorul Iorga, afirmă categoric că „faptele istorice nu se reproduc niciodată întocmai, ci au o nouă noutate nesfârșită”.<sup>27)</sup>

A. D. Xenopol, fostul profesor de istorie al Universității din Iași, ajunge la același rezultat ca și Heinrich Rickert, pe căi diferite însă. El susține că istoria este știința evoluției în timp, indiferent dacă e vorba de fenomene generale sau individuale în spațiu, de aceea chiar renunță la deosebirea făcută de Rickert între fenomene individuale și fenomene generale, împărțindu-le pe toate în *fenomene de repetiție* și *fenomene de succesiune*.<sup>28)</sup> Spațiul și timpul, zice el, sunt existente în afară de noi. Faptele care se petrec în aceste două cadre, fără a fi influențate de forțe modificatoare, le numește dânsul fapte de repetiție, iar cele care suferă influența unor astfel de forțe active în special în timp, sunt fapte de succesiune. E adevărat că și faptele de repetiție nu se reproduc în mod identic, dar diferențele, care s'ar observa dela un caz la altul, sunt atât de mici încât pot fi neglijate, fără ca fenomenul în întregime să sufere. Mai mult încă, chiar diferențele dintre ele se repetă oarecum succesiv. Din contra, la faptele de succesiune diferențele sunt foarte pronunțate, încât ele fac să dispară fondul comun și constant al lor. De exemplu: la stratificarea rocelor constatăm o repetiție evidentă, dar straturile terestre diferă atât de mult unul de altul, încât nu se mai vede adeseori asemănarea lor, ci diferența dintre ele. Succesiunea deci nu poate fi uniformă, ci e diferențiată, pentru că în acest proces intervine un factor nou, *timpul*, ca mijloc de acțiune al forțelor transformatoare.

Fenomenele de repetiție pot dobândi o formulare precisă în legi, pe când cele de succesiune nu. Istoria se ocupă de fenomenele de succesiune în timp. Timpul constituie pentru istorie un factor absolut indispensabil, întrucât nu se poate concepe ideea de succesiune fără cea de timp. În gândirea lui Xenopol timpul e cadrul, în care are loc ordonarea faptelor istorice, dar în acelaș timp e și o forță activă, „Fără această noțiune a duratei, cea a istoriei nu ar putea exista”, zise Xenopol. Prin urmare, ceea ce individualizează fenomenele, dânsul

26) N. Iorga. Generalități cu privire la studiile istorice. București 1933. Cap. Cum se scrie istoria. Pg. 52.

27) N. Iorga. Două concepții istorice. București 1911 Pg. 22.

28) A. D. Xenopol. La Théorie de l'histoire. ed. II. Paris 1908.

du-le o fizionomie proprie, este timpul. De aceea „individualul în istorie este numai o consecință a intervențiunei modificatoare a timpului”.<sup>29)</sup> Dela această deosebire între fenomene de repetiție și fenomene de succesiune, Xenopol merge mai departe, făcând distincțiune între două forme de cauzalitate și anume: *cauzalitatea de repetiție* și *cea de succesiune*. În prima formă e caracteristic faptul că efectul coexistă cu cauza, pe când în cauzalitatea de succesiune fenomenele se explică unele prin altele, cauza fiind premergătoare efectului. Primul fel de cauzalitate duce în mod inevitabil la *legi*, pe când cel de al doilea numai la formularea unor regularități, pe care Xenopol le numește *serii*. Legea este oarecum condensarea tuturor fenomenelor într'un fenomen tip, independent de timp, pe când seria nu există decât prin timp. Prin urmare, Xenopol admite legi de repetiție pentru științi și serii cauzale pentru istorie, seria fiind o înlănțuire de fapte succesive și deci neasemenea între ele, legate printr'o legătură de cauzalitate.<sup>30)</sup> Desigur că Xenopol a avut premergători și în această direcție, dar aici nu ne interesează acest lucru.<sup>31)</sup>

În deosebire de Rickert însă, Xenopol nu admite ideia de valoare în istorie ca un element necesar faptului istoric, deoarece el o consideră drept ceva foarte relativ și variabil după timpuri și locuri. Xenopol confundă valoarea cu valorificarea. Combătând pe Rickert, el afirmă că dacă prin valoare se înțelege *interesul* nostru pentru tot ceea ce ne înconjoară și dacă din acest interes facem un principiu de alegere a esențialului, atunci conceptul valorii există în orice știință, nefiind numai un principiu istoric, întrucât orice știință în domeniul său alege numai ceea ce îi pare esențial și o interesează. În acest caz, valoarea sau e luată într'un sens prea larg și atunci nu mai este ceva specific istoriei sau se confundă cu valorificarea și ca atare nu are ce căuta în știință.<sup>32)</sup>

*Care este raportul dintre istorie și sociologie după Xenopol?* În lucrarea sa fundamentală „Théorie de l'histoire”, precum și în alte studii, dar mai ales în articolul său „Sociologia e storia”, publicat în anul 1904, Xenopol atribuie sociologiei ca obiect de studiu cercetarea faptelor de repetiție, iar

29) A. D. Xenopol. La Théorie de l'histoire. Pg. 280.

30) A. D. Xenopol. „ » Pg. 395.

31) A se vedea Octav Botez Alexandru Xenopol. București 1928.

32) A. D. Xenopol. Der Wertbegriff in der Geschichte. 1906.



istoriei cele de succesiune.<sup>33)</sup> El face deosebire între *sociologia statică* și *cea dinamică*, susținând că în prima formă ea poate stabili legi fixe, pe când în cea de a doua ea poate formula numai unele regularități, așa numitele serii istorice. Pentru ca din aceste serii să se scoată legi, ar trebui ca între serii să existe un anumit grad de similaritate, ceea ce nu se poate constata, căci dacă în primele lor manifestări istorice popoarele sunt asemănătoare, pentru că nu sunt încă individualizate, mai târziu dispar aceste asemănări și apare caracterul etnic al fiecăruia, devenind din ce în ce mai pronunțat aspectul lor individual, producându-se din ce în ce mai mari diferențieri. După cum se vede, pentru Xenopol nu prea este deosebire între istorie și sociologia dinamică. În orice caz, deși face clară distincțiune între faptele de repetiție și cele de succesiune, atribuind istoriei ca obiect de studiu pe cele de succesiune, iar sociologiei fenomenele care se repetă, totuși când împarte sociologia în statică și dinamică, el rezervă pentru cea dinamică fenomenele de succesiune și seriile istorice, întocmai ca și pentru istorie.

Am înfățișat în mod sumar toate concepțiile, care s'au formulat cu privire la raporturile dintre sociologie și istorie, stăruind asupra celor mai reprezentativi gânditori în această direcție. Fără îndoială că dintre toate cele patru concepții expuse, aceasta din urmă cuprinde cea mai mare parte de adevăr. Sociologia nu se poate confunda și nu trebuie să fie confundată nici cu filosofia istoriei, nici cu istoria. Filosofia istoriei nu este sociologie, căci ea construiește apriori societatea și evoluția ei. *Hegel* odinioară, ca și *Spengler* azi, pornește dela ideia unui *destin logic*, care se dezvoltă într'un ritm bine determinat și care în fondul său nu ne este nouă accesibil. Ce destin misterios a pus în fiecare părticică de pământ și în fiecare suflet forțele și impulsunile torențiale, care mișcă popoarele și pe indivizi? Din neliniștea chinuitoare a unui suflet, legat de pământ, se naște cultura, mereu suplă, veșnic în devenire în totalitatea sa, cu aspecte particulare după popoare și națiuni. Viața ei se scurge însă într'o alternanță eternă și impozantă, căci dinamismul interior, creator de valori noi, e urmat de încremenirea exterioară și spațială în civilizație. Este deci un

33) A. D. Xenopol. *Sociologia e Storia*. Rivista italiana di Sociologia 1904.

destin organic al vieții totale a grupului social. Spengler afirmă chiar „necesitatea organică a destinului”.<sup>34)</sup> Dar sociologia nu trebuie să aibă aface cu aprioricul și nici să se ocupe de structura metafizică a omenirii. Filosofia istoriei caută valorile normative supreme pentru succesiunea fenomenelor, apreciază diferitele forme de evoluție și le privește în raport cu o valoare ideală, măsurând distanța care le desparte de dânsa, pe când sociologia *explicită* numai valorile realizate. Și dacă istoria se ocupă de individualitatea istorică, aceasta nu numai în sensul de persoane individuale, ci de popoare și complexe individuale, caracteristice, sociologia cercetează numai ceea ce e general și comun societăților. Așa că punctul de vedere din care privește istoria faptele sociale este altul decât acela al sociologiei.

Fenomenele istorico-sociale, sunt determinate în genere de trei factori principali și anume: 1) *massele*, 2) *personalitățile*, 3) *sistemele politice*, fiecare având rolul său clar și importanța sa specială. Astfel nu se poate vorbi de istorie decât acolo unde sunt masse, sub forma de popoare, națiuni sau alt fel de corporații.<sup>35)</sup> Alături de masse care fac mișcările istorice, trebuie neapărat să accentuăm rolul personalităților, care pentru unii istorici sunt întotdeauna reprezentanții aspirațiilor timpului lor. *Ranke* vede în aceste personalități niște purtători de idei noi, precum și motorul fenomenelor istorice. Personalitatea sau personagiul istoric, cum îi zice *L. Febvre*, este „autorul responsabil al unei mari opere istorice”.<sup>36)</sup> El poate fi un om mare, o puternică individualitate sau poate deveni o personalitate istorică dacă împrejurările îl ajută, indiferent de felul calităților spirituale, pe care le are el. În special în epocile de mari crize, de revoluțiuni, se vede importanța personalității. Se poate uneori ca nu atât însușirile personale, cât mai ales momentele politice și sociale să fie acelea, care să producă personalitățile istorice.

Sociologia nu neglijează nici ea rolul indivizilor și al momentelor, dar cercetează în special stările permanente de lucruri și se preocupă nu atât de forma sau structura individuală a societăților, cât de fenomenele generale și de aspectele

34) *Oswald Spengler*. *Untergang des Abendlandes*. Bd. I. München 1929. Pg. 9.

35) *Dr. Felia Kuberka*. *Über das Wesen der politischen Systeme in der Geschichte*. Heidelberg 1913.

36) *Lucien Febvre*. *L'individualité en histoire. Le personnage historique*. Centre international de Synthèse. Paris 1933.



comune societăților, de instituțiile lor și de tipurile existente de societate.<sup>37)</sup> Istoria studiază grupul social din punct de vedere individual. Fenomenele banale, zilnice, uniforme, nu prezintă nici o importanță pentru istorician, căci ele nu diferențiază popoarele unul de altul și nici diferitele epoci la același popor. Numai ceea ce iese din comun și are un aspect particular, interesând însă în același timp viața totului social, numai aceasta e obiect de istorie.

Astfel istoria precizează caracterele proprii, din care se poate vedea dezvoltarea unui popor, iar sociologia extrage ceea ce e comun tuturor societăților în evoluția lor generală. Intrucât sociologia nu cercetează însă numai o structură socială devenită, ci și procesul de devenire al societății, ea nu are un caracter static. Fenomenele istorice, pe de altă parte, fiind factori de schimbare ai structurii sociale, interesează în cel mai înalt grad pe sociolog. O revoluție, cu înfățișarea sa particulară și locală, este unul dintre mijloacele importante de modificare a structurii unei societăți — de aceea sociologul va trebui să țină seamă de toate datele istorice, scoțând din ele tot ceea ce îi folosește pentru explicarea transformărilor sociale în genere și pentru constituirea unor noi forme de structură socială. Istoria expune material din trecut, iar sociologia cu ajutorul lui explică fenomenele sociale în mod genetic. De aceea istoria poate servi sociologiei ca *metodă de cercetare*.

Comparația sociologică, despre care vom vorbi într'unul din capitolele următoare, utilizează foarte mult material istoric. Numai prin ajutorul istoriei putem stabili tipurile de instituțiuni sociale și de societăți în mod evolutiv. Istoria face posibilă, de exemplu, reconstruirea tipului general de familie, pornind dela cea patriarhală agnatică și trecând prin cea paternelă, pentru a ajunge la forma conjugală, pe care o are astăzi. Și tot prin ajutorul istoriei a putut cerceta sociologul, cum s'a trecut dela dreptul tribal la cel național propriu zis și la dreptul internațional. Dacă comparația este experiment indirect în sociologie, cum spunea Durkheim, atunci trebuie să recunoaștem sincer că acest experiment nu este posibil fără ajutorul istoriei. Incât sociologia și istoria, rămânând două științe distincte, fiecare cu obiectul ei de studiu, sunt totuși strâns legate între ele, istoria devenind pentru sociologie un prețios auxiliar metodologic.

37) Georg Mens. Soziologie und Geschichte. Deutsche Rundschau. April 1925.

## Sociologia și psihologia.

Nu este de mirare pentru nimeni că legătura dintre sociologie și istorie poate fi discutată și chiar tăgăduită, întrucât între aceste două științe avem deaface cu deosebiri fine și greu de prins dela prima vedere. Ceea ce însă pare evident pentru oricine, este apropierea dintre faptele sociale și cele psihologice, încât mulți observatori ai vieții colective au ajuns chiar să identifice sociologia cu psihologia. Acesta este cazul cel mai obișnuit.

Nu este însă mai puțin adevărat, în același timp că, fie sub influența naturalismului filosofic, fie din cauza dorinței de a găsi o modalitate de cercetare obiectivă sigură, întâlnim în sociologie și concepții, care vor să înlăture complect orice element psihologic din gândirea sociologică, afirmând chiar un raport de exclusivitate între sociologie și psihologie. Astfel teoriile mecaniciste reduc fenomenele sociale la forțe mecanice, pentru faptul că în societate avem deaface cu fenomene exterioare sufletului individual și cu o cauzalitate proprie, deosebită de cea individuală. Dacă societatea este un mecanism, cum crede această teorie, în care dispar indivizii și unde chiar produsele lor spirituale apar numai ca un reflex social, fiind determinate în mod fatal de o cauzalitate obiectivă, omul însuși devine un lucru, pierzându-și calitatea lui de agent spiritual activ. Intr'o astfel de societate munca și produsul omului sunt considerate ca ceva mecanic, spiritul său nu mai este forță creatoare, ci totul e prins și se mișcă într'un angrenaj rece și absolut străin de om. Iată o concepție mecanicistă, care tăgăduiește caracterul psihologic al faptului social.

Obiectivismul școlii durkheimiste seamănă, din acest punct de vedere, foarte mult cu această concepție mecanicistă, deoarece și pentru Durkheim fenomenele sociale au o natură specifică, deosebită de psihologia obișnuită. Ele au o cauzalitate proprie, de natură mecanică, excluzând orice finalitate, care le-ar putea da direcție și le-ar putea indica ținte.

Aceasta este o primă atitudine față de problema raporturilor dintre psihologie și sociologie, *afirmarea unui raport de exclusivitate*.

Dar, deși toate aceste teorii au dreptate când afirmă



existența unei cauzalități sociale, deosebită de cea individuală psihologică, deși susțin cu temei natura obiectivă a fenomenelor sociale, totuși păcătuiesc atunci când trag concluzia că sociologia nu poate fi și nu trebuie să fie legată de psihologie. Toți reprezentanții acestei concepții uită că societatea nu este numai ceva exterior individului, ci și ceva existent în conștiința lui, deoarece fenomenele sociale în esența lor sunt relațiuni obiectivate și concretizate în forme uneori materiale. Oricât de exterioare ar fi față de individ, fenomenele sociale au elemente psihologice și se bazează pe psihologie. Să ne uităm înapoi la diferitele tipuri de societăți, pe care le descrie istoria, și vom vedea că fiecare are aspectul său caracteristic, că ceea ce este azi în societatea noastră nu seamănă cu ele, că și constituția lor este alta, pentru că ceea ce le-a produs este omul și omul s'a schimbat. Legile și instituțiile sociale se transformă neconștient, deoarece și trebuințele omenești sunt într'un proces de neîncetată devenire. Dreptul, familia, organizarea economică și politică, precum și cultul, au îmbrăcat, rând pe rând, forme diferite, căci sufletul omului a suferit transformări radicale, pornind dela cultele agrare și dela totemism, pentru a ajunge la religia monoteistă a salvării. Odată cu credința și ideile omului despre Dumnezeu, despre suflet, despre forțele naturii, s'au schimbat și formele sociale de viață. Nu poate fi vorba de raport social și de viață colectivă decât dacă există circulație de idei și de conținuturi psihice între oameni. Ceea ce ne pare nouă mort, exterior, neînsuflețit în societate, instituțiuni al căror rost nu-l înțelegem, forme de manifestare constrângătoare, care par a nu avea nici o legătură cu ideile și trebuințele sufletului nostru, toate au rezultat însă din pulsațiunile active ale sufletului, la vremea lor. Ni se pare nouă curioasă întreaga ceremonie, cunoscută la Australiani sub numele de *Intichiuma*, în care vedem o mulțime de gesturi grotești și copilăroase — și totuși pentru mentalitatea acelor clanuri și triburi toată această ceremonie este străbătută de spirit, de forță, care nu poate fi considerată drept ceva material. La baza tehnicei, care ne stăpânește astăzi, precum și a tuturor inovațiunilor, care răscolesc din temelie așezările sociale, este tot omul cu pasiunile și trebuințele sale, cu idealurile și aspirațiunile lui. De aceea cu dreptate a afirmat Bouglé că „fără viață psihologică nu există viață socială”.<sup>38)</sup>

38) C. Bouglé. Les sciences sociales en Allemagne. ed. II. Paris 1902. Pg. 15.

Durkheim exclude finalitatea din viața socială, vroid să explice totul numai prin mecanismul cauzal, ca și cum nu am avea deaface cu ființe vii frământate de dorinți și stăpânite de credinți. Chiar diviziunea muncii o explică Durkheim numai prin volumul și densitatea crescând a populației. Dar, la urma urmei, aceste cauze oarecum mecanice, pe care le invocă Durkheim, nu sunt ele înșile produsul unor anumite trebuinți, cum ar fi nevoia de socialitate, de apropiere a oamenilor unul de altul sau instinctul de reproducere? Pe lângă acestea, creșterea densității populației produce lupta pentru viață, căci îngreindu-se satisfacerea trebuințelor tuturor acelorora, care trăiesc pe același teritoriu, li se impune astfel căutarea unor noi mijloace de traiu și în același timp sunt nevoiți să se lupte unii cu alții. În sfârșit, nevoia de a satisface mai repede și mai bine trebuințele—toate acestea duc la diviziunea muncii. Incât ceea ce pare o cauză pur mecanică, analizată în fondul său, se arată a fi în dependență de alte elemente de natură mai fină și nu fără legătură cu psihicul. De aceea, „dacă tratăm fenomenele sociale drept lucruri exterioare, ne scapă esențialul lor”.<sup>39)</sup>

În contra atitudinii mecaniciste, care exclude orice element psihologic din viața socială, se ridică o altă concepție, care afirmă tocmai strânsa legătură dintre social și psihic, mergând uneori până la o adevărată identificare între aceste două noțiuni și reducând chiar sociologia la psihologie. Astfel dacă ne oprim un moment asupra câtorva cercetări, reprezentanți ai diferitelor științe sociale, vom constata lesne câtă importanță se dă factorului psihic în explicarea fenomenelor sociale.

Economistul german *Gustav Schmoller*, deși recunoaște valoarea forțelor naturale în viața economică, nu poate trece cu vederea factorul psihic și rolul său în determinarea chiar a fenomenului economic, căci legile de drept și măsurile de stat pot schimba sau pot influența, după împrejurări, dezvoltarea vieții economice. Prin urmare nu numai forțele tehnice-naturale, ci și cele spirituale, sunt elemente determinante ale economiei naționale. *Schmoller*, afirmând caracterul obiectiv al instituțiilor sociale, nu neglijează însă nici aspectul lor psihologic. De aceea el vorbește despre „bazele psihice, morale și juridice ale



economiei naționale”<sup>40)</sup> și înțelege prin aceasta extinderea obiceiurilor, a aprecierilor, a ordinii morale și în domeniul economic, atribuind spiritualului puterea de a determina activități economice. „Orice descriere economică și socială e un fragment din istoria obiceiurilor”,<sup>41)</sup> zice Schmoller. Pentru acest motiv, reformele economice, care se fac, nu trebuie să treacă prea ușor și prea repede peste obiceiurile și tradiția popoarelor.

Un alt economist german, *Wagner*, vede în economia politică o adevărată psihologie aplicată. El încearcă să facă o psihologie economică, preocupându-se în special de *motivarea acțiunii economice*, pe care o explică prin *trebuință*. Nu există acțiune cu caracter economic, care să nu fie determinată de o anumită trebuință a omului. Dar el nu vede în această trebuință o forță naturală asemenea celor mecanice, ci o *forță psihică*, supusă influenței mediului, care îi poate modifica intensitatea sau aspectul, dependentă însă și de voința tenace a omului, care urmărește în viață realizarea unui maximum de bine sau de folos, cu un minimum de efortare. *Wagner* deosebește chiar motive tipice de acțiune, *Leit-motive*, care sunt de natură psihologică.

Și dacă trecem acum la o altă știință socială, *la drept*, constatăm și aici întocmai ca și la economia politică, că unii dintre cei mai de seamă reprezentanți ai științei dreptului afirmă cu tărie baza psihică a fenomenului juridic. Astfel *R. v. Ihering* pornește dela principiul că „nu există acțiune fără scop”, căci chiar atunci când ni se pare că o acțiune oarecare este fără sens și nu are justificare, ea se săvârșește în baza unui scop, pe care noi poate nu l-am înțeles. Faptele juridice sunt produse ale voinții, întocmai ca și celelalte fapte sociale. Atunci când suntem constrânși, noi nu lucrăm fără scop, ci alegem dintre două alternative pe cea mai puțin rea pentru noi. Incât mediul exterior, zice *Ihering*, nu acționează în mod direct și absolut mecanic asupra individului, ci el produce motive, care influențează sufletul omenesc și îmbracă în genere forma unor scopuri—cauze.<sup>42)</sup>

40) *Gustav Schmoller*. Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre Erster Teil. Leipzig. 1923. Pg. 6

41) *Gustav Schmoller*. Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre Erster Teil. Pag. 51.

42) *R. v. Ihering*. Der Zweck im Recht. 6—8 Aufl. Leipzig 1923.

Dreptul poate să înceapă ca un *fenomen de forță*, care se impune, dar întotdeauna el reprezintă în fond un *fenomen de valoare*,<sup>43)</sup> care devine normă pentru voința omenească și chiar imperativ. Aspectul acesta exterior, forma de imperativ, sub care apare dreptul, nu este însă decât un mijloc pentru realizarea moralității și a dreptății. Indiferent de concepția, pe care o au juriștii despre funcțiunea dreptului — dacă scopul lui este persoana individuală umană sau voința politică a națiunii — toți recunosc natura psihologică și morală a dreptului. Astfel unii cred că dreptul trebuie să asigure dezvoltarea morală, fizică și intelectuală a individului, respectând principiul autonomiei voinții individuale, bineînțeles în anumite limite impuse de interesele altora în același scop<sup>44)</sup>. Alții cred însă că individul are atâta preț câtă valoare reprezintă el pentru comunitate. De aceea nu el ar fi scopul ultim al dreptului, ci interesele comunității sau ale statului.<sup>45)</sup> Oricum ar fi considerat, dreptul rămâne strâns legat de psihologie și bazat pe ea.

Dela constatarea acestor legături între științele sociale și psihologie, unii cercetători au mers mai departe, chiar prea departe, și au redus sociologia la psihologie, considerând-o numai ca o ramură a acesteia. Incepând chiar cu *Lazarus*, care încă delă 1860 se ocupa cu probleme de psihologie socială, putem constata încercarea de a identifica sociologia cu psihologia socială. Căci *Lazarus* condiționa existența societății de conștiința colectivă, adică afirma clar și precis legătura cea mai importantă care unește pe indivizi într'un grup social. Toate fenomenele sociale (religioase, juridice, economice, etc.), fie că se prezintă armonios unite laolaltă, fie că apar în formă antagonistă, toate nu sunt altceva decât idei, sentimente și volițiuni, care pot fi descrise de istorie, de etnografie, dar nu pot fi explicate decât de psihologie — susține *Lazarus*. El face însă deosebire între psihologia individuală, care studiază pe om ca o ființă aparte, de sine stătătoare, ca și cum ar exista izolat, și psihologia socială al cărei obiect este dependența reciprocă a indivizilor și modificările, pe care le produce această

43) *Fritz Münch*. Kultur und Recht. Zeitschrift für Rechtsphilosophie. I. Bd. Leipzig 1914.

44) *Ambroise Colin et H. Capitant*. Droit civil Tome. I. ed. II Paris. 1919. Pg. 5.

45) *Dr. Hans Franck*. Neues deutsches Recht. München 1934.



dependență în sufletul lor. Dar psihologia socială trebuie să studieze mai ales *spiritul public* sau conștiința colectivă, care există și în sufletul individului, fiind însă în același timp și ceva mai presus de el. Cu modurile de organizare ale spiritului public, precum și cu influența lui asupra conștiinții individuale se ocupă psihologia socială, pe care Lazarus o confundă în realitate cu sociologia. <sup>46)</sup>

Sociologii mai noi au căzut adeseaori într'un adevărat *psihologism*, fiind înclinați să tăgăduiască însuși caracterul de obiectivitate al fenomenelor sociale, ceea ce desigur este tot atât de exagerat și periculos pentru existența sociologiei, ca și afirmările naturalismului și mecanicismului social.

Printre reprezentanții psihologismului trebuie să facem însă o deosebire, căci sunt unii care confundă sociologia cu psihologia colectivă, iar alții chiar cu psihologia individuală. Astfel *De Roberty* susține prioritatea spiritului colectiv, prin care se explică și cel individual, nu însă în sensul lui Durkheim, care a afirmat că „faptele sociale nu sunt o simplă desfășurare de fapte psihice, ci din contra acestea din urmă nu sunt în mare parte decât prelungirea celor dintâi în interiorul conștiințelor”. <sup>47)</sup> De Roberty recunoaște o independență a fenomenelor psihice individuale, care au o interioritate a lor, sunt influențate de viața socială, dar în nici un caz nu se reduc la fapte sociale. Deosebirea dintre psiholog și sociolog, zice De Roberty, constă în faptul că primul analizează starea internă a conștiinții, pe când secundul se ocupă de manifestările ei exterioare. <sup>48)</sup> Sociologul va trebui să arate în același timp cum se formează și cum evoluează conștiința socială în raport cu conștiințele individuale. După concepția lui De Roberty, sociologia trebuie să se ocupe de mecanismul psihologic al conștiinții sociale, tema ei fiind astfel de natură psihologică.

În sfârșit, nu putem trece cu vederea peste unul dintre gânditorii, care acum 30 de ani se impunea cugetării filosofice și cercetărilor psihologice în mod cu totul deosebit. E vorba de *W. Wundt*, fost profesor în Leipzig, întemeietorul laboratorului de psihologie experimentală și unul dintre cei mai savanți cercetă-

46) *Lazarus*. Ueber den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie. Publicat în «Deutsches Museum», citat după *Bouglé*.

47) *E. Durkheim*. De la division du travail social. ed. III. Paris 1911 Pg. 341.

48) *De Roberty* Sociologie et Psychologie. Les Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome X 1904.

tori, căci nu a fost disciplină științifică în care să nu fi fost orientat și asupra căreia să nu fi gândit și scris. El a creat o adevărată socio-psihologie, aplicând principiile psihologice și explicând prin ele viața socială. Wundt cercetează diferitele instituții sociale în aspectul lor exterior, dar nu se mulțumește numai să le descrie sau să arate mecanismul funcționării lor, ci caută cauzele psihologice, care le produc. De aceea în monumentală sa lucrare „*Völkerpsychologie*”, apărută în 10 volume, se ocupă mai înainte de orice, de funcțiunile mentale, care fac posibilă viața colectivă și evoluția socială. Iar aceste funcțiuni le explică el prin interacțiunea indivizilor dealungul vremii, prin intermediul succesiunii generațiilor. Nu intrăm acum în detalii, deoarece vom reveni asupra concepției lui Wundt, cu ocazia problemei naturii societății. Menționăm însă numai că, pentru Wundt, sociologia constă din mai multe discipline și anume: 1) *etnologia*, care descrie diferite feluri de societate omenească, 2) *demografia statistică*, prin ajutorul căreia se constată numeric interdependența fenomenelor sociale și 3) *științele politice*, care înfățișează diferitele tipuri de organizare politică.

Analizând numeroasele instituții sociale existente, Wundt cercetează, în primul rând, procesele psihologice subiective, care le-au dat naștere. Legile, prin care se explică și se transformă realitatea socială, nu sunt altceva pentru Wundt decât aplicațiuni ale legilor psihologice, bineînțeles cu adaptările necesare.

Gânditorii și sociologii, citați mai înainte, înțeleg să explice fenomenele sociale prin ajutorul psihologiei colective, stabilind o identitate între această știință și sociologie. Sunt însă alții care fac apel deadreptul la psihologia individuală, încercând să rezolve problema prin ajutorul ei. Așa, de pildă, este cunoscută seducătoarea teorie a sociologului francez *Gabriel Tarde*, pentru care faptul social nu este altceva decât un anumit fel de contact între două suflete, care au între ele anumite legături. Viața sufletească este foarte complexă și variată în înfățișările sale, de aceea dacă uneori putem observa ușor formele sale exterioare de manifestare, alte ori trebuie să urmărim cu multă perspicacitate o serie întregă de procese psihice, care se cheamă sau se produc unul pe altul. Gabriel Tarde, ocupându-se în special de rolul unui anumit factor, căruia dânsul îi dă o foarte mare importanță în viața psihică, anume de *sugestie* și felurile ei, deosebește trei forme fundamentale de mani-



festare ale sufletului: *extramentalul, intramentalul și intermentalul*.

Prin extramental se înțeleg toate acele fenomene, care se produc în sufletul cuiva datorită unei influențe exterioare, fie chiar a mediului cosmic. Intramentale sunt actele sufletești produse prin autosugestie, fenomenele în care factorii exteriori, de orice natură ar fi ei, au un foarte mic rol sau nici unul. Și în sfârșit intermentale sunt fenomenele psihice produse sub influența sugestiei reciproce a indivizilor între dânșii. Viața de toate zilele a omului este supusă unei neconținute influențe a semenilor săi, unui proces de sugestie inconștientă, pe care o exercită asupra lui fie cei mai bine înzestrați din punct de vedere spiritual și care deci au prestigiu intelectual, fie cei cu situație socială și economică superioară. Fiecare, la rândul său, primește și dă sugestii, devenind prin aceasta un centru de intersecție al tuturor influențelor intermentale. Prin astfel de fenomene intermentale se formează societatea și posibilitatea de a le înțelege pe ele ușurează însăși explicarea fenomenelor sociale. Fenomenele acestea intermentale sunt obiectul de studiu al sociologiei, care devine astfel o *interpsihologie*.<sup>49)</sup> Faptele sociale nu sunt altceva decât rezultatul unei sugestii, care se exercită, după legi diferite, de către oameni, unii asupra altora. Influențele aceste reciproce se traduc în viața obișnuită prin adaptarea conduitei fiecăruia la conduita celorlalți, printr'un *conformism* rezultat din identitatea de gândire, produsă și ea la rândul ei printr'un proces de imitație. În concepția lui Tarde *imitația* este cel mai important factor, este elementul fundamental care adună pe oameni laolaltă, stabilind între ei o omogenitate spirituală, o adevărată socializare a lor.

Elementele psihice sau cantitățile, care dau impulsuni, determinând acțiunile oamenilor sunt, după Tarde, *credințele* și *dorințele*, care se combină în diferite moduri în sufletul indivizilor, producând creațiunea, inovațiunea, care dacă se generalizează prin imitațiile și se răspândește în cercuri din ce în ce mai mari, fiind adoptată de alți indivizi, devine un fapt social. Iată în câteva cuvinte concepția lui Tarde, care reduce sociologia la psihologie, la o interpsihologie, cum îi zice dânsul.

49) Gabriel Tarde. La Psychologie et la Sociologie Les Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome X 1904.

Fără îndoială ca sociologia are puternice legături cu psihologia, că nu se poate separa de dânsa, deoarece fenomenele sociale nu sunt altceva decât *spirit* obiectivat și concretizat. Dar de aici nu se poate conchide că sociologia se reduce la psihologie. Faptele sociale capătă un caracter special, care nu poate fi explicat prin legile psihologiei obișnuite, ba mai mult chiar ele apar cu o stringență direct opusă variabilității subiective a sufletului omenesc. Sociologia și psihologia au fiecare un obiect special al lor de cercetare și un anumit punct de vedere.

Sociologii americani și cei englezi au fost înclinați foarte adeseaori să dea o deosebită importanță psihologiei sociale, prin care au crezut ei că se poate explica societatea. De aceea literatura sociologică americană cuprinde numeroase lucrări de psihologie socială. În anul 1913 *Charles Ellwood*, recunoscând independența sociologiei ca știință, afirma totuși ca bază imediată a ei psihologia, deoarece nu se poate concepe grup social decât dacă există relații conștiente între oameni.<sup>50)</sup> Viața socială este desigur legată de mediul fizic-geografic și de biologie, dar esența ei este psihică, de aceea în explicarea sociologică trebuie să intervină și psihologia. Psihologia socială este, pentru Ellwood, o parte din sociologie, al cărei rol este de a aplica principiile psihologice în interpretarea fenomenelor sociale. Ea cercetează rolul instinctelor, sentimentelor și al proceselor intelectuale în viața socială, în organizarea socială și în evoluția ei.<sup>51)</sup>

Cercetând cu atenție domeniul faptelor sociale, precum și acela al vieții sufletești, oricine este impresionat de modul cum se întrepătrund ele și se influențează reciproc, chiar în fenomenele cele mai subiective și mai interioare. Sunt într'adevăr fapte psihice, a căror simplă enumerare arată precis că ele nu pot fi explicate și înțelese decât în raport cu societatea. Cum s'ar putea explica, de exemplu, sentimentul de prietenie sau simpatia decât prin raportarea la altcineva, la un individ, care devine cauza și obiectul acestui fenomen psihic? Sunt o sumedenie de alte fenomene sufletești, asupra cărora vom stărui

50) *Charles Ellwood*. *Sociology in its psychological Aspects*. London 1913 Pg. 63.

51) *Charles Ellwood*. *Die Beziehungen der Soziologie zur Sozialpsychologie*. Lehrbuch für Soziologie 1926.



chiar în acest capitol și care nu pot fi lămurite decât prin ajutorul factorului social.

Această interpenetrație reală a fenomenelor sufletești cu cele sociale a făcut pe *H. Stoltenberg* să analizeze mai deaproape unele fenomene psihice și să conchidă la existența a două discipline noi, anume: *sociopsihologia* și *psihosociologia*. Sociopsihologia se ocupă de fenomenele, care nu pot fi gândite altfel decât individualizate în conștiința unei persoane, chiar dacă ele sunt produsul influenței societății. Acestea au dobândit un caracter subiectiv și aparțin individului. Din contra, psihosociologia va trebui să studieze acele fenomene, care nu pot fi gândite decât într'un raport conștient cu alte ființi. Cu alte cuvinte, această disciplină se va procupa de fenomene sociale privite în aspectul lor psihologic, ar fi vorba deci de fenomene de grup explicate în mod psihologic.<sup>52</sup>)

Pentru a exemplifica această concepție, ne vom opri asupra unui singur fenomen, pe care-l analizează Stoltenberg, arătând elementele lui sociale, anume *conștiința*. Conștiința individului este determinată de experiențele altora și de atitudinea lor față de dânsul. O percepție despre altul reprezintă în același timp și o anumită stare sufletească. De exemplu: o strângere de mână a cuiva îmi poate lăsa impresia clară sau că se bucură când mă vede sau că a făcut un gest pur convențional. Conștiința mea poate percepe exteriorul unui individ, culoarea ochilor lui, mărimea trupului său, dar ea poate pătrunde și mai departe, zesisând ceea ce se petrece chiar în conștiința lui. Acesta e un fenomen nou, e *conștiința despre conștiința altuia* sau, cu termenul lui Stoltenberg, e *Mitbewusstsein*.

Sau tot așa cineva poate avea cunoștință despre modul cum se reflectă sufletul unei a treia persoane în conștiința altcuiva. De exemplu: un bărbat gelos are conștiința că prietenului său îi place femeia, pe care o iubește el. Această nouă formă de conștiință o numește Stoltenberg *Mitmitbewusstsein*. În acest proces sufletesc se poate ca obiectul conștiinței unui alt om, care este subiect al conștiinței noastre, să nu fie numai-

52) *Hans Lorenz Stoltenberg*. *Soziopsychologie*. Berlin 1914. A se vedea și *Seelgruppenlehre*. Berlin 1922 — precum și studiile: *Mögen und Kören in Gruppenleben*, publicat în *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 1925; *Seelspiegelung oder Formen des Mitbewusstseins* — publicat în *Lahrbuch für Soziologie*. Bd. II 1926.

decât o a treia persoană, ci să fim noi înșine. Cu alte cuvinte, un individ oarecare are conștiință de efectul sau impresiunea, pe care o produce propria sa persoană în conștiința altuia. Aceasta este un fel de *conștiință de sine* dobândită prin elemente interpsihice sau, cum îi zice Stoltenberg, este *Selbmitbewusstsein*. „Această conștiință despre conștiința unui semen, care are ca obiect sufletul nostru, acest mod de a-și privi atât exteriorul, cât și interiorul propriu al ființii sale, în oglinda altora, această posibilitate de a pune față în față, ca două lucruri opuse, modul cum se vede cineva pe sine în conștiința sa, cu modul cum se reflectă în conștiința altuia, nu a fost încă cercetată și expusă complect, deși are o mare importanță pentru viața socială omenească”.<sup>53</sup>) Nu stăruim mai departe asupra formelor acestei conștiinți, deși trebuie să mărturisim că avem deaface cu un câmp de cercetări noi și foarte interesante, în ciuda terminologiei greoaie, pe care o întrebunțează Stoltenberg și care în românește este intraductibilă.

După ce am arătat, în cele ce preced, modul cum s'a pus problema raporturilor dintre psihologie și sociologie și soluțiile care s'au dat, vom cerceta în detaliu legătura dintre aceste două științi, fixând poziția fiecăreia. Nu se poate tăgădui că societatea, deși constă din instituții obiective, concrete, constrângătoare chiar față de individ, are totuși o bază psihică, pentru că toate aceste instituții sunt raporturi dintre oameni. De aceea nu se poate studia societatea, făcându-se abstracție de om și când zicem „om” ne gândim în special la sufletul lui. Faptele sociale trebuie înțelese în întregul lor mecanism și acest lucru nu e posibil, dacă nu ne dăm seama de substratul lor psihologic. Sociologia studiază faptele sociale în înlănțuirea lor cauzală și sub aspectul lor obiectiv, în timp ce psihologia le interiorizează, urmărește procesul lor de transformare psihică sub influența societății, precum și motivarea internă a acțiunilor sociale. Sociologia nu se poate dispensa de ajutorul psihologiei în cercetările sale, ci ambele științi se influențează și se ajută reciproc.

Astfel psihologia, chiar în construcția sa, se bazează pe numeroase elemente sociale, încât *Dilthey* a exprimat un adevăr

<sup>53</sup>) *Hans Lorenz Stoltenberg* Conștiința de sine ca un produs interpsihic. Tradus de *P. Andrei* și publicat în revista «*Minerva*» Iași 1928. no. 3. Pg. 138—149.



curent și incontestabil, când a susținut că sociologia „numai prin abstracțiune se poate separa din știința totală a realității social-istorice și nu se poate dezvolta decât în neconținut raport cu ea”.<sup>54)</sup> Prin urmare însuși obiectul psihologiei, omul, nu este ceva separat de conexul social, căci individul izolat este o ficțiune. Natura omenească e ceva permanent social, căci mediul, obiceiurile, tradițiile, convențiile grupului, în care este înglobat individul, determină felul de manifestare al naturii sale. Am putea spune că omul este o ființă care devine, treptat, treptat, om, deoarece instinctele, dispozițiile și tendințele moștenite dela strămoși, devin umane numai prin contactul cu alți semenii, prin cooperare sau conflicte și așa mai departe.<sup>55)</sup> Atât de mult tocește societatea tot ceea ce este animalic în individ și îl transformă, încât pe măsură ce omul e mai sociabil, e mai blând, mai omenos, mai om. Dar avem încă o dovadă evidentă de această influență transformatoare a societății chiar în procesul de *izolare*, care e întovărășit de o scădere a funcțiilor mentale, foarte adeseori chiar de abrutizare. Omul trăiește în diferite cercuri și grupe sociale, având interese deosebite, care toate se întâlnesc în el și-i formează sufletul. Astfel el apare ca membru al unei familii, ca luptător într'un partid politic, ca adept al unei credinți religioase, etc. El are psihologia clasei din care face parte, mintea lui operează cu un anumit fel de reprezentări și concepte și sufletul său posedă o rezonanță specială. De aceea se poate vorbi și trebuie să se vorbească de o psihologie profesională, de o psihologie a declasaților, etc. Tot așa nu este un secret pentru nimeni și nici măcar nu e greu de observat că alta este psihologia săteanului față de aceea a locuitorului dintr'un oraș mic și cu atât mai diferită față de aceea a orășanului din centrele urbane mari. Astfel țăranul are un spirit individualist, ține la bucata lui de pământ mai mult decât la orice. *L. Raymond* l-a înfățișat admirabil în romanul său „*Les paysans*”, iar *Pearl Buck*, deși a luat subiectul din altă lume, dintr'o rasă colorată, a redat însușirile generale ale sufletului țărănesc, indiferent de țara în care s'ar afla, în romanul său „*Terre chinoise*”. Țăranul e stăpânit mai mult de instinct, de aici stabilitatea și ordinea care-l

54) *W. Dilthey*. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Pg. 29—30.

55) *Robert E Park and Ernest W. Burgess*. An Introduction to the Science of Sociology. Chicago 1924

caracterizează, de aici caracterul său conservator, de aici lipsa unei perspective mai largi de viață. Din contra, orășanul e calculat, mereu în mișcare, dornic de schimbări, revoluționar, condus de interese și de inteligență reflexivă. Săteanul reprezintă oarecum imobilismul față de orășean. Aglomerarea de oameni la orașe necesitează o producție mai intensă, deci o diviziune și specializare a muncii mai mare ca la sate. Tehnicizarea orășănească îl face pe individ, fără voia și știrea lui, să-și formeze o concepție naturalistă și mecanicistă despre lume. Intr'adevăr orășanul trăiește într'o atmosferă de organizare tehnică, în care mâna omului a lucrat și prelucrat totul. „Pământul dispăre de sub picioarele sale și se transformă în asfalt, casele ascund orizontul, pânze de fum întunecă albastrul cerului, lămpile electrice concurează stelele...”<sup>56)</sup>

Psihologii și pedagogii au fost izbiți de faptul că fiii de țărani, crescuți în mediul rural, au puterea de observație și atenția mai mare decât copiii dela oraș, precum și fantazia mai bogată. Cetățenii din orașele mici au sentimentul de pudoare și teama de opinia publică mai dezvoltată decât locuitorii orașelor mari.<sup>57)</sup> Tot așa există variațiuni psihologice după rase și după sexe, încât așa numita psihologie generală este nevoită să se ocupe acum mai mult de procesele diferențiale ale vieții psihice totale. Fenomenele sufletești cele mai interioare sunt influențate, profund influențate, de societate, încât psihologia generală s'ar reduce în realitate la psihologia diferențială. *Eduard Spranger* cercetează formele vieții sufletești în mod *tipologic*,<sup>58)</sup> dar tipologia se reduce ea însăși la o psihologie socială diferențială.<sup>59)</sup> Prin urmare, societatea este aceea care determină fizionomia specială a sufletului omenesc. Numai forțele inconștiente de reacțiune aparțin individului și nici măcar acestea nu putem spune că sunt pur individuale, căci în inconștient trec deprinderi și idei dobândite în societate, prin educație și prin contactul de fiice zi cu ceilalți oameni.

Reprezentările colective domină întotdeauna, încât ceea ce ne apare ca individual este de fapt subiectivizarea socialului.

56) *C. Weiss*. Pädagogische Soziologie. Leipzig 1929. Pg. 215.

57) *Fritz Giese*. Lebensraum und Lebensleistung. Publicat în Bericht über den XIV Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie. Jena 1935.

58) *Eduard Spranger*. Lebensformen. Halle 1922.

59) *Dr. Gaston Roffenstein*. Der Gegenstand der Sozialpsychologie und der Soziologie. 1925.



Un Robinson nu este ceva complet desfăcut de societate, deoarece el continuă să trăiască în singurătate după modelul pe care i-l-a dat societatea. Bergson amintește un personaj caracteristic înfățișat de scriitorul *Kipling* în lucrarea sa „In the Ruth”. E vorba de un om, care s'a retras pentru a trăi singur într'o căsuță din mijlocul unei păduri din India — și care totuși în fiecare seară se îmbracă pentru cină în haine negre „pentru a nu pierde respectul de sine-însuși în izolarea sa”.<sup>60)</sup> „Gesturile noastre cele mai familiare, sentimentele noastre cele mai profunde, poartă marcă socială. Caracterul nostru, ceea ce e mai personal, mai individual în noi, e într'o parte a sa opera societății.”<sup>61)</sup> Dealtminteri nu e greu de observat pentru oricine, nevoia pe care o simțim de a fi asemenea cu cei în mijlocul cărora trăim. Și cât de dureros izbește disonanța față de dânsii! Noi nu ne îmbrăcăm la modă numai pentru că ne place sau fiindcă suntem dornici de inovații, ci pur și simplu pentru a nu ne singulariza, pentru a nu ieși oarecum afară din social. Dacă o femeie s'ar îmbrăca astăzi cu rochie Malacov, desigur că toți s'ar mira sau ar râde de dânsa. Există deci un minimum de conformism, care-l ține pe individ legat de ceilalți oameni în societate și care în mod inconștient chiar se găsește în fiecare dintre noi. Astfel se stabilește un fel de mediu comun și o mentalitate asemănătoare între toți cei care trăiesc laolaltă, pentru că sunt supuși acelorași reprezentări colective. După acest considerent, psihologii și psihiatrii vorbesc despre *anatomism mental* și despre *mentalități paradoxale*. Paradoxale sunt acele mentalități individuale, care vin întotdeauna în contradicție cu mentalitatea grupului din care fac parte. Iar anatopic este acel individ a cărui mentalitate nu e în armonie cu mentalitatea grupului în care trăiește, ci cu a altui grup. Anatopicul nu e bolnav, nu e nici nebun, căci transportat în alt mediu, el poate fi în armonie cu viața și mentalitatea de acolo.<sup>62)</sup> Iată deci necesitatea de asimilare psihică, care face posibilă viața într'un anumit grup, viața socială.

Trecând acum peste aceste considerații generale, vom stăru-i puțin asupra unora din cele mai importante fenomene psihice, pentru a arăta cum intervine socialul în alcătuirea lor.

60) *H. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris. 1932.*

61) *A. Hesse et A. Gleyze. Notions de Sociologie. ed. 2. Paris 1924. Pg. 3.*

62) *P. Courbon. Les mentalités paradoxales. Journal de Psychologie 1925. no. 15.*

Nu ne vom ocupa, în acest capitol, de gândire și conceptele intelectuale, pentru că acestea vor constitui obiectul de cercetare al paragrafului următor, dar vom analiza modul de exprimare al gândirii și mijloacele de comunicare ale ideilor dela om la om — *limbajul*.

S'a spus, și cu dreptate, că gândirea e o vorbire interioară, o vorbire înceată, căci noi gândim fie în imagini, fie în concepte, fie în cuvinte. *Benno Erdmann* a susținut că orice proces de gândire se bazează pe imaginile acustice sau optice ale mișcării sau chiar numai pe imagina cuvântului spus. De aceea persoanele, cărora le lipsește imagina cuvântului, au oarecare dificultate în gândire.

Dela început trebuie să facem deosebire însă între *limbaj* și *limbă*, limba fiind numai o anumită formă de limbaj. Prin limbaj se înțelege un ansamblu de „semne întrebuințate pentru a exprima și transmite sentimente și idei”<sup>63</sup>), iar semn este tot ceea ce poate servi pentru a face comunicație între oameni. Pot fi multe semne de acest fel; *semne naturale nesistematizate* ca: gesturi, expresii mimice, strigăte sau *semne sistematizate*, cum sunt cele *scrise*. Există deci un limbaj scris convențional, sunt apoi semne convenționale nevorbite, cum e limbajul surdo-mușilor, care, prin anumite gesturi și figuri făcute cu degetele, alcătuesc un alfabet în toată regula. Acesta ar fi un *limbaj artificial*, în opoziție cu primul fel, care este natural. Unul dintre felurile de limbaj este și cel *articulat*, cuvântul, limba propriu zisă. Așa că limba apare numai ca un anumit fel de limbaj.

Problema limbajului a preocupat pe foarte mulți gânditori, care au formulat diferite teorii, prin care încercau să explice modul de formare al limbajului, „Ca pasărea, ca maimuța, omul a vorbit mai întâi pentru sine însuși, adică fără intenție, a făcut mișcări ale limbei și gâtului, analoage celorlalte mișcări musculare”, zice *Remy de Gourmont*,<sup>64</sup>) ajungând la concluzia că la origină limbajul este un fapt vital asemenea motilității și vederii. Trecând peste concepția religioasă, care vedea în limbaj un dar dumnezeiesc, făcut de către divi-

63) *A. Niceforo* De l'individuel et du social dans le langage. Revue de l'Institut de Sociologie. Bruxelles 1928. no. 3.

64) *Remy de Gourmont*. Promenades philosophiques. II-e série. Pg. 73 și 74.



nitare omului, așa cum susține *Herder* în lucrarea sa: „Ideen zur Philosophie der Geschichte”, și peste explicarea fiziologică, după care limbajul e ceva asemănător cu actele reflexe, cu o reacțiune sau o mișcare făcută în mod mecanic, sub influența unor excitații exterioare, ajungem la o altă concepție, care dă limbajului teme psihic.

Încă din antichitate *Lucretius Carus*, ocupându-se de gândire și limbaj, susținea că gândirea premerge limbajului și că oamenii, din nevoia de a comunica unii ca alții, au inventat un adevărat limbaj de gesturi și semne pentru a se înțelege între ei. Astfel primitivii au un limbaj universal, format din simboluri naturale. Filosofii stoici au făcut chiar distincțiunea între limbajul animalelor și acela al oamenilor, considerându-l pe cel dintâi drept ceva uniform și bazat numai pe instincte, pe când secundul e articulat și rezultă din gândirea omenească. Pentru Stoici limbajul nu este ceva inconștient, ci din contră e o imitație conștientă a însușirilor lucrurilor, de aceea el are un aspect onomatopeic. E adevărat că omul, chiar fără să vrea, a imitat sunete și mișcări, determinat de ritmul funcțiunilor fiziologice. Când auzim un marș nu potrivim noi inconștient pasul după ritmul sunetelor? Mișcările animalelor, pe care le-a văzut, strigătele naturale, vâjâitul vântului, bubuitul tunetului, etc. — iată o sumă de impresiuni naturale, pe care omul le-a putut imita fără voie. Dar de ele a legat dânsul anumite sentimente, scopuri, idei — și atunci pentru a denumi aceste fenomene naturale, el le-a imitat în mod conștient, intenționând să comunice altora, prin ajutorul acestei imitații, gândurile sau emoțiunile sale. Și așa a fost înțeles, pentru că toți oamenii au văzut și au trăit fenomenele, care l-au impresionat pe dânsul.

Limbajul, după cum am arătat, se alcătuește prin ajutorul văzului, auzului, tactului, prin gesturi, mimică și prin cuvinte articulate. Dacă limbajul gesturilor și semnelor exprimă mai mult emoțiuni și nevoi practice, ideile și judecățile se exprimă în alt mod și anume prin graiul articulat, cuvântul fiind cea mai proprie formă de exteriorizare a lor și uneori chiar imaginea gândirii. De aceea limbajul articulat, limba propriu zisă, pe lângă elementul afectiv, comun tuturor formelor de limbaj, are și elemente raționale. Gândirea construiește semne de exprimare, simboluri, pe care apoi le substituie lucrurilor.

Gestul sau sunetul, care exprimă o emoție, nu devine însă limbaj decât atunci când este înțeles de alții, când este ales în mod conștient pentru a comunica altora ceea ce simțim sau dorim. În acest caz însă, gesturile și sunetele devin oarecum convenționale între mai mulți indivizi, presupunând chiar existența societății. „Viața în comun, zice *Delacroix*, este mediul necesar pentru limbaj; el nu poate apărea decât într'un grup social și în condiții sociale”.<sup>65)</sup> Limbajul nu este deci numai exprimarea sentimentelor sau emoțiilor personale, ci și înțelegerea lor de către alții. Chiar mimica și toate celelalte forme de limbaj expresiv le utilizăm, după împrejurări, pentru că ne dăm seama că sunt înțelese de alții. Societatea este astfel o condiție a limbajului, întrucât procesul de expresiune și de înțelegere, fără de care nu există limbaj, sunt posibile numai prin asociația indivizilor laolaltă. De aceea susține *Vendryes* că „limbajul s'a format în sânul societății” și că nu se poate vorbi despre limbaj decât din momentul în care „oamenii au simțit nevoia de a comunica între ei”.<sup>66)</sup>

Graiul, limbajul articulat în special, este semnul cel mai caracteristic al trecerii dela zoologic la uman. El se deosebește de cel afectiv pentru că are elemente intenționale, raționale și voluntare. Pe când limbajul afectiv e spontan, nereflectat, cel articulat e logic, reflexiv; „primul nu caută cuvinte, celălalt le alege”.<sup>67)</sup> Ambele forme însă au elementul social, convențional, căci omul strigă pentru că vrea să se știe ce-l doare, ce-l amenință sau ce dorește.

Limbajul este social, pentru că n'ar exista dacă n'ar fi societate, pentru că este într'adevăr ceva exterior individului și pe care „el singur nu-l poate nici crea, nici modifica”.<sup>68)</sup> Nici chiar fonetica nu putem spune că se bazează pe elemente pur individuale, căci toți indivizii, care aparțin aceluiași grup etnic articulează cuvintele la fel și aceasta nu prin imitație sau în urma unei hotărâri a vreunei autorități, ci s'ar putea spune că este un fel de constrângere fonetică, de sub jugul căreia nimeni nu se poate elibera. Limba variază după popoare și nu

65) *H. Delacroix*. Les conditions psychologiques du langage *Revue philosophique*. Pg. 33.

66) *J. Vendryes*. Le langage. Paris 1921. Pg. 13.

67) *A. Niceforo* De l'individuel et du social dans le langage.

68) *Ferdinand de Saussure*. Cours de linguistique générale. Publié par *Charles Bally* et *Sechehaye* Paris 1922. Pg. 31.



se schimbă decât odată cu ele, încât evoluția societăților prezintă ca un aspect propriu al ei evoluția limbii. Și după cum societatea poate avea forme diferite, după regiunile geografice, pe care se găsește așezată, tot așa înlăuntrul aceleiași limbi există *dialecte*, precum și ceea ce numesc francezii *patois*, legate de anumite teritorii și regiuni. Dar acestea nu distrug unitatea limbii, ci înfățișază numai grade de omogeneitate mai mare sau mai mică în anumite regiuni. Dacă o societate este unitară, limba, pe care o vorbește ea, reflectează această unitate, căci unitatea unei limbi nu e determinată de factorul geografic, nici de frontiera politică, nici de rasă, ci numai de comunitatea sufletească. Filologul francez *Ferdinand de Saussure* consideră drept cea mai importantă unitate, necesară comunității lingvistice, legătura socială dintre oameni, interesele și trebuințele comune sau ceea ce numește el cu un cuvânt *etnismul*. Etnismul este „o unitate bazată pe raporturi multiple de religie, de civilizație, de apărare comună, etc., care se pot stabili chiar între popoare de rase diferite și în absența unei legături politice”.<sup>69)</sup>

După cum se vede, limba nu este ceva construit artificial, în mod armonios și simetric după o concepție rațională, ci ea depinde de însăși viața unei societăți și ca atare oglindește unitatea societății sau gradul ei de eterogeneitate.

Limba suferă modificări neconținut în ceea ce privește *vocabularul* și *sensul cuvintelor*, după diferitele împrejurări, în care trăiește o societate. Negreșit că există un vocabular comun pentru toți membrii unui grup social, dar înlăuntrul aceluiași grup pot exista variații de cuvinte și sensuri, după clasele sociale, după profesioni și după poziția socială a diferiților membrii, care compun acel grup. Altul este limbajul și stilul popular, altul e cel burghez, altul al scriitorului și al intelectualului și altul al omului de rând. Există astfel o limbă a comercianților, de unde și nevoia de a se învăța în mod special corespondența comercială, precum există și un limbaj tehnic. Condițiile sociale și istorice impun în mod firesc modificări în vocabularul întrebuițat de oameni în vorbirea lor. Sub vechiul regim francez, de pildă, în timpul regalității, întrebuițarea

69) *Ferdinand de Saussure*. Cours de linguistique générale.

pronumelui la persoana a doua singular sau la plural, indica, întocmai ca și astăzi, un grad variabil de intimitate sau de politeță. Se zicea „tu” numai între amici și rude. După revoluția dela 1789 însă, „tu” e întrebuințat în general și în mod ostentativ ca semn al egalității, ca o dovadă ce civism, devenind obligator pentru toată lumea.<sup>70</sup>) Dar tot așa apariția unor invențiuni, precum și transformările utilajului de producție, aduc după ele crearea de cuvinte noi. Diferitele clase sociale întrebuințează cuvinte deosebite pentru a reda aceleași noțiuni. De pildă, în limba franceză pentru a se arăta remunerația, pe care o primește fiecare categorie socială de muncitori pentru activitatea sa, se întrebuințează cuvinte variate. Astfel se zice: *gage* pentru servitori, *traitement* pentru funcționari, *solde* pentru ofițeri, *honoraires* pentru doctori sau avocați, *salaire* pentru lucrători, *indemnité* pentru parlamentari și așa mai departe.<sup>71</sup>) Același fenomen există dealtminteri în toate limbile, nu numai în cea franceză.

Cuvintele se schimbă sub influența diferiților factori sociali și a împrejurărilor de viață. Astfel necesitatea bunei cuviințe în societate impune ca unele acte, cele indecente de pildă, să fie denumite prin altfel de cuvinte sau prin perifraze. Ba la primitivi există chiar interdicția unor cuvinte, care nu pot fi întrebuințate, sunt așa numitele cuvinte *tabu*, deoarece la dânșii numele omului e considerat drept o parte integrantă din ființa sa și cum ei cred că prin ajutorul numelui, ca și al umbrei sau al unor părți din corp, se poate face vrăjitorie, numele se ține secret, iar individul este numit în viața obișnuită cu numele clasei căreia îi aparține. De obicei se dau porecle, care se întrebuințează zilnic, fără a se pronunța numele adevărat al indivizilor. Tot așa la primitivi este *tabu* numele morților. Dealtminteri chiar la noi, foarte adeseori în popor, există teama de a se pronunța numele mortului, de aceea când se vorbește despre dânșul, i se spune „răposatul”.

Intrucât limbajul este în funcțiune de „massa care vorbește”, cuvintele își schimbă chiar sensul în cursul evoluției istorice a popoarelor. A. Meillet a arătat în ce mod se face această schimbare,<sup>72</sup>) iar Leo Jordan recunoaște că particu-

70) Ferdinand Brunot. La Pensée et la langue Paris 1922. Pg. 272.

71) J. Vendryes. Le langage. Paris 1921.

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



laritățile locale ale diferitelor regiuni mai mici dispar prin comunicația oamenilor între ei și prin adunarea lor la centru. Țăranii merg cu produsele lor la târguri... și comerțul, convorbirile lor, nivelează și corijază deosebirile unora față de alții, așa că unele cuvinte rurale sunt adoptate la oraș, precum alte cuvinte dela oraș sunt luate de țărani și duse la sat.<sup>73)</sup> Nu ne interesează aici modul tehnic cum se schimbă sensul cuvintelor, adică dacă aceasta se face prin restrângerea sensului și întrebuintarea lui la alte obiecte particulare, cu sferă mai mică sau invers, prin extinderea lui dela o reprezentare individuală la un grup de reprezentări sau prin deplasare — ci constatăm numai că mediul social pune în circulație sau scoate din uz anumite cuvinte sau le modifică potrivit împrejurărilor noi de viață.

Limba se formează treptat și se transmite din generație în generație. Ea nu moare decât atunci când nu mai poate exprima trebuințele actuale ale societății. Altminteri, ea se modifică odată cu viața socială, corespunzând în totul gradului de integrare și diferențiere al societății, căci ea este „un fapt sociologic, care se produce, se dezvoltă, se alterează, se perfecționează în funcțiune de societatea căreia aparține, care reflectează în ea gândirea colectivă, cu nuanțele, pe care le pot introduce conștient sau inconștient grupele și indivizii”.<sup>74)</sup> E adevărat că sunt unii cercetători, care pierd complect din vedere rolul individului în procesul de creație sau de transformare lingvistică. Dar nu trebuie să uităm nici un moment că limbajul variază și dela individ la individ. De aceea nu putem neglija nuanțele deosebite ale limbajului după personalitatea celui care vorbește sau după stările sufletești în care se găsește el. În afară de aceasta, cine poate tăgădui contribuția reală și creatoare pentru limbă a poezilor și a oamenilor de știință? Poezia este un mijloc de creație și înobilare a limbei, zice cu dreptate *Karl Vossler*.<sup>75)</sup> Incât și în viața limbei, ca și în alte domenii de cunoaștere, societatea și individul au fiecare rostul său bine determinat.

73) *Leo Jordan*. Sprache und Gesellschaft. Erinnerungsgabe für Max Weber. Bd. I. München und Leipzig 1923.

74) *Ferdinand Brunot*. La Pensée et la langue. Introduction. Pg. XXI.

75) *Karl Vossler*. Die Grenzen der Sprachpsychologie. Erinnerungsgabe für Max Weber.

Astfel, recunoscând că limba este ceva social, care aparține comunității de oameni, nu putem tăgădui totuși că ea este legată de indivizii care o vorbesc. Dovada cea mai evidentă că limba are o existență funcțională, ca întreaga societate, e faptul că ea trăiește atâta timp cât e vorbită de indivizi. <sup>76)</sup> Desigur sunt și fapte de limbaj, care nu pot fi explicate prin ajutorul factorului social, în special *gramatica*, unde trebuie să se studieze și să se explice limba în sine. Filologul danez *Louis Hjelmslev* se ridică în contra exagerării aplicării principiului și factorului social în viața limbii. El limitează aplicarea acestui factor numai la elementele externe ale limbii și anume: unitatea lingvistică, diferențierea limbilor, crearea limbilor comune și mai ales în lexicologie și semantică. În domeniul categoriilor gramaticale însă e mai greu de constatat intervenția elementului social. În genere, zice Hjelmslev, e greu să se explice fenomenele gramaticale prin cele sociale, deoarece „alături de condiții de ordin social, există condiții de ordine pur lingvistică și e foarte probabil că influența lor este destul de mare”. <sup>77)</sup> Dealtminteri, zice el mai departe, limbajul nu este nici exclusiv, nici înainte de orice, un fapt social, ci e de natură psihologică. <sup>78)</sup> Dar, autorul nu se oprește aici, ci susține chiar că însăși sociologia nu este decât un aspect al psihologiei. Și în sprijinul acestei teze citează lucrarea noastră „Das Problem der Methode in der Soziologie”, afirmând că noi am fi susținut această teză. <sup>79)</sup> Punctul nostru de vedere, în acel studiu, a fost, după cum se va vedea și din capitolul următor al acestei lucrări, că nu se poate face cercetare sociologică fără a căuta să se înțeleagă spiritul, mentalitatea, care a preșezut la baza oricărei instituții sociale. Dar de aici până la reducerea socialului la psihologic e cale foarte lungă și multă, multă diferență.

Hjelmslev are dreptate numai în ceea ce privește părerea că în gramatică elementul social nu prea are influență. Filologii vor cerceta desigur problema aceasta mai amănunțit, noi observăm însă un fapt, anume că la popoarele cele mai civilizate găsim și gramatica cea mai simplă și că este o coinci-

76) *L. Weissberger*. *Sprache. Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart. 1931.

77) *Louis Hjelmslev*. *Principes de grammaire générale*. København. 1928. Pg. 281.

78) *Louis Hjelmslev*. „ » » » » » » » » Pg. 283.

79) *Louis Hjelmslev*. „ » » » » » » » » Pg. 283.



dență interesantă între dezvoltarea civilizației și simplificarea gramaticală.

În afară de limbajul vorbit însă, am văzut că oamenii pot comunica între ei și prin scris în forme foarte diferite, care și ele sunt în funcțiune de civilizație și de gradul de evoluție al popoarelor. Dela desemnul, atât de mult răspândit chiar la primitivi, unde prin ajutorul lui se reprezintă ideile și credințele primitive prin imagini, și până la scrierea alfabetică din zilele noastre, semnele grafice au constituit un limbaj foarte comod și important pentru comunicarea la distanță. Scrisul este însă o instituție socială, caracteristică societăților civilizate, pentru că el presupune o corespondență fixă și constantă între un semn și o imagine.<sup>80)</sup>

Am înfățișat, în liniile sale generale, problema limbajului, pentru a arăta cât de strânsă este legătura dintre fenomenele sociale și cele psihologice și cum intervine societatea chiar în constituirea fenomenelor, care au o natură psihologică individuală. Dar fenomenele acestea, care par a avea un caracter oarecum detașat de grupul social, cum ar fi *percepțiunile*, chiar acestea oferă un grad de variabilitate foarte mare, datorită elementelor sociale, care intră în compoziția lor sau le determină apariția. În genere se susține că percepțiunile sunt subiective și variază dela individ la individ, din cauza structurii individuale diferite a oamenilor. În realitate însă, această structură sufletească, care este un întreg, e formată din o mulțime de elemente, din care socialul nu lipsește nici odată. „Noi nu cunoaștem toți aceleași persoane, nu trăim toți în aceleași localități, nu suntem toți în contact durabil cu aceleași obiecte. Cu un cuvânt, n'avem toți aceeași istorie. Suntem capabili sau nu de a recunoaște individual oamenii și lucrurile în particularitățile lor, după cum au aparținut sau nu înainte istoriei noastre.”<sup>81)</sup>

Tot ceea ce formează tezaurul trecutului nostru personal de amintiri subiective are perzistență și continuitate numai datorită factorilor sociali, experienței comune a membrilor unui grup, înserării în cadre colective. Ceea ce ne privește pe noi personal uităm repede, dacă nu se leagă cu evenimente sociale

80) E. Waasweiler. L'élaboration sociale de l'écriture Revue de l'Institut de Sociologie. 1929. no. 2—3.

81) Charles Blondel. Introduction à la Psychologie collective Paris 1928 Pg. 108.

sau cu fapte, care au semnificație și valoare socială. *Maurice Halbwachs* a arătat precis și documentat că ceea ce se numește *memorie* depinde în totul de mediul social, căci „cel mai mare număr de amintiri ne revin în minte când ni le recheamă părinții, prietenii sau alți oameni”.<sup>82)</sup> Faptul că îmi amintesc ceva se datorește împrejurării că prin discuție, prin schimb de idei, alții mă provoacă la amintire și amintirile lor o răscolesc pe a mea și îmi vin în ajutor. Halbwachs afirmă existența unei *memorii* colective și apoi a unor *cadre sociale ale memoriei individuale*. Omul își amintește trecutul, situându-se totdeauna în cadrele sociale, în care s’au petrecut faptele. Așa că, deși teoria psihologică clasică vede în memorie un fenomen bazat pe perzistența amintirilor în inconștient, avem deaface totuși cu un fenomen în care grupul social intervine în mod activ. Se poate vedea bine caracterul social al memoriei dacă ne gândim la aspectul ei în vis. În această stare avem o combinație de imagini fragmentare, făcută la voia întâmplării. Visul, zice Halbwachs, nici nu conține amintiri propriu zise, căci pentru amintire e nevoie de raționament și comparație, de raport cu societatea, ori aceste condiții nu sunt îndeplinite atunci când omul doarme. În afară de vis, mai sunt cazuri de maladii, ca paramnezia, când elementul social dispare. În vis imaginile nu sunt localizate în timp și spațiu, nici legate unitar cu ideile omului, ci sunt numai „părți detașate din scene realmente trăite de noi”.<sup>83)</sup> De aceea ele apar ca un fel de material brut și pot intra — în timpul somnului — în orice fel de combinații, între ele nefiind decât raporturi accidentale, incoerente și dezordonate.

Desigur, una dintre condițiile indispensabile ale memoriei este perzistența imaginii sensibile. Dar numai prin aceasta nu am putea avea amintiri precise, localizate în timp și spațiu, ci pentru această operație de determinare și de fixare este nevoie de intervenția societății. Colectivitatea stabilește cadrele și punctele de reper, care facilitează amintirile noastre și le dau claritate. Gândindu-ne fiecare la copilăria, pe care am trăit-o, observăm că toate amintirile, dar absolut toate, se leagă de persoane din familie și de întâmplări din viața familială. Există dealtminteri și o memorie colectivă a familiei, care-și găsește în mod sintetic forma de expresie în numele și pronumele

82) *M. Halbwachs*. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris 1925 Pg. VIII.

83) *M. Halbwachs*.



cuiva. Ea cuprinde nu numai amintirea raporturilor de rudenie dintre membrii, ci și evenimente și persoane, care au avut un rol și au prezentat o oarecare importanță în istoria sa. Amintirile copilărești sunt în genere familiare și dacă ele dispar cu vremea, aceasta se explică prin faptul că fiecare individ intră în alte grupuri sociale. Nu se poate concepe amintire fără un astfel de cadru social, căci amintire pură, desfăcută de orice fel de cadru, nu există. Cele mai multe imagini, pe care le avem în vis, dispar tocmai pentru că nu au cadrul vieții de veghe. Orice imagine, oricât de individuală ar fi ea, are un aspect general, prin care formează un tot, împreună cu alte conținuturi de conștiință. Un singur caz există, în care cadrul social pare că a dispărut, anume *memoria-reverie*. Dar și atunci, zice Halbwachs, dacă ne sustragem influenței societății prezente, ne transpunem de fapt în altă societate, în special în trecut. „In acest sens scapi de o societate numai cu condiția de a-i opune o alta”.<sup>84)</sup>

În special fenomenul localizării, care este ceva absolut indispensabil pentru memorie, e de natură socială. Bergson, ocupându-se de acest moment al localizării, afirmă că el constă din descoperirea altei amintiri dominante, pe care localizarea se sprijină imediat. Este exact, dar în această descoperire avem de-a face cu un adevărat raționament, în care elementele sociale abundă.

Ceea ce psihologia numește *recunoaștere* în memorie, nu poate exista în realitate fără această localizare, fără această fixare într'un anumit cadru. Dar, în cazul de față, cadru nu însemnează totalitatea noțiunilor, pe care le are un individ în conștiința sa, nu e ceva individual, ci din contra e o atmosferă comună din o anumită epocă și dintr'un anumit loc. Halbwachs dă un exemplu foarte expresiv, prin care demonstrează existența cadrului social al memoriei. După o călătorie cu trenul, zice el, țin minte câțeva vreme pe toți călătorii din compartimentul unde ședeam. Dece? Pentru că în acel timp, intrând în vorbă unul cu altul, formasem o mică societate. Pe urmă însă, despărțindu-ne, fiecare am intrat în alte grupuri, cărora le aparțineam și astfel i-am uitat. Intotdeauna localizarea unei amintiri nu se poate face decât prin legătura ei cu alte amintiri bine fixate în spațiu și timp. De pildă: mergi pe stradă, vezi o persoană

84) M. Halbwachs. Les cadres sociaux de la mémoire Pg. 148.

care-ți pare cunoscută, îți reamintești că ai mai văzut-o, dar nu poți preciza nimic despre ea. Treptat, treptat, îți aduci aminte însă că, fiind inspector școlar, i-ai făcut în clasă inspecție pentru definitivare, știi precis că este un profesor. A trebuit să intervină acest element nou de natură colectivă, acest cadru social al profesiei și activității profesionale, pentru ca să existe un fenomen de amintire clară. De aceea memoria cuprinde, printre elementele sale indispensabile, cadrul social. Halbwachs vorbește și despre o memorie colectivă a grupului social, cum ar fi, pe lângă memoria familială, memoria religioasă, memoria claselor sociale, etc. În toate aceste cazuri, conținutul memoriei îl alcătuiesc amintirile colective.

*Pierre Janet* susține chiar că memoria, în totalitatea sa, este o funcție socială, de care omul izolat nici n'are nevoie. În societate însă, unde el trebuie să învingă toate dificultățile, pe care i le pune în cale timpul, simte trebuința de a crea anumite *conduite*, prin ajutorul cărora să poată înlătura aceste dificultăți. Din nevoia de a face față greutăților deci se naște un anumit fel de comportare, o conduită. Conduitele sunt prin urmare încercări de adaptare ale omului pentru a reuși în viață. Memoria este, pentru el, un fel de conduită absolut necesară în viața omului.<sup>85)</sup>

Iată deci un alt fenomen psihologic, care analizat în fondul său intim, ne arată cum se întrepătrunde individualul cu socialul. Și dacă mergem mai departe constatăm că toate fenomenele psihice, chiar cele mai subiective, au în compoziția lor elemente sociale. Viața afectivă însă pare a fi cea mai personală, lăsând impresia că este constituită mai ales din fenomene, care scapă gândirii și care astfel nu ar fi supuse influenței colectivității. Și totuși nici această funcțiune a sufletului nostru nu se sustrage, nu se poate sustrage, puterii societății. Este o constatare banală, dar ușor de făcut, că emoțiile sunt foarte contagioase, că ele se comunică lesne dela un om la altul. Durerea sau frica au o putere de contagiune extrem de rapidă. Sunt apoi unele sentimente a căror intensitate sau durată este în funcțiune hotărâtă de ceilalți oameni. Așa e mânia, „care se alimentează din furia sau indiferența

85) *Pierre Janet*. *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*. Paris 1928. Pg. 219, 220, 229.





În ceea ce privește *manifestările* active ale omului, acelea în care el *vrea* să exprime în exterior conținuturile sale sufletești sau să imprime lucrurilor ceea ce gândește el, și aici trebuie să constatăm aceeași implacabilă dominare a socialului. *Voința* noastră este supusă tot unor imperative sociale, pe care nu le putem înfrânge în mod normal, fără grele pierderi pentru personalitatea omenească. În războiul oamenii își sacrifică viața din cauza imperativului colectiv, care triumfă asupra instinctului de conservare individuală. Mediul social ridică voința individului mai presus de tendințele sale intime, îi sporește potențialul și face ca el să se conformeze regulilor impuse. Voința apare astfel în genere ca o efortare de a „adapta știința și acțiunea noastră la realitate, după disciplina impusă de reprezentările colective”.<sup>89)</sup> Dealtminteri așa numitul „proces de deliberare”, care constituie unul din momentele caracteristice ale unui act de voință, nu e altceva decât compararea motivelor sau mobilelor sociale, care impun direcția actului. De aceea, pentru reprezentanții concepției sociologice franceze, „voința este în definitiv manifestarea conștiinței grupului instalată în noi.”<sup>90)</sup> Inhibiția, ca și manifestarea activă a voinții, cuprinde în ea momentul social, fiind provocată de motive sociale, care îi reglementează mersul și dezvoltarea.

Dar întreaga personalitate omenească, atât în modul ei de formare, cât și în caracterele ei, este produsul vieții sociale. Omul singur, izolat, este un individ fizic, cum sunt toate celelalte ființe. Ca membru al unei societăți însă el devine o *personalitate*, care la rândul ei, se transformă în motor al evoluției sociale. Personalitatea este o unitate activă, care poate influența chiar fenomenele afective și intelectuale. Oamenii influențează unii asupra altora nu numai prin acte manifeste, exteriorizate, ci și în alt mod. De pildă, personalitățile puternice pot paraliza energia altora, care devin simple instrumente, abdicând dela o directivă proprie de cugetare sau de manifestare. Se produce astfel o modificare, care constă într-o diminuare a forței psihologice a celor dimprejur de către o personalitate cu calități superioare. Sau din contra, această energie psihologică a altora poate fi sporită prin contac-

89) Ch. Blondel. Les volitions. Traité de Psychologie par Dumas Cap. 5.

90) R. Lacombe. La théorie sociologique en Psychologie. Revue de métaphysique et de morale No. Juillet—Septembre 1926. Pg. 362.



tu cu oameni mari sau cu genii creatoare. Ce sunt altceva adevărații animatori decât personalități, care prin prezența lor contribuie la creșterea energiei celorlalți? Personalitatea se constată după modul de manifestare al indivizilor în diferitele împrejurări. De aceea *P. Janet* o consideră drept o *conduită* sau mai exact drept o *serie de conduite*, căci ea se formează și se modifică pe încetul și în diferite etape.<sup>91)</sup> Ceea ce caracterizează în genere personalitatea este autonomia ei față de mediul social, puterea de a-i da chiar directive în anumite momente. Și aceasta pentru că ceea ce-l stăpânește mai mult pe un astfel de om e spiritul, e rațiunea, care-l face să treacă peste ceea ce este contingent și particular și să se ridice la universal. Personalitatea însă nu se caracterizează numai prin diferențierea ei de ceilalți membri din grupul social, ci și prin puterea sa de a se pune în serviciul scopurilor generale ale societății.

În genere, conștiința de sine a unei persoane e cu atât mai dezvoltată cu cât individul se simte mai independent față de constrângerea exterioară. Dar această autonomie o dobândim „în măsura în care societatea ne formează și ne eliberează de animalitate”.<sup>92)</sup> Ceea ce face caracteristica proprie a fiecăruia dintre noi în societate și ceea ce ne individualizează este starea noastră civilă, profesiunea pe care o exercităm, numele pe care-l purtăm, deci o sumă de elemente sociale. Prin acestea noi înșine ne dăm seamă de valoarea noastră și de ceea ce însemnăm pentru societate. Foarte mulți oameni în viața obișnuită sunt preocupați numai de modul cum se reflectă persoana lor în conștiința altora și își modifică ei înșiși modul de a se aprecia, după felul cum sunt apreciați de alții. Așa se explică faptul că succesele cuiva îi dau curaj în viață, îl fac să se simtă mai îndrăzneț și mai activ, pe când oameni chiar superiori, dacă nu reușesc, încep a-și pierde încrederea în ei și a se subestima. De aceea este foarte adevărat ceea ce spunea Fairbanks că individul gândit separat de societate nu este un om propriu zis, ci numai „o posibilitate de a deveni om”.<sup>93)</sup>

Analizând în treacăt câteva din fenomenele psihice cele mai importante ale individului, am arătat că ele cuprind în

91) *Pierre Janet* *L'individualité en Psychologie*. Paris 1933.

92) *R. Lacombe* *La thèse sociologique en Psychologie*. Pg. 363.

93) *Arthur Fairbanks*. *Introduction to sociology*. New-York 1908. Pg. 8, 31, 211.

structura lor elemente sociale, singurele prin care se poate explica fizionomia lor variată. S'ar putea susține cu temei, pe baza celor de mai înainte, că fenomenele de psihologie zise individuale sunt transsubiective, pentru că relațiile cu colectivitatea le fac să depășească întotdeauna subiectivul. În realitate toate fenomenele trăite de om sunt niște complexe, în care subiectivul și obiectivul se amestecă laolaltă și numai analiza științifică le deosebește și le separă. Punctul de vedere, din care sunt privite și studiate aceste fenomene, numai el face din ele obiecte de cercetare ale unor științi diferite. De aceea sociopsihologia este necesară. E o complectare bine venită a a psihologiei diferențiale.

Dacă pentru înțelegerea sufletului omenesc și pentru explicarea fenomenelor psihologice este nevoie de date sociale, nu e mai puțin adevărat că nici societatea în ansamblul ei și în manifestările sale nu o putem înțelege fără ajutorul psihologiei. Societatea se manifestă în acțiuni, care au ca suport pe indivizi, iar aceștia sunt determinați în faptele lor de scopuri și de motive spirituale. De aceea sociologia nu poate neglija ceea ce unește sau desparte pe oameni, ci ea trebuie să țină seamă de sufletul oamenilor, recunoscând rolul lor în transformarea societății. Cum s'ar putea explica oare procesul de diferențiere socială, începând dela clanul nediferențiat și până la statul național, dacă nu am recunoaște creațiunii și invenției individului forța sa specială? De aici nu se poate conchide însă că psihologia este în stare să explice în întregime socialul și că tot ceea ce este cauzalitate socială se reduce în fond la un proces de motivare psihologică-subiectivă. În acest punct păcătuiesc toate concepțiile psihologice. Socialul are ceva în plus față de „psihologic” și nu se reduce la acesta. El reprezintă o creștere de energie și un caracter de obiectivitate, încât trebuie explicat prin legile sale proprii. Dar, iarăși nu se poate ajunge la înțelegerea complectă a socialului, trecându-se peste factorii psihici.<sup>94)</sup> De aceea, păstrându-și fiecare din aceste două științi — sociologia și psihologia — independența sa, trebuie să recunoaștem între ele un raport de interdependență și să accentuăm rolul metodologic al psihologiei în cercetarea sociologică.

94) *Alois Fischer*. *Psychologie der Gesellschaft*. Handbuch der vergleichenden Psychologie. Bd. II Abt. 4. Pg. 340.



## Sociologia și Epistemologia.

### Concepția sociologică a cunoștinții și a culturii.

Fenomenele vieții sufletești sunt, după cum am văzut mai înainte, supuse vieții sociale, atât în ceea ce privește structura, cât și evoluția lor. Așa încât nici chiar ființa intimă a omului nu scapă puterii dominante a societății. O singură funcțiune psihică a apărut multă vreme ca ceva într'adevăr individual și sustras influenței societății, anume *gândirea*. Logica și teoria teoria cunoașterii au formulat de mult timp legi proprii pentru gândire, atribuindu-i un caracter aprioric, formal, precum și valabilitate universală, indiferent de timp și loc. *Kant* a construit toată cunoștința omenească pe baza rațiunii pure, eliminând orice element personal și subiectiv. El a dedus cunoștința prin analiza logică a unei rațiuni obiective, apriorice, suprapersonale. În concepția kantiană, care a dominat cugetarea până în zilele noastre, există o logică obiectivă, în virtutea căreia are loc procesul de cunoaștere, același pretutindeni și urmând niște legi universale. Prin analiza transcendentă a conștiinței, *Kant* a ajuns la afirmarea unei structuri logice, neschimbătoare, a rațiunii omenești.

Indiferent de concepția pe care au adoptat-o, filosofii aprioriști ca și cei empiriști au privit procesul de gândire și cunoaștere ca un fenomen pur individual, în dependență numai de subiectul cunoscător și fără legături cu viața socială. Logica pură a exclus întotdeauna socialul, considerându-l ca o funcție a voinții practice. E adevărat că unii au fost nevoiți să recunoască legătura dintre cunoștință și nevoile practice ale omului și astfel să susțină rădăcina biologică a impulsivității de cunoaștere, dar în majoritatea cazurilor și multă vreme gândirea și cunoștința au fost considerate drept ceva izolat și deosebit de factorul social.

Abia către sfârșitul secolului 19 încep unii gânditori să prețuiască rolul factorului social pentru gândire și cunoștință. *Herbert Spencer* are meritul de a fi pus în mod științific această problemă. El a cercetat cunoștința din punct de vedere psihologic-genetic și împotriva raționalismului a arătat că așa numitele cunoștinți apriorice nu sunt nici general valabile, nici absolut individuale. Pe de altă parte a afirmat în contra em-

pirismului că există adevăruri, care n'au origine empirică și totuși sunt universal valabile. Aceasta este o dovadă că într'adevăr cunoștința noastră conține ceva, care trece peste experiența individuală. De aici nu se poate conchide însă că avem deaface cu vreun element aprioric, independent și mai presus de datele empirice ale omului, pentru că în realitate ceea ce depășește experiența individuală este o creație a experienței tuturor generațiilor anterioare, care s'a transmis prin ereditate. Astfel experiențele speței, care au avut la început un caracter conștient, au devenit treptat-treptat instinctive, de aceea cunoștințele, care pentru speța întregă au un caracter empiric, apar pentru individ cu un alt caracter. Iată de pildă conceptele, care nu sunt altceva decât niște mijloace de organizare ale experienței și care deci au un caracter biologic și pragmatic, pentru că prin ajutorul lor noi economisim timpul și forțele, conceptele acestea reprezintă pentru noi sinteza experiențelor făcute de înaintașii noștri. Ele se formează treptat-treptat de către speță și noi le găsim deagata, le primim dela alții. De aceea ele ne apar cu un caracter autoritar și aprioric. După concepția lui Herbert Spencer, tot ceea ce pentru subiectul individual este aprioric, pentru speță este empiric. Pentru acest motiv putem conchide că în gândirea lui Spencer cunoștința este rezultatul colaborării experienții individuale cu experiența ereditară a societății.

În concepția franceză, *Aug. Comte* este acela care, recunoscând individului rolul său real în evoluția socială, constată totuși raportul de subordonare în care se găsește el față de societate. Individul este trecător, viața sa curge repede, în timp ce societatea durează necontenit, fiind o unitate prin care și pentru care trăiește individul. Existența individuală este, față de devenirea socială, doar o clipă și un element, care izolat n'are nici realitate, nici sens. Individul este o abstracție, omnirea fiind realitatea adevărată cu putere de a determina totul. Umanitatea este aceea, care dă individului conținutul vieții sale psihice, limba, precum și toate celelalte mijloace prin ajutorul cărora cercetează el domeniul naturii și al spiritului. Omul devine om prin societate.<sup>95)</sup> Evoluția socială realizează tipuri noi de oameni, o ordine nouă și o formă mai înaltă a științii,

<sup>95)</sup> *A. Comte. Cours de philosophie positive. Tome IV, V. Système de politique positive. Tom. I.*



care, la rândul lor, indică societății țeluri noi, iar factorul determinant și conducătorul acestei evoluții este spiritul omenesc. Omul însă este succesiv creație socială și factor causal în procesul evoluției sociale, pentru că el este format de societate, asupra căreia la rândul său are putere de influență. În modul acesta, după Comte, evoluția spirituală și cea socială coincid.

Filosofia comtistă concepe cunoștința omenească ca o dezvoltare progresivă a spiritului pozitivist, căci feluritele forme ale cunoștinții apar numai ca niște trepte de trecere către pozitivism. *Comte deosebește trei etape în acest proces.* Prima fază este cea *teologică*, a cărei trăsătură caracteristică constă în faptul că natura, omul și toate fenomenele, sunt explicate prin forțe sacre și prin zei. Dumnezeu este considerat, în această fază, ca o realitate cu valoare absolută, care a produs lumea din sine însuși. El este temeiul tuturor lucrurilor și origina întregii cunoștinți. În această etapă religia domină în totul viața spirituală, căci nu numai acțiunile sunt determinate în mod absolut, ci chiar și reprezentările sunt impuse individului cu o autoritate mistică. A doua etapă este cea *metafizică*. În locul puterii dumnezeiești apare acum o entitate abstractă, conceptuală. Gândirea începe să se libereze de superstiții și de conceptele religioase colective, devenind o forță proprie, care poate determina ea singură acțiunile omenești. Aceasta este *epoca raționalismului*. În ultima fază, numită de Comte *pozitivă*, cunoștința sa caracterizează prin schimbarea atât a obiectului ei, cât și a scopului, pe care îl urmărește. Acum nu se mai tinde către cunoașterea esenței lucrurilor și nu se mai pune problema lucrului în sine, ci cunoștința se îndreaptă spre fenomene și relațiile lor, urmărindu-se în genere scopuri practice.

Filosofia lui Comte concepe deci evoluția întregului proces al 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 începe a opera cu concepte personale tot mai liberate de influențele religioase și sociale. Acest proces se datorește faptului că inteligența individului devine o putere activă, reală, care combină în mod personal diferitele reprezentări.

Cu netăgăduită justeță observă Scheler că cele trei stadii deosebite de Comte, sunt separate prin diferite motive și sco-

puri, dar că în fiecare din aceste stadii spiritul devine din ce în ce mai liber și mai de sine stătător. Scheler însă se înșală atunci când afirmă că religia chiar este o tendință irezistibilă a personalității de a-și afirma propria spiritualitate.<sup>96)</sup> Căci toate datele etnografice ne arată că religia, la diferitele popoare, apare ca o reală impulsivitate către viața socială, către comunitate, presupunând o autoritate divină, care este în același timp conducător moral și forță socială. Toate religiile, dar mai ales cele primitive, au comun faptul că nu dau individului vreun rol propriu și nu văd în el un centru de forță, cu proprietăți specifice, ci numai un exemplar individual tipic și uniform al societății. Dealtminteri este o constatare generală a tuturor, că religia a fost într'adevăr un factor socializator, care a afirmat în mod exclusiv realitatea și superioritatea societății asupra indivizilor. Tranziția însă către metafizică și știința pozitivă este în același timp 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 numai un proces de diferențiere și de individualizare a cunoștinții.<sup>97)</sup> Iată deci că în trecut au existat afirmații și concepții, care conțineau în ele un germene de sociologie a cunoștinții. Timpurile noi însă, pe baza datelor etnografice și etnologice, construiesc o adevărată sociologie a cunoștinții. *E. Durkheim* și școala sa au încercat să dovedească structura socială a cunoștințelor omenești, afirmând rolul societății în formarea cunoștinții noastre. Incepând cu analiza conștiinței religioase a popoarelor primitive, el întemeiază o adevărată sociologie a cunoștinții, care vrea să dovedească originea socială a acesteia. Noi am afirmat dela început legătura gândirii cu cunoștință, deși nu întotdeauna gândirea implică numai decât cunoștința. Dar prin aceasta noi am vrut să accentuăm

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

97) *Max Scheler*. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*.



caracterul obiectiv al amândorora. Nu putem tăgădui desigur nici existența unor forme subiective de cunoștință, cum ar fi cele de natură mistică, dar acestea sunt mai mult intuiții, fenomene trăite nedistinct și mai puțin cunoștinți.

Izvorul cel mai puternic, care a alimentat sociologia cunoștinții a fost desigur etnografia, care a pus în fața lumii civilizate, bogată în concepții științifice, în opere de artă și filosofie, o lume primitivă cu alte obiceiuri, cu altfel de viață. Datele etnografice au arătat existența unei alte mentalități și a unei alte logice de gândire decât a noastră. Ceea ce ni se pare nouă logic și imposibil de gândit în alt mod decât cum îl gândim noi, nu este tot așa pentru primitivul din nord-vestul Australiei sau din insulele melaneziene. Foarte mulți misionari creștini, care au trăit în mijlocul unor astfel de populațiuni, le descriu ca fiind ceva cu totul deosebit de lumea popoarelor civilizate. Acela însă care a susținut cel mai cu tărie existența discontinuității în genul omenesc este *Lévy-Bruhl*. El a definit pe primitiv mai ales prin caracterele mentalității, pe care o are. Pentru Lévy-Bruhl primitivii au o mentalitate *preexperimentală, preștiințifică și prelogică*, prin urmare total diferită de a noastră, ceea ce îngreuiază înțelegerea și cunoașterea lor și ne face adesea să comitem greșeli în explicarea fenomenelor din viața lor. Minte lor nu lucrează cu concepte și nu raționează cu ele, nu fiindcă ar fi incapabili sau ar trăi într'o oarecare torpoare intelectuală, ci pentru că ei au anumite obiceiuri și credinți, care îndreaptă gândirea lor pe alt drum decât al nostru. Primitivii nu explică lucrurile prin cauze naturale, ci printr'o cauzalitate mistică, pentru că „ei trăiesc, gândesc, simt, se mișcă și acționează într'o altă lume decât a noastră”.<sup>98)</sup> Noi stabilim între diferitele fenomene, care se succed, legături cauzale pe baza postulatului invariabilității legilor naturii, pe când primitivul face apel la forțe suprafirești, la puteri mistice. El se teme de spirite, de zei, de tot ceea ce-l înconjoară. Am putea spune că dânsul trăiește într'o neconținută teamă de invizibil. Aceasta imprimă mentalității sale un caracter *emoțional*, făcându-l să lege reprezentările nu după raporturile lor obiective, după asemănările și deosebirile dintre

98) L. Lévy-Bruhl. *La mentalité primitive*. Paris 1925. Pg. 47.

ele și nici după legăturile naturale de cauzalitate, ci după cum îi dictează sentimentul de frică sau de recunoștință.

Deși are caracter emoțional, gândirea primitivului nu este dominată de vreo necesitate subiectivă de valoare, ci toate reprezentările, cu care operează ea, se asociază laolaltă printr'un proces oarecum indiferent de subiectivitatea individului. Spiritul primitivului e puțin sensibil la contradicție și dominat de reprezentări colective. „Față de ceva care îl interesează, care îl neliniștește sau care îl înspăimântă, spiritul primitivului nu merge la fel ca al nostru”.<sup>99)</sup> Mentalitatea primitivilor este stăpânită de *legea participației*, care presupune în toate elementele și în toate fenomenele existența și participarea unor forțe nedeterminate calitativ, dar suprafirești.<sup>100)</sup> E o mentalitate mistică și care nu deosebește naturalul de supranatural. Dealtminteri primitivii nu prea fac deosebire nici între diferitele regnuri ale lumii, pentru ei există un fel de omogeneitate de esență între toate formele de existență. Ei se tem astfel de toate lucrurile, nu din cauza vreunei proprietăți fizico-chimice periculoase a lor, ci din cauza influenței, pe care o pot avea asupra soartei indivizilor, din cauza puterii „care emană din ele”.<sup>101)</sup> Pentru acest motiv, ei vor să-și atragă bunăvoința tuturor ființelor și a lucrurilor chiar, căci pentru cei mai mulți dintre ei toate ființele, obiectele, instrumentele, n'au numai o existență fizică, sensibilă, ci ele participă la o lume mistică, supranaturală și ca atare ele au o putere, care poate produce fericire sau nenorocire.<sup>102)</sup> Cuprinzând elemente emoționale, gândirea primitivă este indiferentă față de coerența logică și față de contradicție.

Dar directiva acestei gândiri nu e rezultatul unei spontaneități individuale, ci ea este impusă de societate, de clanul sau clasa matrimonială, din care face parte individul. Există în toate societățile de acest fel și de acest grad de civilizație un conformism absolut, obligator, dar pe care oamenii nu-l simt ca ceva apăsător, pentru că s'au obișnuit cu el și nici nu-și pot închipui cum ar fi altfel. Spiritul individual, de pe această

99) L. Lévy-Bruhl. *La mentalité primitive*. Paris. 1925. Pg. 17.

100) L. Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. ed. II. Paris.

101) L. Lévy-Bruhl. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris 1931. Pg. 100.

102) L. Lévy Bruhl. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris 1931. Pg. 108.



treaptă culturală, e numai o oglindă a mentalității comunității. Ea exercită o influență puternică asupra individului, dând 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 al său, ci poartă numele clanului. În ceea ce privește elementele gândirii și ale cunoștinții primitivului, este de observat faptul că acestea nu sunt concepte individuale sau mai bine zis nu sunt concepte formate printr'un travaliu de abstracție și comparație, ci în locul conceptelor primitivul are numai reprezentări colective constrângătoare, pe care le primește de-a-gata. Grupa socială gândește în genere pentru individ. Ea fixează anumite legături între fenomene și formează reprezentări generale, pe care individul și le însușește și cărora li se supune. Aceste reprezentări sunt exterioare conștiinței individuale, căci individul le ia în întregime, așa cum sunt, fără a le fi produs el prin vreun tavalu propriu și suferă chiar puterea lor.

Sinteza mai multor spirite dă ideilor și reprezentărilor un caracter impersonal și constrângător.<sup>103)</sup> Aceleași elemente, aceleași sentimente, dau gândirii un aspect uniform. Spiritele sunt în felul acesta socializate prin uniformitatea conținutului lor și dominate de aceleași reprezentări colective.<sup>104)</sup> Lévy-Bruhl afirmă că nu se pot explica funcțiunile mentale superioare prin analiza spiritului individual, căci „în viața psihică totul, afară de ceea ce este o reacțiune a organismului la excitațiile primite, are în mod necesar o natură socială”.<sup>105)</sup> După această concepție a lui Lévy-Bruhl, tipurile istorice, sociale, creiază 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 logic, general-valabil, fiindcă fiecare tip logic are legile lui proprii, întocmai după cum fiecare tip social are caracteristicile sale deosebitoare. „Unitatea logică a subiectului care gândește, privită de cei mai mulți filosofi drept un datum, este numai un

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

104) Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales*. Pg. 14.

105) Lévy-Bruhl „ „ „ „ Pg. 4.

deziderat și nu un fapt".<sup>106</sup>) Natura spirituală este, după părerea lui Lévy-Bruhl, absolut socială.

Evoluția creiază, prin condițiile sociale mereu schimbătoare, mentalități tipice noi, care nu se supun nici unei legi logice universal-valabile. Fiecare societate își creiază mentalitatea sa proprie, după împrejurările în care trăiește și după gradul de civilizație, pe care îl are, sustrăgându-se necesității logice europene obișnuite. De aceea, ceea ce noi Europeanii de azi privim ca imposibil și ireal, se pare altor popoare, cum sunt cele cu organizație tribală, real și logic, căci ele nu cunosc principiile noastre logice și nu-și dau seama de identitatea sau contradicția logică. Axiomele logicii noastre nu există pentru primitivi, căci ei au alte reguli de gândire. Aprioric, rațional, general-valabil, acestea sunt concepte, care pentru primitivi au alt conținut și alt sens. Formele logice, conchide Lévy-Bruhl, evoluează și se schimbă în același timp cu evoluția socială.

Care este însă origina reprezentărilor colective ce sunt impuse individului? Și ce calitate au aceste reprezentări? Reprezentările acestea nu au drept scop să explice realitatea sau să aprecieze viața, ci sunt numai niște mijloace sau instrumente pentru satisfacerea nevoilor. Inteligența primitivă este stăpânită de anumite sentimente și trebuinți, care o pun în mișcare. *Religiozitatea și nevoia practică a clanului* formează primele izvoare ale cunoștinții și singurele elemente determinante ale cunoștinții primitivilor. Societățile, care au încă organizație tribală, nu pot explica în mod științific fenomenele și deoarece indivizii, care trăiesc în aceste forme de societate, au o mentalitate dominată de credința în puterea magiei, totul se explică acolo în mod misterios, prin ajutorul forțelor suprafirești și prin magie. De aceea se alcătuiesc felurite simboluri și formule magice, prin care se caută a se obține bunăvoința puterilor superioare. Aceste simboluri: semne cabalistice, vorbe, lucruri, animale și așa mai departe, devin sacre, autoritare și temute de primitivi. Popoarele naturale atribuesc chiar lucrurilor proprietăți și puteri mistice. Reprezentările lor 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



aceleași regule neraționale. Influențat de sentimentele arătate mai înainte, în loc să observe raporturile naturale dintre lucruri, omul le leagă în chip mistic și în disprețul tuturor legilor logice.

Dar evoluția socială a realizat nu numai forme politice perfecționate, ci și o dezvoltare progresivă a personalității omenеști și a conștiinții individuale. În societatea primitivă, individul nu are personalitate, ci aparține clanului sau tribului în același fel ca și lucrurile materiale. Tot ceea ce este folositor grupei sociale și tot ceea ce apare ca o nevoie a societății trebuie să fie adoptat de toți indivizii, căci nimeni nu are în clan liberă alegere.

Această societate originară este mai întâi o *comunitate religioasă* și în al doilea rând o *grupă economică*.<sup>107)</sup> Spiritul membrilor unor astfel de formațiuni sociale este foarte puternic influențat de aceste două caractere. Nevoia și sentimentul religios au călăuzit dela început gândirea și cunoștința indivizilor. „Nevoia socială l-a învățat pe om nu numai să se roage, ci să și gândească”, spune *Ierusalem*,<sup>108)</sup> considerând cea mai originară și mai autentică sursă a gândirii lipsa și nevoia economică. Religia, care joacă un atât de mare rol în societatea primitivă, absoarbe filosofia, știința și toate produsele sufletești, fiind în același timp fundamentul real al organizațiunii sociale. De aceea cel mai important caracter al gândirii primitivilor este magismul mistic.

Primitivii au aversiune pentru operațiile conceptuale și raționale, nu pentru că n'ar fi capabili de raționament, deoarece copiii Australienilor și Melanezienilor pot învăța ușor multe lucruri noi, după cum dovedesc mărturiile misionarilor, ci din alte cauze. Felul de viață, obiceiurile lor, organizarea socială, acestea determină chiar obiectul și forma gândirii lor. Europeanii, ca și toate celelalte popoare civilizate, intelectualizează oarecum natura, introducând în ea existența unei rațiuni și a unui ordine, care se exprimă prin legi generale, pe când primitivii văd în toate obiectele și fenomenele numai o participare mistică a unor forțe oculte, fără a încerca să stabilească legături cauzale naturale. De aceea, acolo unde noi vedem o cauză,

107) *Lewis H. Morgen*. Die Urgesellschaft. In lb. germană de *Eichhoff* și *Karl Kautsky*. Stuttgart und Berlin 1921.

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

ei văd numai un instrument sau o ocazie de manifestare a forțelor mistice. Prin urmare, la popoarele cu organizație de clan nu există ideea de determinism riguros și de cauzalitate naturală, ci liberul joc al unor forțe suprafirești. Analizând mentalitatea prelogică, bazat pe o mare bogăție de material, Lévy-Bruhl ajunge la concluzia că mentalitățile și tipurile de gândire sunt în funcțiune de tipurile de societăți, că nu există o singură gândire logică și nici legi logice universale, cum susține logica noastră clasică.

Concepția lui Lévy-Bruhl cuprinde desigur foarte multe lucruri adevărate, căci după toate documentele și datele etnografice existente nu se poate tăgădui că primitivul e ca și un copil, care crede în tot ce i se spune și mai ales atribue existență reală oricărei închipuiri, considerând-o chiar ca un fapt. El are impresia că înțelege ininteligibilul și vrea să-l facă inteligibil într'o anumită formă. De aceea *L. Brunschwicq* vede în mentalitatea primitivă „o mistică a *inteligibilului*, a unui inteligibil, care bineînțeles nu are deloc aface cu ceea ce considerăm noi ca funcțiune proprie a sa, ca activitate veritabilă a inteligenței”.<sup>109)</sup>

Concepția lui Lévy-Bruhl însă a mers atât de departe, încât a ajuns să afirme existența unei prăpastii între civilizații și primitivi și a unei discontinuități în evoluția genului omenesc. Cu toate acestea însuși Lévy-Bruhl este nevoit să recunoască, în ultima sa lucrare, că „gândirea primitivilor este „mult mai puțin conceptuală decât a noastră”.<sup>110)</sup> Ba afirmă chiar ceva mai mult, atunci când spune că „structura fundamentală a spiritului omenesc este pretutindeni aceeași”.<sup>111)</sup> Prin urmare, după însăși mărturisirea lui Lévy-Bruhl, trebuie să conchidem că între primitivi și noi nu există o prăpastie, ci numai o diferență de grad și de direcție a gândirii și a cunoștinții. Dealtminteri *Tylor*, *A. Lang*, *Frazer* și alții au avut dela început o atitudine contrară, susținând identitatea de structură a spiritului omenesc, căci obiceiurile și credințele diferitelor societăți seamănă foarte mult între ele, indiferent de rasă, limbă, etc. De aceea primitivul nu trebuie considerat ca un fel de animal, iar societățile primitive drept ceva inform

109) *Léon Brunschwicq*. Les âges de l'intelligence. Paris 1934. Pg. 23.

110) *L. Lévy-Bruhl*. La mythologie primitive. Paris 1935. Préface. Pg. XIV.

111) *L. Lévy-Bruhl*. La mythologie primitive. Pg. XI.



și fără instituțiuni. Primitive sunt societățile, care au un *minimum de cultură* și care în același timp s'au oprit într'un anumit punct în procesul lor de evoluție.

Primitivii aceștia sau *non-civilizații*, cum le zice *Raoul Allier*, ne par nouă de neînțeles, pentru că mentalitatea lor este dominată de magie, care a contribuit în mod special la imprimarea caracterului mistic și prelogic în gândirea lor. Allier nu tăgăduște fizionomia specială a primitivului, dar nu admite discontinuitatea genului uman. Primitivii, zice el, iau medicamente, care nu sunt întotdeauna neraționale, iar doctorii lor cunosc plante cu reale însușiri medicinale — și cu toate acestea ei cred mai mult în riturile magice pe care le fac, decât în doctoria pe care o iau.<sup>112)</sup> Credința în legătura misterioasă, invizibilă și intangibilă dintre lucruri, persoane și evenimente, este ceva care „scapă reflexiunii și voinții”.<sup>113)</sup> Magia face pe om să creadă în imprevizibilitatea fenomenelor. De aceea orice efort intelectual devine inutil, e de prisos. Din această cauză, zice Allier, urmează o *dezagregare intelectuală*, căci nepreocupându-se de cauzele raționale ale fenomenelor exterioare, primitivul nu se mai întreabă nici asupra motivelor acțiunilor omenști. Și în acest chip se ajunge firește și la *dezagregarea morală*. Prin urmare, după Allier, magia este aceea care face pe primitivi ilogici. În fond, între non-civilizați și oamenii civilizați este „o identitate foncieră”<sup>114)</sup> și o continuitate de necrezut la prima vedere. Trecutul viețuiește însă în diferite forme la toate popoarele, dovedind în ciuda aparențelor unitatea neamului omenesc.

Intr'adevăr, trecând peste deosebirile mici, la toate popoarele se poate constata același fond de credinți și de practice, aceleași forme evolutive de civilizație, rituri asemănătoare și practice, care și astăzi dăinuiesc la cele mai înaintate popoare, ca și la primitivi. „Ceeace le deosebește între ele este numai faptul că fiecare, după geniul său, s'a oprit la cutare etapă sau a realizat mai complect cutare formă, care s'a adaptat mai bine caracterului său”.<sup>115)</sup> Folklorul popoarelor civilizate cuprinde povești și mituri foarte asemănătoare cu acelea ale

112) *Raoul Allier*. *Le Non civilisé et nous*. Paris 1927. Pg. 47.

113) *Raoul Allier* „ „ „ „ „ „ „ Pg. 65

114) *Raoul Allier*. *Le Non-civilisé et nous*. Pg. 224.

115) *Paul Perrier*. *L'unité humaine*. Paris 1931. Pg. XXI.

primitivilor. Astfel la Australieni, ca și la Indienii din America, ca și la Eschimoși, există povești în care apare *ideia omului-animal*. În basmele africane e foarte frecventă deasemenea credința în puterea omului de a se transforma în animal și invers. Dar nu este nevoie să stăruim și să cercetăm prea mult, pentru a ne da seama că povestea fetei cu scufița roșie, în care lupul se transformă în om și basmul cenușeresei, unde femeia devine zână, sunt exemple tipice, care dovedesc același fond de credinți omenești pretutindeni. Lévy-Bruhl însuși e nevoit să confirme, că oricâtă deosebire de civilizație ar fi între Europeni și primitivi, „folklorul a rămas pretutindeni asemenea în caracterele sale esențiale”. Numai cât la civilizați toată acțiunea basmelor se petrece într’o lume imaginară, pe când la primitivi totul este considerat și trăit ca realitate. <sup>116)</sup>

Prin urmare, fără a admite discontinuitatea genului omenească, trebuie să recunoaștem că popoarele se găsesc pe trepte deosebite de organizație și de civilizație, de unde rezultă o mare variație de mentalități și de concepții, care ne pun în imposibilitate de a proclama valoarea universală a formelor și principiilor logice europene pentru toate tipurile sociale. O. Spengler, analizând procesul de naștere al diferitelor culturi, care s’au succedat în decursul istoriei și caracterul lor specific, a tras concluzia că nu se poate vorbi de o singură cultură, ci de mai multe zone culturale, care variază după sufletul popoarelor și după împrejurările naturale în care trăiesc ele. De aceea, zice dânsul, categoriile logice stabilite de Kant nu reprezintă decât categoriile mentalității europene apusene și nu pe acelea ale tuturor societăților, căci acestea sunt în funcție de viața marilor epoci istorice. <sup>117)</sup> *Harald Höffding*, vroid să găsească anumite concepte constante în toate formele de gândire și accentuând în special asupra categoriilor *sintezei*, *relației* și mai ales asupra *totalității*, nu poate să nu observe totuși că gândirea este supusă influenței sociale, atât în ceea ce privește conceptele, cu care lucrează ea, cât și forma în care le ordonează și le sintetizează. <sup>118)</sup>

Concepția sociologică a cunoștinții, reprezentată mai ales

116) *L. Lévy-Bruhl* La mythologie primitive. Pg. 313

117) *O. Spengler*. Untergang des Abendlandes. Bd. I.

118) *Harald Höffding*. La doctrine des catégories. Revue philosophique 1924.



de școala durkheimistă, s'a construit în special pe baza datelor etnografice culese din viața societăților totemiste. Nu vom intra aici în discuțiuni referitoare la caracterul totemismului, ci ne vom mărgini doar la câteva indicațiuni simple, din care să se vadă modul cum această religie formează gândirea societăților de acest tip.

Totemismul apare nu numai ca o religie sau o cosmologie primitivă, ci el conține, pe lângă anumite credinți și rituri religioase, un adevărat sistem de regule juridice și etice, precum și o veritabilă epistemologie. E. Durkheim vede însă în totemism „un aspect esențial și permanent al umanității”.<sup>119)</sup> Caracteristic pentru această religie, care este cea mai primitivă, e credința în descendența comună a unui grup de oameni dintr'o speță de animale, de plante sau chiar de obiecte materiale, față de care primitivul are un sentiment de teamă și de respect. Această speță de plante sau animale dobândește numele de *totem*. Totemul apare ca un echivalent al divinității din religiile culte, de aceea anumite lucruri, care servesc cultului, dobândesc însușirea de „sacru”. Dar el nu este numai părintele originar al clanului sau un obiect onorat, ci devine un adevărat stăpân peste lucrurile pământeste, căci unui anumit totem îi aparțin, de pildă, unele plante și animale. Lui i se supune o clasă determinată de fenomene, pe când alt totem are sub dominarea sa alte plante, alte animale, alte elemente și forțe naturale. Și fiecare clan are un totem al său, al cărui nume îl poartă. La popoarele totemiste prin urmare, chiar elementele și fenomenele naturale sunt împărțite între ele, fiecare întinzându-și puterea și stăpânirea asupra a tot ceea ce este supus totemului său. De aici deduce Durkheim că s'a născut în mintea primitivului ideea de grupă de lucruri sau *ideea de clasă*. Prima clasificare făcută de oameni ar fi avut drept model această împărțire a lucrurilor și fenomenelor fizice între totemuri și clanuri. Cu toate că totemul este o putere suprafirească, rolul lui nu este pur transcendent, ci forța lui se face simțită în toate împrejurările vieții profane chiar. Astfel el este elementul care face legătura socială dintre oameni și dintre grupele de oameni. Așa că totemul apare ca o putere religioasă și ca un

119) E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912. A se vedea și articolul «Sur le totémisme» publicat în *L'année sociologique* 1900—1901.

legislator social în acelaș timp, ca expresie și simbol al autorității colective, ca personificarea puterii sociale, căreia trebuie să i se supună fiecare individ. În societățile primitive autoritatea socială este mai puternică decât în cele civilizate, căci ea conduce nu numai acțiunile oamenilor, ci le determină chiar cunoștințele și gândirea, de aceea reprezentările și percepțiile, cu care operează gândirea primitivă, exprimă „modul în care societatea își reprezintă lucrurile”.<sup>120)</sup>

După concepția sociologică a cunoștinții, toate reprezentările și conceptele au o origine socială și exprimă lucruri sociale. Societatea nu numai că a dat impulsione gândirii, dar chiar conținutul ei este compus mai mult din formele diferite sub care se prezintă fenomenele sociale.<sup>121)</sup> Conceptul *timpului*, de exemplu, s'a născut din serbările religioase și din anumite obiceiuri ale societăților. „Împărțirea în zile, luni, ani și așa mai departe, corespunde periodicității acțiunilor rituale, serbărilor și ceremoniilor publice. Un calendar este expresia ritmului activității colective, având în același timp și funcțiunea de a asigura regularitatea.”<sup>122)</sup> Aceasta nu numai la primitivi, ci chiar la societățile civilizate, unde odată cu schimbarea naturală a anotimpurilor apar sărbătorile religioase cu zile de lucru sau de repaos. Ceea ce constată Durkheim pentru societățile totemiste se poate găsi deci și la popoare cu adevărat civilizate, cu un bogat trecut de cultură. La Chinezii, de pildă, spațiul și timpul derivă din anumite reprezentări colective, care servesc pentru împărțirea grupelor sociale. De aceea, zice *Granet*, „studiul acestor reprezentări se confundă cu un studiu de morfologie socială”.<sup>123)</sup> Spațiul a fost conceput de Chinezii după mentalitatea și organizația feudală a societății, de aceea el apare ca „o federație ierarhizată de întinderi heterogene”,<sup>124)</sup> nefiind nicăieri același și niciodată identic cu sine însuși. În ceea ce privește timpul, nici el nu este conceput ca ceva egal cu sine însuși, cu o formă constantă și omogenă, deoarece „Chinezii descompun timpul în perioade, după cum descompun spațiul în regiuni”<sup>125)</sup> și anume ei împart timpul în *epoci*

120) *E. Durkheim*. Les formes élémentaires Pg. 626.

121) *E. Durkheim* » » » Pg 628.

122) *E. Durkheim* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Pg. 15.

123) *Marcel Granet*. La pensée chinoise. Paris 1934. Pg. 90.

124) *Marcel Granet* » » » » » Pg. 95.

125) *Marcel Granet* » » » » » Pg. 96.



*slabe și epoci tari.* În concepția chineză există spațiu și timp plin, gol sau diluat, după cum viața socială e mai intensă sau mai slabă. În China iarna activitatea socială are cea mai mare intensitate, atunci oamenii sunt adunați în centre mai mari, fac mai des reuniuni, de aceea și timpul e considerat, în acest sezon, ca fiind „tare”. Vara însă oamenii sunt împrăștiați pe ogoare la țară, viața socială este deci mai puțin intensă, mai slabă — în consecință și timpul e considerat ca ceva diluat sau gol. Așa se explică ideea de timp discontinuu, pe care o au Chinezii, conceput după felul de viață socială și după modul cum trăiesc ei.<sup>126)</sup>

Toate conceptele, cu care operează inteligența noastră, sunt pentru școala durkheimistă produse sociale și religioase. Desigur, conceptele presupun experiențele acumulate ale predecesorilor, încât în sens foarte larg s'ar putea spune că sunt produse sociale, deoarece în ele se concentrează experiențe multiple și îndelungate. Și atunci nu este absolut deplasată și fără sens concepția care vede în ele niște creațiuni colective și oarecum impersonale. Tot ceea ce are perzistență și valabilitate generală poate fi socotit drept operă impersonală sau mai bine zis socială. Valabilitatea unui concept nu se explică în definitiv prin asemănarea dintre reprezentările indivizilor referitoare la aceleași lucruri, ci prin contactul social, prin acceptarea de către colectivitate a aceluia elaborat conceptual, care se transmite din generație în generație. Dar nu e de ajuns numai atât pentru elaborarea conceptelor, după cum vom vedea. Categoriile, acele concepte generale cărora Kant le-a atribuit un caracter aprioric, considerându-le ca elementele, care prelucrează și ordonează conținuturile sensibile ale experienței, sunt pentru Durkheim produse empirice, născute dintr'o clasificare făcută după modelul organizațiunii sociale. Incât „societatea a dat canva pe care s'a întipărit gândirea logică”.<sup>127)</sup>

La Chinezi categoriile de *ordine* și *totalitate* constituiesc conceptele logice supreme și dominante. *Tao*, *Yin* și *Yang* sunt pentru ei forțe ultime, substanțe și genuri logice, prin care se clasifică și se animează ordinea universală. Ele au însă o origine socială și reprezintă „un fel de fond instituțional al gân-

126) *Marcel Granet. La pensée chinoise. Pg. 112.*

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

dirii chineze, iar analiza lor se confundă cu un studiu de morfologie socială".<sup>128)</sup> Astfel *Yin* și *Yang* nu se pot concepe decât prin opoziția sexelor. În vechea Chină, bărbații și femeile erau considerați ca două corporații opuse, având o sumedenie de interdicții și bariere sexuale. După modelul acestei opoziții a sexelor s'a făcut și repartitia sezonieră a activităților omenesti. *Yin* și *Yang* au fost concepute nu ca o dualitate a Existenței și a Non-existenței, a binelui și răului, ci ca o opoziție relativă și de natură ritmică între două grupe rivale și solidare în același timp.<sup>129)</sup> Forțele ultime ale naturii au fost imaginate și reprezentate de Chinezi după modelul diviziunii sexelor.

Iată câteva exemple, care pot servi pentru a demonstra că ceea ce se numește categorie sau concept logic nu e ceva aprioric și universal-valabil, ci un produs al vieții sociale și că gândirea pură, subiectivă, a individului, așa cum au conceput-o logicianii, este ceva de natură europeană, locală, apuseană. Dar, în afară de datele etnografice, care arată deosebiri de mentalitate și de gândire dintre oameni, însăși evoluția generală a vieții psihice și modul de formare al gândirii dovedesc influența precumpănitoare a factorului social.

Omenirea e un tot ale cărui părți, indivizii, se reînnoiesc mereu. Individul, ca fenomen trecător, este prins în acest lanț continuu, suportând influența nediscutabilă a grupului. El este crescut de societate, dela care primește ideile curente ca și invențiunile, vorbește limba pe care societatea îl învață s'o vorbească și se poartă așa cum i se spune sau mai bine, cum i se impune să se poarte. Minte și sufletul acestui biet individ se dezvoltă astfel numai în societate, prin familie, școală, etc. Societatea este pentru el „atmosfera în care crește încet, dobândind impresiuni, contractând obișnuinți, îndreptându-și dorințele așa ca să se adapteze ei, ca să stabilească între ea și el echilibrul mental, care face ca dânsul să nu se mai poată lipsi de ea. Când în sfârșit dobândește o conștiință de sine însuși, el descoperă într'însul geniul grupului, modul său de a simți, metodele sale de gândire, toată mândria și toate aspirațiile sale".<sup>130)</sup> În procesul de creștere și transformare a

128) *Marcel Granet*. *La pensée chinoise*. Pg. 25—26.

129) *Marcel Granet* „ „ „ Pg. 144.

130) *R. Hubert*. *Le principe d'autorité dans l'organisation démocratique*. Paris 1926. Pg. 12.



copilului se poate vedea în mic un fel de rezumat al istoriei evoluției omenirii, căci el trece prin aceleași faze, prin care a trecut și trece și omenirea. În evoluția personalității umane distinge *James Mark Baldwin* trei faze: 1) una *proiectivă*, 2) alta *subiectivă* și 3) o alta *ejectivă*.<sup>131)</sup>

La început copilul este cu totul receptiv, primind din exterior, dela părinți, rude, semenii, toate conținuturile sale sufletești. Societatea, cu mentalitatea ei proprie, se oglindește acum complect în sufletul său, el fiind un simplu receptor și reproducător a ceea ce vede și aude. Imitația este singura activitate a individului în această epocă a vieții, de aceea conștiința sa are un caracter absolut imitativ. Copilul reproduce faptele părinților sau fraților săi, face aceleași mișcări ca dânsii, învață cuvintele, pe care i le spun ei și numește lucrurile cu aceiași termeni. Prin urmare, mediul social îl învață pe copil să gândească după anumite scheme și cu un anumit material, pe care i-l dă societatea.

În a doua fază omul interiorizează tot ceea ce a primit din afară. Acum începe formarea propriu zisă a personalității sale, când ereditatea biologică cată să fie schimbată prin instrucție și educație. Copilul apare în acest timp ca un punct, în care se întâlnesc ereditatea biologică-psihică cu cea socială, din a căror luptă se va naște personalitatea individului. 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, adică asimilează și transformă în conținuturi subiective ceea ce i-a dat societatea. Imediat ce învață să vorbească și poate să înțeleagă, copilul devine o ființă socială. „Primul nostru cuvânt este primul giulgiu al individualității noastre proprii”, zice Blondel.<sup>132)</sup> Aceasta este însă în realitate un paradox, căci e imposibil să se vorbească despre o personalitate, înainte ca ea să fie existat.

În sfârșit copilul atinge stadiul ejectiv, după ce a trecut prin cele două faze amintite mai sus. În acest stadiu poate să-și formeze el însuși concepte și cunoștinți noi. Acum co-

131) *James Mark Baldwin*. Le développement mental dans l'enfant et la race. Paris 1897.

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

pilul prelucrează altfel materialul intelectual, independent de sugestia socială (atât cât este posibil), acum își creiază concepte și gândiri proprii. În această fază individul devine un agent activ, care poate transforma chiar mediul social. El poate apărea de multe ori ca un revoltat contra atotputerniciei spirituale a societății și ca un sfidător al valorilor și judecăților ei. Și totuși personalitatea conștientă a lui s'a format prin ordonarea și concentrarea conceptelor și ideilor date lui de societate, prin dezvoltarea judecății lui, făcută în mod intenționat de societate. Personalitatea umană apare deci ca o creație socială. *Izoulet* încearcă să dovedească acest lucru, pornind dela ideea că sinteza posedă întotdeauna o putere creatoare și de aceea societatea, fiind o astfel de sinteză, are forța de a schimba chiar spiritul individual și de a-i imprima însușirile noi, pe care le are dânsa ca grup sintetic. Conștiința omenească este deci, prin conținut și formă, socială.<sup>133</sup>) Eul se constituie prin colaborarea psihismului omenească cu societatea. Spiritul însuși, aspirând mereu către totalitate, către claritate și cuprindere într'o sinteză a tot ceea ce este individual și momentan, este social. El caută neconținut comunicare cu alții și raporturi neîntrerupte. Am putea spune că însăși *rațiunea*, ca putere de creație spirituală, este legată de evoluția socială și de organizarea muncii. Într'adevăr nu putem neglija faptul că diviziunea muncii a lăsat omului timp liber de gândire și de sinteze spirituale, întrucât prin această diviziune nu i-a mai fost absorbită toată energia și tot timpul de muncă. Societatea i-a arătat omului diferite aspecte ale lucrurilor și i-a dat mai multe posibilități de lucru, servindu-i în același timp și ca stimul de gândire proprie.

*De Roberty* consideră și dânsul societatea ca bază a psihismului individual, văzând în ea o realitate anterioară individului. Conștiința individuală este, după el, un produs al „interacțiunii psihofizice sau a mediului social”. Experiența colectivă formează conceptele, determină diferitele lor raporturi și se exprimă prin cuvinte.<sup>134</sup>) *Bouglé* deasemenea crede că rațiunea este formată prin societate,<sup>135</sup>) iar *Dewey* și *Giddings*

133) *J. Izoulet. La cité moderne. Paris. 1901.*

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

135) *C. Bouglé. Le solidarisme. Paris 1907.*



consideră fazele vieții mentale ca niște adevărate forme psihice ale evoluției sociale.<sup>136)</sup>

În ceea ce privește origina gândirii și a cunoștinții, este adevărat că instinctul conservării vieții și nevoile au servit ca impulsuni și îndemnuri pentru activitatea spirituală. Nevoia, pe lângă alte cauze, a făcut să se nască credința religioasă, căci sentimentul subordonării și al încrederii într-o putere supra-personală își are izvorul în trebuința de protecție și în dorința de a dobândi lucrurile, care îi lipsesc omului. Pe de altă parte individul a căutat pretutindeni mijloace de trai, atenția sa s'a îndreptat către descoperirea celor necesare vieții, încât în mod inconștient nevoia i-a ascuțit spiritul. Lupta pentru existență a perfecționat deci funcțiunile sale spirituale, dându-le o mai mare ascuțime, iar identitatea de trebuinți a primitivilor a produs forme tipice de gândire și de cunoștință. „Din colaborarea între organism și mediu s'au dezvoltat formele de cunoaștere comune tuturor oamenilor”.<sup>137)</sup>

Nevoile popoarelor primitive fiind deci aceleași și modul lor de satisfacere identic, este natural să se nască și cunoștinți uniforme, având ca scop, în primul rând, găsirea mijloacelor de apărare și de conservare a vieții. De aceea la început gândirea și cunoștințele au avut un caracter religios și practic. Gândirea religioasă însă n'a dat în genere numai elementele unei cunoștinți limitate, ci a formulat chiar tiparele generale, prin ajutorul cărora se alcătuește cunoștința omului, adică ceea ce logica actuală numește cu un termen general *categoria*. În faza primitivă, inteligența omului e stăpânită de reprezentări colective, religioase și utilitare, iar toate judecățile sale asupra fenomenelor sunt determinate de credința că în lucruri, ca și în ființi, există un *centru de forță*, care se manifestă și se exteriorizează prin forme diferite de fenomene.<sup>138)</sup>

Paralel cu aceasta trebuie să constatăm însă o perfectă coexistență între ceea ce se numește progres social și procesul de diferențiere și perfecționare al personalității. Socie-

136) F. H. Giddings. The Principles of Sociology. New-York 1913. Pg. 379. A se vedea și F. Oppenheimer. System der Soziologie I Hbbd. Allgemeine Soziologie (conștiința colectivă e anterioară conștiinței individuale 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.

137) W. Jerusalem. Einleitung in die Philosophie. Pg. 99.  
138) „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und die Denkformen. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. 1924.

tatea cea mai primitivă are aspectul unei perfecte omogeneități, compusă din unități nediferențiate și care sunt legate între ele printr'o solidaritate mecanică, inconștientă. Această solidaritate gregară, absolut constrângătoare, aservește în totul pe individ, luându-i orice posibilitate de a deveni conștient de sine însuși. Intr'o astfel de colectivitate el trebuie să acționeze, să vrea, să simtă și să gândească întocmai ca și semenii săi, ca și strămoșii săi.<sup>139)</sup> Din sinteza indivizilor în societate se nașc însă fenomene noi, căci orice formațiune socială este pentru primitiv o putere misterioasă, inexplicabilă, care provoacă în sufletul lui teama și încrederea în același timp. Individul tinde totuși să iasă din această stare de omogeneitate originară, iar procesul de diferențiere a lui este mijlocit chiar de societate, prin diviziunea muncii. Trecerea dela perioada vânatului la acea a muncii agricole, dela nomadism la stabilitate, a prilejuit împărțirea muncii între oameni, pentru o mai ușoară satisfacere a necesităților lor. Diviziunea muncii a dus la diferențierea profesiunilor după aptitudini și aceasta a făcut necesară o altfel de solidaritate între oameni, anume aceea a intereselor. Solidaritatea socială s'a întemeiat deci mai târziu nu numai pe înrudirea de sânge și pe constrângere, ci mai ales pe unitatea armonică a intereselor individuale. Personalitatea omenească a început să joace un rol în viața socială, ne mai pierzându-se în colectivitate. Din legătura conștientă a intereselor a rezultat o *solidaritate organică*, a cărei bază este tocmai armonia personalităților diferențiate.<sup>140)</sup> Această formă de solidaritate, care constituie baza societății noastre de astăzi, este psihologică și teleologică, întrucât este voită și căutată de indivizi în vederea unor scopuri fundamentale. Diviziunea muncii și specializarea într'o anumită profesiune a ascuțit spiritul de observație și l-a făcut pe om să privească mai cu atenție natura înconjurătoare, care îi oferă material de prelucrat. Astfel a ajuns individul să se scuture treptat, treptat, de jugul reprezentărilor religioase colective și să cerceteze el singur raporturile reale dintre fenomene.<sup>141)</sup> Diferențiere înseamnă astfel afirmarea intereselor proprii ale individului și a

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

140) E. Durkheim. De la division du travail social.

141) W. Jerusalem. Soziologie des Erkennens. Die Zukunft. no. 33. 1909.



conștiinții eului ca ceva independent. Societatea a fost însă mediul, în care s'a dezvoltat individul, căci ea i-a dat prilejul de a se măsură cu alți semeni ai săi, de a aprecia rolul și valoarea sa în comparație cu a altora în societate.

Din viața zilnică comună s'au născut sentimente noi, necunoscute individului izolat, cum sunt simpatia, compătimirea, bucuria împreună cu alții și așa mai departe. Indivizii sau popoarele izolate nu posedă forme culturale înaintate, nu dintr'o lipsă de inteligență creatoare, ci pentrucă trăiesc o altfel de viață și au alte mijloace de luptă cu natura. Vânătorul sau pescarul trăiesc foarte simplu, primind totul dela natură, de multe ori chiar fără osteneală. Societatea însă, din cauza raporturilor complicate dintre oamenii, care conviețuesc laolaltă, cere atențiune și reflexiune din partea individului. Inconținută tensiune, pe care i-o impune viața socială, inteligența individului se dezvoltă din ce în ce mai mult, puterea de creație a spiritului său se trezește din somnolență și devine o forță actuală. Cu cât viața este mai simplă și mai redusă, cu atât efortul intelectual necesar este mai mic și invers, cu cât viața este mai complicată și societatea mai mare, cu atâta cheltuiala de energie a individului este mai mare și mintea pusă mai mult la lucru. Din această cauză, centrele creatoare de cultură au fost întotdeauna orașele mari. Așa se explică faptul că artiștii, savanții, poeții, precum și creatorii din toate domeniile științii, au apărut în societățile civilizate și veșnic frământate de dorința de a cuceri misterele naturii. „Un Platon între Hotentoși este tot așa de puțin imaginabil ca și un Phidias între Eschimoși”, spune Stein, căci „viața orașenească, și în genere activitatea comună organizată în stat constrânge pe om, în interesul propriei sale conservări, să întrebuițeze cât mai îndemănatec acele arme, care îi ușurează cel mai mult lupta pentru existență; și arma aceasta în statul pacific organizat este inteligența”.<sup>142)</sup>

Societatea are așa dar 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, stabilind chiar raporturi între ele după

142) L. Stein. Einführung in die Soziologie. München 1921. Pg. 414.

modelul indicat de familie, de școală, etc. De aceea s'a spus că „ceea ce gândește în om nu e dânsul, ci comunitatea socială. Izvorul gândirii nu e în el, ci în mediul social în care trăiește, în atmosfera socială, pe care o respiră și nu poate gândi altfel decât îl determină influențele mediului social”.<sup>143)</sup>

Din cele arătate se poate deduce însă, că știința adevărată și cunoștința reală se dezvoltă odată cu eliberarea individului de sub dominarea absolută a societății, căci numai atunci când el începe să observe singur natura și să caute raporturi reale și obiective între fenomene, apare știința propriu zisă. Incât concluzia logică ar fi că numai procesul de diferențiere și individualizare duce la știință și cunoștință. Desigur că spiritul științific s'a dezvoltat pe măsură ce indivizii s'au diferențiat între ei și cu cât s'a accentuat mai mult libertatea individului față de tirania unor anumite reprezentări colective și a unor credinți. Dar, pe dealtă parte, nu se poate tăgădui nici valoarea spirituală a grupului social, care în colaborare cu individul a produs cunoștinți temeinice, care i-au servit omului în viață, adevăruri obiective și cu aplicațiuni practice.<sup>144)</sup> Ideia de experiență socială, care servește pentru controlul adevărului și pentru recunoașterea lui, este unul dintre cele mai importante concepte, pe care epistemologia contemporană nu trebuie să-l piardă din vedere. Prin aceasta se dăruiește desigur unele construcții logice, teoretice din trecut, dar în schimb se recunoaște realitatea așa cum este, nu se mai operează cu idei abstracte și nu se mai impune minții noastre nici o credință, care să nu fie conformă cu viața reală.

Datele etnografice ne-au arătat deci variațiile gândirii și cunoștinții omenești, după diferitele tipuri de societăți și după condițiile istorice de dezvoltare ale lor. Dar, fără a face apel la etnografie, putem constata chiar în lăuntruțrul aceluiași tip social, deosebiri de mentalitate, de logică și de concepție asupra lumii, între diferitele clase sociale. În genere, procesul de cunoaștere nu se dezvoltă după anumite legi speciale ale spiritului, care ar depinde numai de obiectul exterior sau de posibilitățile de cunoaștere ale individului — deci de o dialectică spe-

143) *L. Gumplowicz*. Grundriss der Soziologie. Wien 1885. Pg. 187.

144) *W. Ierusalem*. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen.



cială a spiritului — ci sunt și anume factori sociali care intervin în determinarea calității cunoștinții și care ocazionaază chiar nașterea ei.<sup>145)</sup>

*Karl Marx*, în sistemul său de sociologie, a formulat o adevărată lege de evoluție a ideilor sau a ceea ce numește el ideologie, susținând că viața economică și condițiile muncii sunt cauzele reale ale transformării ideilor, nu spiritul individual. Dovada cea mai evidentă o dă istoria, care arată soarta diferitelor civilizații și culturi din antichitate și până azi. Ele au căzut odată cu societățile, care le-au creat. Această gândire marxistă, care atribuie științii în genere o coloratură specială, după clasele sociale și după sistemele economice, a fost interpretată de către unii sociologi în alt sens, deoarece ei au avut tendința de a diminua ascuțișurile marxismului. S'a spus anume că nu poate fi la Marx vorba de o structură specială a științii după diferitele clase sociale, pentru că știința în esența ei este obiectivă și mai presus de clasa socială. Cel mult s'ar putea eticheta știința drept burgheză sau socialistă după modul cum o utilizează burghezia sau cum ar vrea s'o întrebuințeze socialiștii în interesele lor economice și pentru a-și realiza ideologiile respective. Aceasta este însă numai o interpretare tendențioasă, pentru că sensul concepției marxiste este altul, anume ea atribuie științii în sine și nu aplicațiilor ei un caracter de clasă. Știința este burgheză în momentul de față, susține marxismul, nu prin *întrebuințarea* ei, ci prin *structura* sa. Această concepție a lui Marx este foarte explicabilă și am putea spune că are o parte de adevăr în ceea ce privește atitudinea filosofică și morală a diferitelor clase sociale, deoarece fiecare clasă exercită o anumită funcțiune, care determină psihicul și întreaga conștiință și gândire a celor care o compun. De aici rezultă și nota specială a filosofiei și moralei claselor sociale.

Dar, abstracție făcând de raportul de absolută dependență, pe care îl stabilește Marx, între forma de producție și cunoștință, nu putem trece cu vederea faptul că gândirea și cunoștința sunt legate într'adevăr de clasele sociale și de generații.

Max Scheler a arătat variația concepției despre lume, a atitudinii față de viață și a conceptelor filosofice fundamentale, după clasele sociale. Astfel clasele inferioare sunt stăpânite de

145) *Karl Mannheim* *Wissenssoziologie. Handwörterbuch der Soziologie.*

ideia de *devenire*, de neconținută transformare a tot ceea ce există, deoarece ele doresc schimbarea, fiind disperate de starea actuală în care se găsesc. Tot așa ele cred în *realitatea existentă* în momentul de față, respingând noțiuni amăgitoare și speranțe deșarte. În afară de aceasta, mentalitatea lor este dominată de *mecanicism*, *empirism* și *pragmatism*. Dacă ele sunt *pesimiste* față de trecutul istoric, pe care îl depreciază întrucât nu le-a adus decât suferinți, au în schimb încredere în viitor și îl privesc cu *optimism*, pentru că văd în el posibilități de salvare din mizeria în care trăiesc. Din contră, clasele superioare conducătoare, capitaliste, sunt dominate de *teleologism*, de *spiritualism* și *apriorism*, admirând trecutul, dar fiind *pesimiste* pentru viitor, care se desemnează în culori nu destul de clare și sigure. Acestea nu sunt simple prejudecăți, zice Scheler, ci adevărate legi formale ale modului de judecată al claselor sociale. Nu sunt simple erori, ci reale înclinațiuni și intuiții, devenite tradiționale.<sup>146)</sup>

Deosebiriile menționate mai sus se explică prin faptul că fiecăre clasă privește fenomenele și ideile prin prisma intereselor sale. În acest caz e foarte natural ca proletarii să fie partizani ai devenirii și să aibă încredere în forțele noi, care apar și care vor trebui să schimbe existența vitregă pentru ei. Tot din interes de clasă capitaliștii sunt partizanii *existenței fixe, permanente, care* le oferă actualmente avantajii și putere de dominare. Și dacă proletarilor le convine mecanicismul, care susține o evoluție necesară și fatală pe baza raportului de forțe, burghezii se complac în teleologism și teologism, în ideia unei ordini obiective și spirituale, care le asigură lor stăpânirea în societate, în virtutea unei autorități supreme spirituale și a superiorității pe care o au. Tot așa de natural este ca proletarii să deprecieze trecutul, să-l privească în mod pesimist, pentru că ei nu s'au bucurat de binefacerile lui, pe când viitorul le poate deschide perspective mulțumitoare. Capitaliștii însă au o atitudine diametral opusă, deoarece trecutul le apare lor ca un paradis, în care nu se îngrămădeau atâția nouri negri și amenințători, cum pare a se prevedea pentru viitor.

Iată deci o adevărată logică nouă de gândire și de filoso-

146) *Mao Scheler*. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926.



fare, diferită după clasa căreia aparține fiecare dintre cei care gândesc. Atitudinea filosofică a capitalismului, din cauza intereselor sale, a fost întotdeauna conservatoare și transcendentă, postulând ideea de autoritate stabilă și necontrolabilă, pe când cea a proletarilor a avut un caracter mobil, revoluționar și empiric. Lupta dintre clasele sociale nu rămâne deci fără influență asupra structurii spirituale și ideologice.<sup>147)</sup> Victoria unei clase atrage întotdeauna după sine și întronarea unei anumite ideologii. În secolul trecut, ridicarea burgheziei pe ruinele nobilimii a impus liberalismul politic odată cu cel economic și a dezvoltat individualismul, care nu s'a mulțumit numai cu schimbarea structurii politice, ci a urmărit să influențeze gândirea filosofică și toate manifestările spiritului omenesc. Astăzi în Rusia concepția bolșevică nu se mărginește numai la dărâmarea vechiului regim politic, ci vrea să distrugă vechea mentalitate burgheză, pentru a crea alta nouă, pe care să se întemeieze cu adevărat statul bolșevic. Din cauza aceasta acolo domnește o altă concepție despre viață și despre societate decât cea din societatea burgheză. Și tot așa am putea căuta exemple caracteristice în Germania și în Italia de acum. Fiecare regim politic dă nu numai o nouă structură statului, ci vrea să creeze o nouă mentalitate, un nou fel de a judeca, corespunzător ideologiei sale. Logica rece a minții, așa cum o preconizează știința rigidă și maiestoașă, este în realitate dominată de concepte și tendinți variabile după aspirațiile sociale și împrejurările istorice.

Dar, în afară de clasele sociale, asupra gândirii și cunoștinții omenesti are o puternică înrîurire și *generația*. În ritmica evoluției istorice apar regulat, la anumite intervale de timp, niște caractere specifice, care desemnează fizionomia proprie a unei generații. Fiecare generație are cultura și știința ei, problematica și atitudinile sale. Din felul de a scri, din manifestări, din cunoașterea și interpretarea fenomenelor, se degajază *ethosul* și modul de a înțelege lumea al fiecărei generații. *Petersen* a exemplificat aceasta, în mod foarte concludent, arătând influența generației, cu structura ei, în determinarea caracterelor romantismului.<sup>148)</sup> Fiecare generație are concepte și forme de

<sup>147)</sup> A. Bogdanov. Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft. Berlin 1924.

<sup>148)</sup> Julius Petersen Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig 1926.

manifestare noi, precum și atitudini deosebite față de viață și realitate, care rămân aproape străine de sufletul generațiilor mai vechi.

Cunoștința omenească în totalitatea ei este influențată de viața socială, deci ea are un caracter social. Obiectele de cunoaștere sunt alese și gândite întotdeauna prin prizma intereselor și aspirațiilor sociale dominante și condiționate de structura socială. Chiar metafizica este și ea influențată de împrejurările sociale. Intr'adevăr ce însemnează înflorirea speculațiilor mistice din zilele noastre și părăsirea liniei raționaliste de cugetare, decât rezultatul dezamăgirii și disperării provocată de războiul mondial? Nevoia de refugiu într'un domeniu, unde nu mai poate exista contradicție flagrantă între realitate și idee, nevoia de întărire în lupta vieții, precum și trebuința unei *credinți în ceva*, care poate înlătura scepticismul paralizant, acestea au avut ca urmare eflorescența acestei forme noi de speculație metafizică.

Dar mai ales istoria ne arată puternica legătură, care există între evoluția cunoștinții și evoluția politicii. Astfel, cuceririle lui Alexandru cel Mare au făcut posibilă transmutarea culturii orientale în Europa, iar cucerirea Constantinopolului de către Turci a determinat emigrarea savanților bizantini în Italia și întemeierea cunoscutelor academii din epoca renașterii. Aceeași cucerire istorică a închis drumul comercial către Orient, făcând din Germania singura cale comercială de seamă în spre nord, unde erau încă piețe de desfacere.

Aceasta a adus înflorirea și ascensiunea Germaniei. Tot așa trebuie să menționăm descoperirea Americii, care deși a avut la bază motive economice, nu a rămas totuși fără influență asupra astronomiei, zoologiei, botanicii, precum și a altor științe. Regimul politic interior al societății are deasemenea o deosebită importanță pentru formarea gândirii și direcția cunoștinții omenești. Astfel democrația, ridicând prestigiul individului și eliberând munca, pe care a pus-o în valoare, a avut o puternică influență în știință și chiar în metafizică. Burghezia activă și dornică de putere a ajutat crearea științei pozitive, iar democrația a ocazionat dezvoltarea unei concepții noi despre viață. Deși metafizicienii aparțin în genere claselor superioare și chiar aristocrației, totuși democrația a ajutat metafizica prin faptul că ea a creat condiții noi de viață, distrugând monopolul pro-



fesiunilor liberale și lăsând câmp liber de manifestare oricărei puteri spirituale. Într'un regim cu adevărat democratic domină tendința de a pune în condiții egale de plecare pe toți, pentruca procesul de diferențiere spirituală și socială să se facă numai după merite, după capacitatea fiecăruia. O singură îngrădire față de știință, filosofie, artă, etc., există într'un astfel de regim politic, anume aceea pe care o pune însăși forța spirituală. În acelaș timp, prin întronarea ideii de libertate, democrația a creiat condiția fundamentală a științii și cercetării în genere, căci nu se poate vorbi despre adevăr decât unde este libertate. Libertatea de cercetare și de manifestare este o condiție sine qua non a științii. „Fără libertate credința religioasă degenează într'o dependență mortală, de sclav, fără libertate știința încremenește în dogmă, arta se prefacă în imitație”.<sup>149)</sup> Se înțelege că de aici nu vom deduce că adevărul și știința sunt dependente în mod *absolut* de societate și că ființa lor e o creație totală a claselor sociale sau a regimului politic. Dar, iarăși nu putem rămâne nici la vechea concepție individualistă a epistemologiei, care neglijează cu totul factorul social.

Știința s'a format și a progresat datorită acelor care, adunând în mod rațional experiență de muncă, au avut dorința de libertate socială și de stăpânire a fenomenelor naturii prin cunoștință, precum și mulțumită oamenilor liberi cu spirit mai profund și mai contemplativ. Primii au adus observațiile lor, experiența activă și impulsivitatea de realizare, iar ceilalți puterea de creație și de sinteză. Unde a fost numai munca fără cugetare și fără orizont nu s'a născut știința, ci numai o rutină sau o îndemânare mai pronunțată în executarea travaliului. Iar unde spiritul s'a nutrit numai cu idei speculative sau cu contemplația lirică a putut apărea poezia, cugetarea religioasă și metafizică, nu însă știința propriu zisă. Prin urmare, din această îmbinare între experiența muncii și cugetarea filosofică s'a născut știința. Și acolo unde a lipsit unul dintre aceste elemente nu a existat decât sau o tehnică empirică sau o speculație fără fundament științific.

Din cele arătate până acum, rezultă că gândirea și cunoștința omenească, în funcționarea lor, nu scapă nici ele pu-

<sup>149)</sup> Guido de Ruggiero. Geschichte des Liberalismus in Europa. München. 1930.

terii societății, care prin instituțiile sale multiple și variate domină și aici. Ideia de acceptare și ratificare socială a oricărei creațiuni individuale este un element necesar, absolut necesar, care nu poate fi lăsat la o parte de teoria cunoașterii. Până chiar și în obiectul exterior al cunoaștinții, în *realitatea* supusă cunoașterii, există acest factor social. Intr'adevăr *existența exterioară*, pe care judecata o atribuie raporturilor dintre reprezentări, contează drept *realitate* numai întrucât este recunoscută de ceilalți indivizi. Ce numim noi realitate? Și când spunem despre un lucru că este real? Lăsând la o parte bineînțeles toate tulburările de natură patologică, prin care se pot deforma percepțiunile noastre, trebuie să recunoaștem că cel mai general criteriu de recunoaștere a realului e *concordanța socială*. Realitatea și iluzia se deosebesc prin gradul lor de obiectivitate, căci în timp ce iluzia apare ca un fenomen pur subiectiv și individual, realitatea e general recunoscută și persistentă. Realitatea atunci este creația unei colectivități și a unei concordanțe sociale. Datele noastre sensibile sunt controlate de societate, iar percepțiile individuale, când sunt cu totul deosebite de acelea ale celorlalți, ale societății, rămân simple fenomene subiective și nu pot fi denumite cunoștinți. Concordanța cunoștinților se explică de altminteri nu numai prin identitatea de constituție a spiritului omenesc, ci mai ales prin controlul, pe care-l exercită societatea asupra reprezentărilor și conceptelor indivizilor, acceptând pe unele și respingând pe altele. Așa că toate reprezentările exclusiv personale pot fi privite ca fantezme, dacă societatea nu e dispusă să le adopte și să le generalizeze. De aceea personalitățile originale, creatorii, inventatorii, apar de foarte multe ori ca oameni bizari sau asociali, cum le zice Tarde. Ei au concepte și păreri personale despre lucruri, — și atâta timp cât ele nu sunt primite de societate nici nu pot dobândi caracter de realitate. Existența exterioară devine deci obiect de cunoaștere și realitate numai întrucât e concepută de un individ și recunoscută de grupul social ca atare.

Dacă privim acum un alt aspect al cunoaștinții și gândirii, anume *valoarea* care li se atribuie, vom fi nevoiți să constatăm și aici intervenția societății, care a putut respinge odinioară idei frumoase și generale, pentru a le admite mai târziu sau a putut inspira fantazia individului, dându-i pu-



terea de a crea valori nemuritoare. *Adevărul*, după care aleargă atâția oameni, adevărul care chinuește atâtea suflete, nu este ceva în sine, nu este o entitate supremă, independentă de societate. *Adevărat și fals* nu sunt nici judecăți de valoare ale individului, nu sunt atitudini personale, ci produsul concordanței obiective a gândirii individuale cu societatea. Fiecare însuși poate confrunta judecățile sale cu acelea ale altora și conflictul cu părerile și convingerile sociale îi dau individului puțința, fie de a și le întări pe ale sale, fie de a și le schimba. Când o idee este respinsă de societate, însemnează că i se tăgăduiește adevărul. În orice caz acele idei personale, care n'au fost primite de societate niciodată, oricât de târziu, n'au devenit adevăruri. Căci ce înseamnă adevăr altceva decât recunoașterea de către toți și întrebuițarea unei idei, fie în noi procese de gândire, fie în viața morală sau chiar în cea practică. Adevărul e o ipoteză de travaliu, în sensul cel mai larg al cuvântului. Ori, când pe baza unei idei personale a cuiva societatea nu construiește, nu lucrează niciodată nimic, însemnează că ea n'a fost recunoscută ca un adevăr. Adevărul se impune treptat prin conflictul dintre idei, prin contradicție, prin discuția dintre oameni, prin încercarea de a atrage de partea ta pe altcineva și de a-i impune convingerea pe care o ai. Dar tocmai aceasta e o dovadă a caracterului social al valorii de cunoaștere.<sup>150)</sup>

Individul izolat nu putem spune că-și dă seama de adevăr sau eroare, ci el își face idee despre ele numai prin ajutorul societății. Pentru un astfel de individ lucrurile pot fi bune sau rele, în nici un caz adevărate sau false. Dacă adevărul este în funcție de recunoașterea socială, atunci el se schimbă odată cu evoluția societății. Într'adevăr, astăzi nu se mai poate susține existența adevărilor eterne, care trec dincolo de schimbările istorice, căci nicio cunoștință nu este mai presus de timp și de împrejurările sociale. Adevărul este *concordanța gândirii cu realitatea*, proclamă epistemologia individualistă, ca și cum realitatea ar fi *ceva dat*, independent de noi, ca și cum ar fi o însușire a lucrurilor, în sens spinozist, pe când de fapt ea este numai ceva dependent de reprezentările noastre și mai ales de reprezentările colective. *Adevărul este concordanța gândirii*

150) W. Malgand. Le problème logique de la société. Paris 1922.

*cu sine însăși*, susținea Kant, ca și cum directivele gândirii și educația ei nu ar fi de natură socială. Da, concordanța gândirii cu sine însăși. Dar încă din frageda copilărie, familia, apoi școala, mediul social întreg, formează această gândire, modulând-o după necesitățile și aspirațiunile sociale. Adevărul este în acest caz numai o ipoteză de travaliu, care depinde de efortul intelectual al individului, dar în acelaș timp și de mediul social. Descoperirile și invențiunile sunt efectele unor eforturi și combinații intelectuale, provocate și ele, la rândul lor, de starea socială și împrejurările istorice, precum și de nevoile și aspirațiile popoarelor. Suntem dominați de devenirea generală, care schimbă mentalitatea existentă, creiază o alta nouă, pentru care sunt valabile alte noțiuni și cunoștinți, alte alte adevăruri chiar. Recunoscând schimbarea adevărului în funcție de societate, *pragmatismul* a îngustat însă sfera socialului, afirmând drept criteriu de determinare un element mai concret și mai precis, prin care s'ar putea explica valoarea de adevăr a cunoștinții și a gândirii, anume *utilul*.

Nu e locul să ne ocupăm aici de pragmatism ca teorie a universului sau ca metodă, trebuie însă să stăruim puțin asupra concepției adevărului după pragmatism, pentru a arăta că teoria socială a adevărului nu se reduce la pragmatism. *Charles Peirce* la 1878 publică un articol, în care se preocupă de modul cum se pot face clare ideile omului. Criteriul, pe care îl recomandă el în acest scop, este luarea în considerare a consecințelor fiecărei idei. Ideile deci se deosebesc unele de altele când duc la consecinți diferite și provoacă acțiuni diferite, prin urmare când dau naștere unor *conduite* variate. Atunci metoda, prin care ne putem da seama de sensul ideilor, este observarea consecințelor, pe care le provoacă ele. Aceasta e metoda pragmatistă afirmată de Peirce.<sup>151)</sup> Pragmatismul reprezentat mai departe de *James*, *Schiller*, *Nietzsche*, pune adevărul în funcție de reușită și de utilitate, văzând în el un guide, care ne ajută să ne putem mișca în realitatea înconjurătoare.<sup>152)</sup> El nu e deci ceva gata, devenit și fixat, ci se construște mereu, fiind numai un instrument pentru realizarea unor anumite scopuri. După *W. James*, adevărul presupune neapărat verificarea prac-

151) *Werner Bloch*. Der Pragmatismus von Schiller und James. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1913. Heft 1. n. 2.

152) *William James*. La volonté de croire. trad. par *L. Moulin*. Paris 1916



tică, ceea ce însemnează că adevărate sunt acele idei, pe care le putem asimila, valida, corobora și care conduc la acțiuni utile.<sup>153)</sup> După pragmatism, adevărul este un instrument inventat pentru utilizarea realității, întocmai „după cum creiem dispozitive mecanice pentru a utiliza forțele naturii”.<sup>154)</sup> Prin urmare, adevărul se definește prin consecințele sale, care trasează drumuri noi în viață.<sup>155)</sup> „Adevărul constă numai în ceea ce este avantajos în gândirea noastră, după cum dreptul constă numai în ceea ce este avantajos în conduita noastră”.<sup>156)</sup> În modul acesta, ideile trebuie privite întotdeauna în funcțiunea lor. Și în această ipostază ele apar ca niște *instrumente*, care ne permit de a acționa mai bine asupra lucrurilor.<sup>157)</sup> Schiller și Dewey au susținut fără înconjur că ideile sunt adevărate în măsura, în care ne ajută să intrăm în relații cu alte experiențe, pentru a le simplifica și pentru a realiza utilul. Aceasta este *teoria instrumentală a adevărului*.

Nu mergem mai departe cu expunerea concepției pragmatismului, întrucât diferitele sale aspecte și dezvoltări nu aparțin problemelor lucrării noastre. E adevărat că în domeniul gândirii se poate vorbi foarte bine despre *consecinți logice*, despre fecunditatea unei idei, fără ca prin aceasta să se confunde consecința logică cu utilitatea propriu zisă, ba chiar ceva mai mult, fecunditate logică nu implică numai decât adevărul. Nu poate tăgădui nimeni că în istoria gândirii omenești au fost iluzii și chiar erori, care au servit ca puncte de plecare sau ca premise pentru alte idei și care au fost fertile în consecinți logice, mai fertile chiar decât unele adevăruri evidente, fără ca prin aceasta ele să fi încetate de a fi greșeli sau iluzii.<sup>158)</sup> Dealtminteri sensul și valoarea unei idei nu depind numai decât de aplicațiile practice și de utilitatea lor mecanică. De aceea nu trebuie să se confunde sociologia cunoștinții nici un moment cu pragmatismul, căci după cum s'a văzut din expunerea de mai înainte, a afirma că adevărul presupune o recunoaștere din partea societății, o concordanță a individului

153) R. Berthelot. Un romantisme utilitaire. Paris, 1922.

154) W. James. Le Pragmatisme. Préface par H. Bergson. Paris, 1911, Pg. 11.

155) W. James » » » » » » Pg. 13.

156) W. James. Le Pragmatisme. Pg. 203

157) W. James. L'idée de vérité. Paris. 1913

158) Max Scheler. Erkenntnis und Arbeit. 1926.

cu colectivitatea în reprezentările lor, nu însemnează a afirma utilitatea drept criteriu al adevărului.

Dacă este adevărat că gândirea și cunoștința omenească sunt supuse influenței covârșitoare a societății, că ceea ce ni se pare nouă pur individual de fapt nu se poate sustrage colectivității, nu trebuie să conchidem totuși că individul este numai un punct de întâlnire sau de încrucișare al diferitelor influențe, un fel de teren sau material pasiv, pe care îl prelucrează societatea după voia sa, ci el are partea sa de contribuție în cunoștință și în manifestările sale. Individul vine pe lume cu anumite *potențe psihice*, cu dispoziții către analiză și comparație, care se actualizează treptat, lucrând asupra materialului oferit de societate. Experiențele pedagogice făcute cu copiii mici sunt foarte concludente în această direcție. Primele reprezentări și sentimente ale oamenilor sunt neclare și oscilante și nu devin clare, precise și constante, decât prin ajutorul celorlalți din jurul lor. Ceea ce experimentează un individ rămâne ceva pur subiectiv, atât timp cât nu este rețut de societate și continuat. Prin urmare numai continuitatea socială face din ea ceva general valabil și necesar. Societatea dă materialul, dă conceptele și cuvintele, pe care omul încă din copilărie le învață, iar individul are dela naștere acele potențe, prin ajutorul cărora stabilește asemănări și deosebiri, precum și alte relațiuni de tot felul între elementele date lui de societate. Diferitele reprezentări sau concepte, care se introduc în mintea individului încă din copilăria sa, sunt prelucrate pe încetul și combinate în alt mod de către inteligența sau imaginația sa. Sub stăpânirea voinții de a supune natura și de a o întrebuința în propriul său scop, omul inventează, creiază lucruri noi, reacționează față de structura societății existente, formulează idealuri noi. De aceea susține Tarde că acest individ, care trăiește într'un somn quasi-hipnotic, se trezește, iese din sfera sugestiei colective, devine un asocial prin creațiunile sale.

*Forma gândirii și direcția ei o dă societatea odată cu materialul de concepte și cuvinte, dar forța și intensitatea ei depind de acele potențe apercptive, cu care se naște individul și care fac din el un creator, care dă impulsivitatea dinamică în virtutea căreia societatea se transformă. Gândirea, ca și cu-*



noștința, sunt deci produsul colaborării factorului social, care dă material prin reprezentările colective și prin concepte, care formulează valori și a factorului individual, care prin puterea gândirii sale asigură progresul științei. Această colaborare a individului cu societatea se manifestă în mod constant nu numai în gândire și cunoștință, ci în întreaga viață a spiritului, în domeniul tuturor valorilor, în tot *procesul de creație al culturii*. Aceasta poate apărea tot așa de paradoxal, la prima vedere, ca și afirmarea caracterului social al epistemologiei. Și cu toate acestea nu este nimic paradoxal, căci individul și societatea împreună sunt elementele active care colaborează la producerea culturii.

Mulți gânditori au văzut în cultură numai un produs specific al geniului individual, al eroilor, al oamenilor mari, explicând toate formele ei de dezvoltare numai prin puterea personalităților și neglijând complect contribuția societății. O cultură, zice Spengler, se naște atunci când un suflet mare iese din starea psihică originală și copilărească a omenirii și dă o formă și o graniță la ceea ce e fără formă și fără limită. Și moare când, după ce și-a epuizat toate posibilitățile sale în creațiuni de valori, acest suflet se reîntoarce în spiritualul original, din care s'a desprins.<sup>159</sup>) De aceea popoarele bogate în personalități care reprezintă atâtea posibilități spirituale sunt creatoare și viața lor durează, pentru că ea este un perpetuu izvor de valori, care se creiază și se reînnoiesc mereu.

Dar aceste culturi, creațiuni ale unor personalități, nu au ele o marcă specifică, un caracter care le deosebește în mod tranșant una de alta? Și cum se explică variația culturilor, dacă ele sunt produsul numai al unor eroi creatori în domeniile spiritualului? Explicația diferitelor tipuri de culturi, fiecare cu alte caractere, nu se poate reduce la afirmarea puterii inteligenței de a *creia* și nici la proclamarea rolului exclusiv și absolut al originalității unor personalități, ci tipurile de culturi sunt în dependență de caracterele etnice ale popoarelor. De aceea *Oswald Spengler*, ca și *Alfred Weber* și *Glantz*, ca și *Lods*, etc., vorbesc despre o pluralitate de culturi, care s'au

<sup>159</sup>) *Oswald Spengler* Der Untergang des Abendlandes. 33-47 ed. 1923. B.I. I Pg. 144.

succedat uneori în acelaș loc suprapunându-se, iar altele au apărut în locuri diferite, fiecare cu specificul ei, datorită în primul rând forțelor lor spirituale și apoi unor factori, care depășesc complect pe indivizi, exprimând calități și însușiri generale ale popoarelor sau cu un cuvânt obișnuit „specificul etnic”.

*Dar ce se înțelege prin cultură?* Nu vom stăruii desigur prea mult asupra noțiunii de cultură, ci vom arăta numai cum presupune ea colaborarea societății cu individul. Când se vorbește de cultură, unii înțeleg prin acest concept un complex de obiceiuri, tradiții și instituții, care deosebesc pe om de animal. În acest sens întrebuițează termenul de cultură etnologii, care afirmă existența unor tipuri de cultură diferite între ele după gradul lor de complexitate. În acest sens împart unii societățile omenești în popoare primitive și civilizate, popoare istorice și non-istorice. În genere, teoria aceasta a interpretat ideea de cultură în sens spiritual și a determinat caracterele ei prin semne și manifestări spirituale, susținând că spiritualitatea este sinonimă cu cultura.<sup>160)</sup> Aceste interpretări sociale ale ideii de cultură presupun grupul social cu tradiția și civilizația sa, punând în dependență orice posibilitate de a achiziționa cunoștinți noi de tot patrimoniul spiritual anterior. Pe lângă acestea însă există și alte concepțiuni, care văd în cultură o noțiune cu sens metafizic sau o creație pur intelectuală. Astfel *Fichte* a înțeles prin cultură ridicarea omului dela existența inconștientă și instinctivă la o treaptă superioară de raționalitate. Cult este, pentru dânsul, omul care se poate libera de influența a tot ceea ce nu este rațional, stăpânindu-se pe sine și natura înconjurătoare. Prin urmare, după acest filosof cultura înseamnă stăpânirea rațiunii asupra forțelor naturale, precum și asupra tuturor conținuturilor conștiinții omenești. Pentru a se realiza cultura în acest sens se cere însă realizarea a două condițiuni mai întâi, și anume: 1) *afirmarea precăderii și predominării rațiunii asupra celorlalte funcțiuni sufletești și putința ei de a se impune în mod absolut* și 2) *existența libertății*; sau cu alte cuvinte posibilitatea de a concepe idealuri raționale și de a le extinde asupra altora. Libertatea devine astfel

160) *E. Sapir. Culture, Genuine and Spurious. The American Journal of Sociology. 1924.*



o supoziție și un element al culturii. Cât de adevărat este acest lucru se poate constata ușor din evoluția diferitelor tipuri de cultură, care ne arată că maximum de creațiune de valori a coincis cu dezvoltarea libertății neîngrădite a cugetării și cu posibilitatea de răspândire a acestor produse ale cugetării în marea masă a membrilor unei societăți.

Nu arareori se confundă cultura cu civilizația, adică procesul interior de creație cu aspectele sau manifestările exterioare ale acestui proces. Sombart deosebește chiar două forme de cultură: *una materială, obiectivă, instituțională*, concretizată în bunuri materiale, în forme juridice și politice — și *alta ideală, spirituală*, care constă din idealuri și valori spirituale.<sup>161)</sup>

Un alt gânditor contemporan, *H. Rickert* înțelege prin cultură, în primul rând, o realitate cu un *sens* și o evoluție istorică variată. Dar pentru el cultura mai e și altceva, căci înainte și mai presus de forma obiectivă, reală, de natură tehnică, economică sau de cea morală-juridică, cultura e o valoare spirituală independentă de realitatea existentă.<sup>162)</sup>

Dacă ne oprim asupra acestor interpretări ale culturii și aplicăm criteriile de definire recomandate de ele, vedem că în genere nu se poate caracteriza cultura numai prin tendința spirituală de dominare a rațiunii asupra naturii. Intr'adevăr, în evoluția culturii omenești, începând cu popoarele primitive și sfârșind cu cele mai superioare și mai rafinate, constatăm existența unor forme variate de cultură, dar nu putem spune că toate sunt dominate de caracterul intelectual. Astfel cultura primitivilor este produsul unei gândiri magice, precum cultura multor popoare antice, cu frumoasă dezvoltare istorică, a fost produsul unei gândiri mitice-religioase. De aceea nu e just să se identifice procesul de creație al culturii cu acela de afirmare și de stăpânire a rațiunii. Bineînțeles când vorbim de dominare intelectuală ne gândim la afirmarea puterii *ideilor* în sensul îngust al cuvântului, nu la dominarea generală asupra naturii prin ajutorul spiritualului. Procesul cultural în realitate e produsul unei diferențieri continue și al unei manifestări de forțe

161) *W. Sombart. Technik und Kultur. Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages. 1911 Bd. II.*

162) *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Cap. Die historischen Kulturwissenschaften.*

spirituale, care nu sunt omogene și nici pretutindeni aceleași, Nu există un sincronism între evoluția și actualizarea puterilor spirituale ale tuturor popoarelor, de aceea culturile apar cu înfățișări diferite și în mod succesiv. Ele exprimă etape de dezvoltare și forțe spirituale variate, fiecare fiind produsul altei Entelechii sufletești și al altei atitudini spirituale.<sup>163)</sup> De aceea istoria înregistrează existența unei culturi babiloniene, asiriene, egiptene, chineze, indiene, israelite, etc., fiecare fiind caracterizată printr'o altă dominantă spirituală.

Cultura nu se poate concepe și nu poate fi explicată însă fără *ideia de valoare*, care este ceva esențial pentru dânsa, precum nu putem face abstracție nici de realitate, adică de natură. Natura, ca și viața, considerate în sine, reprezintă o sumă de fenomene fără importanță și fără sens. Când însă ele sunt privite prin prizma unei valori, atunci apar cu totul în altă lumină. O pădure, un câmp, întocmai ca și viața omească, zice Wundt, câtă vreme sunt necultivate, adică atâta timp cât starea lor originară nu este îmbunătățită și perfecționată de nimeni, nu reprezintă nici o utilitate și nici un interes. În momentul în care însă ele sunt obiect de perfecționare, când li se aplică o valoare, situația lor se schimbă complet. De aici se vede că natura brută poate exista independent de cultură, dar cultura nu poate fi nici măcar gândită fără natură, pentru că atunci ar fi fără substrat, ar fi o idee conceptuală fără putință de actualizare.<sup>164)</sup>

Prin urmare, cercetând momentele componente ale ideii de cultură, ajungem la concluzia că ea cuprinde în sine două elemente, dintre care unul *interior subiectiv*, care e *valoarea* și altul *exterior-obiectiv*, *realitatea*. Această structură a culturii ne indică în același timp și factorii, care colaborează la creația ei și care sunt: individul și societatea. Să vedem care este aportul fiecăruia dintre ei în procesul de creație al culturii.

Alfred Weber consideră drept fundament al întregii culturi tendința omului de a trece dincolo de lumea sensibilă, de a ajunge în transcendent, pe care ar dori să-l încorporeze în forme de viață sensibilă.<sup>165)</sup> Sinteza între *eu* și *lume*, care

163) Alfred Weber. Kultursoziologie. Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart. 1931.

164) W. Wundt Völkerpsychologie Bd X. Pg. 3

165) Alfred Weber. Der soziologische Kulturbegriff. Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages. Bd. I 1911 Pg. 11. A se vedea și «Prinzipiile zur Kultursociologie». Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920.



se exteriorizează în idei, în opere de artă, etc. — aceasta e cultura. Astfel marii gânditori, ca și artiștii, făuresc o nouă realitate mult mai frumoasă și mai bună decât cea care există. Ei dau valoare existenței reale, pe care o perfecționează și o ridică într'o sferă mai înaltă de forme existențiale. 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 realitate nouă. Alfred Weber spune: „ceea ce rezultă din această sinteză a personalității cu lumea, aceasta e cultura și actul cultural”.<sup>166)</sup> Prin contopirea spiritului cu realitatea, valoarea concepută sau dorită de om se obiectivează, iar realitatea obiectivă dobândește un caracter oarecum ideal, spiritual. Personalitatea omenească în modul acesta dă valoare realității. Un răsărit de soare, zice Simmel, privit independent de omul, care-l contemplează, nu are nici o valoare, e ceva din natură. Atunci însă când pictorul a prins pe pânză acest fenomen natural și a pus în el dispoziția sa sufletească, emoțiunea pe care o simte, dorința care îl chinuște sau speranța ce nurește, exprimând acestea în culori și contururi meșteșugite, răsăritul de soare depe pânză pare că sporește valoarea existenței însăși, devine un fapt de cultură. Cultura este deci un proces sintetic de creație, de transformare a realității sub impulsunea unei valori superioare, în care colaborează individul cu societatea. Societatea este realitatea, materialul supus prelucrării, iar individul e forța transformatoare, care creiază faptul de cultură.

Sociologia culturii, disciplină socială nouă, dar destul de controversată, încearcă să găsească tocmai aspectele generale ale fenomenelor de cultură realizate în experiența istorică. Ea arată că toate creațiunile culturale, chiar acelea care par a avea un caracter absolut subiectiv și individual, cuprind în ele numeroase elemente sociale, care au oarecum chiar un fel de primat asupra celorlalte. Iată de pildă *arta și creațiunea artistică*, pe care nu arareori esteticienii o consideră numai ca un produs al individualității artistului, detașat de tot ceea ce este exterior — și ea este supusă influenței societății și nu se poate explica fără ajutorul acesteia.

166) Alfred Weber. Der soziologische Kulturbegriff. Pg. 13.

Concepția filosofică a lui Kant asupra frumosului și emoției estetice exclude orice element social și orice intervenție exterioară din explicarea lor. „Finalitate fără scop”, „interes dezinteresat”, aceasta e frumosul, iar emoția, pe care o trezește el în sufletul nostru începe dela ceea ce *place* simțurilor și ajunge până la spaima rațiunii în fața infinitului, până la *sublim*. Creația artistică este numai obiectivarea unor afecte subiective, numai transpunerea în formă obiectivă a unor momente subiective trăite de artist, așa susținea Kant. Tot așa *Bergson* crede că arta exprimă numai ce a simțit și a vrut să arate sau să materializeze artistul. „Ce fixează pictorul pe pânză e ceea ce are el în vedere într'un loc oarecare, într'o anumită zi, la o anumită oră, în culori care nu vor mai fi văzute. Ceea ce cântă poetul e o stare de suflet, care a fost a sa și care nu va mai fi niciodată. Ceea ce ne pune dramaturgul sub ochi este desfășurarea vieții unui suflet, o întretesere de sentimente și evenimente, în sfârșit ceva care s'a prezentat odată pentru a nu se mai reproduce niciodată. Degeaba le vom da acestor sentimente nume generale, în alt suflet ele nu vor mai fi deloc același lucru. Ele sunt individualizate”.<sup>167)</sup> Produsul artistic este desigur individual, într'o mare măsură, în funcție de sensibilitatea, de finețea și de intelectualitatea artistului, dar nu e mai puțin adevărat că el depinde foarte mult și de împrejurările vieții în care trăiește artistul.

Se contestă adeseaori că artistul își ia materialul de creație din afară, dela societate, susținându-se că arta nu ar avea caracter social. Aceasta cu atât mai mult cu cât marii creatori au fost retrași, au trăit în oarecare izolare față de societate. De aceea în opera de artă, susține *Bergson*, noi n'ar trebui să urmărim altceva decât să prindem viziunea stărilor de suflet sau a conflictelor interioare, care s'au petrecut în artist, căci artistul exteriorizează în creațiunile sale niște momente subiective, afecțiunile și reacțiunile, pe care le-a trăit el. Prin viziunile sale de multe ori fluide și nebuloase, artistul poate sugera chiar intuiții metafizice. *Schopenhauer* explica frumosul și creațiunea artistică prin obiectivarea voinții absolute, afirmând că arta ne poate face să coincidăm cu lucrul în sine. Într'adevăr sunt unele arte, care au puterea de a ne da oarecum

167) *H. Bergson. Le rire. ed. 8 Paris 1912. Pg. 165.*



intuiția infinitului, cum e muzica de pildă, care face impresia că ne poate transpune chiar în esența lucrurilor. Dealtminteri marii muziciani au văzut în arta lor „o intuiție a legilor lumii”. Bergson, într-o conferință ținută la Universitatea din Oxford, „La perception du changement”, spunea: „să ascultăm o melodie lăsându-ne legănați de dânsa. N'avem noi atunci percepțiunea netă a unei mișcări, care nu e legată de nici un corp mobil, a unei schimbări fără nimic care se schimbă? Schimbarea e deajuns, ea e chiar lucrul.”<sup>168)</sup> Tot așa *Le Roy* susține că „arta este... intuiția metafizică născândă, mărginită la vis...”<sup>169)</sup> Iată deci o concepție care face din artă fie un fel de cunoștință superioară, fie expresia unor emoțiuni subiective, dar în orice caz ceva desfăcut de viața socială și mai presus de ea.

Netăgăduit că nu se poate vorbi despre operă de artă decât acolo unde constatăm o creațiune, care iese din comun, care produce emoțiuni superioare, ridicându-ne deasupra realității materiale, pe care o înfățișază în cu totul alte culori, în alte forme decât cele obișnuite. Dar, deși opera de artă presupune neapărat originalitatea și forța de creație personală a artistului care a produs-o, totuși nu se poate afirma că domeniul artei este complet desfăcut de mediul în care apare ea și că inspirația artistică scapă influenței societății.

Artistul în producția sa face un act social, căci oricât de subiectivă ar fi tema, pe care o înfățișază și oricât de personale ar fi momentele, pe care le expune în opera sa, el primește totuși impulsuni de creație dela societate, fiind influențat de familie, de ambianța în care trăiește și de predispozițiile etnice ale poporului, căruia îi aparține. *Taine*, în lucrarea sa „Philosophie de l'art”, stabilește anumite criterii de deosebire ale popoarelor, după înfățișarea specifică a artei lor.<sup>170)</sup> *M. Burkhardt* a căutat să dovedească strânsa legătură dintre artă și societate, susținând că tendințele și aspirațiunile societății se reproduc întotdeauna în artă, iar aceasta poate influența diferitele mișcări sociale. Mai mult încă, *Burkhardt* afirmă că societatea dă artistului ideile sau conținutul operii de artă.<sup>171)</sup> Iar

168) *Revue de Genève*. Février. 1924. Pg. 191.

169) *E. Le Roy*. Une philosophie nouvelle. Paris 1913. Pg. 51.

170) *H. Taine*. Philosophie de l'art. Paris.

171) *M. Burkhardt*. Aesthetik und Sozialwissenschaft.

*Guyau*, în cunoscutul său studiu „L'art au point de vue sociologique” care deși nu este o sociologie a artei cercetează totuși aspectul sociologic al creațiunii, susține că arta nu numai că este condiționată de societate, dar ea, la rândul ei, prezintă o deosebită importanță pentru *sinergia socială*, fiind capabilă să strângă laolaltă forțele sociale și să sporească rezultatele activității lor.<sup>172)</sup>

Toate creațiunile artistice, chiar atunci când par că sunt inspirate din motive pur subiective, în ultima instanță aceste motive înșile sunt produse ale mediului social și ale vieții, în care este înglobat artistul. Astfel dacă ne gândim la creațiunea artistică a primitivilor, la formele cele mai brutale, ca și la cele mai rafinate de manifestare, din toate se degajază câteva elemente fundamentale, care copleșesc sufletul individului creator. Sexualitatea, viața religioasă, activitatea războinică și munca economică, acestea sunt temele generale ale artei primitive, precum și sursele cele mai importante de inspirație ale lor. Dansul și cântecul primitivului, chiar când au un caracter războinic, sunt produse de cauze magico-religioase. Și tot așa desemnul totemului și al tabu-ului australian au semnificație religioasă. Sculptorul și pictorul primitiv au început prin a servi religiei,<sup>173)</sup> iar arta lor n'a fost ceva de sine stătător și nici n'a rezultat din alte motive decât acelea, pe care societatea le-a pus în sufletul creatorului lor. *Ziegenfuss* susține că totemismul este adevărata origine a artei plastice,<sup>174)</sup> căci primitivul, care are această religie, simte nevoia de a desemna totemul, care este nu numai purtătorul acelei forțe suprafirești, de care depinde omul și societatea, ci e și emblema clanului, prin ajutorul căreia se marchează atotputernicia totemului și a clanului și stăpânirea sa asupra diferitelor lucruri sau fenomene naturale.

Dealtminteri în toate creațiunile sale artistul este influențat de societate, inspirat, ajutat sau împiedecat de ea. Felul de a lucra și de a scri al lui depinde de împrejurările sociale. Astfel e un adevăr banal că epopeea s'a dezvoltat și a înflorit în cetatea veche, în care domnea credința în miraculos și în zei, în care toată mentalitatea omenească era

172) *M. Guyau*. L'Art au point de vue sociologique. Paris 1889.

173) *Max Verworn*. Zur Psychologie der primitiven Kunst Jena 1917.

174) *Werner Ziegenfuss*. Kunst. Handwörterbuch der Soziologie.



impregnată de misticism și superstiție religioasă, iar *lirica* a apărut odată cu avântul aristocrației orășenești.<sup>175)</sup> Va să zică expresia artistică, sub orice formă, plastică sau compoziție scrisă, este în funcție de mentalitatea societății, în care trăiește artistul. Ba mai mult încă, adesea ori arta a fost legată și provocată de preocupări practice, iar artistul a creat în vederea unor astfel de trebuinți. Nu se pot uita așa de ușor împrejurările în care au lucrat și au creat Leonardo de Vinci, Michel Angelo, etc. În secolul 16 și 17, Papii ofereau arhitecților construcții de catedrale mărețe și pictorilor interioruri minunate de pictat. Oare Michel Angelo nu s'a angajat să construiască mausoleul Papei Julius II? Și statuia sa „*Moise*” nu a fost destinată să facă parte dintre cele 6 figuri, care intrau în monumentul acestui Papă? Și nu primea el comenzi pentru statuile monumentului casei *de Medicis*? Atmosfera religioasă pe deoparte, precum și importanța Papilor, care se concretiza în forme artistice, în monumente, stimula și încuraja creațiunea. De aceea impulsul exterior al acestor opere artistice a fost social-religios. La Grecii vechi toate statuile, care se sculptau serveau unui scop practic, acela de a onora divinitatea. Acropole, templul dela Delphi, etc., nu au fost create ca monumente de artă pură, ca produse ale unui joc artistic și inspirate din motive pur personale și dezinteresate, ci ca niște locașuri de adorare a unor divinități, încât frumosul artistic servea Grecilor ca mijloc pentru efectuarea cultului lor, un mijloc de rugăciune. *A. de Ridder* și *W. Deonna* susțin că religia greacă a determinat în diferite împrejurări chiar concepția artistului. Astfel urmărind istoria artistică a unui tip divin, se văd ușor schimbările sentimentului și practicilor religioase înșile, modificările credinții referitoare la acel zeu și adaptarea inspirației artistice la aceste credinți. În secolul 5 a. Chr., de pildă statuile Afroditei reprezentau o femeie îmbrăcată cu multă decență, cu castitate, pe când în epoca helenistă ea a fost sculptată ca o femeie goală și plină de voluptate. Dionysos apărea în sculptură în aceleași epoci, mai întâi ca un om bărbos și aspru, iar în urmă ca un efeb gol. Și acestea toate pentru că zeii însuși au fost concepuți în mod diferit. Până în sec. 4 a. Chr. arta grecească reprezenta bine structura socială, în sensul că în ea se re-

<sup>175)</sup> *E. Rothacker*. Der Beitrag der Philosophie und der Einzelwissenschaften zur Kunstsoziologie. Verhandlungen des 7-ten Soziologentages. 1931.

flectau deosebirile dintre clasele sociale, iar artistul — care nu se poate sustrage niciodată influenței societății — exprima clar această deosebire în operele sale. Când însă Grecia își pierde independența și forma de guvernământ se schimbă, regele absolut dă el normele de conduită, pe care trebuie să le urmeze cetățenii și silește pe toți să se supună hotărârilor sale. El nu stabilește însă numai un anumit regim politic, ci vrea să îndrumeze întreaga ideologie a poporului, urmărind să imprime anumite caractere mentalității cetățenilor. Astfel Alexandru cel Mare pune chiar și arta în serviciul lui. Și atunci datorită acestor împrejurări apare un artist nou, *artistul curții*.<sup>176</sup>) In secolul 6 și 5 a. Chr artistul grec avea ca ideal înfățișarea *tipicului* omenesc, eliminând tot ceea ce era accidental și individual și înfățișând în operele sale *eternul omenesc*. Aceasta sub influența religiei, care domina în acel timp. In schimb, în secolul 4 a. Chr. artistul, deși operează cu același material, este însă animat de alt spirit. Aceasta se datorește în special fenomenelor sociale și istorice noi, care s'au petrecut în societatea grecească și care n'au rămas fără influență asupra sufletului artiștilor.

Intr'adevăr, nenorocirile războiului peloponeziac au avut un răsunet adânc. Ele au slăbit puterea tradiției și au făcut să se clatine credințele religioase prin introducerea unor culte străine mai pasionate și mai senzuale. Individul a devenit mai îndrăzneț față de societate, a cerut drepturi mai multe și a început să se impună atenției tuturor. De aceea în secolul 4 a. Chr. arta grecească are alte caractere. „Studiul omului făcut în toate modurile, în ceea ce are el individual și particular și nu numai în generalitatea sa, în slăbiciunile sale și nu numai în eroismul său, iată nota dominantă a secolului 4”.<sup>177</sup>) In acest veac și artistul se interesează mai mult de oameni decât de zei, arta se umanizează astfel, evoluând spre realism. Lucrarea lui Ridder și Deonna dă în această privință importante detalii asupra evoluției artei grecești, arătând dependența ei de viață socială. Am putea continua cu exemplificări din toate timpurile și dela toate popoarele, credem însă că nu e nevoie să insistăm prea mult.

176) A. de Ridder et W. Deonna. L'art en Grèce. Paris 1924.

177) A. de Ridder et W. Deonna. > > > > > Pg. 362.



Desigur că în creația artistică în genere, individul, artistul are puterea de inventivitate, dar în opera sa el înfățișază întotdeauna modul cum se reflectează societatea în el. Pe de altă parte, tehnica de lucru, succesul sau insuccesul, toate acestea aparțin societății. Așa că și în producerea valorilor estetice se constată existența aceleiași colaborări între individ și societate, ca în creația tuturor celorlalte valori.

Nu ne ocupăm aici de procesul de creație artistică în toate fazele și elementele sale, nici de modul în care se face elaborarea și inspirația artistică,<sup>178)</sup> trebuie să menționăm însă că toți esteticianii recunosc rolul factorului social, chiar dacă îi atribuie o importanță mai mică sau îi dau o altă interpretare.<sup>179)</sup>

Dar nu numai în acel proces de creație artistică intervine factorul social, ci însăși plăcerea care o provoacă opera de artă are ceva social în ea, fiind o plăcere care socializează sau leagă pe oameni laolaltă.<sup>180)</sup> Emoția artistică îmblânzește moravurile, tocește asperitățile și domolește pasiunile. Ea face pe oameni mai buni. Dar sunt chiar unele plăceri artistice, pe care oamenii nu le pot avea decât dacă sunt mai mulți împreună. Bergson a arătat că așa numitul *comic* presupune societatea, căci omul nu râde niciodată singur, ci numai când e împreună cu alții sau dacă râde când e singur, atunci râsul lui e provocat de reprezentări sociale. Dealtminteri nici nu se poate concepe arta fără trebuința artistului de a comunica și altora ceea ce simte el, fără nevoia de a exterioriza ceea ce îi frământă sufletul.

Ne oprim aici și nu mai analizăm nici un alt fenomen de cultură, pentru a arăta intima legătură de colaborare în pro-

178) *Ed. v. Hartmann. Aesthetik. Leipzig. 2 Bde.*

179) *Liviu Russu, conferențiar la Universitatea din Cluj, în interesanta sa lucrare «Essai sur la création artistique» Paris 1935 deosebește patru faze în procesul de creație artistică, recunoscând că îndată ce acest proces a ajuns la ultima sa fază, eocenuția, când opera de artă a dobândit o formă obiectivă și senzibilă, ea devine ceva transsubiectiv. Dar acest transsubiectiv trebuie înțeles. Chiar în efortul individual de creație Rusu recunoaște intervenția factorului colectiv, pe care însă dânsul îl deosebește de cel social și nu-l reduce la influențele exercitate de viața socială obișnuită asupra artistului (Pg. 341) Artistul are în sine impulsioni, care depășesc persoana sa, care îi determină atitudinile și care sunt rezultatul unei experiențe colective, ancestrale. «Prin individ vorbesc o sumă de tendinți, transmise ereditar, ale speței din care face parte» (Pg. 343). Și cu cât procesul de creație rezultă din profunziuni mai mari ale sufletului, cu atât artistul pătrunde mai adânc în lumea sa interioară și cu atât mai mult se apropie de acea adâncime, în care el este mai legat de alte persoane, de colectivitate. (Pg. 347) Prin acest «factor-colectiv» explică autorul variația de stiluri în artă.*

180) *E Grosse. Die Anfänge der Kunst.*

cesul de creare al culturii între individual și social, deoarece socotim că prin această sumară expunere, am exemplificat tema propusă pe terenul care în deobște e considerat drept cel mai subiectiv și mai personal, în domeniul valorii estetice.

Ne rămâne de cercetat dintre chestiunile preliminare ale sociologiei generale, o ultimă problemă, care va lămuri mai bine formarea individului însuși, anume *raportul dintre sociologie și pedagogie*.

## Sociologia și pedagogia.

Orice societate omenească, indiferent de gradul său de civilizație și de dezvoltare, presupune ca o condiție de existență a sa o comunitate psihică a membrilor săi, o conștiință comună. Se înțelege că involuntar și inconștient, indivizii care trăiesc laolaltă sub aceleași legi, în același mediu, suferind aceleași influențe, dobândesc unele asemănări între ei, se omogeneizează în oarecare măsură, făcând posibilă astfel conviețuirea în societate. Acest rezultat se poate obține însă mai ușor și mai repede printr'o activitate conștientă și continuă, exercitată înlăuntrul societății de către anumite organe, prin ceea ce numim noi în genere *educație*. Procesul de formare al conștiinții sociale, care este condiția fundamentală pentru existența unei societăți, este ajutat deci în mod categoric de educație. De aceea sociologia și știința educației sau pedagogia sunt foarte strâns legate una de alta. Nici nu se poate concepe pedagogia în afară sau independent de sociologie. Ambele științe operează cu același material, căci dacă viața socială se manifestă în mod concret în indivizi, spiritul acestora și dezvoltarea lor nu sunt posibile decât prin comunitate. De aici s'a putut trage concluzia că pedagogia este o știință socială, care se întemeiază în special pe sociologie.

Durkheim a mers însă și mai departe, susținând că pedagogia nici nu este o știință de sine stătătoare, pentru că pedagogul ar fi destinat numai să unească laolaltă și să aplice „toate datele pe care știința i le pune la dispoziție în fiecare moment, pentru a conduce la acțiune”.<sup>181)</sup> Pedagogia,

181) E. Durkheim. L'éducation morale. Paris. 1925 Pg. 1.



zice el, dacă nu e știință, nu este nici artă pură, ci numai ceva intermediar între știință și artă. Educatorul poate fi artist, pedagogul însă nu. Pedagogia se apropie de știință, pentru că e un ansamblu de teorii, dar în timp ce teoriile științifice au drept scop să exprime și să explice realitatea, teoriile pedagogice vor numai să călăuzească acțiunea. Concluzia, la care ajunge Durkheim, este că pedagogia are *o natură mixtă* și de aceea o numește el *o teorie practică*.

Dar fără a intra deloc în discuția acestei probleme, indiferent dacă vedem în pedagogie o artă sau o știință aparte, nu trebuie să neglijăm caracterul ei social, căci analiza tuturor sistemelor de educație, pe care le cunoaște istoria, ne arată că scopurile educației, valorile către a căror realizare s-a tins întotdeauna, sunt de natură socială. *Dilthey* a formulat clar acest lucru încă din anul 1888 și a definit educația ca „o activitate regulată, conștientă, prin care se influențează asupra celor ce urmează, asupra generațiilor noi, după un plan rațional.”<sup>182)</sup> Ca și în sociologie, predomină și în pedagogie *categoria totalității*, adică societatea ca întreg, căci prin educație nu se urmărește formarea individului în abstracto, ci a omului ca membru al societății în care este încadrat. În pedagogie s'a vorbit despre o direcție socială ca o reacțiune în contra tendinții individualiste, care predomina secolul trecut. Este așa numita pedagogie socială, pe care au dezvoltat-o în Germania *Natorp* și *Kerschensteiner*.<sup>183)</sup>

*Aloys Fischer* deosebește astăzi o *sociologie pedagogică* și o *pedagogie sociologică*, admițând pentru fiecare un domeniu special. Astfel, pentru dânsul sociologia pedagogică este „o privire sociologică a educației”,<sup>184)</sup> adică cercetarea sociologică a idealurilor educației, a formelor ei și a scopurilor pe care le urmărește, pe când pedagogia sociologică e în primul rând pedagogie și se ocupă de mijloacele de educație, integrându-le în viața socială.

Fără îndoială că formele și felurile de educație sunt întotdeauna diferite după timpul în care apar și după societatea

182) *W. Dilthey*. Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft. 1888.

183) Asupra dezvoltării pedagogiei contemporane a se vedea *St. Bârsănescu*. Unitatea pedagogiei contemporane ca știință. Iași 1936.

184) *Aloys Fischer*. Pädagogische Soziologie. Soziologische Pädagogik. Handwörterbuch der Soziologie. Pg. 409.

în care s'au născut. De aceea se poate vorbi despre o educație aristocratică sau despre alta democratică. Intotdeauna educația a avut scopul de a adapta pe individ la totul social. La această operă de adaptare a contribuit desigur nu numai activitatea conștiință a educatorului, ci și legea, administrația, opinia publică, moravurile vremii, etc. Educația este o funcție socială, imanentă în societate și absolut necesară, pentru că numai prin ea se face posibil procesul de omogeneizare socială. În orice individ există o *conștiință subiectivă*, o conștiință de propriile sale conținuturi psihice, precum și o *conștiință socială*, referitoare la comunitatea din care face parte el. Primul fel de conștiință este influențat de cel de al doilea, care dă o coloratură specială întregii vieți sufletești a individului și mai ales stabilește atitudinile și modurile sale de comportare față de ceilalți oameni. Prin educație se formează mai ușor și mai repede conștiința socială.

Diferitele tipuri de educație însă, așa cum ni le arată istoria educației, au variat odată cu tipurile de societate, căci educația țintește să înlesnească procesul de realizare al tendinților sociale și să pregătească pe indivizi pentru funcțiunea, pe care trebuie s'o exercite în societate.<sup>185)</sup> De aceea introducerea generațiilor noi în mecanismul social sau mai exact toate acele operațiuni de pregătire pentru înserarea indivizilor în structura socială, care alcătuiesc educația, constituiesc în fond o adevărată socializare a generațiilor tinere.<sup>186)</sup> Dealtminteri „fiecare societate, considerată într'un moment determinat al dezvoltării sale, are un sistem de educație, care se impune indivizilor cu o forță irezistibilă”.<sup>187)</sup> Așa că noi nu ne creștem copiii cum vrem, ci așa cum ne impun obiceiurile, tradiția, opinia publică, societatea cu structura ei dintr'un anumit moment. În triburile primitive de pildă, unde nu există organe de educație cu destinație specială, instituții diferențiate și speciale cu acest scop, procesul de adaptare și omogeneizare se face prin viața comună. În societățile diferențiate, dominate de religie, când apare clasa sacerdotală constituită, educația dobândește un caracter religios și se face în strictă dependență de religie

185) *Paul Honigsheim*. Typen der Gesellschaftsstruktur und Typen der Erziehung. 1929.

186) *E. Durkheim*. Education et sociologie. Paris 1922. Pg. 3.

187) *E. Durkheim*. Education et sociologie. Pg. 41.



și sub supravegherea ei. În alte tipuri sociale mai noi, când în societate rolul clasei sacerdotale nu mai este covârșitor, educația are alt caracter, este laică și urmărește alte țeluri sociale.

Educația în genere caută să realizeze trei scopuri, în care individualul și socialul se întâlnesc și se întretaie în fiecare moment. Pe deoparte ea tinde să conserve și să sporească forțele fizice și psihice ale individului, pentru a fi capabil de maximum de randament, de care are nevoie societatea. În al doilea rând, prin educație se face armonizarea între individ și mediul social, cu ordinea sa. Și în sfârșit, în al treilea loc, educația vrea să facă din fiecare individ o personalitate creatoare de valori sociale noi.<sup>188)</sup>

Multă vreme s'a afirmat ca scop al educației numai tendința de ridicare a individului dela inferioritatea animalică, dela omul instinctelor, la omul rațional. Aceasta însemna însă reducerea întregii activități de educație numai la unul dintre scopurile sale și afirmarea caracterului pur individualist al ei. Dar educația, atât prin subiectul, cât și prin obiectul ei, precum și prin forma în care se face ea, este o funcție socială. Regimurile politice dau directive și imprimă caractere sociale operii de educare a oamenilor, căci fiecare dintre ele are nevoie de un anumit tip de cetățean pentru realizarea scopurilor, pe care și le propune. Chiar acele tipuri de educație, care sunt caracterizate prin individualism, au și ele o notă socială și politică bine distinctă. Astfel *humanismul*, care a formulat ca ideal dezvoltarea individului pentru umanitate sau formarea unei personalități complete și bogate, în sensul ideal al cuvântului de „om”, nu se poate spune că era absolut nepolitic. Un astfel de om a devenit ideal al educației atunci când statul a ajuns la un anumit grad de dezvoltare a sa. Humanismul ca ideal pedagogic a coincis cu liberalismul politic și social. „Ideia unei omeniri pure, libere, nu e altceva decât un fenomen paralel cu concepția liberală a statului”,<sup>189)</sup> care dela anul 1789 și-a găsit forma cea mai adecvată în statul constituțional. Pentru liberalism idealul omului liber, cu o personalitate com-

188) Carl Weiss. Pädagogische Soziologie. Leipzig 1922. Pg. 23.

189) Eduard Spranger. Volk, Staat, Erziehung Leipzig 1932. Pg. 9.

plect dezvoltată, presupune credința că „omul complet dezvoltat e cel mai bun cetățean.”<sup>190)</sup>

Astăzi educația formează pe om — și nu e vorba aici numai de copil, ci de oameni de toate vârstele — în vederea structurii sociale existente. De aceea constatăm așa de diferite și accentuate tipuri de educație în Italia, Rusia, Germania, Anglia, Franța, etc. De aici nouile îndrumări, care se dau în organizarea școlilor din toate statele. Dacă Italia vrea să realizeze statul totalitar, care să asigure predominarea Italianului, apoi vrea să facă aceasta prin pregătirea unui nou om, cu alte aspirațiuni și stăpânit de alte sentimente decât până acum, prin „fascist”.

Și tot așa bolșevismul a înțeles că realizarea definitivă a statului bolșevic nu este posibilă decât dacă se sprijină pe un om cu altă mentalitate decât cea veche, pe „bolșevic”. *Kamenev* spune că în societatea burgheză educația și școala au fost un mijloc de dominare al clasei burgheze și de pregătire specială a celor care vor servi burghezia, pe când educația și școala bolșevică pregătește pe om indiferent de clasă, pentru a fi într'adevăr un om.<sup>191)</sup> Iată exemple tipice și foarte sugestive, care dovedesc această dependență a educației de societate și de regimul politic dintr'un anumit timp. Aceasta a trezit și un anumit fel de reacțiune în lumea pedagogică, unde afirmarea repetată și stăruitoare a importanței socialului a produs o oarecare îngrijorare, pentru că s'ar părea că proclamarea primatului socialului asupra individualului poate să fie urmată de o neglijare a tendinții, care a caracterizat toate timpurile, de a dezvolta din omul biologic, omul rațional.<sup>192)</sup> Temerea aceasta însă este nejustificată, deoarece nu poate fi vorba nici un moment de renunțarea la această tendință de formare a personalității, care este ceva absolut necesar chiar pentru dezvoltarea societății. În genere însă educația care se dă astăzi copiilor și tinerilor are un caracter prin excelență social, iar problema școlii ca unul dintre cele mai importante mijloace de educație, de care se servește statul, intră în preocupările nu numai ale educatorilor, ale teoreticianilor, ci și ale oa-

190) *Eduard Spranger*. Volk, Staat, Erziehung. Leipzig 1932. Pg. 10.

191) *S. Kamenev*. Ce que Lénine a dit de l'école polytechnique et de l'instruction soviétique. L'école dans l'U. R. S. S. Moscou 1933.

192) *Henri Bouchet*. L'individualisation de l'enseignement. Paris 1933.



menilor de stat, pentru că omul nu-și aparține numai sieși, ci este al societății, poate mai mult decât crede și decât vrea. De aceea noile metode și legiuiri școlare vor să formeze pe individ conform tendinților de dezvoltare ale societății și cerințelor vremii. Din această cauză se vorbește despre școli regionale, despre școli cu caracter rural-agrar și despre școli urbane-industriale, etc. După cum există sat și oraș, economie rurală și economie urbană, tot așa trebuie să existe școli cu caracter rural și școli urbane. Aspectul variat al mediului social impune deci o variație regională și în educație și în modul de organizare al școlilor.<sup>193)</sup> Fără a insista deloc asupra acestor probleme de o covârșitoare importanță, observăm numai că în timpurile din urmă societatea a imprimat din ce în ce mai mult caracterele sale asupra educației. Dealtminteri educația nu poate trece peste directivele fundamentale ale vieții sociale, ea nu poate neglija legea transformării neconținute a societății și nu se poate sustrage legii interdependenței factorilor sociali. Chiar dacă educatorul ar vrea să lucreze în alt mod, independent de cerințele sociale, activitatea sa întreagă ar fi zădarnică, pentru că primul contact cu realitatea adevărată ar distruge tot ceea ce a construit el. Pedagogia trebuie deci să țină seamă de toate datele sociologice și să se călăuzească după ele. Pedagogia va forma pe omul nou, pe acel creator de valori, care prin personalitatea sa se poate detașa într'un anumit moment de realitatea prezentă, poate reacționa cu vigoare și poate da impulsuni pentru o nouă formă de viață socială. Dar pentru a fi o astfel de forță, individul trebuie să înceapă prin a-și asimila și interioriza tendințele realității sociale, în care trăiește.

Cu acestea am încheiat tratarea chestiunilor preliminare de sociologie, urmând să cercetăm acum problema metodologiei sociologice.

---

193) A se vedea: *W. Seedorf-Schröder*. Dem Landvolk die Landschule. 1934; *M. T. Laurin*. L'école rurale et la profession agricole. Paris 1925; *Dr. Otto Karstädt*. Methodische Strömungen der Gegenwart. 1925; *Johann Friedrich Diets*. Das Dorf als Erziehungsgemeinde. Weimar 1927; *Heinrich Deiters-Kassel*. Die Lebensform der Schule. publicat în *Nohl-Pallat*. Handbuch der Pädagogik. Bd. IV. Langensalza 1928; *Karl Eckhardt*. Die Landschule. Frankfurt am Main 1931

## CAP. IV.

# Metodologia Sociologiei. <sup>1)</sup>

Discuția asupra metodei, de care se servește sociologia în cercetarea fenomenelor sociale, are o foarte mare importanță, pentru că a explica metoda înseamnă a lămuri în bună parte 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 avem de-a face, în toate cercetările științifice, cu o mulțime de fapte, care se continuă și se completează neconținut. Nu facem aici metafizică și ca atare nu putem stăruii asupra problemei dacă diferitele regnuri din natură reprezintă unități separate și fără legătură de continuitate între ele sau dacă nu cumva fiecare este numai o treaptă premergătoare pentru altele, care-i urmează. Dar tot ceea ce se petrece, toate faptele din natură, din sufletul nostru sau din societate, nu sunt altceva decât bucați din natură. Omul însuși, oricât de superior ar apărea el față de celelalte ființe, nu este totuși decât un produs al evoluției naturale, o unitate de viață, despre care nu putem spune nici măcar că este o formă ultimă a acestui proces de evoluție. Și totuși, câtă variație în această unitate cosmică! Fără îndoială că e o foarte mare deosebire între fenomenele psihice, subiective, interioare, ușor schimbătoare și cele fizice, exterioare, obiective și cu constanță apreciabilă. Dacă acestea din urmă sunt accesibile observației externe, experienței directe și controlului tuturor, primele nu pot fi cunoscute așa de ușor, căci pentru sezisarea lor este necesară, în primul rând, autoobservația și apoi posibilitatea de transpunere în sufletul altuia, pentru a înțelege anumite fenomene care se petrec în el. În do-

1) Capitolul acesta a apărut în altă formă în «Das Problem der Methode» Leipzig 1927. Revenim asupra acestei probleme în lucrarea de față, adăugând precizuni și modificările, care ni s'au părut necesare.



meniul acestor fapte măsura exactă a fenomenelor, verificarea fără greșală și sigură a lor, sunt idealuri către care tinde știința sufletului, fără a le fi putut atinge până acum.

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 relațiuni intersihice, fenomenele sociale, al căror grad de complexitate și variabilitate este mult mai mare decât al celor psihice individuale?

Cei mai mari cugetători ai omenirii 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 dela raționalism la empirism și mai apoi la criticism și intuiționism nu este altceva decât afirmarea unor metode noi de cunoaștere, a căror valoare a fost susținută rând pe rând. *Novum Organon* al lui Bacon este o construcție logică pe baza unei metode noi, a metodei empirice, prin ajutorul căreia spera dânsul să poată cunoaște exact natura cu multiplele și variatele ei fenomene. Pe Descartes deasemenea l-a preocupat problema metodei. Mai înainte de a ne întreba asupra esenței lucrurilor, scrie el, trebuie să analizăm puterile de cunoaștere ale minții noastre și metodele, prin care putem ajunge la adevăr. Scepticismul cartesian este în esența sa de natură metodologică. Și dacă ne gândim mai departe la unul dintre titanii cugetării filosofice moderne, la Kant, constatăm că pentru 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 fizicianilor, constă opera acestei critici a rațiunii pure speculative. Ea este un tratat despre metodă și nu un sistem al cunoștinții”.<sup>2)</sup>

Aceeași străduință o găsim astăzi în filosofia lui Berg-

2) I. Kant. Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Dr. Karl Vorländer. Pg. 25. Sublinierea este făcută de noi.

son. Pentru a putea pătrunde în însăși esența realității, trebuie să ne facem niște ochi capabili pentru a vedea și nu pentru a-i întrebuința în viața practică, zice Bergson. Trebuie să schimbăm metoda de cercetare și în locul 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 noi de cercetare și de întemeiere a fenomenelor. Toate concepțiile și mișcările sociale dinaintea lui, le consideră Marx drept lipsite de orice fundament științific. Sistemele sociologice anterioare n'au vrut să explice realitatea socială, ci au încercat s'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 decât numai dacă renunță la orice teleologism și dacă admite rolul absolut hotărâtor al factorului cauzal în procesul social. Iată deci câțiva dintre cei mai de seamă gânditori, care au făcut din metodă elementul constitutiv și determinant al științii.

În ultimul timp s'a afirmat drept condiție fundamentală, absolut necesară pentru existența unei științe, întrebuințarea unei metode științifice de cercetare, deoarece caracterul științific al unui sistem de cunoștinți depinde mai ales de seriozitatea mijloacelor de cercetare întrebuințate. Sub influența pozitivismului modern, reprezentanții de astăzi ai științei speculează mai puțin asupra obiectului de cercetare, mulțumindu-se cu observarea exactă a faptelor, cu determinarea riguroasă a conceptelor și cu explicarea cauzală a tuturor fenomenelor.

În mod firesc se pune însă problema: există o anumită metodă unitară, recunoscută de toți drept cea mai bună și întrebuințată în toate științele? Sau fiecare știință își are metodele sale proprii? Științele sociale au ele oare aceleași metode ca și științele naturii? Răspunsurile date acestei probleme sunt variate, deoarece unii cercetători au afirmat necesitatea unei metode unitare pentru toate științele, indiferent de obiectul de cercetare. De aici au rezultat două concepții contradictorii: *monismul metodologic* și *dualismul metodologic*. Ambele concepții au găsit reprezentanți de seamă și s'au întemeiat pe argumente destul de impresionante.

Pornind dela considerații epistemologice generale, *monis-*



mul *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 conștiinții, este unitatea metodei, spune *Riehl*, pentrucă metoda grupează laolaltă într'un tot obiecte diferite și puncte de vedere variate.<sup>3)</sup> Din faptul că științele sociale și cele naturale privesc fiecare o altă latură a existenții, nu se poate deduce că fiecare dintre ele trebuie neapărat să aibă metode speciale.

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 că ele se reduc la suma efectelor acestor împrejurări considerate izolate. În 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.”<sup>4)</sup> De aceea sociologul trebuie să deducă legile sociale din acelea ale naturii umane. Dar pentrucă sociologia nu se confundă cu psihologia, *Mill* introduce o știință intermediară între sociologie și psihologie — *ethologia* — al cărei obiect ar fi cercetarea elementelor permanente ale societății. Prin analogie cu fenomenele economice, care sunt fenomene sociale prin excelență, *Mill* găsește că în viața societăților există unele fapte cu caracter constant, variind numai în intensitate, iar altele schimbătoare după tipul social. Primele sunt supuse unor legi necesare, riguroase, căci ele exprimă dependența de mediul exterior, pe când secunde sunt în funcțiune de voința oamenilor și urmează legilor psihologice. De aceea, conchide *Mill*, n'ar fi nevoie în sociologie de o metodă proprie, deosebită de celelalte pentru cercetarea fenomenelor sociale. So-

3) *A. Riehl*. *Logik und Erkenntnistheorie*. Kultur der Gegenwart, 1908. Pg. 86.

4) *John Stuart Mill*. *System der Logik*. Trad. de I. Schiel. Bd. II. Pg. 491.

ciologia trebuie deci 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 dovedire că sociologia trebuie să aibă aceeași metodă ca și științele naturii. În genere această metodă o întrebuițează acei care consideră societatea ca o realitate, de sine stătătoare și superioară indivizilor. Discuția între realismul și nominalismul sociologic poate fi considerată și ca o discuție asupra metodelor, căci realismul recunoaște societății o existență exterioară și o putere coercitivă asupra indivizilor, afirmând că ea poate fi studiată în mod cauzal, pe când nominalismul vede în societate numai o totalitate de relații ale indivizilor. Și deoarece individul e determinat, în toate acțiunile sale, numai de factori psihici, sociologia trebuie să explice 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 la *durkheimism*. Ambele sisteme se bazează pe ideia că știință propriu zisă există numai acolo unde este explicare cauzală pură, acolo unde nu are loc nici o considerație finalistă. Fenomenele sociale n'ar fi decât niște produse obiective, cauzale și ca atare ele ar trebui explicate printr'o cauzalitate asemenea celeia din științele naturii.

Metoda întrebuițată de Marx este considerată ca un *materialism dialectic* sau mai corect ca o dialectică materialistă. Aceasta este, după Marx, singura metodă serioasă, pentru că prin ea se poate explica viața socială în totalitatea sa. <sup>5)</sup> Intocmai ca și *Hegel*, care consideră dialectica ideilor drept cel mai propriu instrument de gândire și de explicare a acestei lumi în neconținută mișcare, admite și Marx dialectica, dându-i însă o altă interpretare. 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 apoi o introduce în explicarea faptelor sociale. *Woltmann, Plenge,*

5) *Karl Marx*. Das Kapital. X. Aufl. Bd. I. Pg. 336 nota. Hamburg 1922.



precum și alți cugetători, scot cu toții în relief importantul loc pe care îl ocupă dialectica în opera lui Marx. Pentru Hegel metoda dialectică avea o importanță metafizică, deoarece mișcarea *logică-dialectică* era în același timp și expresia mișcării Absolutului, a ideii pure. Marx a adoptat această metodă, care i s'a părut superioară tuturor celorlalte, deoarece ea încearcă să prindă *realitatea în mișcare*, nu într'o formă fixă, deja devenită. Realitatea nu este ceva încrămențat, ci e viață care se transformă mereu, de aceea e nevoie de o metodă adecvată acestei naturi a realității. Marx a văzut în această dialectică un fel de reînviere a concepțiilor lui Heraklit și a interpretat hegelianismul în mod heraklitian.<sup>6)</sup> Prin aplicarea acestei metode se poate cunoaște „fiecare formă devenită în cursul mișcării, deci și în aspectul ei trecător”.<sup>7)</sup> Pentru Marx totul este într'o transformare neconținută și fenomenele economice, ca toate celelalte de altminteri, sunt supuse categoriei devenirii. Nu există „idei eterne” și de aceea chiar fenomenele economice sunt numai cauze schimbătoare ale evoluției 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*”.<sup>8)</sup> Dialectica gândirii nu este însă — după Marx — decât o copie a mișcării din realitate, iar această mișcare constă dintr'o neconținută transformare materială. Pentru aceasta a părăsit Marx idealismul hegelian și a ajuns la altă concepție, care în genere a fost considerată de foarte mulți ca materialistă. *Schulze-Gävernitz* susține chiar că baza filosofică a concepției lui Karl Marx este materialismul filosofic, căci el a redus dualismul *existență-valoare* la un *monism al existenței*, negând valoarea.<sup>9)</sup> Și tot așa *Biermann* consideră drept una din cele mai mari greșeli ale marxismului, faptul că vrea să derive subiectul din obiect, conștiința din existența exterioară. Ori, raporturile economice, care formează materia sau realitatea în sensul marxist, nu sunt în ele înșile forțe, ci ele devin astfel numai dacă influențează asupra voinții și nu pot avea

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

7) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Vorwort. Pg. XVIII. 49

8) Karl Marx. Das Elend der Philosophie. Pg. 91.

9) Schulze-Gävernitz. Marx oder Kant. 1905.

această influență decât prin intermediul ideilor. Dialectica de care se servește Marx trebuie deci spiritualizată.<sup>10)</sup>

Pe noi ne interesează deocamdată un fapt, anume că adoptând dialectica, Marx a admis ideia variației metodei după obiectul de cercetare. Dealtminteri și alți sociologi au acest punct de vedere. Astfel *Starcke*, unul dintre cercetătorii care au studiat instituția familiei în special, afirmă că metoda științifică nu este apriorică, nu e anterioară științei, ci depinde de ea și se schimbă odată cu dânsa.<sup>11)</sup>

Marx concepe deci societatea ca un proces dinamic, causal, obiectiv, în care nimic nu se petrece pentru că voința noastră, ci totul este determinat în mod necesar. Orice fenomen necesar este cauzat, în ultimă 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 cauzalitate este necontestată. Marxismul privește societatea ca o totalitate de procese istorice determinate de fenomenul economic. Iar cum acesta este independent de voința omului, urmează că evoluția istorică nu este o consecință a eforturilor 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 ordine 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 seama de cauza economică a fenomenelor.

Marx reduce astfel rolul conștiinței și al voinței umane, înlăturând întrebuintarea oricărei metode psihologico-teleologice în cercetarea fenomenelor istorice. El a fost preocupat de tendința de a reacționa împotriva utopiei, împotriva idealismului și misticismului anterior lui, pe care îl considera periculos pentru explicarea științifică a fenomenelor. Doctrina sa vrea să fie „o concepție istorică anti-ideologică, anti-spiritualistă și antimistică sau întemeiată esențialmente pe baze economice-sociale.”<sup>12)</sup> În realitate, marxismul este și rămâne un monism

10) W. Ed. *Biermann*. Die Weltanschauung. des Marxismus. Leipzig 1908.

11) C. N. *Starcke*. Quelques questions sur la méthode de la Sociologie. 1898.

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



metodologic, căruia nu i se potrivește eticheta de materialism în adevăratul său înțeles.<sup>13)</sup> Caracteristica cea mai proprie a concepției sociologice marxiste credem că este alta, anume *integralismul* și *sociologismul* și prin aceasta Marx se aseamănă foarte mult 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 *întregul social*.<sup>14)</sup> În-săși 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 întotdeauna în același timp și în aceeași măsură ca și societatea.

Marx spune: „un negru este un negru. În anumite raporturi el devine sclav. O mașină de tors bumbacul e o mașină de tors bumbac, numai în anumite raporturi devine ea capital”,<sup>15)</sup> adică atunci când ea produce mărfuri, care fiind necesare omului sunt obiect de schimb între producător și consumator. Când ea servește pentru producerea plus-valorii, rezultată din exploatarea muncii lucrătorului, acea mașină de tors devine capital. Prin urmare diferitele obiecte existente, prin raporturile dintre oameni, dobândesc funcțiuni speciale, care le fac să fie ceea ce sunt în societate. Toate ideile și întreaga noastră mentalitate chiar sunt funcțiuni ale societății, căci noi gândim ceea ce societatea ne învață să gândim și credem ceea ce dânsa ne impune. Deși în viața socială avem de-a face cu fapte concrete și chiar materiale, totuși ele sunt, în natura lor intimă, stări psihice care s’au obiectivat, căpătând astfel o viață proprie, separată de ceea ce le-a produs, după cum am arătat într’un capitol anterior. Simmel a observat fin și subtil această fundamentală capacitate a sufletului „de a se putea desface de sine, de a se opune sie însăși ca un terț, având puterea de a-și da forme obiective, de a se cunoaște

13) 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 ne revizuiim punctul de vedere. Lukacz are meritul de a fi accentuat caracterul social al întregii realități. El scoate în relief ideia marxistă că societatea este un tot, care determină fiecărui fenomen social special.

14) W. Sombart în lucrarea sa «Die Drei Nationalökonomien». München und Leipzig 1930, găsește justă această interpretare și caracterizare pe care o facem noi doctrinei marxiste.

15) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 731. Anmerk 256.

și aprecia".<sup>16)</sup> Aceeași 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.<sup>17)</sup>

În „Tezele” sale asupra lui Feuerbach, Marx critică concepția acestui filosof despre religie, susținând că Feuerbach 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.<sup>18)</sup> Și mai departe, în schița de prefață pentru „Ideologia germană”, Marx 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 Dumnezeu, despre omul moral, idei care nu sunt decât creațiuni ale sufletului lor, așa că produsele capului omenesc au trecut pe deasupra lui. Oamenii creatori s'au plecat în fața creațiunilor lor.<sup>19)</sup>

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 însă că aceste anumite raporturi sociale sunt tot produse omenești, ca și celelalte lucruri făcute de om, cum sunt postavul, pânda, etc.<sup>20)</sup>

În sistemul marxist marfa este în ultimă instanță, chiar ea, un raport între oameni, reprezentat în formă de lucru. Astfel omul, prin activitatea sa, poate face dintr'o bucată de lemn o masă, masa însă rămâne un simplu lucru material și nu devine marfă decât prin raporturile dintre oameni, prin schimbul dintre ei, anume când ea este cumpărată de la cel ce a făcut-o de un alt individ, care are nevoie de ea. Și îndată ce apare ca marfă, ea se transformă într'un lucru sensibil—supra-sensibil.<sup>21)</sup> Lucrurile devin mărfuri prin persoanele, a căror voință este transpusă în acele lucruri,<sup>22)</sup> prin trebuințele, care se satisfac cu ajutorul lor. Capitalul însuși este numai o creație a raporturilor sociale. Marx spune: „Capitalul nu este

16) G. Simmel. Philosophische Kultur. II Aufl. Leipzig 1919. Pg. 251.

17) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 39.

18) Karl Marx. Thesen über Feuerbach. Pg. 7.

19) Karl Marx. Marx-Engels Archiv. Bd. I. Pg. 230.

20) Karl Marx. Das Elend der Philosophie. Pg. 91.

21) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 37.

22) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. 50.



un lucru, ci un raport social mijlocit de lucruri între persoane.”<sup>23)</sup> Prin urmare capitalul ca și mașina de tors bumbac, care devine capital numai în anumite raporturi, presupune neapărat relații între oameni. „Fără aceste raporturi, ea e tot așa de puțin capital, cum este banul capital în sine și pentru sine sau cum zaharul este preț al zaharului.”<sup>24)</sup>

În teoria marxistă se afirmă existența a două faze în procesul social: în prima, avem deaface cu o adevărată *materializare* a activității omenești și a tuturor raporturilor psihologico-sociale, care dobândesc un aspect de lucruri concrete, obiective, iar în a doua fază aceste creațiuni ale persoanelor devin chiar forțe exterioare și active, având asupra oamenilor o mare influență, căci îi transformă în lucruri sau în instrumente de muncă. În a doua fază deci persoanele există numai ca „reprezentanți ai mărfurilor și ca posesori de mărfuri”.<sup>25)</sup> În general, procesul social constă dintr’o adevărată „personificare a lucrurilor și materializare a persoanelor”.<sup>26)</sup>

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.<sup>27)</sup> Individualismul nu poate explica societatea și neagă chiar sociologia ca știință, căci dacă societatea ar fi numai o sumă de indivizi, ea ar putea să se dizolve în orice clipă, odată cu eventuala desfacere a indivizilor unii de alții. Teoriile individualiste nu pot explica continuitatea societății și nici puterea constrângătoare a fenomenelor sociale. Marx a văzut că societatea este mai mult decât o sumă de indivizi, că este un tot cu proprietăți speciale, cu o mentalitate aparte și de aceea a explicat evoluția socială nu în funcție de voința noastră, ci i-a atribuit o cauzalitate exterioară nouă. Dacă societatea ar fi numai o sumă de raporturi individuale, ea nu ar avea o existență în afară de noi, ori noi simțim și ne dăm seama că societatea are o viață proprie și o cauzalitate specială. Societatea este aceea care face chiar din individ un om cu funcțiuni spirituale supe-

23) *Karl Marx. Das Kapital. Bd. I Pg. 731.*

24) *Karl Marx. Das Kapital. Bd. I Pg. 731. Anmerk. 256.*

25) *Karl Marx. Das Kapital. Bd. I Pg. 51.*

26) *Karl Marx. Das Kapital. Bd. I Pg. 78.*

27) *P. Andrei. Marx și Durkheim. Minerva. an. II. Iași 1928.*

rioare, cu o mentalitate dezvoltată și cu putere de creațiune. Ba chiar ea îi imprimă unele caractere, făcând pe indivizi să se deosebească unii de alții, fie prin profesiunea, pe care o exercită, fie prin clasa căreia îi aparțin și care le fasonază sufletul într'o formă specială.

Dacă am adopta limbajul filosofic al lui Schopenhauer, am putea spune că procesul de individuație depinde de condițiile temporale și spațiale ale societății. Societatea, în toate etapele, pe care le-a parcurs și în toate treptele sale de evoluție, domină pe individ, modificându-i chiar sufletul. Astfel atunci când se găsește în mulțime, individul se prezintă altfel decât cum este de obicei când e singur. 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 omogeneizare psihică a oamenilor, căci nivelul intelectual și moral al unor indivizi se ridică, pe când al altora scade. Raportul cu totul social determină forma, situația și chiar calitățile lucrurilor și orice schimbare a acestor raporturi apare ca o schimbare chiar în constituția lucrurilor.<sup>28)</sup> „Nu predominarea motivelor economice în explicarea istorică deosebește în mod hotărîtor marxismul de știința burgheză, ci punctul de vedere al totalității”.<sup>29)</sup> Aceasta este în esență metoda sociologică a lui Marx. De aceea el ne apare ca un precursor al școlii 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.”<sup>30)</sup> Afirmarea aceasta nu constituie oare doada celui mai autentic materialism în doctrina lui Marx? Și când spune el mai departe „că nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotriva, existența lor socială le determină conștiința,”<sup>31)</sup> nu apare aici cel mai pur materialism? Max Adler a observat just că *materialul*, în concepția

28) Lukacz. Geschichte und Klassenbewusstsein. 1923. Pg. 26.

29) Lukacz „ „ „ „ Pg. 39.

30) Karl Marx. Das Kapital. Bd. I. Pg. XVIII.

31) Karl Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1903. Pg. XI



marxistă nu are de fapt o natură materială, ci este ceva omenească și spiritual în același timp.<sup>32)</sup>

Marx întrebuițează eticheta de materialism mai mult pentru a accentua punctul său de vedere empiric, în contradicție cu Hegel. Noi credem că în frazele reproduse mai sus este cuprinsă tocmai ideea centrală a sociologismului lui Marx, că spiritul se poate obiectiva și produsele sale dobândesc o putere constrângătoare asupra lui însuși. De aceea ele pot apărea cu o formă și un caracter material. În societate, raporturile psihice omenești se concretizează în instituții și în modul acesta ele capătă un caracter exterior, supra-individual. Avem de a face deci cu un proces de depersonalizare al acestor raporturi, deoarece cu cât trece mai mult vremea, ele își pierd însușirea de fenomene vii și spirituale, 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, conștiința individului, impunându-i anumite idei și concepții. Ceea ce în teoria lui Marx se numește în genere *materie* este de fapt totalitatea raporturilor obiectivate, devenite lucruri și sub influența cărora se formează conștiința oamenilor. În acest mod înțelegem noi afirmația lui Marx că idealul, în sens de conținut spiritual ideologic, nu-i altceva decât materialul transformat și transpus în capul omului. De altminteri chiar idealul, în sens de creațiune a unei valori dorite și realizabile în viitor, este tot un produs al raporturilor sociale, căci el apare ca o reacțiune a societății față de o anumită scară de valori vechi, care are tendința de a se perpetua la infinit. Este indiscutabil că stările sociale și instituțiile existente tind să se mențină, în timp ce spiritul nou, aspirând către alte valori, intră în contradicție cu ceea ce există. Așa se naște idealul.<sup>33)</sup>

Pentru Marx, dintre toate fenomenele sociale cel mai important rol îl are fenomenul economic. Dacă la Hegel dialectica este spiritualistă, la Marx ea este economizată. Contradicțiile logice din filosofia hegeliană devin la Marx adevărate lupte de clasă. Nu stăruim asupra acestei concepții, deoarece noi nu am urmărit decât să arătăm caracterul monist metodologic al marxismului.

32) Max Adler. *Marxistische Probleme*. Wien. 1913. Pg. 4.

33) K. Kautsky. *Marxismus und Ethik*.

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 suplă și maleabilă ar fi ea, nu se poate modifica totuși după voie.”<sup>34</sup>) Lucrul este tot ceea ce spiritul nu poate cunoaște, decât lepădându-se complet de orice element subiectiv, tot ceea ce nu stă în puterea noastră absolută și ceea ce rezistă chiar voinții noastre. Viața socială depinde de condiții obiective, care îi determină în mod necesar întreaga activitate. Ea se reduce la o totalitate de lucruri. Principiul metodologic, dela care pornește Durkheim, este că nu se poate explica niciodată ceea ce e complex prin ceea ce e simplu, deoarece un fenomen mai complicat este întotdeauna ceva mai mult decât suma elementelor sale componente. De aceea nu putem determina esența fenomenelor printr’o simplă analiză a elementelor lor. 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, dar ceva mai presus de ei și în afară de ei. Oamenii trăesc în societate fără voia lor și suferă influența societății. Dacă ea n’ar fi altceva decât o agregare de indivizi, atunci greu s’ar putea explica permanența și continuitatea socială, pentru că oridecâteori interesul individual ar veni în contradicție cu cel general, s’ar naște perturbări care ar pune societatea în primejdie de disoluție. De fapt însă, cu toată revolta pe care mediul social, legile, impozitele grele, le pot provoca uneori, rămânem totuși grupați laolaltă în societate și ne supunem tuturor regulilor sociale. Dece? Pentru că societatea ne poate constrânge.

Fenomenele sociale sunt în afară de individ și au o existență anterioară lui. Constrângerea legii, a opiniei publice, a obiceiurilor, pe care le putem găsi absurde și nedrepte, ne silește în orice moment la acțiuni, pe care chiar dacă nu le dorim totuși trebuie să le săvârșim. Din această cauză nu putem înțelege fenomenele sociale, decât dacă facem abstracție de subiectivitatea noastră, dacă spiritul iese din el însuși, pentru a pătrunde în fenomene. Sociologul trebuie să adopte

34) *E. Durkheim. Régles de la méthode sociologique. 1910. Pg. VII.*



în cercetarea fenomenelor acea stare de spirit, pe care o are omul de știință exactă, atunci „când se angajează într'o regiune încă neexplorată din domeniul științific”.<sup>35)</sup>

De aceea sociologia trebuie să iasă din faza subiectivă, să nu mai caute în fenomene credinți și dorinți ale omului, să nu mai studieze *ideile* cercetătorului despre fapte, ci *fenomenele în ele înșile*. Avem iluzia, zice Durkheim, că fenomenele sociale depind de noi, pentru că noi suntem agenții executori și socotim că putem da, după voia noastră, orice direcție vieții sociale. Această iluzie însă trebuie să dispară, căci nouă nu ne sunt date idei, ci fapte. Și acestea trebuiesc privite ca atare. Sociologul are datoria deci de a studia fenomenele sociale ca pe niște lucruri obiective, ca și cum ele ar exista independent de vreun 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”.<sup>36)</sup>

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 deoarece în viața socială nu putem face experiențe, așa cum se fac în domeniul fizicii, pentru a se arăta precis raporturile cauzale, Durkheim recomandă metoda comparativă, care pentru dânsul este un fel de *experiment indirect*. După cum se vede, Durkheim dă o mare importanță metodei sociologice. El caută o metodă care să poseadă următoarele caractere: 1) *să fie inductivă*, adică să aplice principiul cauzalității generale, care explică întreaga experiență, neavând niciodată ca punct de plecare vreo 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 unele prin altele, cele mai noi prin cele mai vechi, printr'o cauzalitate socială, nu prin finalitatea psihologică și individuală. Prin aceasta Durkheim se apropie

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

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

de marxism, care și el exclude orice fel de explicare psihologică, admițând în schimb o cauzalitate exterioară stringentă, asemenea celei economice-materiale afirmată de Marx. Pentru acest motiv, concepția lui Durkheim a fost considerată ca un obiectivism sau mecanicism sociologic, care vede în evoluția socială numai o desfășurare mecanică și fatală de fenomene, în care individul nu poate interveni deloc, neavând nici un rol activ și neputând întrerupe lanțul cauzal al fenomenelor.

Punctul de vedere metodologic al lui Durkheim este identic cu acela al lui Marx, căci el consideră fenomenele sociale ca lucruri și exclude orice influență individuală asupra evoluției sociale, tăgăduind finalitatea. Pentru Marx, ca și pentru Durkheim, spiritul și produsele sale apar ca și cum ar fi două realități separate și opuse. Conștiința e determinată de produsele sale, devenite independente și având o viață proprie concretă, instituțională. În conținutul conștiinții însă găsim elemente, care sunt rezultatul raporturilor reciproce dintre oameni. Marx și Durkheim explică viața în întregimea ei prin societatea omenească, prin structura, pe care o are ea într'un anumit moment. Amândouă reprezintă astfel un sociologism metodologic.

În afară de această concepție asupra metodei, pe care o poate utiliza sociologia, ba chiar diametral opusă ei, este concepția care, recunoscând o clară separațiune între legile fenomenelor naturale, mecanice și acelea ale fenomenelor sociale, admite pentru sociologie altfel de metodă de cercetare decât aceea a științelor naturale și cu altă bază.

*Dualismul metodologic* e mult mai vechi decât monismul, deoarece vreme îndelungată sociologia a fost confundată cu filosofia istoriei și chiar cu etica. Ori, pentru toate disciplinele sociale și filosofice, cercetătorii au întrebuințat mijloace speciale de cercetare, deosebite de acelea ale științelor naturii. Astfel kantianii au susținut că sociologia este numai o filosofie a istoriei, o disciplină abstractă, având o metodă speculativă, raționalistă. Sub influența marilor deosebiri, care se observă între fenomenele psihice și cele fizico-naturale, științele corespunzătoare, care se ocupă de aceste două categorii de fenomene, s'au împărțit și ele în *științe ale naturii și științe ale spiritului*, atribuindu-se fiecărei clase de științe și anumite metode de cercetare, cele mai potrivite pentru obiectul lor. Filosofi



spiritualiști, raționaliștii, precum și criticiștii neokantiani, au afirmat necesitatea acestei separațiuni de metodă, impusă chiar de obiectul de cercetare al celor două clase de științi. Fiecare dintre științi: matematica, fizica, psihologia, etc., are postulatele sale respective, obiectul ei propriu, de aceea trebuie să aibă și metode adequate de cercetare.

*Rickert* deosebește *științi ale naturii* și *științi ale culturii*, recunoscând pentru fiecare metode speciale de investigație. Societatea o consideră dânsul ca un complex cultural, iar sociologia ca o știință a culturii, de aceea susține că nu se pot întrebuința în sociologie aceleași metode ca în științele naturii. Societatea e de natură spirituală, iar viața spirituală e caracterizată prin valoare, deci printr'o noțiune, care lipsește din științele naturii, fiind ceva caracteristic numai pentru viața spiritului.

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. Astfel Rudolph Stammler, sub influența logicei transcendente, procedând pe cale pur rațională, susține că nu poate fi vorba de o metodă empirică, inductivă, în cercetarea vieții sociale, pentru că ceea ce dă siguranță cunoștinții sunt numai principiile apriorice, pe care se bazează ea.

Unitatea și valoarea științii sunt garantate printr'un principiu formal absolut, din care derivă toate cunoștințele. De aceea afirmă Stammler necesitatea 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 ceea ce e drept sau nedrept, pornind dela experiență, deoarece faptele juridice presupun ele înșile ideea de drept.<sup>37)</sup> Fenomenele în sine sunt indiferente, atunci cum am putea noi să le considerăm juste sau nejuste, dacă n'am avea deja de mai înainte ideea de drept? In afară

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

de aceasta, inducția presupune stabilirea de relații cauzale pe baza experienței, ori în sociologie nu este posibilă experiența în genere, pentru că nu putem izola după voia noastră anumiți factori, pentru a vedea efectele lipsei lor și tot așa nu putem schimba fenomenele cum voim și când voim. Micile și redusele experiențe, care se fac uneori, nu ne îndreptățesc să afirmăm posibilitatea și valoarea absolută a experienței în viața socială.<sup>38)</sup>

G. Simmel este și dânsul unul dintre reprezentanții 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.<sup>39)</sup>

\* \* \*

Netăgăduit că nu se poate vorbi despre metodă independent de obiectul științei, căci oricât de mult s'ar susține necesitatea unei metode unitare pentru știință, nu trebuie să se uite însă că în orice domeniu de cercetare, fiecare recurge la mijloacele cele mai potrivite, cele mai proprii pentru a ajunge la rezultat. De aceea metoda este în funcție de obiect.

Fizicianul, studiind o lume exterioară în care fenomenele sunt oarecum perzistente în forma lor, va putea cerceta mai deaproape aspectele lor, va putea interveni, producând variații și va stabili astfel în mod experimental legăturile dintre antecedente și consecvente. El va căuta să facă abstracție cât mai mult de subiectivitatea sa, lăsând la o parte orice element psihic și teleologic. Ii este ușor fizicianului sau chimistului să observe la microscop diferitele corpuri, să le descompună în elementele lor și să facă sinteza lor în alte condițiuni, pentru a vedea ce forme noi prezintă acele corpuri. Dar psihologul și sociologul? Aceștia, care au deaface cu fenomene foarte variate și schimbătoare în timp și complexe în spațiu, vor putea întrebuința ei aceleași metode de cercetare? Experiența, pe care o pot face ei, este foarte redusă și greoaie, de aceea ei trebuie să recurgă la alte mijloace de investigație. Fenomenele, de care se ocupă ei durează mult mai puțin ca cele fizice și nu se

38) *Léon Donat. La politique expérimentale. 1885.*

39) *G. Simmel. Soziologie. 1908.*



prezintă la fel pretutindeni. Pentru acest motiv și metoda, cu care vor studia ei aceste fenomene, trebuie să fie alta. Ca atare metoda în genere trebuie privită în funcție de obiect. Durkheim însuși recunoaște de altminteri că „metodele se schimbă pe măsură ce știința avansează”.<sup>40)</sup> Concepția, pe care o adoptă știința asupra obiectului ei, îi determină în acelaș timp și metoda de lucru, căci nu există o metodă passe-partout, care să poată fi utilizată de orice știință și care să ducă sigur la adevăr. Poate fi vorba numai de o *atitudine științifică* comună tuturor cercetătorilor, dar în nici un caz de o metodă generală și unitară de cercetare. Din acest punct de vedere monismul greșește. Este desigur necesar ca orice om de știință să fie *obiectiv* în cercetările sale, să facă abstracție, în cea mai mare măsură posibilă, de factorul subiectiv și afectiv, să se uite pe sine. Obiectivitatea nu este însă o metodă, ci numai una dintre condițiile fundamentale ale oricărei metode.

Din punct de vedere metodologic credem că sociologia trebuie să fie *eclectică*, adică 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”,<sup>41)</sup> totuși sociologia va trebui să utilizeze întotdeauna observația și experimentul, clasificarea și generalizarea, inducția și deducția,<sup>42)</sup> pentru că toate fenomenele sociale sunt determinate de factori mai numeroși și mai variați decât cele fizice. Fenomenele sociale sunt produse spirituale în primul rând, dar ele se dezvoltă 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 și aspectul lor exterior, căci toate acestea indică o existență spirituală necesară, care se manifestă ca o puternică forță creatoare. Și pentru cercetarea spiritului și a formelor sale

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

41) H. Poincaré. Science et méthode. Paris 1912. Pg. 13.

42) A se vedea Franklin Henry Giddings. The Principles of Sociology. 1913.

de manifestare nu este suficientă și nici proprie metoda experimentală a științelor naturale.

Intr'adevăr societatea e produsul spiritului, e o parte din spirit, cum am arătat în capitolul II, unde am stăruit în special asupra ideii de instituție socială, dovedind că instituția nu e altceva decât produsul unui proces de substanțializare și de obiectivare a raporturilor interpersonale ale indivizilor. G. Simmel, care a întrezărit acest adevăr, nu l-a cercetat mai de aproape, iar Leopold v. Wiese a considerat societatea numai ca o unitate a relațiilor și a complexelor de relații dintre oameni, așa că niciunul dintre ei nu a ajuns la concluzia noastră. Aceste complexe care nu sunt nici în afară de noi, nici alături sau deasupra noastră — după concepția lui Leopold v. Wiese, ci constau numai din conținuturi ale conștiinței noastre,<sup>43)</sup> nu au fost cercetate de dânsul în procesul lor de obiectivare și substanțializare. Relaționismul le privește „ca și cum ar exista în afară de noi oamenii”, ca și cum ar avea o existență exterioară individului,<sup>44)</sup> fără a insista asupra adevăratei lor naturi și nici asupra caracterului lor de realitate exterioară, de sine stătătoare, ceea ce este foarte important. Căci aceste relațiuni și complexe de relații noi nu le putem privi numai „ca și cum” ar avea o existență exterioară nouă, ci ele *au* o asemenea realitate în afară de noi, o realitate pe care o simțim, o trăim și o constatăm empiric la tot pasul. Produsele spiritului nostru odată obiectivate dobândesc o viață proprie, având și o causalitate specială a lor.

Când afirmăm că societatea este spirit, nu însemnează că o reducem la fenomene psihice subiective și că o punem în dependență de acestea, pentru că noi facem deosebire între *spirit* și *suflet*, recunoscând în același timp indisolubila lor legătură. *Spirit* este noțiunea generală, supraordonată, care cuprinde în sine tot ceea ce are caractere deosebitoare față de *fizic* și *material*. *Suflet* este spiritul privit în raport și în legătură cu un corp, devenind un principiu activ în acesta. Am putea spune că *sufletul este spirit individualizat și subiectivizat* și invers *spiritul este suflet desubiectivizat și generalizat*. Intr'adevăr tot ceea ce se numește produs spiritual este la origina sa rezultatul

<sup>43)</sup> Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. Teil I Beziehungslehre. Pg. 213.

<sup>44)</sup> Leopold v. Wiese. Allgemeine Soziologie. Pg. 213.



creațiunii unei subiectivități, unor trebuinți simțite și frământate de suflete, care mai în urmă a dobândit caractere cu totul detașate de ceea ce a fost psihism intelectual sau afectiv legat de un corp. Toate complexele sociale au un sens spiritual și rezultă din raporturi interindividuale, bazate pe fenomene psihice în ultima instanță. Dar obiectivarea lor și viața specifică pe care o au le dă un caracter pur spiritual, care pare complet depărtat de fenomenele sufletești subiective ale indivizilor. În această ipostază, fenomenele sociale nu mai sunt psihologice, dar nu se poate nega totuși caracterul spiritual al lor.

Dacă astfel înțelegem societatea, atunci se impune în mod firesc cercetarea ei nu numai sub aspectul exterior și în procesul causal actual, ci e nevoie de pătrunderea în interiorul ei, pentru a putea prinde tot procesul de creare și transformare socială. Desigur, nu este îngăduit sociologului să pornească dela idei apriorice, neglijând realitatea empirică și încercând să impună faptelor anumite concepte, pe care le consideră dânsul drept legi. El trebuie să privească fenomenele sociale în modul cel mai obiectiv posibil, să vadă în ele niște fapte sau lucruri, cum spunea Durkheim, dar este obligat să nu uite nici un moment caracterul spiritual al lor.

A explica societatea în mod obiectiv însemnează a cerceta cum dobândesc fenomenele de relație reciprocă un corp și cum se concretizează ele în instituții cu viață proprie. Aceste instituții obiective nu pot fi însă înțelese dacă sunt considerate numai ca niște forme exterioare conștiinții omenești, căci ele devin în acest caz niște scheme fără conținut și de multe ori fără sens sau fără rațiune. Nu le vom putea explica decât dacă vom cunoaște spiritul, care le-a produs, căci fenomenele sociale, chiar în forma lor exterioară, nu sunt ceva transcendent față de om, ci tot el este elementul și purtătorul lor, dar omul se schimbă, de aceea și societățile în decursul veacurilor apar cu aspecte și caractere deosebite.

Spuneam mai înainte că societatea nu e altceva decât o totalitate de tipuri și relații reale de coexistență și colaborare umană, care se schimbă odată cu transformarea spiritului omnesc. Pe când lumea fizică e supusă unor legi mecanice, în virtutea cărora toate fenomenele se petrec mereu la fel sau cu un grad mic de variație, societatea e o organizare spirituală,

schimbătoare, des schimbătoare și care trebuie deci înțeleasă și explicată ca atare. De aceea fenomenele sociale nu trebuiesc studiate numai sub aspectul lor exterior, ci și în esența lor. Dacă Durkheim a afirmat necesitatea aplicării metodei naturaliste și în sociologie, a făcut aceasta stăpânit fiind de convingerea că sociologului îi scapă esența interioară a fenomenelor sociale, rămânându-i spre cercetare numai simbolurile și formele lor de exteriorizare.<sup>45)</sup>

Ori, tocmai aici este lacuna teoriei metodologice a lui Durkheim, căci simpla cercetare a formelor exterioare și a simbolurilor, care se poate face prin aplicarea cauzalității, nu duce la explicarea reală a fenomenelor sociale, a vieții societății omenesci. De aceea elevii lui Durkheim au căutat să dea altă interpretare doctrinei maestrului lor. Astfel Bouglé recunoaște de plano că „fără viață psihologică nu există viață socială”<sup>46)</sup> și afirmă necesitatea explicării psihologice pentru sociologie. Căci dacă fenomenele sociale sunt considerate numai ca lucruri exterioare omului, se pierde din vedere tocmai ceea ce este esențial pentru ele.<sup>47)</sup> Deși nu este ușor de stabilit întotdeauna concordanța între fenomenele sociale și stările spirituale, totuși aceasta se impune neapărat sociologului. *R. Lacombe* susține pentru acest motiv necesitatea de a se studia mai întâi realitatea spirituală, pe baza căreia se construiesc toate faptele concrete și materiale ale societății, iar de aici deduce importanța metodei psihologice pentru explicarea sociologică. Cercetătorul trebuie „să ia ca punct de plecare concepția sociologică a lui Durkheim, dar să încerce a o libera de tot ceea ce face din ea o teză particulară și contestabilă,<sup>48)</sup> zice dânsul.

Afirmarea unei metode unitare, identică cu cea din științele naturii și în domeniul fenomenelor sociale, este unilaterală și simplistă, căci avem deaface aici cu fenomene de altă natură și care urmează alte legi. Monismul metodologic neglijează astfel cauzalitatea specifică vieții spirituale și sociale. Dacă societatea nu este nici un produs mecanic, nici o entitate metafizică, ci o totalitate de raporturi interindividuale obiectivate, atunci

45) *E. Durkheim*. *Dela division du travail social*. Pg. 66.

46) *C. Bouglé*. *Les sciences sociales en Allemagne*.

47) *C. Bouglé*. „ » » » » Pg. 155 — 156.

48) *Roger Lacombe*. *La méthode sociologique de Durkheim*. Paris 1926.  
Pg. 3. A se vedea și studiul «L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim». *Revue philosophique* no. 5—6. 1926.



trebuie să căutăm spiritul în toate formele instituționale concrete.

Pe lângă aceasta nu trebuie să se uite încă ceva, anume că deși o societate apare întotdeauna ca un tot, ca un întreg cu anumită structură, prin prizma căreia trebuiesc privite diferitele categorii de fenomene sociale, totuși procesul dinamic al vieții sociale, evoluția ei, nu se poate explica fără a se face apel la factorul spiritual—individual. Desigur structura societății dintr'un anumit moment este determinată de o altă formă de structură anterioară, dar agentul dinamic prin care se trece dela un tip structural la altul este individul. Am arătat în alt capitol succesiunea procesului de individualizare cu acela de socializare sau tipizare, care are loc în orice societate și rolul, pe care-l are fiecare. Repetiția, din care Tarde a făcut o lege universală, este fenomenul prin care se explică generalizarea și socializarea unei creațiuni, a unei invențiuni individuale și care duce în mod firesc la transformarea instituțiilor sociale. Dacă am privi în mod evolutiv trecerea dela religia totemistă, care constituie și explică cea mai primitivă formă de societate — clanul nediferențiat — la religia cultului strămoșilor și al morților și apoi la zeii naționali, am constata ușor existența acestui proces de individualizare și de tipizare.

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 constrâns de comunitate începe totuși a se libera treptat-treptat de sub covârșitoarea ei influență și ajunge chiar să imprime o anumită direcție de schimbare acestei comunități prin ideile și creațiunile sale. Inovațiile sale se tipizează prin repetiție și devin instituții concrete, care la rândul lor influențează toate fenomenele sociale. Din aceasta se naște o nouă mentalitate, o nouă stare socială schimbată, care și ea provoacă mai departe un alt proces de diferențiere a indivizilor, dându-le astfel din nou posibilitatea de a reacționa față de instituțiile existente — și așa mai departe. Prin metoda istorică-comparativă ne putem da seama că în evoluția socială avem aface aface cu o trecere dela colectivitate către individualitate și apoi iarăși către colectivitate. 49)

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

Psihismul omenesc, deși este și el un produs al societății, are totuși în sine forțe de creațiune speciale, are puterea de a prelucra datele sociale într'un mod propriu și de a crea opere noi, care sunt apoi tipizate și socializate. Individul este deci pentru societate un factor dinamic determinant.

Dacă aceasta este concepția noastră despre societate și despre mecanismul social, ne putem întreba cu dreptate: care este sau mai bine zis care sunt metodele sociologiei, căci în nici un caz nu se mai poate vorbi despre întrebuițarea metodei naturaliste în explicarea vieții sociale.

Mai întâi trebuie să ne amintim că societatea este un întreg, care se realizează în părți, se obiectivează în diferite membre parțiale, acestea alcătuind categoriile reale de fenomene sociale. Intr'adevăr, în realitatea de toate zilele noi nu vedem nici odată 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 nici nu este un întreg unitar și de sine stătător. Pentru a studia în mod științific, sociologic, aceste diferite sisteme de relații, noi trebuie să ne putem smulge din mijlocul impresiilor vieții obișnuite, să nu ne lăsăm antrenați de aparențe, ci să privim orice fenomen social așa cum trebuie, adică prin prizma generală a vieții sociale. După cum în noua psihologie 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 trebuiesc cercetate în raport cu celelalte categorii și raportate mereu la întregul social. De exemplu, nu se pot considera fenomenele economice drept elemente independente ale voinții sociale, căci ele nu sunt fără legătură cu cele juridice, politice, psihologice și chiar religioase.

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 a științii. În același 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 trebuiesc cercetate în armonia lor sintetică și totală.

Cum s'ar putea explica economia dirijată din zilele noastre și tendința către *autarhie*, dacă nu am privi această formă nouă



de economie în raport cu evoluția politică a statului contemporan? Sub Ludovic XVI erau în Franța aceleași instituții ca și sub Ludovic XIV, zice *Müller-Freienfels*, și cu toate acestea spiritul Francezilor era altul. Frământările interne spirituale, care au dus la revoluție nu pot fi neglijate, ci din contra cercetate de sociolog, când acesta își propune să studieze revoluția franceză. El nu se poate opri numai la studiul instituțiilor politice sau economice, fără a cerceta îndeaproape și această stare sufletească a poporului din acel timp.

Concepția statului modern, care ia asupra sa multe din funcțiunile, care aparțineau odinioară societății, ideia că nu trebuie să mai existe deosebire între *stat* și *societate*, aceasta acordă statului politic dreptul de a se ocupa de fenomene economice și de a dirija viața economică. Noua teorie a statului totalitar trece peste această deosebire clasică, având chiar un caracter polemic față de liberalism, caracterizat tocmai prin separațiunea între domeniul politicului și al economicului și astfel ea afirmă dreptul statului de a conduce economia națională în interesele poporului.<sup>50)</sup> În ceea ce privește autarhia, național-socialismul german vede în ea un mijloc de afirmare și de progres național, susținând că economia mondială internațională, prin proclamarea raportului de strânsă dependență a statelor între ele, devine chiar un pericol pentru dezvoltarea economică a popoarelor și pentru suveranitatea lor, deoarece această dependență a statului național de celelalte state, constituie o gravă atingere a principiului de auto-determinare. Iată prin urmare, o nouă formă de economie, pe care nu o putem explica fără a ține seama de concepția politică dominantă din statul respectiv.

Același lucru se petrece și cu alte fenomene. Amintim numai pentru exemplificare apariția monoteismului religios și a religiilor salvării, care deasemenea nu pot fi cercetate și lămurite, fără a fi privite prin prizma întregului social. Dacă *Tylor* credea că apariția monoteismului în lumea veche, stăpânită încă de religia zeilor naționali și de cultul eroilor, se datorește impresiunii provocată în suflet de unitatea și uniformitatea cerului și dacă *Renan* susținea că deșertul Arabiei, prin monotonia sa, a trezit ideia unei divinități unice la Semiți, care au

50) *Ernest Rudolf Huber*. Die deutsche Staatswissenschaft. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Heft I. 1934.

conceput pe *Ell* = spirit și apoi pe *Iahwé*, fiecare accentua un fenomen psihologic, văzând în el sursa monoteismului, pe când în realitate factorul determinant al monoteismului este de natură socială. Elementul celest și cel uranic au existat întotdeauna cu aceeași înfățișare și totuși n'au produs religii mono-teiste nici la Greci, nici la Romani, nici la alte popoare. Numai când procesul de integrare socială și creșterea puterii politice s'au accentuat, numai atunci a apărut monoteismul propriu zis. Odată cu contopirea triburilor s'a născut o conștiință comună, idealuri și credinți comune și în consecință fiecare a renunțat la zeii săi particulari, adorându-se un singur Dumnezeu de către toți. În imperiul roman, care a făcut cea mai mare integrare politică, unind sub dominarea sa o mulțime de popoare, soarta comună a claselor de jos de sub aceeași stăpânire, a dus la ideea unui D-zeu salvator.

Din toate acestea, se vede clar că sociologul trebuie să întrebuințeze, în primul rând, metoda integralistă-sociologică, adică să privească fiecui fenomen în raport cu întregul social și să-l explice prin alte fenomene sociale anterioare.

Dar noi am arătat că aceste fenomene sunt forme de raporturi umane, în care spiritul omenesc are partea sa importantă de activitate. De aceea studiul sociologic va trebui să fie seamă de acest caracter spiritual al lor. Mihailowski, sociologul rus bine cunoscut, a susținut că nu vom putea cunoaște cu adevărat fenomenele sociale, dacă încercăm să le explicăm printr'o metodă naturalistă și pe baza unei necesități mecanice-cauzale. Iar Oswald Spengler a afirmat categoric că numai fenomenele fizice pot fi cercetate prin legi și calcule matematice, căci ele sunt mărimi, pe când fenomenele sociale produse de un suflet nu se pot explica decât prin înțelegerea sufletului și aceasta numai printr'o metodă specială, care să permită sociologului introducerea acestor fenomene în sfera conștiinții sale.

Fără a exagera importanța metodei psihologice pentru sociologie, trebuie să recunoaștem totuși că pentru a prinde sensul raporturilor sociale și modul lor de naștere, precum și pentru a putea interpreta fenomenele, avem nevoie de o conștiință suplă, mobilă, care să înțeleagă tot procesul de motivare al faptelor sociale. Unde e vorba de fenomen social, de acțiune omenească, trebuie în mod firesc să ne gândim la *scop* și nu



poate avea cineva pretenția să explice fenomenele fără a cunoaște și a lua în considerare acest scop. Pentru acest motiv afirmă Eduard Spranger necesitatea chiar a unei conștiinți teleologice, care trebuie să explice acest proces social.<sup>51)</sup> Așa e alcătuit psihismul omului încât tot ceea ce constituie obiect de cunoaștere nu poate fi înțeles decât dacă e privit prin prisma spiritului său. De aceea cu cât conștiința cercetătorului va fi mai mobilă, cu atât își va putea reprezenta mai bine trecutul cu toate formele lui de raporturi sociale și va fi mai aproape de ele. Astfel se va putea înțelege mai repede și mai bine o formă de economie de altă dată, dacă făcându-se abstracție de viața actuală, cercetătorul se va putea transpune în alte condiții de existență decât acelea în care trăiește. În trecut oamenii aveau alte concepții și poate chiar alte trebuinți, iar motivele din care izvorau acțiunile lor nu erau identice cu cele de azi—și atunci pentru a înțelege și explica aceste forme de viață trecută, e nevoie să ne putem transpune în trecut și să retrăim în *oarecare măsură* aceste forme. *A retrăi* nu trebuie înțeles aici în sensul literal al cuvântului. În cercetarea proceselor sociale, noi trebuie să punem conținutul conștiinții noastre în raport cu alte conținuturi de conștiință, obiectivate și concretizate în instituții și să încercăm printr'o „transformare științifică a conștiinții”<sup>52)</sup> de a pătrunde în esența fenomenelor. Astăzi se afirmă cu destulă energie necesitatea acestui aspect al metodologiei în cercetarea fenomenelor sociale, prin formularea metodei pe care Germanii o numesc *Verstehen* = *înțelegere* și asupra căreia vom stărui puțin în acest capitol.

Problema *înțelegerii* (*Verstehen*) a fost formulată pentru prima dată de W. Dilthey în studiul său „*Die Entstehung der Hermeneutik*”,<sup>53)</sup> în care autorul se întreabă: cum se poate cunoaște ceea ce este singular și individual și dacă o astfel de cunoștință poate avea valabilitate generală. Pentru a răspunde la aceste întrebări, Dilthey pornește dela accentuarea deosebiriilor ce există între științele naturii și acelea ale spiritului. Pe când științele naturii au drept obiect niște fenomene, care sunt date

51) *Ed. Spranger*. Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie. Schmollersjahrbuch 1914.

52) *Ed. Spranger*. Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie. Schmollersjahrbuch 1914.

53) *W. Dilthey*. Die Entstehung der Hermeneutik. Publicat în «Philosophische Abhandlungen». Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstag. Tübingen 1900.

simțurilor noastre, științele spirituale trebuie să cerceteze fenomene interioare, bazate pe o experiență internă, pe care omul nu o poate cunoaște decât făcând comparație între experiența sa și a altora. Dar, observând pe alții, noi nu prindem dela ei decât *semne exterioare*, adică gesturi, sunete, mișcări, — de aceea noi trebuie să le complectăm pe acestea cu un conținut psihic interior, să adăugăm noi acest „interior” printr'un proces special. Acest fenomen „prin care din semne date din afară prin simțuri, noi cunoaștem ceva interior”, îl numește Dilthey *înțelegere = Verstehen*.<sup>54)</sup> Pentru cunoașterea fenomenelor din natura exterioară fizică nu este nevoie de un astfel de proces interior. Această problemă a fost pusă de Dilthey acum 36 de ani.

Ceva mai târziu problema a fost reluată și discutată, din punct de vedere al cunoașterii, de către *B. Erdmann*, care adoptă același punct de plecare ca și Dilthey, anume deosebirea dintre științele naturii și acelea ale culturii, afirmând în același timp și necesitatea deosebirilor de metodă dintre aceste două clase de științi. Căci, pe când primele întrebunțează observația matematică, instrumentală și variația experimentală, științele culturii nu pot ajunge la nici un rezultat fără o pătrundere a cercetătorului în viața spirituală, interioară, a acelor indivizi. De aceea vorbește *B. Erdmann* despre *Erkennen = cunoaștere și Verstehen = înțelegere*, ca două forme deosebite de cunoaștere, având însă un element comun, anume complectarea percepțiilor sensibile prin anumite elemente interioare, prin ceea ce numește el *reziduri memoriale*, păstrate în inconștient.<sup>55)</sup>

În același timp *Frischeisen-Köhler*, analizând realitatea care constituie obiectul cunoștinții noastre, ajunge la concluzia că „întotdeauna realitatea ne este dată numai ca conținut al conștiinții”<sup>56)</sup> și că experiența noastră e ceva mai mult decât o sumă de senzațiuni subiective sau de reprezentări. Dar acest „ceva mai mult” nu este numai ceva gândit, ci e trăit în viața activă. *Frischeisen-Köhler* afirmă astfel existența unor elemente, care scapă gândirii pure și cunoștinții obișnuite și care *trebuesc trăite*, pentru a fi înțelese. Experiența, (*Erfahrung*) care este baza cunoștinții în toate domeniile, este

54) *W. Dilthey*. Die Entstehung der Hermeneutik. Pg. 188.

55) *Benno Erdmann*. Erkennen und Verstehen Sitzungsberichte der Königlich — preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912.

56) *Frischeisen-Köhler*. Das Realitätsproblem. 1912. Pg. 95, 98.



deci ceva deosebit de *trăirea* (Erleben) fenomenelor și trebuie complectată cu aceasta în domeniul faptelor spirituale. Ceea ce numesc Germanii *Verstehen* = înțelegere este legat de această *trăire*.

Dar nu e de ajuns atâta pentru determinarea noțiunii de „înțelegere”, ci ea mai cuprinde în sine încă un element, anume ideea de *sens*. Ce se înțelege prin aceasta? S’a susținut că *sensul* nu este numai cunoașterea unui lucru, a unei acțiuni în părțile sale componente și în semnificația sa, ci e și luarea unei atitudini față de acest lucru sau față de acea acțiune. *Sensul* unui fenomen ar fi introducerea lui într’un conex de alte fenomene cunoscute, stabilirea legăturii lui cu acest conex și arătarea rolului pe care-l are în acest conex.<sup>57)</sup>

Ca atare ideea de „sens” are în sine o notă subiectivă. În acest caz îmbinarea datelor obiective cu elemente subiective existente mai dinainte în spirit face posibilă înțelegerea complectă a fenomenelor. Numai datorită faptului că noi întroducem datele simțurilor, provenite din contactul cu realitatea exterioară, într’o totalitate de idei sau într’un complex psihic, punându-le în relațiune cu ceea ce avem noi mai demult în suflet și ordonându-le într’o anumită formă, putem spune că am înțeles un fenomen. „Sens” ar fi deci o determinare subiectivă a obiectivului, iar operațiunea, prin care prindem noi *sensul* este înțelegerea (*Verstehen*).<sup>58)</sup> În genere s’ar putea spune că înțelegerea apare ca ceva opus cunoștinții naturii fizice, exterioare, unde avem aface cu o cercetare pur cauzală a faptelor, deoarece ea se bazează pe „trăire”, care e proprie științelor spiritului, deși nu există un raport de exclusivitate între aceste două moduri de explicare ale lumii și a vieții în totalitatea lor.

Sombart, în comunicarea făcută la al 6-lea congres al societății germane de sociologie, din Septembrie 1928 și apoi în lucrarea sa „die drei Nationalökonomien” încearcă să lămurască mai precis noțiunea aceasta de „înțelegere”, pornind dela deosebirea făcută de Dilthey între științele naturii și științele spiritului, fără a se opri însă la Dilthey. În natură, zice Sombart, avem deaface cu fenomene, pe care omul de știință vrea să le explice, dar care rămân un mister în ceea ce

57) W. Sombart. Die Drei Nationalökonomien.

58) Paul Hofmann. Das Verstehen. Jahrbuch für Charakterologie. Berlin 1929

privește esența lor, căci toate explicările care se dau sunt simple supoziții sau ipoteze, pe când în domeniul fenomenelor de cultură știm de ce se întâmplă anumite fenomene, cum se petrec ele și ce sunt în esența lor. Aici cercetătorul operează cu „înțelegerea”, prin care poate pătrunde chiar în obiect, cunoscându-l în interiorul său,<sup>59)</sup> pentrucă obiectul și subiectul în acest domeniu aparțin aceleiași sfere, întrucât „tot ceea ce este cultură a fost odată în om”.<sup>60)</sup> De aceea Sombart trage concluzia că spiritul nu poate fi cunoscut decât tot prin spirit și prin urmare elementul fundamental al metodei de cercetare în sociologie trebuie să fie „înțelegerea”.

De multe ori înțelegerea a fost confundată cu alte moduri de cunoaștere și anume cu *behaviorismul* și cu *empatiu* (Einfühlung). Dar behaviorismul este, după Sombart, tocmai contrariul înțelegerii, pentrucă el constă din determinarea atitudinii sau conduitei persoanelor după gesturile, acțiunile lor și apoi din ordonarea lor. Ori, prin aceasta se dobândește cunoștința, pornindu-se tocmai dela exterior și oprindu-se de cele mai multe ori acolo, pe când înțelegerea dă cunoștința fenomenelor în aspectul lor lăuntric, în esența lor.

Tot așa nu se poate reduce înțelegerea la empatie, care este ceva prea subiectiv. Dar dacă prin acest procedeu se ajunge la cunoașterea esenței fenomenelor, atunci de ce nu se dă o extindere mai mare acestui procedeu, făcându-se din el o metodă generală de cercetare a esenței lucrurilor în genere, un instrument de cercetare al metafizicei? Răspunsul la această întrebare este hotărât negativ, pentrucă înțelegerea nu depășește niciodată sfera imanenței și a spiritului. Sombart deosebește trei spețe de înțelegere, după obiectul către care se îndreaptă ea și anume: *înțelegerea ideii*, *înțelegerea spiritului* și *înțelegerea motivelor sufletești ale acțiunilor*.

Față de concepția lui Dilthey, care susținea în anul 1900 că înțelegerea este numai interpretarea semnelor exterioare, gânditorii de azi adaugă un element în plus, preocupându-se și de motivele interioare ale acestor semne. Cu toate acestea nu se poate spune că toți sociologii sunt de acord, nici chiar cei germani, în privința rolului acestei metode în cunoașterea realității sociale. Astfel, Leopold v. Wiese obiectează că înțe-

---

59) W. Sombart. Die Drei Nationalökonomien. Pg. 197.

60) W. Sombart. » » » » Pg. 199.



legerea e o formă de cunoaștere prea subiectivă, menită să rămână de cele mai multe ori necompletă, tocmai din cauza naturii sale, căci ea constă dintr'o trăire interioară a conținuturilor de conștiință ale altora, ori aceasta se face prin sentiment. <sup>61)</sup> Leopold v. Wiese combate concepția lui Sombart asupra valorii de cunoaștere a înțelegerii, afirmând că natura ei este pur afectivă și ca atare imperfectă, căci ori încercăm să gândim ceea ce *trăim și înțelegem* și atunci ajungem iar la cunoașterea conceptuală, ori ne mulțumim cu trăirea afectivă și în acest caz introducem în cercetarea științifică momente pur subiective, ceea ce este dăunător științii.

Desigur această obiecțiune ridicată de L. v. Wiese are o foarte mare însemnătate și cuprinde o parte de adevăr, deoarece concepția generală a ideii de înțelegere pare că vrea dela început să opună explicației cauzale din științele naturii un alt mod de explicare a fenomenelor sau mai exact un fel de intuire a lor. Ceea ce ar avea grave inconveniente pentru cercetarea obiectivă a realității sociale și pentru caracterul științific al sociologiei. Sunt chiar unii oameni de știință, care proclamă necesitatea unei separațiuni nete între *explicare și înțelegere*, <sup>62)</sup> rezervând acest din urmă procedeu pentru sociologie și urmărind astfel o depășire a pozitivismului științific. Astăzi în Germania se face deosebire între *științi ale realității și științi ale sensului*. Hans Freyer, adoptând această concepție, numește sociologia o știință a realității, Wirklichkeitswissenschaft, în opoziție cu Logoswissenschaft, atribuindu-i ca obiect studiul realității în care trăim, pe care trebuie s'o privească așa cum este ea, ca *un act*. Științele sensului se ocupă, după această concepție, nu cu realitatea, ci cu sensul ei sau mai exact cu *acțiunea*, care are un sens. Pentru noi însă sociologia trebuie să cerceteze realitatea socială, arătându-i natura și formele sale de manifestare, deci *actul devenit*, actul în forme sociale concrete, explicându-l în mod cauzal, fără a se opri însă aici, deoarece într'un astfel de caz riscă să nu poată explica societatea în mod complet. De aceea sociologia are datoria să se ocupe și de *realitatea în curs de devenire* sau cu alte cuvinte de *acțiunea socială*. Aceasta însă trebuie înțeleasă

61) Leopold v. Wiese, Das Verstehen. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 1929.

62) Felix Kaufmann. Methodenlehre der Sozialwissenschaften. Wien 1936. Pg. 134.

în sensul și direcția ei. Prin urmare, realitatea socială apare în două ipostaze: 1) ca *act*, ceva devenit și explicabil în mod cauzal, 2) ca *acțiune*, ceva în curs de devenire, al cărui sens trebuie neapărat prins. În modul acesta, pentru noi nu numai că între explicare și înțelegere nu este nicio opoziție, ci din contra ele se completează una pe alta în domeniul sociologiei.

Recunoscând astfel valoarea de explicare a înțelegerii și necesitatea ei în cercetările asupra domeniului spiritualului, nu putem admite totuși separațiunea absolută a explicării cauzale de înțelegere, cu atât mai mult cu cât înțelegerea însăși poate fi *cauzală și teleologică* și poate servi ca un mijloc de complectare a cunoștinții fenomenelor cauzale. *Înțelegerea sociologică* trebuie să poată prinde cauzele, alături de motivele și scopurile interioare ale acțiunilor sociale. Explicarea cauzală este de cele mai multe ori rigidă, nu cunoaște variațiile multiple și fine ale sufletului, de aceea *ea trebuie complectată* cu această înțelegere, care constă nu într-o retrăire în sensul de coincidență psihică integrală cu altcineva, ci în putința de interiorizare, de a face ale tale, anumite momente străine, prin care se explică o acțiune sau un fenomen social.

Intr'adevăr, faptele și instituțiile sociale nu pot fi privite numai ca ceva exterior omului și chiar obiectivismul sociologic al lui Durkheim recunoaște că în esența lor, fenomenele sociale sunt de natură spirituală, dar crede că sociologul nu poate studia decât manifestările exterioare, faptele interne scăpându-i cu desăvârșire. În acest caz însă, realitatea socială ne apare ca o schemă fără suflet, ca un cadru exterior, fără a ne putea explica mișcarea și variațiile neconținute ale acestei realități. Dece este oare așa de mare deosebire între tipurile de societate primitivă și între cele civilizate? Tocmai pentru că sufletul omenesc a trecut prin diferite transformări și a dat naștere unor instituții din ce în ce mai deosebite. Acestea trebuie să le înțeleagă sociologul. În acest scop înțelegerea spirituală este necesară, ea ajută și completează cercetarea cauzală-inductivă fără a o înlocui. Iată pentru ce spuneam la începutul acestui capitol chiar că sociologia trebuie să fie eclectică din punctul de vedere metodologic.

Care sunt procedeele de care se servește sociologia în studiul realității sociale?



## Metoda anchetelor și a monografiei.

Pentru cunoașterea și explicarea realității sociale, sociologii, indiferent de concepția pe care o reprezintă, au nevoie de material de fapte exacte, încât chiar cele mai simple descrieri și relatări sunt de folos, dacă ele sunt făcute cu pricepere și obiectivitate. De aceea este foarte explicabil faptul că sociologii mai vechi au utilizat din belșug *descrierea*, imprimând lucrărilor lor chiar un caracter pur descriptiv.<sup>63)</sup> E drept că uneori în descrierile de călătorii sau în rapoartele oficiale ale diferiților misionari religioși s'au amestecat impresiuni superficiale sau relatări interesate cu anumite constatări reale și utile, ceea ce a produs oarecare încurcătură pentru cercetători și a trezit neîncredere în seriozitatea informațiilor acestor oameni.

Pentru necesitățile practice ale administrației sau în vederea reformei sociale, autoritățile au avut întotdeauna nevoie de o orientare exactă asupra realității sociale și în consecință au făcut cercetări la fața locului, organizând *anchete*. Nu voi da decât un singur exemplu și acesta chiar din țara noastră. Problema datoriilor agricole luase, după războiul mondial, în România proporții alarmante, încât guvernării s'au simțit datori să examineze mai deaproape această chestiune, mai ales că dobânzile crescuse în mod îngrozitor. Legea contra cametei, votată de Parlament, nu era suficientă și mișcarea debitorilor agricoli se accentua pe fiecare zi. Atunci s'a impus în mod natural altceva, anume reducerea datoriilor, care devenea absolut necesară. Aceasta este origina legii conversiunii datoriilor. Dar înainte de a se purcede la această măsură trebuia să se știe precis câți debitori agricoli sunt în țară, repartizați pe diferitele categorii de proprietate și câți datornici urbani, făcându-se discriminare între datoriile agricole și altele de datorii. În acest scop s'au făcut anchete oficiale de către autorități, precum și de către particulari.

Dar anchetele se fac nu numai în scopuri practice, în vederea unor reforme sociale și politice, economice, administrative, ci și în scop științific și pot fi întreprinse nu numai de către autorități, ci chiar de asociații de cercetători sau de

63) Ch. Letourneau. La sociologie. Paris. 1880.

particulari.<sup>64)</sup> Orice anchetă urmărește să dea un tablou exact asupra realității, privită dintr'un anumit punct de vedere. De exemplu, se urmărește constatarea felului de viață al unei populații, cercetarea mentalității, a credințelor sale, etc. Ancheta se poate face oral sau în scris sau în ambele feluri combinate. Se înțelege ușor că ancheta este în funcție de acel care o face, depinzând de priceperea și de buna lui credință, precum și de aceea a celor cărora el li se adresează.<sup>65)</sup>

Pe baza anchetelor și a materialului statistic adunat se pot alcătui mai departe *monografiile sociologice*, a căror importanță pentru cercetările sociologului nu poate fi tăgăduită de nimeni. Metoda monografică este foarte rodnică, deoarece ea adună material etnografic, de care sociologul are neapărată nevoie pentru a construi tipuri de societăți și a stabili anumite regularități sau legi sociale. Metoda aceasta a fost întrebuințată în Franța de *Le Play*, care a pornit în cercetările sale dela cel mai simplu element al societății, care după părerea sa este familia, studiind în special *familia de muncitori* din diferite medii. A căutat tipurile de familie, a studiat bugetul lor și le-a clasificat după modul lor de producție, considerând organizarea familiei ca ceva dependent de modul cum își procură ea hrana. Tot așa *Boas* a făcut o monografie asupra Eschimoșilor din America de Nord, *Ling Roth* asupra Tasmanienilor, iar *Thurnwald* a studiat viața socială din insulele Salomon.

Monografia tratează o singură chestiune sau o singură problemă, dar din toate punctele de vedere și sub toate aspectele sale, privindu-le în legătura lor intrinsecă. De aceea ea este o lucrare nu numai de analiză, ci și de sinteză. Monografistul, ca orice alt observator, trebuie să respecte mai multe reguli și să aibă mai multe însușiri. În primul rând, el trebuie să observe lucrurile așa cum sunt, nu cum ar dori el să fie, îndepărtând orice preferinți și orice prejudecăți ale sale. Cu alte cuvinte, *sinceritatea*, redarea faptelor reale fără nici o alterare sau interpretare menită să deformeze impresia reală în vederea vreunui scop special. Această sinceritate trebuie să se confunde cu imparțialitatea, înlăturând orice element subiectiv și afectiv care ar putea-o stingheri. „Ideile preconcepute, tendințele familiale, profesionale sau altele, pot tulbura clara ve-

64) A se vedea interesanta lucrare a D-rului *G. Banu*. Sănătatea poporului român. București 1935.

65) *W. Stieda*. Enquête. Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Bd. II. Jena IV Auflage. Pg. 615.



dere",<sup>66)</sup> de aceea cercetătorului i se impune să înlăture *idolii*, de care vorbea Bacon sau *automorfixismul*, cum zice Waxweiler, să se uite pe sine și să înregistreze faptele așa cum le vede. În afară de aceasta, observația trebuie repetată în timpuri diferite și controlată de către mai multe persoane, pentru a se vedea dacă toți au aceeași impresiune. Căci, nu este exclus ca fiecare observator să sufere involuntar și înconștient unele influențe, care să-l abată din drumul său. Se poate întâmpla ca din cauza variației de temperamente să rezulte observații diferite asupra aceluiași fenomen. L. Donat citează un exemplu tipic în această privință, anume: *Le Play* și *Jean Reynaud* fac un voiaj de studiu în țările germane și slave, amândoi având aceeași instrucțiune, aceeași carieră, vizitând aceleași locuri în împrejurări identice și în același timp. Când se reîntorc însă în Franța, fiecare aduce cu sine alte impresiuni despre cele văzute și ajunge la alte concluziuni.<sup>67)</sup> Astfel factorul subiectiv, starea psihică și finețea observatorului pe deoparte, iar pe de altă complexitatea fenomenelor sociale, sunt greutăți reale și foarte mari cu care are de luptat monografistul.<sup>68)</sup>

Monografia sociologică, dacă vrea să fie într'adevăr utilă științei, trebuie să privească grupul social sau fenomenul de care se ocupă din toate punctele de vedere și în raport cu întregul social. *Paul Bureau* dă un model de metodă monografică, fixând în amănunțime punctele cele mai de seamă, pe care trebuie să le cerceteze monografistul familiei și care s'ar reduce la următoarele aspecte: a) *cercetarea mediului* natural (solul și apele), situația geografică a familiei, relieful și conturul solului, subsolul, apele, aerul, sezoanele, accidentele atmosferice, producția vegetală și animală, b) *observarea vieții interne a familiei* (părinții, origina lor, căsătoria, relațiile dintre soți, numărul copiilor, aptitudinile lor, distracția și educația lor, emigranții, legătura emigranților cu casa părintească, celibatarii rămași acasă, bătrânii, infirmii, servitorii, hrana familiei, locuința, veștmintele, igiena, distracțiile familiei, întrebuințarea timpului), c) *activitatea economică* (obiectul ei, recolta agricolă, industria agricolă, exploatarea de păduri, munca

66) *Lucien March*. Les principes de la méthode statistique. Paris 1930. Pg. 97.

67) *L. Donat*. Politique expérimentale. Pg. 35.

68) A se vedea *H. H. Stahl*. Tehnica monografiei sociologice. Institutul social român, București 1934.

în mine, în fabrici, cărăușia, utilajul și personalul întrebuințat), d) *mentalitatea* (concepția despre viață, despre datorie, despre succes, despre fericire), e) *felul de viață și obiceiurile familiei* (în timpul adolescenței și înainte de căsătorie, în viața conjugală, morala conjugală, cum judecă bătrânii și cum e privită bătrânețea, concepția despre muncă, despre câștig, despre bani), f) *concepția despre viața socială* (despre societate, dreptate socială, despre egalitate, grija de binele colectiv, patrimoniu), concepția despre scopul vieții, despre rolul omului, etc., g) *instituții auxiliare ale muncii* (bunuri mobiliare, instrumente de muncă, animale domestice, mobile, proprietate imobiliară, pământ propriu, felul de cultură, salariu, angajamente de muncă, felul de salarizare, h) *economie* (mijloace de economisire, întrebuințarea economiilor, accidente și boli, organizari profesionale, comerț), i) *cultura intelectuală* (școala primară, publică sau particulară, presa, doctorul, judecătorul, teatrul, biserica, preotul), j) *organizația comunei* (circumscripția, consiliul comunal, serviciile comunale, averea comună, bugetul). Iată puncte de reper indicate, care desigur pot fi mai bine sistematizate și pe care toți monografiștii moderni le au în vedere, atunci când fac cercetări monografice.<sup>69)</sup>

La noi în țară, activitatea monografică a fost inaugurată în mod sistematic de *D. Gusti*, profesorul de sociologie dela Universitatea din București, care și-a propus să cerceteze în mod monografic satul românesc. În acest scop a întreprins vara câteva campanii de studii cu echipe de studenți din seminarul său de sociologie, publicând chiar câteva interesante date și considerațiuni, cum sunt acelea referitoare la viața satului Runcu,<sup>70)</sup> la satul Cornova<sup>71)</sup> sau datele despre satul Fundul-Moldovei,<sup>72)</sup> despre bugetele țărănești,<sup>73)</sup> despre satul

69) *Paul Bureau*. Introduction à la methode sociologique. Paris 1923.

70) *Roman Cresin*. Despre datoriile agricultorilor din satul Runcu. Arhiva pentru știința și reforma socială. Buc. 1932.

*Adrian G. Negrea*. Industria morăritului la Runcu.

*Dochia Ivanovici*. Considerații statistice asupra vrăjitoriei satului Runcu. Arhiva pentru știința și reforma socială. Buc. 1932.

71) *D. Georgescu*. Evoluția demografică a satului Cornova. Arhiva 1932.

*H. H. Stahl*. Vatra satului Cornova. Arhiva 1932.

*Ion Zamfirescu*. Contribuții la cercetarea unei gospodării țărănești din satul Cornova. Arhiva 1932.

*Domnica Păun*. Țiganii în viața satului Cornova. Arhiva 1932.

72) *Traian Herseni*. Individ și societate în satul Fundul Moldovei. Arhiva 1932.

*Floria Capsali*. Jocurile din comuna Fundul Moldovei.

73) *Nicolae Cornățeanu*. Bugete țărănești. Arhiva 1932.



Drăguși,<sup>74)</sup> etc. Fără îndoială avem deaface cu o muncă migăloasă și susținută, care merită toată atenția și lauda nu numai pentru conștiințiozitatea cercetătorilor, care au luat parte la aceste excursiuni și campanii monografice, ci și pentru râvna cu care au lucrat ei. Dar acest material își așteaptă sociologul, care să scoată din el concluzii sociologice propriu zise, căci așa cum se prezintă până acuma, nu este altceva decât o sumă de constatări și de descrieri sau niște interesante date concrete. Materialul acesta românesc trebuie să servească pentru a întări sau a corecta sau eventual a deschide perspective noi în ceea ce privește anumite fenomene sociale generale sau diferitele tipuri de societăți și evoluția lor. Orice cercetare monografică făcută în anumite direcții a rămas o simplă descriere, desigur foarte importantă și utilă, dar nu s'a ridicat la rangul de lucrare sociologică, dacă nu a servit pentru lămurirea problemelor generale, care preocupă sociologia. Ele alcătuiesc în acest caz numai cercetări de *sociografie*, nu sunt lucrări de sociologie propriu zisă. Toți cei care au făcut serios monografii n'au rămas numai la simpla constatare a faptelor, ci acestea le-au servit pentru a trage concluzii generale de natură sociologică. B. Malinowski a făcut și el monografii asupra Melanezienilor din arhipelagul Trobriand, dar nu s'a mulțumit cu o simplă relatare a obiceiurilor și a felului lor de viață, ci a încadrat toate observațiile sale în probleme generale. Astfel a găsit la ei instituția numită *Kula* și a văzut în ea, în urma cercetărilor sale, o nouă formă de *Potlatch*, pe care o întâlnim la clanurile *Nutka* și *Kwakiutl* de pe coasta de vest a Americii de Nord, precum și matriarhatul și o sumedenie de alte obiceiuri și forme de viață, care clasifică această populațiune într'un anumit tip social.<sup>75)</sup> Și dacă a cercetat monografic viața sexuală din nord-vestul Melaneziei, nu s'a oprit numai la expunerea faptelor, ci a căutat să arate cum sexualitatea este la această populațiune o forță socială și culturală, care influențează profund viața tribului.<sup>76)</sup>

Iar Baldwin Spencer and F. J. Gillen, când s'au ocupat

74) *Const. Brăiloiu*. Despre bocetul dela Drăguș. Arhiva 1932.

75) *Bronislaw Malinowski*. Crime and custom in savage Society. New-York 1926.

76) *Bronislaw Malinowski*. La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie. Paris 1930—precum și «la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives». Paris. 1932.











departe Gusti vorbește despre „știința satelor”, care „înlăturând simplele intențiuni, va cere și postula pentru România o cultură și o politică proprie geniului național”.<sup>89)</sup>

Ceea ce ne interesează însă acum pe noi, din punct de vedere științific, este dovedirea caracterului pur descriptiv al metodei monografice. Dealtminteri Gusti vorbește chiar de „creierea unei sociologii filmate”,<sup>90)</sup> ceea ce arată clar, până la sațietate, că e vorba de o descriere pură, fără nici o explicație sociologică, un fel de fotografie, care desigur poate fi utilă sociologului, dar care nu poate transforma pe fotograf în sociolog. În al doilea rând, oricât de mult ne-ar entuziasma dorința de ridicare și afirmare a poporului nostru, nu putem să nu ne impunem acea stare de suflet a naturalistului, care observă faptele dezbrăcat de orice element subiectiv și afectiv, atunci când este vorba de cercetarea pur științifică. Știința e știință și politica este politică. Omul politic trebuie să utilizeze datele științei, dar omul de știință în cercetările sale, chiar dacă are activitate și pe teren politic, nu trebuie să le amestece una cu alta.

Gusti atribue monografiei prea multe misiuni. El vorbește despre „știința națiunii”, „știința satului”, ca și cum ar exista o știință aparte a orașelor, a atelierelor, a profesiunilor, etc., ori toate acestea sunt numai aspecte parțiale ale uneia și aceleiași realități, care trebuie studiată de sociologie și de științele sociale, *cu interes științific*, fără alt fel de preocupări și tendinți. Avem impresia că Gusti e mai mult un făuritor de planuri de reforme, fiind absorbit de aspectul politic și utilitar și lăsând pe al doilea plan problema științifică generală de natură sociologică. Dealtminteri această impresiune a noastră mai veche o găsim confirmată și de alți sociologi. Astfel *L. v. Wiese*, constatând dezvoltarea cercetărilor monografice, după câteva informațiuni, pe care le-a avut, referitoare la satele din țara noastră, exprimă aceeași îndoială cu privire la caracterul științific al acestor cercetări, susținând că ele se mărginesc a fi niște date, care servesc poate mai mult pentru reforma socială decât pentru știința sociologiei.<sup>91)</sup>

89) *D. Gusti*. Sociologia monografică. Pg. 73.

90) *D. Gusti* „Pg. 68

91) *Leopold O. Wiese*. Der gegenwärtige internationale Entwicklungsstand der Allgemeinen Soziologie, publicat în *Reine und angewandte Soziologie*. Festgabe für Ferdinand Tönnies, Leipzig 1936. Pg. 12.

## Metoda statistică.

Ancheta și monografia bazate pe observații ordonate, metode, grupează faptele după criterii *calitative*, în diferite categorii, privindu-le atât în forma lor actuală cât și în evoluția lor. Dar fenomenele pot fi studiate și trebuiesc studiate și din alt punct de vedere, anume sub aspectul lor *cantitativ*. Aceasta se poate face prin *metoda statistică*, care de altminteri nu este ceva nou, întrucât cercetări statistice s'au făcut chiar și în antichitate, când însă aveau un caracter mai mult utilitar și imediat practic. Astfel în Atena veche se făcea des numărătoreea populației și se țineau registre de locuitori, înscriși după fratria căreia aparțineau, după cum în Roma cenзорii făceau statistica populației în scop fiscal și politic. Dar chiar în timpurile noi, până în secolul 19, se întocmeau adhoc tabele statistice administrative, urmărind fie *scopuri militare* (numărătoreea exactă a bărbaților, care trebuiau să se prezinte la recrutare), fie *financiare* (calcularea numărului impozabililor), fie *demografice* (mișcarea populației). În Anglia *William Petty*, vroind să dovedească superioritatea bogățiilor țării sale față de Franța prin cifre chiar, a întocmit statistica cunoscută sub numele de *aritmetică politică*.

Statistica pleacă dela principiul că societatea nu este numai o sumă de indivizi, având diferite raporturi între ei, ci un tot întreg, care trăiește și se manifestă prin instituțiile ei. De aceea ea se ocupă de *fenomenele de masă* ale societății omenestii și ale statului, de regularitățile și legile ei.<sup>92)</sup> Statistica este deci știința masselor sociale, ale căror fenomene le clasifică, le grupează și chiar le apreciază, lăsând laoparte accidentele individuale și căutând cauze generale și constante ale fenomenelor de masă.<sup>93)</sup>

Metoda statistică este în primul rând *descriptivă*, deoarece ea înfățișază cantitativ, prin numere, fenomenele care se petrec. E drept că ea poate avea și un caracter *tipologic*, anume atunci când dintr'o masă de fapte alege numai ceea ce este reprezentativ și tipic.

Dar observațiile statistice nu se reduc numai la atât,

92) *Friedrich Zahn*. Statistik. Handwörterbuch der Staatswissenschaften. IV Auflage. Bd. VII. Pg. 871.

93) *Georg v. Mayr*. Statistik und Gesellschaftslehre. Tübingen 1914. Pg. 8.



ci pe baza lor se stabilește un fel de *regularitate* fie în constituirea unei mase, fie în apariția unor anumite fenomene. Asupra acestei funcțiuni a metodei statistice a stăruit dela început statisticianul belgian *Quételet*, care a arătat că chiar ceea ce ne apare ca *accidental*, dacă este observat mai cu atenție și în mai multe cazuri, cu vremea aproape își pierde acest caracter. *Corpul social*, spunea el, are mișcări regulate, dependente de un anumit centru de gravitate al său. „Această idee de centru de gravitate l-a dus (pe *Quételet*) la concepția omului mijlociu”,<sup>94)</sup> iar pe baza acestei noțiuni de „om mijlociu” și-a întemeiat *Quételet* studiile sale de statistică morală. Statistica trebuie să înceapă prin detalii, pentru a se ridica apoi la regularități generale, ea trebuie să observe faptele, care se petrec mereu în fiecare domeniu, căutând ce au ele comun, chiar atunci când par diferite. „Cu cât numărul indivizilor observați este mai mare, cu atât particularitățile individuale, fie fizice, fie morale, dispar și lasă să predomine seria faptelor generale, în virtutea cărora societatea există și se conservă.”<sup>95)</sup> Pornind dela astfel de observațiuni de fapte, din care dispar încetul cu încetul deosebiriile cele mai tranșante, se poate formula ideea *omului mijlociu*, pe care *Quételet* îl determină printr’o sumă de *constante* sau de *valori fixe*, cum ar fi talia, forța, greutatea, etc., căci orice om are anumite constante particulare, dependente de sex, de vârstă, etc. „Reunind pe indivizii de aceeași vârstă, sex, etc., și luând mijlocia constantelor particulare, se obțin constante, care se pot atribui unei ființi fictive, pe care o numesc omul mijlociu la acel popor”.<sup>96)</sup> Prin urmare omul mijlociu, deși nu are o existență corporală, ci e un ideal și un model, totuși este o ficțiune bine întemeiată pe baza observărilor și constatărilor statistice. După acelaș criteriu se poate studia orice fenomen social și moral.

Prin metoda statistică se observă mai întâi fenomenele în număr cât mai mare posibil, căutându-se elementele lor constante, precum și anumite caractere, după care se poate face gruparea acestor fapte, iar rezultatul acestor observațiuni se exprimă printr’un număr. Se vede deci, că această metodă nu

94) *E. Mahaim*. Pourquoi commémorer le Centenaire de la Physique sociale? *Revue de l’Institut de Sociologie*. Bruxelles 1935, No. 2. Pg. 524—525.

95) *Armand Julin*. Hommage à Adolphe Quételet. *Revue de l’Institut de Sociologie*, 1935, No. 3. Pg. 538.

96) *A. Quételet*. Du système social et des lois qui le régissent. Pg. 13-16

cercetează fenomenele în totul lor, ci le descompune pentru a le putea observa mai bine și pentru a alcătui din ele un tablou, care chiar dacă nu coincide în totul cu realitatea empirică, dă totuși importante indicii pentru cunoașterea ei.<sup>97)</sup> În genere statistica observă ceea ce apare cu un caracter de oarecare constanță, dar aceasta nu o împiedecă să studieze și ceea ce este schimbător. Ba chiar tocmai prin ajutorul schimbărilor de acest fel, se poate stabili ceea ce este constant, căci constanța o găsim prin „cercetarea deviațiilor dela o medie a unei perioade mai lungi, eventual prin calculul posibilităților.”<sup>98)</sup>

Dar metoda statistică nu este numai descriptivă și analitică, ci ea vrea să stabilească și regularități și chiar raporturi cauzale. Observându-se constanța, frecvența și variația a două serii de fenomene, care apar în același timp sau se succed unul după altul, se pot trage concluzii chiar în ceea ce privește existența unei legături de cauzalitate între ele. Astfel de pildă, se caută relația dintre căsătorie și șomaj dintr-o țară oarecare și se notează pe deoparte numărul căsătoriilor din fiecare an, iar pe de altă parte numărul zilelor de șomaj la populația muncitoare. Se observă, de pildă, că în acei ani, în care sporește șomajul, scade numărul căsătoriilor și invers. De aici se deduce ușor legătura de proporționalitate dintre creșterea șomajului și micșorarea numărului căsătoriilor.<sup>99)</sup> De altminteri *Zizek* face deosebire între *observația statistică* și *inducția statistică*, susținând că prima constă numai din enumerarea cazurilor particulare, care compun o masă statistică și din accentuarea unui anumit caracter dominant, pe când secunda din existența unui aceluiași caracter la mai mulți indivizi de același fel conchide că acel caracter există la speța întreagă.<sup>100)</sup> Desigur că în stabilirea unor astfel de regularități sau raporturi cauzale trebuie să se țină seamă de faptul că, în afară de anumite cauze generale, intervin și alți factori speciali și foarte variabili. De aceea se impune multă prudență în formularea concluziilor ultime cu privire la legătura de cauzalitate dintre două fenomene de masă statistică. Inducția statistică trebuie utilizată deci cu multă circumspecție.

97) *Frans Zizek*. Fünf Hauptprobleme der statistischen Methodenlehre. München und Leipzig 1922. Pg. 6.

98) *Frans Zizek*. Soziologie und Statistik. 1912. A se vedea și Grundriss der Statistik. 2 Aufl. München und Leipzig 1923.

99) *Lucien March*. Les Principes de la méthode statistique. Paris 1930.

100) *F. Zizek*. Soziologie und Statistik.



Numărul, prin care metoda statistică exprimă fenomenele cercetate, este ceva rigid, dar întrebuițat în diferite combinațiuni el își pierde ceva din această rigiditate și permite nu numai constatări, ci chiar și aprecieri. De pildă, pe baza statisticii știutorilor de carte, de diferite vârste și sexe, făcută la anumite intervale, se poate aprecia progresul sau regresul cultural al unei țări, datorită simplei comparări a cifrelor.

Metoda statistică este necesară sociologiei pentru cercetarea realității sociale, deși nu întotdeauna statistica spune prea mult, căci ea suferă de un defect capital, anume nu înfățișază decât partea exterioară, obiectivă și materială a fenomenelor și nicidecum spiritul lor și necesitatea teleologică, care le determină. Ea nu arată interiorul psihic al acțiunilor sociale. Tarde, vorbind despre statistică și arheologie, scoate în relief tocmai acest inconvenient al lor. Statistica, zice Tarde, constată de pildă că numărul anual al intrărilor în biserică e cam acelaș, dar ea nu poate demonstra în niciun chip dacă și numărul credincioșilor este exact același, nu-și poate da seama dacă credința a crescut sau a scăzut. După Tarde statistica nu face altceva decât să cerceteze dezvoltarea procesului de imitație, de răspândire în massă a unei acțiuni. De aici deduce sociologul francez necesitatea unei statistici morale, psihologice, care să arate ideile, credințele și dorințele indivizilor și apoi să cerceteze puterea de imitație a lor în massă.<sup>101)</sup> Dar aceasta este o dorință cu un caracter oarecum utopic.

Pe baza statisticii au crezut unii că s'ar putea măsura și pune în formule precise, matematice, viața socială a popoarelor în întregimea ei, întemeiându-se chiar o nouă disciplină științifică, așa numita *sociometrie*. Incă din anul 1887 *Neumann Spallart* a vorbit la un congres dela Roma despre sociometrie, pe care a prezentat-o ca știința măsurătorii stării sociale a popoarelor,<sup>102)</sup> ca mijlocul de calculare a gradului de solidaritate socială și a dinamismului vieții societății. Dar chiar reprezentanții acestei concepțiuni recunosc că o astfel de metodă nu se aplică cu succes decât fenomenelor materiale și economice, care stau la baza societății, căci nu se pot măsura și calcula prin cifre decât întinderea culturilor agricole, evoluția capitalurilor, a industriei, înmulțirea mijloacelor de

101) G. Tarde. Les lois de l'imitation Paris, ed. 5. 1906.

102) A. Chirac. Introduction à la Sociometrie. 1905 Pg. 2.

schimb și transport, dezvoltarea comerțului interior și exterior, bugetele, forța de producție și de consumație, etc.<sup>103)</sup> Ca atare nu trebuie exagerată importanța metodei statistice și aplicațiunile sale, care sunt utile sociologului, dar care sunt numai mijloace auxiliare, care trebuiesc completate cu alt fel de cercetări. Metoda statistică neputând prinde interiorul realității sociale, spiritul din ea, nu ne poate da decât o idee oarecare despre frecvența manifestărilor aceluși spirit interior și mai ales nu ne poate arăta decât ceea ce s'a întâmplat, fără a ne putea orienta sigur asupra modului de manifestare în viitor. Negreșit se pot face deducții, pornind și dela forma exteroară de manifestare a fenomenelor sociale și putem stabili și oarecare regularități, fără însă ca prin aceasta să vedem în statistică un mijloc cu putere absolută de explicare a societății.

### Metoda comparației.

În lumea fenomenelor fizice, naturale, se pot stabili legături cauzale cu mai multă înlesnire decât în domeniul spiritual, pentru că cercetătorul, cunoscând condițiile necesare pentru producerea unui fenomen fizic, poate interveni direct, fie pentru a modifica aceste condițiuni, fie pentru a le combina în alt mod, observând toate schimbările, pe care le suferă fenomenul însuși. Experiența este baza tuturor ipotezelor și a legilor, pe care le formulează naturalistul. Ea îi garantează adevărul și pe baza ei poate face dânsul prevederi pentru viitor. Omul de știință exactă are deci întotdeauna posibilitatea de a controla observațiunile făcute, prin provocarea de mai multe ori și în chipuri variate a fenomenului, pe care vrea să-l studieze.

În domeniul sociologiei însă este foarte greu să se vorbească despre experiență, căci în societate nu se pot separa și nici modifica după voie elementele fenomenelor și nici cursul lor nu poate fi întrerupt de intervenția omului, oricât de mult ar dori-o cercetătorul. S'au încercat, ce e drept, experiențe parțiale și reduse în diferite domenii de activitate socială, dar

103) *A. Chirac*, Introduction à la Sociometrie. 1905. Pg. 19.



rezultatele lor au fost sau nesatisfăcătoare sau neconcludente. Nu de mult s'a început o vastă experiență socială în Rusia, unde în vederea realizării comunismului s'a purces la o fundamentală reconstruire a statului. Dar orice experiență trebuie să ducă la rezultatul, pe care dela început și l-a fixat cercetătorul și el trebuie să aibă puțința de a modifica, după planul său voit și conștient, condițiile de experimentare, pentru a vedea dacă ipoteza, pe care și-a formulat-o el este verificată, confirmată sau infirmată de fapte. Ori în această imensă experiență comunistă se poate constata că, începând din anul 1917 și până astăzi, s'a trecut dela comunismul integral la politica NEP-ului și dela aceasta la planurile quinquinale din ultimii ani. Ceea ce dovedește că nu viața socială s'a supus dorințelor bolșevice, ci planurile lor s'au modificat după necesitățile de dezvoltare ale realității sociale.

În viața societăților avem deaface cu fenomene multiple și complexe, cu o sumedenie de factori a căror manifestare nu poate fi calculată și nici împiedecată sau modificată după voința noastră. Ceea ce spune *F. Simiand* despre viața economică, poate fi generalizat pentru societatea întregă în totalitatea ei. „Activitatea și pasivitatea economică a omului, zice el, provine în orice moment din întâlnirea, din opoziția sau combinația mai multor factori. Acțiunile și pasiunile diferă și se schimbă după societăți, după epoci, după medii, după clase și după grupe sociale”.<sup>104)</sup>

Experiența făcută într'o țară oarecare, chiar dacă reușește acolo, este foarte probabil să nu poată fi repetată în altă parte, să nu reușească, tocmai pentru că între diferitele popoare sunt deosebiri de condițiuni de viață, de mentalitate, de cultură, etc. Incât nu se poate vorbi despre o generalizare a rezultatelor experienței, care s'a făcut într'un anumit loc. Iată pentru ce nu este bine să se imite concepții și doctrine străine, care pot fi potrivite în țara lor de origine, unde pot da rezultate bune, dar când sunt transplantate în alte părți ele pot deveni chiar primejdioase.

În afară de aceasta, nu trebuie să uităm că experiențele sociale costă foarte mult popoarele și națiunile, care le fac și nu e vorba numai de pagube materiale, ci și de capitalul

<sup>104)</sup> *François Simiand. La méthode positive en science économique. Paris 1912. Pg. 35.*

lor cultural și biologic — de aceea nimeni nu poate încerca, fără grave sancțiuni, astfel de experiențe în mare. Dacă experiența, în sensul celei fizice, nu este posibilă în viața socială, sociologul are totuși la îndemână un alt procedeu, un fel de *experiment indirect*, cum îi zice Durkheim, anume *metoda comparației*. Este și aceasta un fel de experimentare, pentru că noi prin comparație observăm și punem față în față cazurile, în care două fenomene sau două serii de fenomene sunt simultan prezente sau în același timp absente și din aceasta putem trage concluzii asupra legăturii dintre ele. De exemplu *F. Lassale* a observat că, oridecâteori pe piața muncii există brațe numeroase de muncă neîntrebuințate, salariul muncitorilor scade și invers, oridecâteori din cauza intensificării producției, se simte nevoie de mai multă mână de lucru, salariul crește. Aceste observațiuni, repetate de mai multe ori și controlate, i-au dat puțința de a formula *legea de aramă*. *Sumner-Maine* a arătat, pe baza aceleiași metode, că aceleași probleme se pun acum în India și Afganistan, cum se puneau în Europa în timpul evului mediu. Iar *Lewis Morgan* și *Mc. Lennan*, cercetând viața Pieilor roșii din epoca de piatră, apoi clanurile din Australia, au găsit că deși Australienii sunt acum în epoca paleolitică, deci în stare de primitivitate propriu zisă, iar Pieile roșii și Polinezienii în epoca neolitică, având ca ocupație agricultura, totuși din compararea instituțiilor populațiilor respective rezultă că Australienii au acum cam aceeași mentalitate, pe care au avut-o și Polinezienii și Pieile roșii, când erau în epoca paleolitică.

Arheologia și filologia sunt, din acest punct de vedere, foarte prețioase ajutoare ale sociologiei, căci prin materialul furnizat de ele se pot face rodnice comparațiuni între diferite tipuri de societăți și între variate epoci. *A. Loria* deosebește două forme sau două feluri de comparațiune și anume: *comparația analogică* și *comparația antitetică*. Prima se bazează pe scoaterea în relief și compararea mai ales a asemănărilor, pe când secunda pe accentuarea diferențelor și opozițiilor dintre fenomene. Prin comparația analogică s'a putut constata înrudirea dintre limbi foarte deosebite între ele și cu rădăcini total diferite. De pildă s'a observat, pe calea unei astfel de comparațiuni, analogia constituțională, care există între dialectele indigenilor din America de Nord și limbile turanice. Ba chiar s'a



mers atât de departe, încât pe baza asemănărilor etnografice dintre indigenii din America și populațiile primitive din Asia, unii au afirmat că America ar fi fost colonizată mai întâi de triburi asiatice.<sup>105)</sup>

Comparația antitetică se întemeiază tocmai pe constatarea prezenței unei instituțiuni la anumite popoare și pe lipsa ei la altele sau pe existența ei în alte forme, de unde se poate deduce care anume fenomene și elemente sunt instituții fundamentale și care nu. Dacă noi ajungem prin comparație să constatăm că un fenomen oarecare sau o instituție apare în mod constant la mai multe popoare diferite în timp și spațiu, putem conchide atunci că ne găsim în fața unui fenomen general, a unui element integrant al societății. Numai pe această cale s'a putut stabili că cea mai primitivă formă de religie este *totemismul* și tot prin mijlocul comparației s'a putut studia *Potlatchul* ca fenomen economic, juridic, politic și religios,<sup>106)</sup>

Unii sociologii au încercat să dea mai multe direcții și mai multe forme metodei comparative, fără a putea însă adăuga nimic în plus la cele două feluri deosebite de A. Loria și care epuizează toate formele de comparare ale fenomenelor.<sup>107)</sup>

Tot ca o formă de comparație considerăm noi și așa nu-

105) A. Loria. La comparazione sociologica. Rivista italiana di Sociologia 1915.

106) *Potlatchul* este o instituție complexă de natură economică, dar cuprinzând în același timp elemente religioase, juridice și politice. El constă dintr'un schimb de bunuri între clanuri înrudite sau între prieteni. În America de Nord la clanurile *Nutka* și *Kwakiutl* există câte o casă de adunare a clanului, un fel de club al bărbaților, numit *Potlatch*. E o casă de ceremonii religioase secrete, dar și un loc de primire a rudelor sau a prietenilor străini de clan. În această casă grupele totemice înrudite își dau daruri una alteia. După numele casei se denumește fenomenul întreg, care se petrece acolo. În special se dau ca dar alimente, cu ceremonii religioase. Cel care a primit un dar, trebuie să dea înapoi un altul și mai mare, căci altminteri el rămâne cu prestigiul scăzut și devine subordonat forței magice a celui care l-a învins prin dar, fiind supus aceluia *hau* suprafiresc existent în donator. Este deci o întrecere între oameni, fiecare tinzând să nu rămână biruit prin darurile primite. *Davy* vede în acest fenomen nu numai ceva de natură religioasă, o adunare și o ceremonie pentru manifestarea rudeniei și a prieteniei, ci chiar *origina obligației contractuale*, deoarece acela, care a primit un dar, este obligat să dea un *contra-dar*. (A se vedea lucrarea lui: «la foi jurée»). În același timp însă *Potlatchul* e și un fenomen economic, pentru că aceste *daruri-contradaruri* constau din lucruri utile de care au nevoie participanții. În sfârșit *Potlatchul* are și un aspect politic, întrucât cel care a rămas învingător dobândește autoritate, e ascultat ca un fel de șef.

107) *Alessandro Gropali*. Elementi di Sociologia. Genova 1905, vorbește despre o metodă comparativă simplă, care ar aduna și compara faptele similare, apoi despre comparația istorică, despre cea etnografică, al cărui material îl dau societățile inferioare, despre metoda colonială și în sfârșit despre ceea ce numește el *metode delle sopravvivenze*, adică cercetarea miturilor, ceremoniilor, obiceiurilor rămase azi din trecutul cel mai depărtat și care nu mai corespund mentalității de acum.

mita *metodă fazeologică*, prin ajutorul căreia *F. Müller-Lyer* crede nu numai că se introduce ordine și sistem în cercetările sociologice, dar că se pot face și prevederi pentru viitor.<sup>108</sup>) În ce constă această metodă?

Toată istoria culturii omenеști se reduce la un șir de faze, care se succed una după alta, fiecare cu înfățișarea sa proprie. Dacă apropiem aceste faze una de alta și le comparăm laolaltă, constatăm existența unei aceleiași linii de evoluție în toate, *o anumită direcție*. Procedura, pe care o recomandă *Müller-Lyer*, este de a descompune întregul domeniu al culturii în diferitele sale părți componente: economie, familie, stat, drept, artă, etc. și în fiecare dintre acestea să se urmărească linia directivă de evoluție. După aceea să se compare o fază cu cea imediat următoare, pentru a se găsi astfel liniile directive ale progresului culturii în genere.

Diferitele faze și linii directive au însă între ele relații de *interdependență funcțională*, căci arta de exemplu depinde de dezvoltarea economică, de starea științei și a tehnicii, etc. Și tot așa familia, care este în funcțiune de organizarea dreptului, de viața economică, etc. Prin compararea acestor linii directive ale diferitelor faze crede *Müller-Lyer* că se pot stabili adevărate legi de evoluție pentru societate.

În fond *Müller-Lyer* nu aduce nimic nou și nici nu poate fi vorba, în cazul de față, de o metodă originală, întrucât metoda așa zisă fazeologică e tot o formă de comparație, numai cât ea merge dela fenomene la epoci istorice — ceea ce constituie numai un amănunt cuprins deja în ideia de comparație, căci se înțelege dela sine că sociologul, întrebuintând comparațiunea analogică sau antitetică, nu se va opri numai la studierea comparativă a două fenomene sau a două instituții limitate, ci le va cerceta pe acestea la diferite societăți și în perioade deosebite de evoluție.

\* \* \*

Toate metodele arătate mai înainte servesc sociologiei pentru cercetarea realității sociale și se completează una pe alta, fiecare umplând o lacună a celeilalte. Căci dacă statistica urmărește aspectul exterior, cantitativ, numeric, al fenomenelor

108) *F. Müller-Lyer* Die phaseologische Methode in der Soziologie. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 1912. Apoi: «Phasen der Liebe» München 1923 II Teil. «Die Methoden der Phasen und der Richtungslinien». Și mai departe în «Sinn des Lebens». München 1923, cap. 22.



sociale, metoda psihologică și „înțelegerea” pătrund înlăuntrul lor și caută esența lor interioară, elementul spiritual, care le determină. În toate se pretinde însă omului de știință o atitudine obiectivă și necesitatea de a face abstracție de subiectivitatea sa, de preferințele, prejudecățile și chiar de idealurile sale sociale și politice, pentru că știința deși are aplicațiuni utile, deși a izvorât din necesități practice, din nevoia de apărare a omului și din tendința de cucerire a puterilor naturii, deși descoperirile ei alină suferinți omenești, totuși ea nu este decât o preocupare teoretică de fenomene și mai ales o formulare neconținută de probleme noi. De aceea și sociologul trebuie să urmărească acest lucru și nu scopuri de politică socială, acestea fiind altceva decât sociologie.

Pentru a încheia acest capitol trebuie să mai adaug încă un lucru. S'a afirmat sub influența lui Aug. Comte că „din cauza solidarității intime și continui a fenomenelor, și în sociologie, ca și în biologie, cunoștințele analitice n'au nicio semnificație precisă prin ele înșile, dacă nu sunt raportate și coordonate cu cunoștința sintetică finală, care singură explică realitatea. Deci în sociologie, nu mai puțin ca în biologie, spiritul de ansamblu trebuie să predomine asupra celui de detaliu”.<sup>109)</sup> Desigur așa este, dar de aici nu se poate trage concluzia metodologică că fenomenele sociale trebuiesc considerate în bloc, în orice moment pentru a se prinde ansamblul lor, adică nu se poate spune că sociologia exclude analiza metodică, cercetarea elementelor unui fenomen social sau a momentelor, care compun viața unei societăți.

Metoda sociologică integralistă, despre care am vorbit la începutul acestui capitol, trebuie într'adevăr să domine — fiecare fenomen social trebuind să fie privit prin prisma totului social, în raport cu întregul, care îi dă forma sa specială prin funcțiunea pe care o exercită în el și prin influențele pe care le are asupra lui. Fenomenele sociale pot fi însă cercetate și altfel, căci fiecare specialist poate studia fenomenul sau grupa de fenomene respective aparte, în constituția și legile lor speciale, privindu-le independent de viața socială în întregimea ei. Dar atunci el nu face sociologie, ci reprezintă numai o știință socială particulară, servind sociologiei rezultatele cercetărilor sale.

109) Eugenio Rignano. La Sociologie. Ses méthodes et ses lois. Revue de l'Institut de Sociologie. 1908. P. 591.





PARTEA II-a.

PARTEA II-B



## CAP. I.

### Ce este societatea: natura și esența ei.

Din analiza diferitelor teorii asupra sociologiei ca știință, pe care am făcut-o în prima parte a acestei lucrări, se poate vedea lesne ce mare diversitate de concepțiuni există asupra societății, care constituie însuși obiectul sociologiei. Este societatea ceva real sau e produsul unui proces de abstracțiune? Apare ea ca o realitate de sine stătătoare, mai presus de indivizi sau se rezolvă într'o sumedenie de elemente individuale? Iată câteva întrebări, care desigur nu reprezintă decât o mică parte din problemele, care se pot pune și care adăugate diverselor moduri de a înțelege mecanismul vieții sociale arată greutatea determinării conceptului de *societate*.

Din chiar întrebuințarea curentă a acestui cuvânt se vede o varietate de concepțiuni. Astfel foarte adeseaori se zice despre cineva, al cărui fel de a se purta lasă de dorit, că nu este „om de societate”, înțelegându-se prin aceasta că nu știe să se poarte într'o adunare de oaspeți sau într'un salon. În limba germană veche, *sal* însemna spațiu, iar *selida* locuință, de unde s'a dedus definiția verbală a societății, ca o totalitate de oameni trăind pe aceeași unitate de spațiu.<sup>1)</sup> În al doilea rând, cuvântul societate apare des în viața economică și juridică în sensul de „contract de tovărășie”, de cooperare într'o întreprindere oarecare, având un caracter comercial. Filosofii vorbesc de multe ori despre societatea omenească, înțelegând prin aceasta „omenirea în genere”. Dacă cuvântul societate se întrebuințează într'atâtea sensuri deosebite unul de altul, este absolut necesar să lămurim această problemă, arătând ce este societatea și ce trebuie să înțelegem prin ea.

1) *Th. Geiger. Gesellschaft. Handwörterbuch der Soziologie.*

Sunt unii sociologi, care observând desfășurarea armonică și regulată a vieții sociale, al cărei mod de funcționare seamănă cu un adevărat organism, au asimilat societatea cu un organism, ba chiar au stabilit o identitate între aceste două noțiuni. Aceasta este *concepțiunea organicismului social*. Alții și-au dat seamă că nici o adunare de oameni nu poate funcționa normal și nu poate dura fără anumite legi, care să stabilească ordine și siguranță și de aceea au formulat o *concepție juridică a societății*. Dar dacă regula este necesară pentru raporturile dintre oameni, nu e mai puțin adevărat că ceea ce mână pe oameni unul către altul și-i îndeamnă să se asocieze laolaltă, sunt trebuințele și interesele lor. De aici s'a tras concluzia că existența societății depinde de fenomenul economic, iar transformările acestuia atrag după sine schimbările din societate. Și astfel a luat naștere *teoria economică a societății*. Însfârșit, cei mai mulți sociologi au recunoscut că nu orice agregare de indivizi poate fi numită societate, că este nevoie de ceva mai mult, de anumite legături spirituale, de o conștiință comună, pentru a se naște o societate propriu zisă. Aceștia sunt reprezentanții *teoriei psihologice a societății*.

Noi vom analiza concepțiile cele mai importante în trășaturile lor fundamentale, arătând ceea ce e real și just, precum și ceea ce e fals în ele, pentru a ne opri însfârșit la concepțiunea care credem noi că explică într'adevăr societatea.

## Teoria organicismului.

În capitolul II al acestei lucrări, expunând concepția mecanicistă a sociologiei, am arătat baza filosofică a sistemului spencerian și anume afirmarea legii conservării forței, care ar predomina nu numai evoluția mecanică și organică, ci și cea supraorganică-socială. Orice fenomen este după această concepție dezvoltarea și manifestarea forței după anumite legi ale mișcării, care se pot calcula. Și întrucât viața socială constă dintr'o serie de fenomene, ele vor trebui să fie supuse legilor mecanice ale cosmosului. De aceea, pentru Spencer, evoluția socială se îndeplinește conform legilor mecanice de integrare și diferențiere. Spencer a văzut însă că fenomenele sociale



se prezintă și sub formă de *acțiuni* făcute de oameni și atunci pe aceștia i-a considerat numai ca niște ființe vii, asemenea celorlalte ființi, supuși deci aceluiași legi, care cârmuesc viața în genere. În modul acesta a trecut el dela mecanicismul filosofic universal la biologismul social. Cu toate acestea societatea, care cuprinde în sânul său oameni, ființe vii, supuse legilor biologice, nu apare ca un fel de organism biologic și nu urmează aceleași reguli. Între *social*, *mecanic* și *organic* sunt deosebiri, care nu pot fi neglijate și peste care nu se poate trece atât de ușor.

În mod istoric privite, conceptele de „mecanic” și „organic” au evoluat din antichitate și până astăzi, schimbându-și chiar sensul lor inițial. *Aristoteles*, care s'a ocupat cel dintâi de noțiunea de mecanic, i-a dat sensul de „tehnică de producție”, întrebuintând-o în special în legătură cu ideia de materie și cu transformările ei. Mai târziu noțiunea aceasta s'a aplicat și în viața psihică, înțelegându-se prin „mecanic” succesiunea necesară a fenomenelor, în conformitate cu legea cauzalității naturale. Tot așa în ceea ce privește cel de al doilea termen, „organic”, *Aristoteles* l-a întrebuintat cu înțelesul de „instrumental”.<sup>2)</sup> Kant însă a arătat precis deosebiriile dintre „organic” și „mecanic”, susținând că pe când într'un organism părțile sau elementele componente sunt posibile numai prin raportarea lor la întreg, într'un angrenaj mecanic acestea au existență de sine stătătoare. Cu alte cuvinte „organismul” este un tot unitar, care funcționează în ansamblul lui, organele neavând o existență și o funcțiune izolată, ci fiind numai părți din unitatea totală. Inima, ca și plămâni, funcționează ca organe speciale, numai în corpul viu, căci separate din acest ansamblu ele încetează de a mai fi ceea ce sunt. Deci funcțiunea lor depinde de viața corpului întreg. La o mașină însă părțile sale componente au fiecare existența lor proprie, iar funcționarea mașinei și existența ei însăși atârnă de aceste părți, care pot avea formă și viață chiar izolate. În al doilea rând orice organism este indivizibil, între părțile sale fiind o legătură de indestructibilă solidaritate. Și în sfârșit organismul se poate reproduce, ceea ce nu este cazul pentru nici o construcție mecanică.

<sup>2)</sup> R. Eucken. Les grands courants de la pensée contemporaine. trad. par H. Buriot et G. H. Luquet. Paris 1911.

Teoria organicistă asupra naturii societății, care pornește dela asemănările și deosebirile dintre mecanic și organic, se poate spune că își are începuturile chiar din antichitate și anume în gândirea lui *Platon*, care a afirmat că societatea poate fi considerată ca un om imens, de foarte mari dimensiuni, iar organele prin care ea își exercită funcțiunile sale ar corespunde, bine înțeles în stil mare, organelor corpului individual. Ceea ce la *Platon* a fost o comparație sau o metaforă, iar mai târziu la *Aristotel* o simplă analogie, a devenit în epoca modernă ceva mai mult. Astfel *Spencer* stabilește un *paralelism între organism și societate*, iar *P. Lilienfeld* susține existența nu numai a asemănării dintre aceste două realități, ci a unui veritabil *raport de identitate*, societatea fiind considerată chiar ca un corp viu. Organicismul antic avea un caracter *antropologic*, pe când cel modern mai mult un caracter *zoologic*,<sup>3)</sup> căci vechii gânditori comparau societatea cu omul, pe când cei noi o compară cu un organism zoologic oarecare. Anticii atribuiau societății ca și individului însuși psihice și explicau diviziunea funcțiunilor sociale prin facultățile sufletești și prin anumite virtuți, pe care le puneau la baza acelor funcțiuni. Astfel clasa conducătorilor avea, pentru dânsii, virtutea înțelepciunii, cea a militarilor era înzestrată cu curaj, iar a producătorilor posedea virtutea cumpătării. Prin urmare, organicității antici se așezau cu totul pe alt teren decât cei moderni.

Teoria organicismului din timpurile noi a fost mult ajutată de descoperirile biologice, care s'au făcut în epoca modernă și în special de descoperirea celulei și a diviziunii muncii fiziologice. *Schleiden* și *Th. Schwann* susțin că atât organismele vegetale, cât și cele animale, constau din celule. Deasemenea se formulează concepția că elementele omogene din corp, prin o diviziune a muncii îndeplinind funcțiuni diferite, dobândesc un aspect morfologic deosebit. Toate aceste cercetări și descoperiri nu rămân fără aplicațiune și fără influență în domeniul vieții sociale. *Herbert Spencer* scrie în anul 1860 lucrarea sa „*The social organisme*”, iar la 1877 publică „*Principles of Sociology*”, în care expune temeiurile concepției sale organiciste, stabilind între societate și organism mai multe asemănări și deosebiri.

3) *W. Wundt*. *Völkkerpsychologie*. Bd. VII. Die Gesellschaft. Leipzig 1917.



În primul rând, societatea constă din elemente asemenea aceluia care compun un organism, întrucât individul, pe care Spencer îl consideră ca elementul ultim al societății, corespunde celulei organice. Trebuie să menționăm însă că în această chestiune Spencer are o atitudine oscilantă, deoarece uneori el vorbește despre individ ca celulă socială, iar alteori consideră hoarda sau chiar familia ca elementul fundamental al societății corespunzător celulei sociale. O a doua asemănare se referă la modul de creștere al societății și al organismului. Adică, organismul crește prin adăugire de celule, prin înmulțirea lor, precum societatea crește prin unirea de grupe sociale laolaltă. Astfel hoardele se unesc, formând triburi, iar acestea se contopesc într-o unitate mai mare, care este națiunea. Și după cum într'un organism, odată cu înmulțirea celulelor, are loc un proces de diviziune a funcțiilor organice între ele, tot așa creșterea societății e întovărășită de o complicare a structurii sale și de o diferențiere a funcțiilor organelor sociale. În societățile primitive de exemplu nu există diferență de funcțiuni între indivizi; de îndată ce hoarda crește însă se formează organe de conducere, de producție și de distribuție, asemenea sistemelor de relație, de nutriție și de circulație din organism.

A treia asemănare, pe care o stabilește Spencer, este referitoare la structură, la diferitele elemente care o compun și la modul lor de funcționare. După cum orice organism are o pătură externă de celule, ectodermul, care apără organismul, o alta endodermul, care prelucrează materialul primit din exterior pentru asimilație și o a treia mezodermul, sistemul de relație, tot așa și în societatea omenească corespunzător ectodermului există clasa militarilor, precum corespunzătoare celorlalte pături sunt clasa producătorilor și a conducătorilor. În al patrulea rând, după cum organismul e compus din celule, care se reproduc și care pot muri, fără ca el să moară odată cu ele, tot așa și societatea constă din indivizi, care dispar rând pe rând și totuși ea continuă să trăiască mai departe.

Paralelismul pe care îl stabilește Spencer între societate și organism nu se oprește însă numai la constatarea asemănarilor dintre ele, căci el nu poate să nu observe și deosebirile, care există între aceste două noțiuni. De aceea el remarcă

în special două deosebiri dintre cele mai importante și care atrag mai cu seamă atenția, anume: celulele unui organism sunt legate între ele, formând un țesut continuu, pe când elementele componente ale unei societăți nu au între ele o legătură indivizibilă în spațiu, așa că societatea nu poate apărea ca un tot continuu. Elementele de continuitate, pe care le scoate în relief și le accentuează Spencer, limba și comerțul, care înving distanțele spațiale, nu pot micșora această deosebire dintre societate și organism. O a doua deosebire esențială constă din faptul că la ființele vii există o conștiință concentrată într'un organ, legată de un sensorium cerebral, pe când în societate lipsește un astfel de organ comun și unitar, care să servească conștiinței sociale.

Societatea este deci după Spencer un organism care crește și ale cărei părți se diferențiază prin forma și funcțiunea lor, încât întotdeauna diferențierea structurii societății e urmată de o diferențiere a funcțiunilor sociale. Diferitele funcțiuni ale societății sunt exercitate de variate sisteme de organe, ca: sistemul de susținere (de alimentare), cel de distribuție și cel regulator. Legea de evoluție socială este aceeași care explică transformările organice și cosmice, adică trecerea dela omogen la eterogen.

În afară de Herbert Spencer, alt reprezentant al organicismului este A. Schäffle, care face o amănunțită paralelă între modul de dezvoltare al unui organism și acela al unei societăți, cercetând și dânsul structura societății odată cu diferitele ei funcțiuni.<sup>4)</sup> În deosebire de Spencer însă, care privea funcțiunile în mod structural, Schäffle le studiază în mod dinamic, în exercițiul lor.<sup>5)</sup> Elementul societății îl constituie individul, care este asemănat și de acest sociolog cu celula organică, întocmai ca și de Spencer. Diferitele grupuri sociale, cum sunt clasele, partidele, naționalitățile, etc., formează structura societății. Corpul social însă nu se bazează numai pe materie și forțe anorganice și organice, ci el prezintă și anumite fenomene speciale, de natură spirituală. De aceea societatea are, pe lângă organele asemănătoare celor, pe care le au organismele biologice, cum sunt organele de producție, distri-

4) A. Schäffle. Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bde. 1878.—precum și «Abriss der Soziologie» 1906.

5) Albion W. Small. General Sociology. Chicago 1905.



buție și conducere, și unele organe speciale de altă natură, cum sunt: școala, biserica, teatrul, etc., care îndeplinesc funcțiuni de natură spirituală. Funcțiunile sociale cele mai importante sunt acele de schimb, de conservare și regenerare a elementelor personale ale societății, precum și procesele spirituale ale ei.

Trebue să constatăm că, deși Schäffle stabilește asemănări între societate și organism, totuși el recunoaște și accentuează influența spiritului în viața societății. El afirmă chiar existența unei conștiinți sociale, care cu toate că se bazează pe conștiințele indivizilor, aparține totuși societății ca întreg, fiind o coordonare și o sinteză a lor.

Dintre sociologii mai noi, trebue să cităm deasemenea pe *René Worms*, care a început prin a reprezenta organicismul, pentru a-l părăsi mai târziu și a ajunge la o altă concepțiune. În discursul pe care l-a ținut în calitate de secretar general la deschiderea celui de al 3-lea congres internațional de sociologie din anul 1897, Worms a afirmat că societatea constă din ființe vii și în consecință viața și constituția lor influențează direct și în mod hotărâtor asupra societății. Fiind un corp viu, societatea este supusă legilor ființelor organizate. „Ca ele ea se naște, trăiește și moare, ca ele ea poate fi obiectul unei anatomii, al unei fiziologii, al unei taxonomii, al unei terapeutici și al unei igiene speciale”.<sup>6)</sup> Prin urmare concepția organicistă a lui Worms pleacă dela ideia că actele și fenomenele sociale își au baza lor în viața biologică. Societatea constă din indivizi uniți laolaltă, întocmai după cum organismul constă din celule, iar gruparea acestor celule sociale se face după aceleași principii, ca și aceea a celulelor corpului.<sup>7)</sup> Celulele sociale sunt grupate în: 1) *unități embriologice*, dacă ele au o origine comună, 2) *unități topografice*, formate prin unirea mai multor familii vecine, pentru a se ajuta reciproc în lupta vieții, 3) *unități fiziologice*, alcătuite din celule diferite prin origina lor, având fiecare o activitate specială, dar realizând toate același scop final și 4) *unități homoplastice* formate din celule asemenea și cu funcțiuni asemenea, care se grupează laolaltă, alcătuiind un tot omogen.

6) *René Worms*. Annales de l'Institut international de Sociologie. Paris 1898. Tome IV. Pg. 46.

7) *René Worms*. Organisme et société. Paris 1896. precum și «Philosophie des sciences sociales, 3 vol. Paris 1907.

Prin structura și funcțiunile sale societatea este analoagă cu organismul, căci ea are *o funcțiune a nutriției* (fenomenele economice; producția, repartiția, consumația), *o funcțiune de reproducere*, care se exercită fie sub *forma sexuală*, când fuzionează două sau mai multe grupe etnice, fie *sub forma colonizării* și în sfârșit *o funcțiune de relație* (fenomene intelectuale, religioase și morale). Și, după cum organismul supraviețuiește celulelor individuale care mor, tot așa societatea supraviețuiește generațiilor de indivizi, care se succed una după alta. Analogia dintre societate și organism se vede nu numai din funcționarea normală a ei, ci și din tulburările patologice, care apar în societate. Intr'adevăr în viața unei societăți pot fi *tulburări trofice*, adică de nutriție, provenite din cauza disproporției prea mari în repartizarea bunurilor, unii având prea mult și alții prea puțin, ceea ce dă naștere la revolte și la lupte intestinale. Tot de aici provin grevele și spiritul de continuă insurecție. Aceasta îl face pe Worms să vorbească despre necesitatea unei *patologii sociale*, precum și a unei *terapeutici* și *igiene sociale*. Worms recunoaște în același timp și existența conștiinții sociale.

Cu toate aceste asemănări, Worms observă însă și diferențele, care există între societate și organism, căci societatea este mai mobilă decât organismul, pentru că elementele ei componente nu sunt numai corp material, ci au și spirit, ceea ce le face mai suple și le dă alte puteri. Și apoi societatea e mai complicată, prezintă unele caractere proprii, noi, care lipsesc cu totul organismului, cum sunt fenomenele intelectuale, morale și religioase. De aceea în ultimă instanță Worms conchide că analogia între un organism și societate constă în interdependența funcțională, care există între celule și sisteme de organe pe deoparte, între membrii societății pe de alta. La aceasta se reduce, în concluzia sa finală, organicismul, pe care la început l-a reprezentat Worms cu atâtea argumente. Worms merge însă și mai departe, căci în lucrarea sa „La sociologie” publicată în anul 1921, el afirmă categoric deosebirea tranșantă dintre organism și societate, susținând că relațiile organice, în totalitatea lor, sunt inconștiente, pe când cele sociale au caracteristic tocmai conștiința. Societatea există numai acolo unde este inteligență. Deși societățile se nasc în felul organismelor, totuși evoluția lor e condusă și determinată de un ideal con-





ganic, pierzându-și tipul său specific și formele caracteristice și devenind o *atipie*.

În această direcție organicistă s'a ajuns la afirmări curioase și naive, cum este bunăoară aceea că firele de telegraf și de telefon reprezintă proiectarea în spațiu a nervilor corpului animal, că statul nu este chiar decât copia organismului trupesc, care se administrează și se conservă singur și o mulțime de alte afirmări de aceeași valoare și de același fel, asupra cărora nici nu mai insistăm.<sup>11)</sup>

Sunt însă și unii sociologi, care utilizează idei și limbaj organicist, fără a se opri în realitate la această doctrină asupra naturii societății. Astfel *Small* și *Vincent* vorbesc despre societate ca un organism viu și activ, format nu dintr'o substanță omogenă, ci din elemente deosebite între ele, dar nu consideră societatea ca un tip zoologic, ci văd în ea o combinație de organisme individuale, caracterizate prin existența unor fenomene de ordin superior.<sup>12)</sup> Esențial pentru organismul social este, după acești doi sociologi americani, interrelația și interdependența părților sale componente. Iar forțele, care îl stăpânesc, sunt de natură psihică. Organicismul este pentru ei mai mult o *metodă*, prin care se pot cerceta relațiile de reciprocitate ale fenomenelor sociale.

După cum se vede din toate cele arătate mai înainte, ideea fundamentală a organicismului este analogia dintre *societate și organism* și anume în special analogia funcțională, nu și cea morfologică, deoarece s'a văzut clar greșala celor, care îndrăznesc să vorbească despre o astfel de analogie.

Alți organicști, deși au pus problema naturii societății pe același teren, încearcă totuși să întemeieze concepția lor în alt mod. „Societatea a început cu mult înaintea umanității”,<sup>13)</sup> zice *Novicow*, pentru că înaintea omului au trăit în stare gregară o mulțime de spețe animale și n'avem niciun mijloc de a stabili, când a devenit umană forma de societate animală, căci acest proces de transformare s'a făcut „printr'o tranziție lentă și pe nesimțite”. Prin urmare, natura organică a societății s'ar putea dovedi prin analiza genezei societății. So-

11) *O. Hertwig*. Der Staat als Organismus. Jena 1922

12) *Albion Small and George G. Vincent*. An Introduction to the Study of Society. New-York 1894 Pg. 91.

13) *J. Novicow*. La théorie organique des sociétés. Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome V 1899. Pg. 210.



cietatea are o origine pur fiziologică, deoarece oamenii s'au unit unii cu alții nu pe baza conștiinții, ci a unor trebuinți fiziologice, întocmai ca și animalele. Trecerea dela fiziologic-biologic la social se face pe nesimțite, încât „e imposibil să spunem când sfârșește gradul de coeziune de ordine biologică și când începe coeziunea de ordine socială”, afirmă Novicow.<sup>14)</sup>

În regnul vegetal chiar se constată existența unor comunități de plante, care apar ca niște adevărate organizări de indivizi cu relații între ei. Înăluntru acestor grupări există o oarecare dependență a indivizilor unii față de alții, dar mai ales observația arată fapte, care dovedesc o influență reciprocă a unor spețe între ele. Într'adevăr sunt unele coaliiții de plante pe un anumit spațiu, care au între ele nu numai raporturi de concurență și de luptă pentru procurarea hranei, ci par că se completează unele pe altele. Unii cercetători din această cauză vorbesc de o sociologie a plantelor și a animalelor.<sup>15)</sup> Aceștia, pentru explicarea acelor comunități de plante, iau în considerație și animalele, care se găsesc în acea regiune, întrucât ele nu pot trăi fără plante, iar prezența lor are influență asupra comunităților de plante. Asemenea agregări însă nu sunt societăți, pentru că în ele lipsește elementul fundamental necesar unei societăți, anume un *consensus* conștient sau comunicarea dintre indivizi, înțelegerea pentru urmărirea unui scop comun. Nu insistăm acum mai mult asupra acestei probleme, deoarece vom reveni asupra ei în alt capitol. Pe baza acestor constatări s'a susținut totuși că societatea omenească are un temel organic, biologic, ea nefiind altceva decât prelungirea unor fenomene biologice generale.

Partizanii organicismului accentuiază odată cu asemănările și deosebiri stabilite de ei, importanța faptului că indivizii sunt uniți în grupe, indiferent de natura legăturii dintre ei și corelația armonioasă dintre diferitele funcțiuni ale societății. „Uniunea este lucrul principal, nu intermediarul, prin care se face ea”.<sup>16)</sup> Din acest punct de vedere Novicow înaintază ceva mai departe, afirmând că unirea indivizilor într'un ansamblu social se face în mod natural, întocmai cași unirea celulelor biologice. Nu se poate spune deci că societatea

14) J. Novicow. La théorie organique des sociétés. Annales de l'Institut Tome V Pg. 117

15) Dr Friedrich Alverdes. Die Thierypsychologie. Leipzig 1932.

16) J. Novicow La théorie organique des sociétés. Pg. 119.





vidual, dar cu o natură identică și produs de aceeași evoluție biologică.

Espinas observă însă că ființele vii, care trăiesc grupate laolaltă, au între ele legături, se ajută reciproc, de unde deduce că nu este deajuns numai juxtapunerea în spațiu pentru nașterea societății, ci că e nevoie de un ajutor permanent între indivizi. „O reciprocitate obișnuită de servicii între activități mai mult sau mai puțin independente, iată trăsătura caracteristică a vieții sociale, pe care n'o modifică esențialmente contactul sau depărtarea, dezordinea aparentă sau așezarea regulată a părților în spațiu”.<sup>25)</sup> După acest criteriu viața socială propriu zisă se naște odată cu *mutualismul*, care este ceva oarecum instinctiv, existent la toate organismele din natură. *P. Kropotkin* a arătat în admirabile pagini existența acestui mutualism la animale, ca un produs nu al iubirii sau al simpatiei, ci al unui instinct și al unei nevoi vitale, anume lupta contra mediului. „L'entr'aide” este mijlocul cel mai important pentru conservarea speței și pentru evoluția ei ulterioară.<sup>26)</sup> Așa că societatea devine un fenomen organic general.

Cu toate acestea, Espinas nu rămâne la concepția organicistă a societății, deoarece analizând diferite feluri de societăți găsește că societatea omenească are ceva în plus, că nu este vorba în ea numai de forțe materiale, organice, că există o solidaritate conștientă, de natură spirituală, bazată pe urmărirea unor scopuri comune. „Comunitatea de conștiință care unește pe membrii familiei se exprimă în afară printr'o porțiune de materie, pe care o organizează în serviciul scopurilor sale”.<sup>27)</sup> Concluzia finală la care se oprește este că societatea e o ființă vie, constituită pe baza conștiinții. „O societate e o conștiință vie sau un organism de idei”.<sup>28)</sup> Incât cu dreptate afirmă *Davy* că Espinas pleacă dela o concepție inițială, pentru a ajunge la alta. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în alte lucrări de mai târziu, cum sunt „La philosophie sociale du XVIII-e siècle et la révolution” din

25) *Alfred Espinas*. Des sociétés animales. Paris 1877. Introduction. Pg. 14

26) *P. Kropotkin*. L'entr'aide, trad. de l'anglais par *C. Bréal*. ed. III. Paris 1910. Pg. IX.

27) *Alfred Espinas*. Des sociétés animales. Pg. 275.

28) *Alfred Espinas*. Des sociétés animales. Pg. 361.

anul 1894, precum și în „Etre ou ne pas être”, publicat în „Revue philosophique” din 1901, Espinas afirmă clar și categoric valoarea voinții omenești.<sup>29)</sup>

Dacă astfel s'a dezvoltat organicismul în diferitele sale forme, se impune să vedem acum ce valoare are el și ce rămâne admisibil din această teorie asupra naturii societății. Baza organicismului este *analogia*, care se stabilește între societate și un organism, adică găsirea unor asemănări și deosebiri, care servesc drept puncte de plecare și dela care se conchide mai departe la asemănarea și asupra altor puncte, a altor elemente și funcțiuni, care nu par asemănătoare.

Analogia are atunci în primul rând un caracter *descriptiv*, dar ea nu se mărginește numai la atât, căci dacă dela asemănarea dintre două lucruri sau două raporturi, ea trece mai departe, conchizând și asupra altor caractere neobservate, ea depășește simpla operație a descrierii, ajungând la inducțiunea propriu zisă. Incât în modul acesta analogia devine un adevărat *raționament inductiv*. Dacă din punct de vedere didactic, analogia are o valoare indiscutabilă, căci prin ea se poate lămuri mai bine și mai evident modul de funcționare al societății, din punct de vedere al cercetării științifice valoarea ei este mai mică.

Gabriel Tarde la cel de al treilea congres internațional de sociologie numește organicismul „ipoteza și metafora organică”,<sup>30)</sup> susținând că avem de-a face cu o *teorie superfluă*, care nu a îmbogățit cu nimic nou cercetarea sociologică. La aceasta el adaugă că organicismul este nu numai superfluu, ci chiar *periculos*, pentru că a sugerat multe erori, de care sociologia scapă foarte greu. Cel mai adesea organicistii au făcut numai asemănări superficiale, trecând cu vederea peste deosebirile fundamentale, care există între societate și organism.

Urmând ordinea succesivă a expunerii ideilor fundamentale ale teoriei organiciste, trebuie să observăm mai întâi că această teorie lasă nelămurită o idee a sa, anume nu arată precis și constant ce trebuie să înțelegem prin celulă socială,

29) G. Davy. Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. Paris 1931.

30) G. Tarde. Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome V



căci unii consideră pe individ ca elementul ultim celular al societății, alții dau familiei acest rol și în sfârșit nu lipsesc nici sociologii, care consideră hoarda sau cuplul sexual ca cel mai simplu element component al societății.

Dar în afară de aceasta, se poate spune oare că aceste celule, ori care ar fi ele, alcătuiesc într'adevăr societatea prin juxtapunerea lor? Nu este oare nevoie de altceva decât simpla lor orânduire spațială? După cum „o pădure nu este o societate de copaci”, pentru că e nevoie de un schimb între elemente și chiar mai mult decât atât, tot așa în societatea propriu zisă este nevoie de un schimb de servicii între toți indivizii care o alcătuiesc, ori aceste element nou, de natură deosebită de cea organică, este neglijat de organiciști. Tocmai acest schimb reciproc constituie obiectul propriu zis al sociologiei.<sup>31)</sup>

Lăsând la o parte aceste fenomene și mărgininându-ne numai la analiza afirmațiilor organicismului, că celula este elementul social ultim, nu putem trece cu vederea faptul că într'un organism celulele organice sunt grupate în țesuturi și în organe, că o celulă nu poate face parte deodată din mai multe organisme, pe când individul este mobil și poate intra ca membru în tot felul de grupări sociale. Astfel el este membru al unei familii, face parte dintr'o anumită comunitate religioasă, aparține în același timp unei națiuni, participă ca colaborator la activitatea unei societăți științifice, poate fi poet și militar în același timp. Prin urmare individul aparține unor grupuri sociale diferite, ceea ce este inimaginabil pentru celula organică. La această obiecțiune răspunde Novicow, în apărarea pe care o face dânsul organicismului, susținând că și celula poate îndeplini funcțiuni diferite, că există chiar cazuri de transmutație de funcțiuni. Dar nici în societate nu există simultaneitate de funcțiuni, zice Novicow, pentru că nimeni nu poate exercita două funcțiuni sociale în același timp. Când Alfred de Vigny era în manevre nu putea scrie versuri.<sup>32)</sup> Oricât de ingenioasă și caldă ar fi apărarea, pe care o face Novicow, ea nu este convingătoare, deoarece dacă din punct de vedere biologic există cazuri de transmutație de funcțiuni, acestea sunt extrem de rare. E adevărat că s'a vorbit de așa

31) *N. Kareiev. Sociologie, Psychologie et Biologie. Annales. Tome X. Paris 1904. Pg. 33.*

32) *J. Novicow. La théorie organique des sociétés.*

numita *proprietate vicariantă*, care constă din faptul că atunci când o celulă este lezată și când funcțiunea corespunzătoare ei încetează, celulele învecinate exercită treptat-treptat și funcțiunea celulei lezate, în baza proprietății inițiale, pe care ar fi avut-o de a îndeplini orice funcțiune. Ceea ce însă este sigur e că fiecare celulă are activitatea sa și că celulele organice nu sunt libere ca indivizii, ci ele sunt înglobate, legate laolaltă în țesuturi.

Pe când deci organismul este un întreg continuu, societatea e un tot discret, nesubstanțial, în care indivizii nu sunt legați spațial. La acestea trebuie să mai adăogăm o altă deosebire importantă, anume că organismele au un sensorium comun, creierul, pe când societatea este lipsită de un astfel de organ unitar ca sediu al conștiinții corpului social. Sunt unii organiciști, care vorbesc despre existența unui creier social, care ar fi adunarea legislativă sau guvernul sau Universitățile sau așa numitele elite sociale. Dar toate aceste afirmațiuni constituiesc numai metafore, deoarece conștiința socială nu are nici un organ anatomic, de care să fie legată, ea însăși fiind ceva deosebit de conștiința individuală.

În ceea ce privește analogia funcțiunilor, pe care a formulat-o organicismul, deasemenea nu se poate spune că ne găsim în fața unor asemănări concludente și perfect exacte. Astfel dacă ne oprim asupra uneia dintre ele — *reproducerea* — se poate spune oare că procesul de colonizare este tot una cu reproducerea socială? Anglia s'a reproduș într'adevăr prin coloniile sale? Colonizarea e un fenomen de expansiune politică și economică, de cele mai multe ori este manifestarea imperialismului popoarelor, care nu poate fi asimilată în nici un caz cu reproducerea organică sau nici măcar cu o reproducere spirituală.

În genere sociologii organiciști au stabilit asemănări de raporturi între funcțiuni și fenomene inferioare, unii trecând chiar dela analogie la identitate și negliând caracterele specifice ale societății. Ei au uitat că viața în grup nu este deajuns pentru a constitui o societate, pentru că ea poate fi o unitate fizică sau fiziologică, cum sunt tufele de mușchi, coloniile de bacterii, etc. Societatea nu apare decât acolo unde există relații conștiente între membrii ei conștienți, unde este viață psihică propriu zisă. Din faptul că scopurile vieții în genere



sunt și ale societății, nu se poate deduce că ele sunt mijlocul cel mai bun de explicare al fenomenelor sociale. Numai unde constatăm existența unor activități comune, a unei cooperării între oameni și unde se manifestă o conștiință despre aceste activități și scopuri, numai acolo avem de-a face cu o societate. De aici scoatem concluzia că societatea nu este un *organism*, cum cred organicisții, ci o *organizare*, ceea ce este cu totul altceva decât organismul. Reprezentanții concepției organiciste au confundat aceste două noțiuni: *organism* și *organizare* și nu le-a fost greu să le confunde, pentru că organizarea presupune două elemente sau două fenomene, care există nu numai în viața socială, ci și în cea organică. Organizarea presupune *diviziunea muncii* și *coordonarea activităților*, fapte care se observă și în modul de funcționare al vieții organice. Dar aceste fenomene se petrec în societate în mod conștient, în vederea realizării unui scop unitar, pe când într'un corp organic ele se îndeplinesc în mod inconștient și involuntar. Organizarea socială constă din ordonarea „relațiilor reciproce ale părților individuale între ele și cu totul, pe care-l alcătuiesc și față de care ele sunt numai agenți activi”.<sup>33)</sup> Prin urmare oridecâteori apare un interes general comun tuturor indivizilor, se naște o organizare voită și gândită. *Societatea ca atare nu este un organism, ci o organizare.*

### Teoria organismului contractual.

Ideea de organizare a grupului uman pe bază de relație reciprocă și conștientă între membrii care-l compun a avut drept consecință formularea altei concepțiuni asupra naturii societății, anume a teoriei organismului contractual, care am văzut că apare la René Worms în ultima sa lucrare de sociologie din anul 1921, dar pe care o reprezintă și o dezvoltă mai ales *A. Fouillée*.<sup>34)</sup> El constată ce mare rol au în determinarea diferitelor fenomene sociale agenții fizici, natura înconjurătoare, care ajută sau împiedică diferite activități, care impune uneori chiar modul de manifestare al cuiva,

33) *Eberhard Gothein*. *Über einige soziologische Grundfragen*. Erinnerungsgabe für Max Weber. Bd. I. 1923.

34) *A. Fouillée*. *La science sociale contemporaine*. ed. 3. Paris 1896.

determinându-i până și profesiunea, pe care o poate îmbrățișa. În acelaș timp însă Fouillée a recunoscut și influența factorului biologic, precum și a celui psihologic și a elaborat o altă teorie decât aceea a lui Tarde și a lui Durkheim, fiind convins că prin ea se poate explica mai bine natura și viața societății. Am putea spune că Fouillée aplică și în sociologie concepția sa asupra ideilor-forțe, alcătuiind o adevărată sociologie a ideilor-forțe, alături de psihologia și morală ideilor-forțe.

După Fouillée orice percepție, orice reprezentare și idee a noastră are în sine un element voluntar, o energie proprie, căci deîndată ce ea este concepută are și tendința de a se realiza, adică de a produce o activitate, o schimbare. Viața obișnuită a noastră ne arată că ideile morale, sociale și politice nu sunt aproape niciodată simple constatări intelectuale sau raționamente statice, ci ele împing spre acțiune. Marii ideologi au fost și luptători politici. Prin urmare ideia are în sine forță și se exteriorizează prin acțiune. E adevărat că de multe ori ea nu apare ca ceva activ, mobil, care să determine mișcare, ci exteriorizarea ei îmbracă alt aspect, anume se proiectează în afară sub formă de obiect, de imagine, de idol, implicând în acest caz credința în realitatea ideii. Dacă în prima împrejurare ideia are un aspect voluntar, în cel de al doilea caz ea are o înfățișare intelectuală. Pentru Fouillée ideia cuprinde în sine *apetiție*, *tendință*, de aceea toate fenomenele psihice au un pronunțat caracter dinamic. Chiar ideile cele mai abstracte, care par a nu avea nici un fel de forță, în anumite cazuri concrete se afirmă cu putere, răscolesc și mână pe oameni în luptă. În concepția lui Fouillée viața socială și evoluția ei este explicată prin patru idei fundamentale care sunt: ideia organismului contractual, a quasi-contractului, justiția reparatoare și solidaritatea.<sup>35)</sup>

Fouillée admite cu organicității că societatea e ceva viu, care vrea să se conserve și să se dezvolte. El constată deasemenea că în procesul ei de dezvoltare au loc o mulțime de schimbări, datorite adaptării la mediu sau luptei între părțile componente, ba chiar recunoaște o analogie între societate și organism, în special în ceea ce privește structura celulară a lor

<sup>35)</sup> Augustin Guyau, La Philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée. Paris 1913.



și felurile de funcțiuni, pe care le au. Societatea, ca și organismul, zice Fouillée, se caracterizează prin cooperarea diferitelor părți care o compun, toate tinzând la conservarea întregului.

Societatea are însă ceva în plus, ceva specific ei, anume conștiința. Căci nu poate fi vorba de societate decât acolo unde avem deaface cu o conștiință și cu reacțiuni de conștiință, cu idei, cu creațiuni de idei și idealuri. Societatea seamănă deci cu un organism prin structura sa, dar se deosebește de el prin faptul că ea nu este ceva material și cu continuitate spațială. În afară de aceasta, organismul este ceva care se naște deodată și apare gata făcut, în timp ce societatea devine societate numai prin reacțiunea conștiințelor una asupra alteia și prin influența conștiinței colective asupra indivizilor. Această conștiință socială există în unitățile sale, ceea ce pentru un organism ar fi un adevărat non-sens, căci acolo conștiința este centralizată și legată de un anumit organ, care este baza sa fiziologică.<sup>36)</sup> După gradul de conștiință și după calitatea ei, Fouillée deosebește mai multe feluri de organisme și anume: organisme cu conștiința confuză și împrăștiată, cum sunt animalele inferioare, în al doilea rând organisme cu conștiința clară și centralizată, ca vertebratele, și în sfârșit organisme cu conștiința clară, dar împrăștiată între indivizi, cum sunt societățile omenești.

Societatea ca uniune de indivizi se bazează pe două feluri de legături între oameni, anume: pe o legătură de solidaritate organică, inconștientă și pe o alta conștientă, voluntară, *oarecum contractuală*. Generațiile care se succed una după alta și care formează elementul viu al societății au obligațiuni quasi-contractuale față de societate, față de instituțiile moștenite, pe care înaintașii le-au creat și le-au păstrat. Societatea umană funcționează armonios ca un organism, dar finalitatea, sub influența căreia acționează, este conștientă și voința indivizilor este angajată în angrenajul social prin scopul comun urmărit, deci oarecum contractual. Teoria organismului, pornind dela determinismul biologic, ajunge să recunoască rolul spiritualului, făcând astfel trecerea către concepțiile, care afirmă natura spirituală a societății. *Paul Barth* susține chiar

36) *Alfred Fouillée*. Les éléments sociologiques de la morale. Paris 1905.

că societatea este un organism, dar *un organism de natură spirituală*, care constă dintr'o *sinteză de unități de voință*.<sup>37)</sup>

Dacă organicismul, în ambele sale forme, cea pură și cea contractuală, vrea să determine natura societății prin structura ei întregă și prin totalitatea funcțiilor ei, ceea ce constituie un merit al său și explică în același timp marea sa răspândire în gândirea sociologică, sociologia cunoaște totuși și altfel de teorii care, în contradicție cu organicismul totalitar, încearcă să explice societatea numai prin una din funcțiile sociale, pe care o cred fundamentală pentru constituirea societății, considerând pe celelalte fie ca secundare, fie ca derivate din ea sau reductibile la dânsa. Vom cita ca exemplu *concepția economică a societății* reprezentată de Karl Marx.

### Teoria economică a societății.

Teoria aceasta este cunoscută sub numele de concepția materialistă a istoriei și a fost întemeiată de Karl Marx. Într'adevăr *Karl Marx* a afirmat și a vrut să dovedească printr'un întreg sistem de construcție sociologică natura economică a societății. El nu și-a expus concepția într'o operă unitară, care s'o înfățișeze în totalitatea ei, ci aceasta se degajează din toate lucrările sale. Punctul de plecare pe care l-a adoptat a fost deosebirea dintre stat și societate, statul fiind o unitate politică bazată pe ideia de autoritate, în deosebire de societate, care e o comunitate întemeiată pe necesitatea satisfacerii trebuințelor, deci de natură economică. Încă din anul 1845 Marx a criticat vechiul materialism mecanicist care avea un caracter atomist, întrucât considera societatea numai ca o sumă de atomi, de indivizi. Pentru dânsul premisa fundamentală a întregii concepțiuni sociologice este tocmai afirmarea priorității societății față de individ, căci nu societatea trebuie explicată prin om, ci omul prin societate. De aici rezultă clar ideia, pe care dânsul a pus-o la baza metodei sale de cercetare și care-l apropie de Durkheim, anume că societatea este mijlocul, prin care se pot explica fenomenele sociale și nu individul, cum susține concepția psihologică individualistă.

37) *Paul Barth*. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. III u. IV Auflage. Leipzig 1922. Pg. 117.



Intreaga problemă a marxismului din care se vede natura economică a societății a fost formulată pe scurt în „das Elend der Philosophie”, dezvoltată ceva mai mult în „das Kommunistische Manifest”, în prefața lucrării „Zur Kritik der politischen Oekonomie” și pe larg în „das Kapital”. Factorul care explică societatea în constituția ei, precum și întreg procesul de evoluție socială și istorică este, pentru Marx, de natură economică. Faptele sociale nu se pot explica, după el, prin idei și aspirațiuni, nici prin individ și conștiința individuală, căci tot ceea ce conține sufletul omenesc se datorește societății, care se oglindește în el. Realitatea adevărată ale cărei transformări aduc după sine schimbările sociale este *producția economică*. Dar nu numai evoluția socială e determinată de economie, care este supusă unor legi naturale, ci însăși structura societății se întemeiază pe ea, ideologia alcătuiind numai o suprastructură. Prin urmare raporturile de producție sunt acelea care dau naștere vieții sociale, politice și spirituale, așa că „nu conștiința oamenilor determină existența lor socială, ci invers viața socială determină conștiința lor”.

Forțele de producție sunt variate și îmbracă forme tehnice schimbătoare (forța aburului, electricitatea, mașinile, etc.), ori prin aceasta ele dau naștere unui anumit fel de economie. De exemplu: câtă vreme nu au existat mașini în sensul modern al cuvântului, munca manuală era motorul producției, erau mici ateliere, iar lucrătorul era proprietarul mijloacelor de producție și al produselor. Când a apărut însă mașina, au luat ființă fabricile și micii lucrători au devenit salariați, supuși fluctuațiilor producției și dorinții de câștig a capitaliștilor. Odată cu această invenție tehnică clasa capitaliștilor și a proletarilor au stat față în față ca doi dușmani, luptându-se neconținut fiecare pentru interesele sale. Dealtminteri lupta aceasta nu e nouă, pentru că și în trecut, de mult, sclavii s’au ridicat contra stăpânilor, plebeii contra patricienilor, vasalii contra feudalilor, iar acum proletarii contra capitaliștilor. Toate frământările și transformările sociale rezultate din aceasta, îl fac pe Marx să susțină că istoria de până acuma este istoria luptelor dintre clase, că ea nu are alt conținut decât lupta de clasă, lupta pentru emanciparea economică. Mobilul întregii evoluții istorico-sociale este deci, în această concepție, de natură economică.

Clasa care stăpânește mijloacele de producție domină societatea, căci ea are puterea politică și administrativă, ea face legile și creiază cultura spirituală. Marxismul, ca teorie sociologică vede în lupta dintre clase, care are un conținut economic, un proces dialectic independent de voința omului, urmat însă de schimbarea structurii vieții sociale. Societatea și forma ei politică de azi se vor transforma *în mod necesar* în alte forme, pentrucă ea cuprinde în sine germeul propriei ei negațiuni. Societatea originară, primitivă, avea caracter comunist, deoarece mijloacele de producție, ca și produsele, erau comune tuturor. Din această fază inițială societatea a evoluat, trecând la proprietatea individuală, în care lucrătorii sunt stăpânii mijloacelor proprii de producție, cu care produc mărfuri de schimb. În sfârșit în mod necesar societatea a ajuns azi în faza capitalistă, când lucrătorul muncește în fabrică nu cu mijloacele sale de producție, căci a fost expropriat de ele de către capitalist și nici nu se bucură de produsul muncii sale. Dacă în primele două faze odată cu producția creștea și folosul lucrătorului, în epoca de azi munca însăși devine o marfă, a cărei valoare însă scade mereu. De aici conflictul dintre capitalist și lucrător.

Contradicția, pe care o constată Marx înlăuntrul societății actuale, constă din faptul că munca are un caracter social, în timp ce proprietatea produselor ei este privată. Acest conflict nu se poate înlătura decât sau prin reîntoarcerea la mica agricultură și la manufactură, ceea ce ar fi absurd, căci ar însemna regresul societății —sau prin adaptarea formei de proprietate la forma muncii, adică prin *socializarea mijloacelor de producție și a produselor*. Aceasta este concluzia pe care o adoptă Marx. Contradicția inerentă societății duce în mod fatal la comunism. Nu ne vom opri și nu vom stărui aici asupra concluziunilor politice, pe care le trage Karl Marx, dar pentru a evidenția rolul factorului economic, vom analiza sumar teoriile economice, care îi servesc lui Marx pentru a explica transformarea socială. Aceste teorii, pe care *Th. Masaryk* le consideră analoage actelor unei drame, sunt: *teoria concentrării, teoria acumulării capitalului, concepția mizeriei progresive și a crizelor*. Înainte însă de a le cerceta pe fiecare în parte, să vedem pentru ce numește Marx societatea actuală capitalistă și cum s'a ajuns la capitalism. Aceasta pentru a arăta cum își con-



struiește Marx întreaga sa teorie pe baza fenomenului economic.

În economia domestică se produceau bunurile necesare numai pentru satisfacerea trebuințelor, neexistând mărfuri propriu zise care să servească pentru schimb. Ceea ce constituie esența unui bun economic este *utilitatea* lui, adică posibilitatea de a satisface o trebuință. Marx zice: marfa este „un obiect exterior, care prin însușirile sale satisface într'un mod oarecare trebuințele oamenilor”.<sup>38)</sup> Bunurile pot fi utile în diferite feluri, iar din utilitatea lor se naște *valoarea de întrebuințare*, care are un caracter *subiectiv*, deoarece fiecare individ are alte trebuinți și alte gusturi, ceea ce face ca ei să nu aprecieze la fel lucrurile și să nu le atribue aceeași valoare. Bunurile însă, în afară de valoarea subiectivă, au și o *valoare obiectivă*, care rezultă din schimbul lor pe piață și care este în același timp mijlocul lor de apreciere în comerț. Valoarea de schimb variază cu timpul și locul unde se face schimbul, de aceea în mod obișnuit ea are un caracter relativ și accidental. Prin urmare valoarea subiectivă a bunurilor este determinată de întrebuințarea lor, iar cea obiectivă de schimb. Aceste două feluri de valori nu sunt fără legătură între ele, deoarece nu se poate concepe existența valorii obiective, decât dacă bunul-marfă servește la ceva, dacă este cerut de cineva și nu poate fi căutat și cumpărat decât numai când el satisface o trebuință. Dar care este criteriul de comparație a utilităților pe piață, mai ales că acestea sunt foarte diferite între ele?

Mărfurile, oricât de mult s'ar deosebi unele de altele, au totuși ceva comun, anume faptul că sunt produse ale muncii. O marfă sau un bun are valoare pentru că în ea „este concretizată sau materializată muncă omenească”.<sup>39)</sup> Ceea ce dă valoare mărfurilor și bunurilor, pe care le cumpărăm noi din piață, pe care le consumăm, este munca omenească, munca pe care a depus-o omul pentru producerea acelor bunuri. Aceasta e concepția lui Marx. Dar această muncă se măsoară după durata ei, după timp (oare, zile). Aceasta însă nu trebuie interpretată în mod absolut și literal, căci de exemplu lucrul făcut de un leneș sau de un om nepriceput, care muncește mai mult decât unul harnic și priceput, ar urma să aibă

38) *Karl Marx* Das Kapital Bd. I. Pg. 1.

39) *Karl Marx* „ „ „ „ Pg. 5.

valoare mai mare, pentrucă el a lucrat mai mult. De aceea Marx adaugă că valoarea se apreciază după munca social necesară pentru producția unei mărfi, în condiții sociale normale de producere, adică într'un grad mijlociu de intensitate și îndemânare de muncă.<sup>40)</sup> În consecință „mărfurile care cuprind cantități egal de mari de muncă sau care pot fi făcute în același timp de muncă au aceeași valoare”.<sup>41)</sup>

Această teorie a valorii îi servește lui Marx pentru a întemeia pe baza ei concepția sa despre *plus-valoare*, care creiază capitalul. Niciodată, spune Marx, lucrătorul nu primește ca salariu întregul echivalent al muncii sale, pentrucă marfa are o valoare mai mare decât munca depusă pentru producerea ei. Prin acumularea acestui „ceva mai mult” se produce capitalul. Acest ceva mai mult este plus-valoarea. Toată teoria formării capitalului prin ajutorul plus-valorii, așa cum o înfățișază Marx în opera sa „Das Kapital”, se poate lămuri mai ușor prin exemple concrete.<sup>42)</sup> Să presupunem că ne aflăm în fața a trei persoane A, B, C, care au fiecare câte 100.000 lei. A cumpără cu acești bani o casă de locuit și diferite mobile de lux pentru locuința sa, B îi pune deoparte pentru a-i avea în viitor și pentru cazuri de nevoie, iar C face cu ei comerț, pentru ca să câștige. Pentru A banii sunt obiect de consumație, pentru B materie de economie și numai pentru C banii dobândesc funcție de capital, căci el are scopul de a produce prin ajutorul lor o valoare în plus, de a avea mai mult ca înainte. Acest C poate face diferite operațiuni lucrative în vederea câștigului și anume: poate da banii cu împrumut, luând camătă sau poate face un comerț oarecare, realizând astfel capitalul comercial sau poate începe el personal o întreprindere industrială sau poate cumpăra acțiuni la astfel de întreprinderi. În aceste din urmă două cazuri avem în față capitalul productiv.

Cum se înmulțește însă capitalul? Când de exemplu C face comerț, cumpărând diferite mărfuri pentru 100.000 lei, el transformă banii în marfă (B—M), dar mărfurile nu-i servesc lui pentru consumație, nu sunt un scop pentru el, ci un mijloc de îmbogățire, căci el le vinde, transformându-le iar

40) *Karl Marx* Das Kapital. Bd. I Pg. 5.

41) *Karl Marx* » » » » Pg. 6.

42) *Rudolph Abraham*. Die Theorie des modernen Sozialismus. Berlin 1923  
— de unde am extras exemplul care urmează pentru a arăta nașterea plus-valorii.



în bani (M—B). Dar acești bani, pe care îi ia el din vânzare nu reprezintă numai suma inițială de 100.000 lei, ci ceva mai mult, 120.000 lei. Atunci M—B nu este egal cu B—M, ci B din M—B are un adaos, este un  $Bx$ . În acest caz procesul de cumpărare-vindere este B—M— $Bx$ . Acest  $x$  adăugat la capitalul inițial e ceva în plus, deci întreprinzătorul și-a ajuns scopul, căci a câștigat ceva. Dar de unde provine plus-valoarea? Pentru a o explica, Marx analizează în special capitalul productiv. Continuând cu exemplul de mai sus, să presupunem că C face o întreprindere industrială, împărțind cei 100.000 lei în modul următor: 30.000 lei pentru cumpărarea de mașini și de unelte, 35.000 lei pentru materia primă necesară, 25.000 lei pentru angajare de lucrători și 10.000 lei pentru alte cheltuieli. Prin urmare, 75.000 lei în total pentru materiale și 25.000 lei pentru salarii. În primul an de funcționare, de producție, la sfârșitul socotelilor se constată că s'a realizat 125.000 lei, deci un plus de 25.000 lei. E cert că acest câștig nu e produs de mașini, unelte, care cel mult se uzează prin funcționare, nu e produs însă nici de material, care se transformă în produse, reprezentând suma de 75.000 lei, *capitalul constant*. Atunci de unde provine acest câștig? Care este sursa lui? Pentru a explica aceasta, trebuie să ținem seamă de faptul că pe lângă capital la procesul de producție mai participă și omul, forța de muncă, care ea este după Marx adevăratul izvor al plus-valorii.

Întreprinzătorul C cumpără munca omenească întocmai ca și o marfă, înțelegându-se cu lucrătorii asupra salariului și timpului de muncă. El dă lucrătorului ca preț al muncii sale atât cât îi este necesar lui și familiei sale ca să se nutrească, adică să-și reproducă zilnic forța de muncă. E dela sine înțeles că forța de muncă presupune existența lucrătorului, iar aceasta implică neapărat în sine conservarea și reproducerea lui. Dar acestea cer mai departe o sumă de mijloace de trai, care la rândul lor necesitează și ele un timp de muncă pentru producerea lor. Atunci „valoarea forței de muncă este valoarea mijloacelor de trai trebuitoare pentru a o avea” (forța de muncă).<sup>43)</sup> Aceste mijloace de trai trebuie să-i ajungă lucrătorului nu numai pentru înlocuirea și repararea forței pierdute în fiecare zi prin

43) *Marx*. Das Kapital. Bd. I. Pg. 133.

muncă, ci și pentru copiii săi, pentru ca astfel să existe oricând pe piață brațe numeroase de lucru. Dacă pentru producerea tuturor celor necesare vieții lucrătorului s'ar cere 6 ore de muncă socială — aceasta ar fi în realitate valoarea forței zilnice de muncă a lucrătorului.

Pentru întreprinzător însă munca lucrătorului servește și la altceva, căci el urmărește să ia o cât mai mare cantitate de muncă dela această forță și de aceea o apreciază după alt criteriu, anume după timpul maxim de muncă, pe care o poate face lucrătorul. Dacă el poate lucra 12 ore pe zi, ar fi natural să fie plătit pentru 12 ore, dar în realitate C îl plătește numai pentru 9 ore, căci atât valorează ceea ce-și poate cumpăra lucrătorul pentru întreținerea sa și a familiei sale cu salariul ce i se dă, deși întreprinzătorul ia dela dânsul 12 ore de lucru. În acest mod valoarea de schimb a muncii e mai mică decât valoarea de întrebuințare a ei, iar C ia pentru sine valoarea a 3 ore de muncă a lucrătorului, pe care o valorifică în folosul său propriu. Acest întreprinzător, care realizează 25.000 lei plus-valoare în primul an de producție, îi întrebuințează mai departe în alt proces de producție, dobândind o altă plus-valoare, care e mai mare. Și așa se acumulează mereu plus-valoarea, transformându-se treptat din capital variabil în capital constant, căci întreprinzătorul își sporește întreprinderea, își mărește utilajul, înmulțește numărul lucrătorilor și așa mai departe. Astfel crește capitalul, care e bazat deci după concepția marxistă pe muncă neplătită.

Această teorie a valorii și a plus-valorii e baza întregii structurii a societății, după concepția marxistă. Dar nu numai atât, ci întregul proces de transformare socială se face tot prin ajutorul factorului economic și anume prin unele fenomene al căror rezultat este neconținută schimbare a societății și trecerea ei spre forma, pe care o dorește Marx, spre comunism. Într'adevăr toate întreprinderile mici și mijlocii vor fi înghițite de cele mari, pentru că ele nu pot rezista concurenței, pe care li-o fac acestea. Atât în „Manifestul comunist”, cât și în volumul III din „Capitalul”, Marx susține că mica proprietate agricolă și industria casnică dispar încetul cu încetul, proprietatea concentrându-se în cât mai puține mâini și servind pentru marile exploatări. Prin acest proces de concentrare a proprietății o sumă de oameni sunt despartți de



mijloacele lor proprii de producție și transformați în salariați, în ofertanți de forță de muncă pe piață. Și cu cât această ofertă de brațe e mai mare, cu atât salariul scade mai mult.

Odată cu această concentrare a proprietății și a întreprinderilor mici, capitalul suferă și el oarecare transformări, căci se adună în mâni mai puține, întocmai ca și proprietatea, micii întreprinzători capitaliști fiind și ei expropriați de către marii capitaliști. Această expropriere se face conform legilor imanente ale producției capitaliste.<sup>44)</sup> Astfel se efectuează *procesul de acumulare al capitalurilor*. Indiferent de poare, capitalurile se adună în câteva mâni, care monopolizează întreprinderile și exploatează din ce în ce mai mult munca. Așa se formează capitalul internațional, care nu cunoaște granițe și națiuni, ci numai interesele sale, pentru a căror satisfacere trece peste morală, peste umanitate, sentiment național, etc..

Paralel însă cu aceste două fenomene economice, Marx observă și un al treilea, pe care îl formulează în așa numita *teorie a mizeriei progresive a lucrătorilor*. Salariul este întotdeauna sub valoarea forței de muncă în societatea condusă de legile capitalismului, spune Marx. De aceea el este sursa plusvalorii. Și chiar dacă salariul crește, mizeria progresa și ea, întrucât salariul nu poate satisface trebuințele crescânde și impune individului chiar de evoluția socială. Mai mult încă, din cauza sporirii armatei lucrătorilor, între ei se naște o necontenită concurență, ceea ce oferă întreprinzătorilor posibilitatea de a recruta lucrători cu salarii mai mici.

În goana sa după câștig capitalismul produce prea mult, încât piețele se umplu de mărfuri, iar masele de consumatori nu parvin să epuizeze toate produsele. Atunci se nasc *crizele de supra-producție*. Din această cauză întreprinderile capitaliste sunt nevoite să limiteze producțiunea, să restrângă afacerile, ceea ce se traduce în fapt prin concedierea lucrătorilor, care rămân fără de lucru. Crizele acestea sunt periodice. Așa a fost criza dela 1825, care a lovit Franța, Anglia și Statele-Unite, prima criză cu caracter universal, așa a fost criza dela 1838, care a apărut în Franța, Belgia și Germania. Când sto-

44) *Karl Marx*. Das Kapital, Bd. I. Pg. 24.

curile de mărfuri se epuizează, reîncepe producția, lucrătorii capătă lucru, după care se începe din nou concurența între fabrici, supra-producția, criza, până se va ajunge la o criză finală, la un crah general al producției capitaliste. Aceasta este a patra teorie economică din concepția marxistă.<sup>45)</sup> Societatea capitalistă învinge crizele intermediare prin mai multe mijloace, care îi stau la îndemână și anume: prin distrugerea unei oarecare cantități de producție și prin cucerirea de piețe noi de desfacere. Fenomenul economic al capitalismului determină nu numai o anumită formă de producție, ci și mentalitatea oamenilor și legile care îi cârmuesc și credințele lor, încât toată ideologia, toate celelalte fenomene, sunt dominate în mod absolut de viața economică.

Capitalismul nu unește însă numai pe întreprinzători laolaltă, ci și pe lucrători între dânsii, trezind în ei conștiința că formează o clasă aparte cu interese și aspirațiuni bine distincte și chiar contrare întreprinzătorilor. Așa se explică tendința lucrătorilor *de a expropriare pe expropriatori*, de a face din mijloacele de producție o proprietate comună a tuturor. Capitalismul care face din stat, religie, drept, morală, niște instrumente ale sale, cum spune Marx, determină apariția și fizionomia specială a tuturor celorlalte fenomene. Astfel morala o reduce Marx la o morală de clase, căci deosebiriile de avere dau naștere deosebirilor de idei morale și determină anumite moduri de comportare și de apreciere în viața socială. Bogătașul și capitalistul își permit să calce legile morale, fără a fi judecați prea aspru, în comparație cu proletarul. Tot așa religia, care și ea oglindește organizația economică a societății,

45) *Karl Kautsky* explică criza, considerând-o ca un rezultat al supraproducției sau al subconsumației. *Erich Preiser* în studiul său «Das Wesen der Marx'schen Krisentheorie» publicat în «Festschrift für Franz Oppenheimer, în anul 1924, dă următoarea interpretare concepției marxiste despre criză. Disproporția dintre cantitatea de mărfuri produse și puterea de cumpărare a pieții consumatoare se produce pe altă cale. Capitalul, în teoria marxistă, are două părți: *una constantă*, a cărei natură nu se schimbă prin procesul de producție și alta *variabilă*, adică munca prin care se produce plus-valoarea. Deci capitalul întreg cuprinde ambele sale părți ( $c + v$ ). După raportul dintre  $c$  și  $v$  se măsoară gradul de dezvoltare capitalistă a fiecărei țări, deoarece o țară, cu cât e mai capitalistă cu atât în ea crește  $c$  față de  $v$ , cu atât mai mare e puterea capitalului investit în mașini și mai mică partea cuvenită salariului. În explicarea crizei Marx pleacă dela *legea scăderii ratei profitului* (Das Kapital Bd. III Pg. 191). Profitul corespunde mărimii capitalului variabil, așa că dacă crește  $c$ , scade rata profitului. După Marx criza se naște din supraacumularea capitalului. Capitaliștii, pentru a compensa pierderea provenită din scăderea ratei profitului, produc multe mărfuri, ca să câștige astfel prin producerea de bunuri în masă. De aici provine supraproducția și concurența. Urmează după aceasta reducerea producției, subproducția, rata profitului crește și atunci se ajunge iar la supraproducție și așa mai departe.



a avut forme variate, care au corespuns exact evoluției economice. Astfel ierarhia clericală a evului mediu a fost determinată de organizația economică a feudalității, după cum protestantismul a corespuns dezvoltării burgheziei moderne.

Forma politică a societății, statul, nu este în concepția, de care ne ocupăm acum, decât un reflex al vieții economice, iar organizarea și evoluția lui a mers paralel cu aceste forme economice. De aceea soarta sa este legată de cea a capitalismului și ca atare odată cu dispariția capitalismului, statul va muri și el. Pornind dela deosebirea făcută de Hegel între societate și stat, Marx susține că societatea e o grupare de persoane legate între ele prin anumite raporturi de viață, condiționate economiceste, căci munca și celelalte împrejurări economice produc diviziunea ocupațiilor, prin care se naște dependența indivizilor unii de alții. În societate deci, relațiile dintre oameni sunt determinate de activități economice.

Statul este o organizație politică, în care legătura dintre indivizi se reduce la faptul că toți sunt supuși acelorași legi și aceiași autorități, de care trebuie să asculte. Statul apare deci ca o organizare a forței mai presus de voințele individuale. Nu se poate spune că statul a apărut într'un anumit moment al evoluției sociale, căci el coexistă cu societatea, fiind însă o instituție de dominare politică. Intotdeauna statul a fost legat de clasele sociale, deși acestea se nasc din raporturi economice și nu politice, căci de îndată ce o clasă superioară și tare a luat puterea și a exercitat o autoritate asupra claselor inferioare, se poate spune că s'a născut statul. În toate epocile istoriei, din antichitate și până astăzi, odată cu schimbările economice și cu transformarea claselor sociale s'au schimbat și formele de stat. Intotdeauna însă statul nu a fost altceva decât organizarea forței unei clase, având menirea de a ține în frâu clasele inferioare, pentru a nu tulbura dominarea clasei care are puterea. În doctrina marxistă deci statul se confundă cu organizarea clasei dominante.<sup>46)</sup>

Societatea și statul se transformă odată cu factorul economic și în primul rând cu modul de producție. Schimbându-se elementele procesului de producție, se modifică și raporturile economice dintre oameni, apare chiar și un drept nou.

46) *Heinrich Cunow*. Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts-und Staatstheorie. IV Aufl. Berlin 1923.

Dar această schimbare se datorește unei necesități economice interne, încât ea rezultă dintr'un proces de evoluție, ale cărei faze le constituie concentrarea proprietății, acumularea capitalurilor, mizeria progresivă și crizele economice. Ca atare, Marx este un *evoluționist*, deși de multe ori în lucrările sale el vorbește despre revoluția politică și socială. Evoluționismul marxist nu are însă un caracter teleologic, căci transformarea socială e un rezultat necesar și fatal al întregii evoluții istorice și în special a schimbării factorului economic. Ne găsim astfel în fața unui *evoluționism economic*. Iată deci că atât structura cât și evoluția societății este în funcție de viața economică, după concepția lui Karl Marx.

Marxismul, ca orice doctrină socială, se întemeiază pe mai multe idei, pe care în parte le găsim răzlețe și înainte de Marx, la alți cercetători. Din această cauză unii sociologi îi contestă chiar valoarea, susținând că ceea ce este apreciat în doctrina lui Marx sunt elementele nemarxiste. *Schulze-Gävernitz*, de pildă, zice „mărimea lui Marx constă în ceea ce nu este marxist în el”.<sup>47)</sup> Astfel unul dintre vechii gânditori ai secolului 18, Adelung,<sup>48)</sup> în lucrarea sa „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts”, publicată în anul 1782, explică întreaga evoluție istorică prin ajutorul spațiului geografic și al raportului dintre spațiul ocupat și densitatea populației depe el. Acest raport condiționează tehnica și felul de viață, care la rândul lor produc anumite obiceiuri, credinți și raporturi juridice. Adelung afirmă deci influența tehnicii asupra construcției societății și a evoluției sale.

În ordine cronologică se poate găsi mai departe la *William Thompson* (1833) ideea de plus-valoare, care joacă în sistemul lui Marx un rol foarte important, după cum am văzut mai înainte. Lucrătorul, care produce toate valorile, dar care primește ca salariu numai atât cât trebuie ca să nu moară de foame și ca să-și poată reproduce forțele de muncă de pe o zi pe alta — el creiază plus-valoarea. „O astfel de ordine economică

47) *Gerhard von Schulze-Gävernitz*. Nochmals «Marx oder Kant». Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial-politik Bd. XXX. 1910. Pg. 839.

48) *Heinrich Cunow*. Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts-und Staatstheorie. Pg. 181 — 183



contrazice, după Thompson, principiul dreptății, care cere ca fiecare să primească produsul muncii sale în întregime".<sup>49)</sup> Dar tot așa, *Rodbertus* poate fi citat printre predecesorii ideii de plus-valoare, întrucât el a formulat legea scăderii cotei salariilor, susținând că deși producția crește și odată cu ea și cota de venit al capitalului, salariul lucrătorului totuși rămâne același sau chiar scade în mod vizibil. *Rodbertus*, e adevărat că nu ajunge la aceleași concluzii ca Marx, ci el cere numai intervenția statului în favoarea lucrătorilor.

O altă idee importantă din concepția lui Karl Marx este aceea a concentrării proprietății și micilor întreprinderi, care însă se găsește exprimată mai întâi de *Constantin Pecqueur*, în lucrarea sa „Economie sociale”, ed. II, Paris 1839. Acesta a arătat că vechile moduri de producție nu rezistă uzinelor moderne, așa că în mod fatal a trebuit să se ajungă la centralizarea lor în câteva mâni, care să întemeieze fabrici. Odată cu dispariția micilor întreprinderi și a micilor producători sporște însă proletariatul, care din cauza disperării sale începe să devină periculos. Pentru a evita întemeierea unei noi feudalități industriale, care fatal trebuie să se nască din această centralizare, *Pecqueur* propune democratizarea marilor întreprinderi și organizarea lor pe bază de participare a salariaților la beneficiu și pe cooperatie.<sup>50)</sup>

Mai departe și alte idei importante se găsesc înainte de Marx la diferiți sociologi și oameni politici. Astfel ideea de clasă socială și lupta dintre clase se pare că nu a fost ceva străin lui *Guizot*, care recunoaște rolul lor în procesul istoric. Dar mai ales la *Lorenz v. Stein*, ideea aceasta joacă un rol de seamă. Asupra concepției lui L. v. Stein vom avea prilejul să revenim pe larg în cursul acestei lucrări, de aceea nu intrăm în dezvoltări acuma, ci ne mărginim a arăta numai că el consideră clasele sociale ca produse ale diferenței de proprietate și ale situației economice. De aici decurg diferențe de funcțiuni și de drepturi. Prin urmare clasele sociale apar, în gândirea lui L. v. Stein, ca rezultate ale procesului economic. Între aceste clase se dă o luptă de înfrângere și predominare, căci opoziția dintre ele nu rămâne numai economică, ci

49) *Carl von Tyszka*. Volkswirtschaftliche Theorien Jena. 1920. Pg. 81.

50) *V. G. Simkhovitch*. Marxisme contre socialisme. Paris 1911. trad. R. Picard.

devine socială și politică, extinzându-se pe un plan mai mare. Ceea ce ajută întărirea ideii de clasă și lupta dintre ele este mai ales pauperismul, prin care se pregătește și se îndârjește proletariatul. Iată deci ideile lui Lorenz v. Stein referitoare la origina proletariatului, la antagonismul dintre burghezie și proletariat, care desigur nu au rămas fără influență asupra lui Karl Marx.

Concepția economică a societății se întemeiază însă și pe anumite idei generale de natură filosofică, căci „marxismul este o întregă concepție despre lume”, cum susține cu dreptate *Plekhanov*.<sup>51)</sup> Intr'adevăr marxismul ia atitudine față de vechiul idealism filosofic. În diferitele sale lucrări și chiar în volumul I din „Capitalul”, Marx expune concepția sa generală filosofică, a cărei tendință fundamentală este de a explica istoria omenirii prin evoluția raporturilor sociale. În formularea și complectarea gândirii sale, Marx a suferit fără îndoială și influența unora dintre filosofii și cugetătorii dinaintea sa. Astfel desigur s'a resimțit de influența lui *Feuerbach*, care ridicându-se contra religiei și-a justificat atitudinea interpretând ateismul altfel decât se făcea în mod obișnuit. Ateismul nu este ceva negativ, o simplă tăgăduire a ideii de Dumnezeu, zice *Feuerbach*, ci el este ceva pozitiv și iată cum. Dumnezeu nu trebuie înțeles decât ca un om ceresc, ca un om divinizat. În acest caz ateismul are un sens pozitiv, căci proclamă valoarea omului idealizat în cel mai înalt grad. Prin om nu înțelege însă *Feuerbach* individul în genere, ci omul social, omul ca ființă politică integrată într'o organizare socială.

Dela *Feuerbach* ia Marx interpretarea antropomorfistă și naturalistă a religiei, precum și critica, pe care o făcea el idealismului, arătând că această filosofie a stabilit unitate între existență și gândire prin suprimarea existenței. Dela humanismul lui *Feuerbach* a trecut Marx ușor la comunism. Deasemenea filosofia idealistă a lui Kant și Fichte a avut partea sa de influență în determinarea gândirii marxiste, chiar dacă a servit numai ca izvor de inspirație pentru unele idei contrare. *Friedrich Engels* spune: „noi socialiștii germani suntem mândri că descindem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen,

51) G. V. *Plekhanov*. Les questions fondamentales du marxisme. Bibliothèque marxiste no. 2. Pg 11.



ci și din Kant, Fichte și Hegel".<sup>52)</sup> Iar mai înainte de a face această afirmare categorică finală, Engels susținea că socialismul științific e un produs esențialmente german și nu se putea naște în altă parte decât în Germania „a cărei filosofie clasică a păstrat vie tradiția dialecticei conștiente”.<sup>53)</sup>

Ori dialectica a făcut posibilă explicarea luptei dintre clase. Marx însuși de altminteri a mărturisit că evoluția sa spirituală a pornit dela idealism și s'a alimentat cu kantianism și fichteanism.<sup>54)</sup> Max Adler, cunoscutul cercetător al marxismului, spune textual: „drumul pentru înțelegerea tipului de gândire marxistă merge dela filosofia idealistă a lui Kant și Fichte prin Hegel.”<sup>55)</sup> Dar influența filosofică cea mai mare și cea mai importantă, care s'a exercitat asupra lui Marx, este aceea a lui Hegel. *Masaryk* afirmă că istorismul lui Hegel devine la Marx, sub influența materialismului lui Feuerbach, materialism istoric.<sup>56)</sup> Dela Hegel la Marx ideia și metoda dialectică, pe care o interpretează în alt mod și o utilizează în sistemul său. Hegel a afirmat neconținută devenire a lucrurilor, trecerea dela o stare la alta ca un proces natural și normal. Și cum tot ceea ce există este rațional, e idee și transformare a ideii, procesul de devenire al lucrurilor trebuie să fie identic cu acela de mișcare a ideilor, deci *dialectic*. Într'adevăr în filosofia hegeliană ideile se dezvoltă prin contradicție și în mod dialectic, alcătuind cunoscuta triadă: teză—antiteză—sinteză. În opoziție cu caracterul filosofic-metafizic al dialecticei hegeliene, Marx și-a propus să dea dialecticii sale un caracter empiric, prin care să poată prinde realitatea în devenirea sa și nu ideile rațiunii.

În sfârșit Marx a fost influențat de *pozitivism*, datorită căruia el a admis caracterul de relativitate al cunoștinții și acțiunii omenești, precum și natura istorică a procesului social.<sup>57)</sup> Nu mergem mai departe cu enumerarea sumară a celor mai de seamă influențe, care au contribuit la nașterea doctrinei

52) *Friedrich Engels*. Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft 7 Aufl. Berlin 1920, Vorwort zur ersten Auflage 1882. Pg. 5.

53) *Friedrich Engels*. Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Vorwort Pg. 4.

54) *Karl Vorländer*. Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus. Berlin 1920. Pg. 9. A se vedea și «Kant und Marx». Tübingen 1911.

55) *Max Adler*. Marx als Denker. Berlin 1908. Pg. 11.

56) *Th. G. Masaryk*. Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899.

57) *R. Wilbrandt*. Karl Marx. IV Aufl. Leipzig und Berlin 1920.





științific, care i s'au adus și i se pot aduce teoriei sale. Lăsând la o parte amănunțele, ne vom ocupa de ideile principale, pe baza cărora conchide Marx că societatea este de natură economică și că evoluția ei e determinată de fenomenele economice.

În ceea ce privește ideia valorii și a muncii, trebuie să recunoaștem că munca este un criteriu de apreciere a valorii bunurilor, dar nu este singurul, mai ales că sunt o mulțime de alte elemente și alți factori, care intervin și fac să varieze valoarea lucrurilor. Sunt momente psihologice, pe care nu le putem desconsidera. Astfel de pildă, în multe cazuri mărfuri diferite care cer acelaș quantum de muncă au totuși valoare de schimb diferită. Dece? Tocmai din cauza acestor factori, pe care Marx îi neglijează și care sunt raritatea, utilitatea, dorința oamenilor. Și apoi dacă valoarea lucrurilor ar fi determinată numai de munca omenească, ce valoare ar avea un pământ cultivabil, o cădere de apă, care nu cer nici un fel de muncă omenească pentru producerea lor, se întreabă Masaryk cu drept cuvânt. Marx a ținut seamă numai de producător, nu și de consumator cu toate trebuințele și dorințele sale subiective, în determinarea valorii lucrurilor. În al doilea rând, Marx a făcut deosebire între capitalul constant și cel variabil, considerând plus-valoarea ca produs al capitalului variabil și ca sursă a capitalismului. Dar s'a constatat în experiența obișnuită că unele capitaluri egale în timpuri egale produc cam același câștig, chiar dacă întrebuințează o cantitate neegală de muncă omenească, ceea ce poate fi o dovadă că plus-valoarea provine și din altceva. E drept că beneficiul întreprinzătorului rezultă de multe ori din exploatarea muncii lucrătorilor, dar nu e mai puțin adevărat că și capitalul constant produce plus-valoarea, deoarece talentul de organizare al întreprinzătorului, progresul științii și al tehnicii pot spori și ele valoarea lucrurilor produse.<sup>62)</sup>

În ceea ce privește teoria concentrării proprietății, statistica și-a luat sarcina de a infirma susținerile lui Marx, întrucât ea dovedește că mica proprietate nu dispare deloc, ci din contra crește în domeniul agricol. În agricultură, observă Sombart, proprietatea mică s'a extins din ce în ce mai mult, întrucât

62) *Heinrich Herkner*. Die Arbeiterfrage. 8 Aufl. Berlin und Leipzig 1922.

aici capitalul nu s'a introdus bucuros, pentrucă profitul este mai mic decât în alte ramuri de producțiune și în special mai mic decât în industrie. Numai în ultimul timp, după războiul mondial, capitalismul încearcă să pătrundă și în agricultură, pregătind exploatarea prin mecanizarea și motorizarea culturii pământului și prin organizarea acelor uriașe întreprinderi de export, cum sunt Pool-urile americane. Nu e locul să discutăm aici fiecare idee în parte, confruntând-o cu faptele, care ar putea pleda pro-sau contra. De aceea trecem fără a dezvolta mai mult această chestiune, menționând numai criticile cele mai serioase, care se pot aduce teoriei economiste a lui Marx, pentru a dovedi că nu se poate reduce societatea numai la aspectul său economic.

E adevărat că factorul economic are un rol foarte mare în viața socială și o deosebită importanță în constituirea societății chiar, dar nu putem admite că el e totul și că numai datorită lui societatea există și se transformă. Dacă ne gândim la tipurile de societăți primitive s'ar putea afirma tocmai contrariul, căci în ele nu economia are un rol determinant, ci factorul spiritual și în special credința, care dă o coloratură religioasă însăși fenomenelor economice. Dreptul vechiu, forma de organizare politică, normele morale și organizarea familiei, totul suferă influența absolută a religiei. Ideologia, pe care Marx o consideră ca suprastructură și ca reflex al vieții economice, a avut și are un rol determinant în evoluția societăților. Nu se poate nega desigur că această ideologie nu este nici ea ceva detașat de mediul social, dar când vorbim despre mediul social nu înțelegem să-l confundăm cu cel economic. Am arătat că societatea nu este un organism, pentrucă ea este de natură spirituală și de aceea economicul însuși trebuie privit în legătură cu spiritualul, căci orice activitate omenească rezultă din motive psihice, din trebuinți. Formele de producție, chiar și tehnica, au ca element principal pe om, așa cum este el, cu lipsurile și calitățile sale, cu ideile și pasiunile, care-l frământă și-i umplu viața toată.

Procesul istoric evolutiv al societății nu este deci independent de conștiința și spiritul uman. Recunoscând aceasta, mulți dintre sociologi au contrazis categoric interpretarea materialistă a istoriei și au încercat să dea un alt sens concepției lui Marx. Astfel *Antonio Labriola* susține că așa numitul ma-



terialism marxist nu are alt sens decât afirmarea caracterului de solidaritate al fenomenelor sociale, neurmărind să fie vreo concepție filosofică despre lume, ci vroidind să stabilească precis că istoria pentru a fi just explicată trebuie privită în întregime sa.<sup>63</sup>) Și tot așa trebuie să cităm pe Max Adler, care pornește dela ideia că materialismul istoric nu are aface cu cel filosofic și susține că nu poate fi vorba de derivarea spiritului și a idealului din materie. Materialul, de care se ocupă Marx, este ceva omenesc și deci de natură spirituală, el e alcătuit din raporturile economice ale oamenilor. Marx derivă psihicul din legile vieții sociale.<sup>64</sup>) Și numai într'atât poate fi marxismul materialism, întrucât are un punct de vedere empiric față de cel rațional al lui Hegel.

În capitolul IV al acestei lucrări, referitor la concepția generală asupra metodologiei sociologice, am arătat că pentru noi Marx este un *sociologist*, care n'a urmărit să facă metafizică sau filosofie pură, ci a vrut numai să explice societatea și mecanismul ei și apoi prin societate să explice pe individ cu structura sa spirituală particulară. Am arătat în același timp că Marx este un *integralist*, care dă însă preponderență factorului economic asupra celorlalte fenomene sociale.

Se înțelege că societatea nu poate fi considerată ca un mecanism, care funcționează întocmai ca fenomenele naturii. Ceea ce numește Marx ideologie, adică elementele spirituale, își au rostul lor atât în constituirea societății, cât și în evoluția ei. Activitatea economică și cea psihică au determinat formarea societății, iar legile și autoritatea au funcțiunea de a reglementa viața în comun a indivizilor. Prin urmare nu se poate explica societatea numai prin una din funcțiunile sale, oricât de fundamentală ar fi ea. De aceea nu putem rămâne nici la concepția economică asupra societății, întrucât viața socială are o altfel de natură, mai complicată și mai greu de prins în formule matematice. Constatând acest fapt, mulți sociologi au afirmat natura psihică a societății și în consecință au formulat o teorie psihologică, menită să explice societatea tocmai prin ajutorul unor elemente mai fine și mai subtile, cu alt aspect decât cele fizice, deși pot avea și ele manifestări oarecum materiale.

63) Antonio Labriola. Essai sur la conception matérialiste de l'histoire. ed. II. Paris 1902.

64) Max Adler. Marxistische Probleme. Stuttgart 1913.

## Teoria psihologică a societății.

Din discuția diferitelor teorii referitoare la obiectul sociologiei ca știință, precum și din cercetarea problemei metodologice, s'a degajat destul de evident afirmarea naturii spirituale a societății. În paragraful, care tratează despre raporturile dintre sociologie și psihologie, am anticipat chiar în oarecare măsură, arătând cum psihicul și socialul se întrepătrund. Numai unde există relații psihice între indivizi se poate vorbi despre societate și activitate socială. De aceea interesele, scopurile, legăturile comune dintre ei, sunt elementele fundamentale, pe baza cărora se construiește societatea. Espinas a văzut în societate o grupare de oameni datorită ajutorului permanent, pe care și-l dau ei și a considerat drept caracteristică a vieții sociale „o reciprocitate obișnuită de servicii între activități mai mult sau mai puțin independente”.<sup>65)</sup> Alții, în forme diferite, au afirmat același lucru, susținând legătura de interese dintre indivizi și așa mai departe. Această strânsă legătură dintre social și psihic l-a făcut pe *Tönnies* să admită că „viața socială are mai întâi un aspect psihologic, iar toate condițiile de ordin fizic sau material i se subordonează.”<sup>66)</sup>

Afirmarea naturii psihice a societății și explicarea ei printr'un mecanism pur psihologic constituie esența teoriei psihologice a societății. Această concepție explică societatea în două moduri, fie pornind dela ideea că ea este un produs al psihologiei individuale, fie că este un tot psihic, care nu se reduce la individ. Prima formă a acestei teorii este reprezentată de Gabriel Tarde și este cunoscută în genere sub numele de *teoria imitației*, pentru că în sistemul lui Tarde imitația joacă un rol fundamental pentru constituirea societății.

Intr'adevăr societatea se naște, după această concepție, prin gruparea mai multor indivizi laolaltă. Dar aceștia sunt foarte diferiți între ei, pentru că în natura lucrurilor există ca principiu inițial heterogenitatea. În deosebire de Herbert Spencer, care a susținut existența omogenului, Tarde afirmă prioritatea heterogenului. Indivizii aceștia, diferiți unii de alții și străini, au însă în ei puterea și trebuința de imitație, prin care

65) *A. Espinas* Des sociétés animales. Pg. 14.

66) *F. Tönnies*. Sociologie et psychologie Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome X. Paris 1904. Pg. 289.



dânșii pot înlătura ceea ce îi separă și îi înstrăinează, producându-se un proces de omogeneizare a lor. Deși înainte de Tarde au fost alți gânditori, care au afirmat deja rolul imitației, cum ar fi *Malebranche*, care a vorbit despre puterea sugestiei exercitată de o imaginație mai vie asupra uneia mai slabe <sup>67)</sup> sau *Baghot*, totuși Tarde este acela, care a accentuat cu tărie și a pus în valoare rolul imitației în viața socială. Pentru acest sociolog imitația explică nașterea societății, căci aceasta nu este altceva decât „o colectivitate de ființi, ce se pot imita între ele sau la care, fără a se imita acum, trăsăturile lor comune sunt copii ale unuia și aceluiași model”. <sup>68)</sup> Ceea ce imită oamenii unul dela altul sunt însă elemente psihice și anume *creдинța* și *dorința*, care constituiesc pentru Tarde momente fundamentale în orice fenomen psihic și social. Astfel voința este numai „dorință pusă în activitate de judecăți”, întrucât un individ vrea un lucru, pentrucă-l dorește și îl dorește, deoarece crede că-l poate obține. <sup>69)</sup> Credința și dorința le consideră Tarde ca două cantități măsurabile ale sufletului omenesc, fiindcă intensitatea lor poate fi determinată cantitativ. Procesul de transmitere a credințelor și dorințelor dela un individ la altul sau dela un popor la altul constituie imitația.

Mijlocul, prin care se efectuează acest proces, este *sugestia*. Indivizii se imită unii pe alții, pentrucă suferă în mod inconștient influența unor voinți sau personalități puternice, care-și pot impune credințele și dorințele lor. Uneori se recurge la imitație dintr'un fel de inerție și pentru a cruța eforturile de gândire, căci e mai ușor de a adopta ceva deagata, decât a te trudi să-l creiezi. Alte ori însă, imitația are ca sursă simpatia. De aceea Tarde pune și iubirea printre cauzele imitației. E adevărat că cei care se simpatizează vor să fie cât mai asemănători unul cu altul, cât mai potriviți, de aici tendința de imitație. Imitația se răspândește extraordinar de repede sau, cum spune Tarde, ea urmează o progresie geometrică, fiind un fel de contagiune, care trece foarte ușor dela om la om.

Tarde consideră imitația însă numai ca forma socială a unui fenomen mai general, care există în întreaga natură,

67) *A. Matagrin*. La Psychologie sociale de G. Tarde. Paris 1910.

68) *Gabriel Tarde*. Les lois de l'imitation ed. 5 Paris 1906. Pg. 73.

69) *Gabriel Tarde*. Essais et mélanges sociologiques. Paris 1895. Pg. 256.

anume a *repetiției*. Știința însăși se bazează pe similitudini și repetiții, căci nu e de ajuns să se cunoască numai cauzele unor fenomene, ci trebuie să se observe și asemănările lor, întrucât numai astfel poate ea număra și măsura lucrurile. În fizică repetiția ia forma vibrațiunii, a mișcării, iar în biologie ea îmbracă forma eredității. Intr'adevăr, cum se poate explica asemănarea copiilor cu părinții mai bine decât prin repetiția calităților celor dintâi la urmașii lor? În zoologie mimetismul animalelor nu este altceva decât tot o formă de imitație, de stabilire a asemănării cu mediul în care trăiesc ele, așa ca să nu poată fi ușor descoperite de dușmanii, care ar vrea să le distrugă. În domeniul social repetiția devine imitație.

Mecanismul psihologic al imitației este un fel de sugestie hipnotică dela individ la individ, pe care Tarde o aseamănă cu somnambulismul. La început omul poate imita fără nici o reflexiune, numai pentru a imita și pentru că vede pe alții cum imită, dar mai în urmă el poate ajunge să imite pe semenii săi în vederea unui scop urmărit în mod conștient și reflectat. În genere omul nu vrea să fie dezasimilat, nu suportă să fie deosebit complect de majoritate și mai ales nu vrea să fie în afară de ea. Imitația nu se face în mod absolut anarhic, fără nicio ordine sau regulă. Tarde stabilește chiar legi ale procesului de imitație scoase din observarea faptelor. Astfel el consideră drept prima lege *imitatio ab interioribus ad exteriora*, în baza căreia se imită în primul rând ideile, fondul și apoi forma de manifestare, deși în realitate se pare că ceea ce se răspândește cu repeziciune dela unul la altul, este mai întâi forma de exprimare, haina exterioară, înainte de a fi înțeleasă rațiunea de existență a aceluia fapt. Tarde însă este consecvent cu sine însuși, atunci când afirmă această lege, pentru că materialul de imitație constă, după dânsul, din elemente psihice, din credinți și dorinți și ca atare acestea trebuie să fie imitate în prima linie. O a doua lege proclamată de Tarde este *imitatio a superioribus ad inferiora*, adică cel care are o situație socială inferioară imită pe superiorul său în maniere, gesturi, fel de a vorbi, de a se îmbrăca, etc. Așa se explică faptul că totdeauna și pretutindeni nobilețea a imitat curtea domnitoare, luând până și anumite defecte sau neglijențe drept model de urmat. Ierarhia socială are o foarte mare importanță din acest punct de vedere, căci clasele mai sus



puse sunt considerate totdeauna drept superioare, superioritatea lor fiind legată de ideea de avere, de putere și de cultură. O a treia lege formulată de Tarde constată că *se imită trecutul în mai mare măsură decât prezentul*. Exemplificarea acestei regule o face Tarde prin distincțiunea dintre *imitația—obicei* și *imitația—modă*, prima coresponzând unui spirit conservator, iar cea de a doua unei tendinți de înnoire.

Moda are o dublă tendință, una de *uniformizare* și alta de *diferențiere*. Intr'adevăr datorită faptului că ea se răspândește prin imitație la toți indivizii, indiferent de clasă sau de rang social, formele exterioare de separațiune dintre clasele sociale dispar, căci toți se îmbracă la fel, încep a se purta la fel, așa că e greu să-i deosebim unii de alții și să-i situăm pe o anumită treaptă socială. Aceasta datorită imitației. Dar paralel cu aceasta, clasele superioare, având tendința de a se diferenția mai departe de cele inferioare, adoptă sau inventează noutăți, care le deosebesc iarăși de cei mai prejos de ele. Incât astfel alternează moda cu obiceiul vechiu.

Insfârșit a patra lege e aceea a imitației *dela unilateral la reciproc*, căci dacă inferiorul imită pe superiorul său, nu este totuși mai puțin adevărat că și acesta poate imita pe cel inferior lui. Pentru a nu cita decât un caz banal ca exemplu, amintim că în genere înjurătura a fost adoptată și imitată de către aristocrați dela păturile inferioare, dela cei de jos.

Din starea aceasta de quasi-hipnoză imitativă se trezește o persoană, care începe a armoniza și coordona altfel elementele fenomenelor, creind ceva nou — *inventatorul*. Acesta, ieșind în afară de cadrul comun și general al imitației, care este temeiul societății, devine un *asocial*. Pentru G. Tarde imitația constituie societatea, iar invenția o transformă. Spuneam că imitația în genere păstrează și răspândește o credință sau o dorință, fiind un fel de memorie socială, prin care se generalizează și se transmite din om în om și chiar din generație în generație, legi și obiceiuri, concepțiuni și creațiuni. Ca atare imitația explică numai reproducerea neconținută în timp a instituțiilor sociale, nu însă și trecerea dela o fază la alta, dela o idee veche la alta nouă. Evoluția socială este produsul unui alt factor, anume al invențiunii. Dinamismul social îl explică Tarde prin această idee de invențiune. Credințele și dorințele se pot combina în sufletul individului și în alt mod de-

cât cel obișnuit, pe care-l observăm zilnic. În cazul acesta se naște invențiunea, care nu-i altceva decât o sinteză nouă a unor elemente vechi, trăite de toți. Inventatorul se deșteaptă din somnul quasi-hipnotic al imitației, el rupe echilibrul monoton al vieții de toate zilele, ieșind din cadrul social comun și devenind astfel un asocial. Treptat-treptat însă creațiunile lui se impun ca obiect de imitație, se răspândesc prin adoptarea lor de către ceilalți oameni și se manifestează ca noi forme de fapte sociale. În modul acesta individul creator apare ca singurul și adevăratul factor, care determină evoluția socială. Invenția nu este deci rezultatul vreunor descoperiri particulare, legate de cine știe ce mister, ci e numai o ingenioasă combinare a unor idei vechi sau interferența a două imitații.<sup>70)</sup> Și pentru că ea este variabilă și chiar accidentală, nu se pot stabili reguli de producere ale invențiilor, iar ca urmare nu se pot stabili legi generale și riguroase de evoluție. Noile combinații, pe care le face spiritul, nu urmează aceeași serie de faze succesive, în consecință nu există nici în domeniul vieții societăților o evoluție unilineară. Desigur însă că invențiunile nu sunt ceva absolut haotic, ci se succed și ele într-o ordine oarecare, dar nu după o lege unică și necesară, care ar putea fi prevăzută și generalizată.

Orice invenție nu rămâne o creațiune individuală fără nici un rost, ci ea tinde să fie imitată, să se răspândească în masa socială. În această tendință a sa se întâlnește cu alte invențiuni, care urmăresc același scop și atunci în mod firesc ele vin în coliziune una cu alta. Prin această dispută a câmpului de imitație, între invențiuni se nasc ciocniri, dueli sociale. Acest aspect antagonist constituie a doua mare lege, alături de aceea a imitației, anume *legea opoziției*. În opoziție sunt lucrurile care se pot neutraliza unul pe altul, ajungând în cele din urmă la un echilibru. În sufletul omenesc există opoziții între credinți și dorinți, care apar în viața socială sub forma luptelor de opiniune, a concurenței economice și a războiului. Opoziția însă nu este decât o fază tranzitorie între imitație și adaptație. Tarde însuși spune: „e sigur că numai unirea e rodnică, nu duelul, și că fără inventivitatea genială, rezultat al acordului de idei, fără imitativitatea socială, produs

70) *Paulhan. L'invention. Revue philosophique. Paris 1898.*



al simpatiei înăscute a oamenilor, agregatul social nu ar fi fost deajuns, pentru a aduce progresul uman." 71) De aceea opoziția este ceva intermediar între imitație și *adaptarea socială*, căci după duelul logic dintre credinți și dorinți trebuie să urmeze neapărat armonia lor logică. 72)

Toate fenomenele sociale le privește Tarde sub aceste trei aspecte: *imitația*, *opozitia*, *adaptatia*, atât cele juridice, cât și cele politice, economice, etc. În explicarea societății și a fenomenelor ei, Tarde ia poziție clară și bine determinată, afirmând natura lor psihologică. Societatea nu este deci de natură mecanică, inconștientă, ci din contră e viață și finalitate, imitația și invenția fiind cele două procese prin care se constituie și se transformă ea.

În caracterizarea generală a concepției lui Tarde, pe care o făceam mai demult, recunoșteam că ea e frumoasă și atrăgătoare, plină de inspirații, care pot duce la cercetări profunde, dar afirmam atunci, cum cred și astăzi, că este susceptibilă de „numeroase și grele critice”. 73) Așa se explică pentru ce teoria imitației nu a fost adoptată de sociologi. În primul rând filosofia imitației nu este nici atât de lipsită de legături cu trecutul, cum crede René Worms, care susține că Tarde „dărește puțin teoriilor altora” și că „sistemul său era prea personal”, 74) și nici așa de absolut originală cum afirmă Roos. Căci înainte de Tarde au fost gânditori, care au vorbit despre importanța imitației în viața socială. Astfel în anul 1847 *Dr. Prosper Lucas*, într-o lucrare a sa despre ereditate, formulează două legi fundamentale, care ar domina viața întreagă și anume: imitația și invențiunea, care dau naștere asemănării și deosebiriilor dintre oameni. Prin urmare, cu mult înaintea lui Tarde s'a recunoscut valoarea acestor doi factori sociali. Deasemenea nu trebuie să trecem peste înrudirea spirituală dintre Tarde și *Bagehot*, care, în lucrările sale „Origina națiunilor” și „Fizică și politică”, vorbește despre imitație ca una dintre cele mai importante forțe, care activează la nașterea societății. Oamenii întrebuițează cuvintele și ritmul lor, care plu-

71) *G. Tarde. L'opposition universelle. Paris 1887. Préface.*

72) *G. Tarde. La logique sociale. ed. 3. Paris 1904.*

73) *P. Andrei. Cuvânt introductiv la traducerea lui G. Tarde «legile sociale» făcută de M. Hodoș. Biblioteca socială. Editura Cultura Națională. București. Pg. 9.*

74) *René Worms. La philosophie sociale de G. Tarde. Revue philosophique 1905. Pg. 155.*

tește în aer, printr'o imitație inconștientă, zice Bagehot.<sup>75)</sup> Iar când vorbește despre formarea caracterului național, el afirmă că în sânul unei națiuni apare mai întâi un model superior, cu putere de atracțiune, care constrânge" chiar și pe oamenii cei mai tari, să imite ceea ce văd înaintea lor și să devină ceea ce se așteaptă dela ei".<sup>76)</sup> „Această imitație inconștientă este cea mai importantă forță activă la nașterea caracterului național”.<sup>77)</sup> Mai mult încă, Bagehot vorbește chiar despre *credință* ca material de imitație și ca domeniu al ei.<sup>78)</sup> Insfârșit *Paul Jolly*, în lucrarea sa „Hygiène morale”, admite ideea că istoria politică a unei națiuni este adeseaori numai istoria filosofică a imitației.<sup>79)</sup> Iată deci mai mulți predecesori, la care se găsește ideea fundamentală din sistemul lui Tarde. Și cu toate acestea el este acela care pentru întâia oară a sintetizat și a dezvoltat o concepție unitară a imitației ca factor social. Ingeniozitatea unor interpretări și forma frumoasă a operei lui Tarde a stârnit uneori entuziasm, făcând pe *James* să numească „Legile imitației” o operă genială, iar alteori a trezit critici neîmplânzite. *A. Small* califică încercarea lui Tarde de a explica toate fenomenele sociale prin imitație drept o impertinență,<sup>80)</sup> iar *Fr. Oppenheimer* consideră imitația drept o „Missmethode eines Dilettanten”.<sup>81)</sup> Așa a fost dealtminteri întotdeauna, cele mai opuse păreri și aprecieri s'au exprimat tocmai asupra sistemelor de gândire, care ies din comun prin valoarea lor. Concepția lui Tarde este desigur susceptibilă de critică, metoda pe care o întrebuințează dânsul poate fi uneori incompletă și chiar improprie, dar în nici un caz nu poate fi considerat ca diletant un gânditor serios și fecund de talia lui Gabriel Tarde.

Ideea fundamentală a lui Tarde, imitația, a fost adoptată și de alți sociologi, care s'au ferit însă de exagerări. Astfel *Baldwin* recunoaște rolul imitației în dezvoltarea intelectuală și morală a individului, dar vede în ea numai o *metodă de organizare a societății*, nu singura forță socială, căreia i s'ar datorita existența societății. În afară de aceasta, Tarde nu a

75) *Walter Bagehot. Der Ursprung der Nationen, II Aufl., Leipzig 1883, Pg. 40.*

76) *Walter Bagehot. » » » » » » » » 43.*

77) *Walter Bagehot. » » » » » » » » 45.*

78) *Walter Bagehot. » » » » » » » » 106.*

79) *Michel Davis. Psychological Interpretations of Society. New-York 1909.*

80) *Albion Small. General Sociology. Chicago 1905. Pg. 635.*

81) *F. Oppenheimer. Allgemeine Soziologie. I. Bd. Pg. 475.*



determinat imitația ca fapt psihic și nu a analizat mai deaproape natura ei. Este ea oare o impulsivitate inconștientă, un reflex ideo-motor sau un act conștient făcut în vederea unui scop? Desigur că imitația poate fi considerată ca un mijloc de uniformizare simpatetică inconștientă, așa cum e în clădirile primitive sau poate apărea ca o formă a instinctului gregar,<sup>82)</sup> ca o tendință de a fi la fel cu ceilalți și împreună cu ei sau în sfârșit poate fi teleologică, atunci când ea se face în vederea unui scop rațional bine precizat.

Tarde, fără a se ocupa mai deaproape de aceste lucruri, a văzut în imitație numai o simplă formă a repetiției universale, ceea ce nu este absolut exact, deoarece niciodată imitația nu e o copie fidelă, ci ea cuprinde și elemente noi. Dealtminteri Tarde însuși recunoaște că imitația suferă modificări, atunci când trece dela un popor la altul. De ce? Tocmai pentru că fiecare individ imită o idee, o invențiune, o dorință așa cum o vede și o înțelege dânsul, adăugând astfel ceva din sufletul său, din fantezia lui creatoare. Este drept că imitația stabilește un *conformism social*, fiind chiar un mijloc pentru aceasta și într'adevăr prin ea se realizează o asemănare de conduită. Omul e sugestiv și adoptă ușor idei, sentimente și mișcări dela alții care au inițiativa. Conformismul care domnește în marile masse manifestante sau chiar în publicul unui teatru, se stabilește extraordinar de repede.<sup>83)</sup> Dar Tarde a exagerat făcând din imitație singurul element explicativ al vieții sociale, pentru că în realitate ea este numai *un mod* de adaptare psihică și numai *una* dintre forțele socializatoare. Pentru explicarea societății trebuie să ținem seama de toți factorii, care o constituiesc și care îi regulează funcțiunile, iar aceștia sunt diferiți prin natura și rolul lor. Alături de forța psihică, de scopurile omenești conștiente stau împrejurările istorice, în care a trăit societatea, fenomenele economice, credințele religioase, etc. Toate acestea nu pot fi neglijate sau reduse numai la imitație. Conformismul acțiunilor membrilor unei societăți poate fi explicat—și aceasta este adevărata explicare—prin identitatea de scop sau de trebuinți, nu numai prin imitație.

În al doilea rând, trebuie să constatăm că teoria lui Tarde

82) G. Pistolesi. *L'imitazione*. Torino 1910. Pg. 20—21.

83) Ellsworth Favis. The concept of imitation. *The American Journal of Sociology*. 1926 no. 3.

se bazează pe o concepție atomistă despre societate, căci în sistemul său societatea se reduce la o simplă grupare de indivizi care se imită între ei. Eroarea lui Tarde constă în faptul că el consideră pe om ca un element, care produce societatea, fără a ține socoteală de caracterul ei de realitate exterioară indivizilor și superioară lor. Tarde a trecut ușor și repede peste faptul că fenomenele sociale, de cele mai multeori au puterea de a ne constrânge, de a ni se impune.

Pe el nu l-a preocupat aspectul obiectiv al instituțiilor sociale și nici puterea lor de cauzalitate, ceea ce constituie fără îndoială o mare lipsă a sociologiei lui. Realitatea vie, trăită ne arată însă la tot pasul, că societatea e anterioară indivizilor, deși ei sunt purtătorii faptelor sociale și agenții sociali. Noi ne naștem într'un anumit mediu, găsim forme de viață socială constituite și intrăm în angrenajul lor chiar fără voia noastră. Și tot așa societatea persistă și după dispariția indivizilor, tocmai pentru că relațiile sociale se concretizează în instituții obiective, structurale. Am arătat și mai înainte eroarea, care se săvârșește când psihologia adoptă un punct de vedere pur individual și subiectiv în explicarea chiar a fenomenelor sufletești, întrucât individul nu poate fi izolat de mediul în care trăiește. Cu atât mai mult societatea trebuie privită în totalitatea ei și nu considerată ca o juxtapunere de elemente individuale.

Dacă Tarde a afirmat natura spirituală a societății, explicând-o însă prin ajutorul psihologiei individuale, sunt alți sociologi, care pentru a evita dificultățile evidente, care se pun în calea acestei concepțiuni, consideră societatea ca un fapt de *psihologie colectivă*. Printre aceștia trebuie să cităm, în primul rând, pe *de Roberty*,<sup>84)</sup> care pornește dela premisa că societatea din punct de vedere logic premerge individului, deși constă din indivizi. Pentru acest sociolog ceea ce este individual derivă din colectivitate și ceea ce e psihic din societate, fenomenul psihologic însuși fiind *biosocial*. Ceea ce se numește spirit și manifestările sale se bazează pe o sumedenie de combinații ale proprietăților materiei și pe influențele sociale. Faptul psihologic individual este produsul contactului psiho-fizic dintre oameni. Chiar morala nu ar fi altceva decât conștiința utili-

84) *De Roberty*. La Sociologie. Paris 1893.



tății sociale, iar sentimentele altruiste sunt născute și ele din societate și se transmit prin ereditate. De aici concluzia firească pe care o trage autorul, că societatea nu e produsul individului, că ea are un psihism colectiv al său, care constă dintr'o sinteză de forțe și care are în sine tendința de a se individualiza.

Aceeași idee o prezintă sub altă formă și *Izoulet* când susține că sufletul este funcțiunea, iar societatea organul care creiază această funcțiune. Și tot așa s'ar putea spune despre *G. Le Bon*, care atribue rasei un suflet, prin care se determină caracterul popoarelor. În sfârșit trebuie să-l cităm neapărat pe *Wilhelm Wundt*,<sup>85)</sup> care fiind de acord cu Tarde că fenomenul social e de natură psihologică, nu admite totuși individualismul acestuia. După Wundt societatea are ca suport pe indivizi, dar ea este ceva mai mult decât o sumă de spirite individuale, e un *spirit total*, real, activ. Acest spirit total depinde de acela al indivizilor, dar la rândul său influențează și modifică pe cel individual. De aceea societatea apare ca o personalitate cu o conștiință a ei, care depășește sufletul individului. În cercetările sale sociologice, Wundt se ocupă în primul rând de funcțiunile mentale, care fac posibilă viața colectivă și evoluția societăților și apoi de studiul produselor obiective ale vieții sociale și de raportul reciproc dintre ele.

Între indivizi sunt raporturi de interacțiune, care se continuă și între seriile de generații succesive și care converg într'un moment dat către anumite puncte. Wundt recunoaște necesitatea de a se cerceta faptele sociale în mod obiectiv, așa cum le constată etnologia, statistica și demografia, el nu se oprește însă aici, deoarece adevărata lor explicare cere neapărat să se studieze și procesele psihice, care le-au dat naștere. În acest scop procedeul, pe care-l întrebuințează dânsul, este mai complect decât acel al lui Durkheim, căci plecând dela creațiunile obiective ale spiritului, dela instituții, el caută mai departe funcțiunile mentale, motivele, tendințele, emoțiunile, care au produs aceste instituții. Principiile și legile generale, prin care explică Wundt geneza și evoluția fenomenelor sociale, sunt următoarele trei: *legea cauzalității psihice*, *principiul sintezei creatoare* și *principiul heterogoniei scopurilor*. Nu voi

85) *W. Wundt*. *Völkerpsychologie*. A se vedea și *Logik der Geisteswissenschaften*. Stuttgart 1908.

intra aici în amănunte și nu voiu cerceta aspectul particular al fiecărui principiu, așa cum le înfățișază Wundt în lucrările sale, dar voiu arăta în linii generale cum le înțelege dânsul.

Astfel Wundt face clară și netă deosebire între *cauzalitatea mecanică*, prin care se explică toate fenomenele naturii și unde efectul este similar și echivalent cu cauza și *cauzalitatea psihică*, la care constatăm întotdeauna o creștere de energie și o valoare nouă a efectului față de cauza producătoare și unde deci nu mai poate fi vorba de echivalența cauzei cu efectul. În domeniul faptelor sociale avem de-a face cu fenomene psihice, care sunt astfel supuse acestei legi generale. Principiul „sintezei creatoare”, căruia Wundt îi atribuie o foarte mare importanță în viața sufletească în genere, căci el explică toate complexe psihice prin ajutorul acestui principiu, este factorul pe baza căruia Wundt crede că se construiește societatea însăși, care fiind o sinteză de indivizi are caractere noi, deosebite de acelea ale indivizilor componenți, cum are orice sinteză față de elementele combinate. Al treilea principiu, care după Wundt are o importanță specială pentru viața socială, este acela al „heterogoniei scopurilor”. Rezultatele acțiunilor omenești pot depăși ceea ce am așteptat noi dela ele, pentru că motivele, care determină aceste acțiuni, pot fi modificate chiar în cursul acțiunii prin intervenția altor motive secundare și astfel efectul realizat se poate să fie altul decât scopul inițial urmărit. În felul acesta rezultatul acțiunii nu coincide cu scopul propus. Efectele neprevăzute care apar devin motive noi de acțiune. De aceea e foarte greu de făcut prevederi precise în domeniul faptelor psihice și sociale.

Intreaga concepție a psihologiei colective, care afirmă natura psihică a societății e mai aproape de adevăr decât teoria lui Tarde, deoarece ea constată că pentru existența societății e nevoie de anumite legături spirituale între oameni, de o solidaritate a lor, care nu se rezolvă în fenomene de psihologie individuală.

Cum se vede din analiza de până acuma, nu se poate ase-măna societatea cu ceva mecanic și nici cu ceva artificial, construit după combinații și calcule matematice, pentru că ea este ceva cu viață spirituală reală, vie și spontană. Nici chiar



legea rațională, care impune regularități și uniformități de manifestare, nu creiază societatea, așa că ea apare ca o existență naturală de sine stătoare. De aici nu se poate trage concluzia că societatea este un organism, cum a susținut organicismul, ci numai că ea este o organizare conștientă sau mai exact o *unitate spirituală organizată*.

Deși societatea e constituită din ființi vii, din indivizi care activează și prin a căror manifestare se produc fenomenele sociale, totuși ea nu se rezolvă în indivizi și nu se reduce la ei. Dacă psihologismul lui Tarde duce la atomism și individualism, interpretarea psihologiei colective cercetează mai mult latura psihologică decât cea socială a fenomenelor sociale.

Deși foarte mulți sociologi afirmă hotărât natura spirituală a societății, sunt totuși unii care, recunoscând că socialul se naște prin acțiunea reciprocă dintre spirite, ajung însă la concluzia că interumanul nu este tot una cu spiritualul. Leopold v. Wiese reprezintă în mod tipic această părere, căci după dânsul socialul este un amestec de fizic cu spiritual sau „un curent continuu de fenomene cu un caracter foarte amestecat”.<sup>86)</sup> Desigur că se poate naște ușor această impresiune, pentru că adeseaori în viața socială lucrurile materiale par a avea un rol de seamă și acestea nu au nimic spiritual în ele. Aceasta este prima impresiune, căci dacă cercetăm lucrurile mai deaproape, vedem că nu tot ceea ce se numește material este de natură fizică, ci unele din fenomenele zise materiale au și ele o natură spirituală. Dealtminteri L. v. Wiese însuși observă că aceste lucruri sunt numai niște auxiliare, care servesc pentru a se putea stabili legături între oameni.

Noi am arătat mai înainte modul cum concepem societatea, ca un *tot funcțional* în vederea unor scopuri. Prin urmare, depășind vechea concepție organicistă sau celelalte teorii, care au caracter *substanțialist*, am ajuns la concluzia că societatea este o totalitate de relațiuni interindividuale, obiectivate și concretizate în instituțiuni.<sup>87)</sup>

După cum se vede noi punem la baza societății ideea de relație, care prin natura sa credem că este anti-substanțialistă. Recunoaștem că acest mod funcționalist de a privi și înțe-

<sup>86)</sup> Leopold V. Wiese. System der allgemeinen Soziologie. II Auflage 1933. Pg. 105.

<sup>87)</sup> P. Andrei. Probleme de Sociologie. București 1927. Das Problem der Methode in der Soziologie. Leipzig 1927.

lege realitatea socială poate întâmpina dificultăți, pentru că în genere noi avem o deprindere substanțialistă de a gândi lucrurile și fenomenele. Dumnezeu, cauza, societatea, toate aceste noțiuni au fost concepute ca având un substrat durabil de natură substanțială. E adevărat că în secolul al XIX-lea gândirea filosofică a început a se îndrepta în altă direcție, deoarece conceptul de „substanță” ridica prea multe dificultăți în explicarea științifică. Și atunci, pornindu-se dela ceea ce observăm noi în realitate și care se reduce la raporturi sau însușiri, la stări sau acțiuni, s'a părăsit ideea de substanță, de lucru în sine, considerându-se drept obiect al cunoștinții numai aceste *relațiuni*. Aici este meritul pozitivismului în special. Dar cum mentalitatea substanțialistă nu a dispărut așa de repede, sunt și astăzi sociologi, care recunoscând că fenomenele sociale sunt relațiuni interindividuale, întemeiază totuși societatea pe bază substanțialistă. În fond relațiile depind una de alta, se influențează și se înlănțuiesc laolaltă, îmbrăcând aspectul cauzal. În ceea ce privește conceptul de societate, în explicarea lui se repetă aceeași situație ca și în evoluția și explicarea ideii de suflet. După cum în secolele trecute sufletul era conceput ca o substanță, care produce diferite fenomene psihice: inteligența, memoria, asociația stărilor de conștiință, afectivitatea, voința, etc., pentru a se ajunge mai târziu la o concepție științifică, la *actualism*, pentru care sufletul nu este decât o totalitate de fenomene psihice, de acte, tot așa s'a întâmplat și cu societatea. Ea nu trebuie concepută ca ceva misterios, în sine, care produce diferite forme de manifestări, ci ca o totalitate de funcțiuni actuale, în raporturi de interdependență, având ca purtători activi pe indivizi, considerați ca niște cantități spirituale, prin a căror sinteză se naște un tot quasi-substanțial.

În acest sens am afirmat noi mereu că societatea este de natură spirituală și că astfel fiind ea trebuie privită și explicată prin ajutorul unor metode adecuate. Dar dacă societatea este spirit, se pune problema: care anume funcțiune spirituală este dominantă în procesul de alcătuire al socialului? Care este elementul fundamental, prin care se formează această unitate transpersonală, societatea? Sau transpunând problema în termeni metafizici: *care este esența acestei unități spirituale—societatea?*



Ca în toate problemele de acest fel, ne găsim și aici în fața mai multor răspunsuri, care alcătuiesc tot atâtea teorii și sisteme filosofice și sociale. Astfel s'a susținut că ceea ce unește pe oameni în societate este *comunitatea de idei*, că solidaritatea umană se întemeiază pe bază rațională și că întreaga structură și evoluție socială coincide cu evoluția intelectuală. Prin urmare ideia ar fi *dominantă* și de ea depind toate celelalte funcțiuni sociale. Aceasta este o concepțiune.

Alții au explicat societatea nu prin rațiune, care e ceva rece și care poate izola mai mult pe oameni, lăsându-l pe fiecare deoparte cu concepțiile și ideile sale critice, ci în comunitate indivizii se simt legați prin impulsuni, cărora nu le pot rezista și a căror putere de atracțiune întunecă rațiunea, înăbușind orice spirit critic — și acestea ar fi de natură afectivă. Iată o a doua teorie. Și în sfârșit alții au văzut în societate o uniune de oameni pe baza interesului sau a unui scop, pe care îl urmăresc împreună și pentru realizarea căruia ei luptă laolaltă, suferind sau bucurându-se cu toții. Și astfel s'a formulat o a treia teorie, de altă natură decât primele două. Le vom analiza pe fiecare, arătând argumentele pe care se sprijină, precum și dificultățile, pe care le întâmpină. Amintim însă dela început un fapt, anume constatarea pe care o poate face oricine, că și în acest domeniu al sociologiei se repetă, sub altă formă, discuțiunea care a avut loc atâta vreme în psihologie în jurul problemei unității psihice, unde s'a încercat reducerea varietății fenomenelor fie la intelect, fie la afect, fie la voință, ajungându-se în cele din urmă la concluzia că în această unitate poate domina într'un anumit moment aspectul cognitiv, în altul cel emoțional sau volitiv, fără ca prin aceasta ele să se poată reduce unul la altul. Fenomenele psihice, ca și cele sociale, se întrepătrund și e foarte greu să deosebim limitele lor, să arătăm unde sfârșește unul și începe altul. Același lucru și în viața socială, în care individul e prins cu tot sufletul său, cu întreaga sa conștiință. Dar să analizăm trăsăturile caracteristice generale ale fiecăreia dintre cele trei concepții menționate.

*Intelectualismul sociologic* pornește dela ideia că acest fapt spiritual, care este societatea, se bazează pe conștiința asemănării oamenilor, care se găsesc legați laolaltă într'un grup social.

Astfel *D. Brinton*,<sup>88)</sup> fără a fi un reprezentant al acestei teorii intelectualiste, susține totuși că la baza relațiilor sociale și a grupului social este conștiința similitudinii spirituale, căci dacă societățile se deosebesc prin caractere fiziologice și anatomice, nu mai puțin însă elementul cel mai deosebitor e conștiința lor. Și animalele pot avea asemănare în diferite regiuni și împrejurări și mai ales ele sunt asemănătoare prin instincte, întrucât în genere reacționează la fel față de același excitant exterior. Dar aceasta nu e deajuns pentru a putea trage concluzia că acest conformism al lor este social. Ele pot simți la fel și pot face acțiuni asemănătoare, fără ca prin aceasta să formeze o societate, pentru că nu-și dau seama de asemănarea lor. Numai cei care se aseamănă și-și dau seama rațional de această asemănare alcătuiesc o societate propriu zisă. De aceea, zice *Giddings*, schimbul de idei la indivizi, care se aseamănă, produce fenomenele sociale.<sup>89)</sup> Societatea umană, în opoziție cu cea animală, care este instinctivă, apare ca produs al rațiunii, căci ea este „rezultatul avantajilor percepute” și se realizează din ce în ce mai mult, proporțional cu aceste avantagii, iar facultatea care le percepe este intelectul.<sup>90)</sup> Intelectualismul propriu zis este reprezentat de Aug. Comte, care de altminteri și-a constituit întregul său sistem de gândire sociologică pe baza *ideii și a evoluției ei*.<sup>91)</sup> Din însăși clasificarea științelor se vede ideea sa fundamentală, care este afirmarea unității și continuității intelectuale, bine înțeles în diferite grade. Societatea, în concepția lui Aug. Comte, se bazează pe o dependență reciprocă între cei care o compun, pe o solidaritate a lor. Ceea ce se numește în genere „ordinea socială” nu este altceva decât armonia elementelor componente, iar aceasta se realizează numai prin *armonia ideilor*, căci orice fel de ordine presupune neapărat o concepție rațională. De aceea în diferitele forme de societăți, începând cu cele mai primitive și sfârșind cu cele mai civilizate, se constată că aceea este cea mai încheată și mai perfectă, în care consensul de idei al indivizilor este mai puternic și mai constant. Prin urmare nu este

88) *Daniel Brinton*. The Basis of social Relations. London 1902.

89) *Franklin Henry Giddings*. Inductive Sociology. New-York 1901.

90) *James Quayle Dealey and Lester Frank Ward*. A Text-Book of Sociology. New-York 1912. Pg. 1.

91) A se vedea *Paul Barth*. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1922, Pg. 175—222.



deajuns să existe o unitate de reacțiuni sau chiar de sentimente, ci trebuie să existe această solidaritate de idei.

Dar rolul intelectului ca factor esențial pentru societate se vede și mai bine dacă privim societatea nu numai în structura sa, ci în schimbarea, în evoluția ei, care pentru Aug. Comte se confundă cu progresul social. După teoreticianul pozitivismului, în afară de mediul biologic, prin care se înțelege rassa, solul, clima, toate alcătuind condițiile externe în care trăiește societatea — și care pot grăbi sau împiedeca transformarea societății, în afară de înmulțirea populației și de luptele sociale, factorul cel mai important care dă direcția evoluției sociale este cel spiritual și anume *intelectul*. Pentru a se putea face o schimbare sau pentru reforma societății, trebuie să se înceapă cu schimbarea mentalității ei, cu reorganizarea ideilor, ceea ce atrage după sine în mod firesc modificarea moravurilor și în urmă a instituțiilor sociale. Toate revoluțiile sociale mari s'au născut atunci când spiritele au devenit revoluționare. Societatea, zice Aug. Comte, este o organizare de idei, de aceea modul cum evoluiază ideile determină și formele de schimbare ale societății. Pornind dela această concepție, Comte aplică societății teoria pozitivismului, susținând că fazele de evoluție ale societății omenești sunt identice cu acelea ale evoluției inteligenței și că prin urmare aceeași lege se aplică pretutindeni, adică *legea celor trei stări*. Nu ne ocupăm aici deloc de formele diferite, în care istoria gândirii filosofice constată această lege la *Turgot* și nici la *S. Simon*, predecesorii lui Aug. Comte, ci ne mărginim doar a expune esențialul concepției lui Comte.

Se știe că el a deosebit trei stadii sau trei faze succesive, prin care a trecut inteligența omenească în dezvoltarea sa și care au dat o anumită fizionomie științelor, fiecare fază însă reprezentând un progres față de cea anterioară. Astfel cea dintâi fază, în care spiritul și societatea sunt dominate de credință și magie, are un caracter *religios*.

Fantazia era atunci funcțiunea cea mai activă, prin care omul privea totul. Incepând cu *fetișismul*, când avem deaface cu un cult direct și personal și când singura formă de organizare socială e familia, continuând cu *politeismul*, când apare teocrația odată cu clasa preoților, precum și *sclăvia*, care trebuie considerată ca un semn de civilizație mai avansată, deoarece

nu se mai omoară prizonierii de războiu, ci ei sunt luați numai ca sclavi, devenind muncitori la câmp sau meseriași și sfârșind cu *monoteismul*, care trece dincolo de forma națională a societății, liberând spiritul de lanțurile sclăviei trupești, faza teologică a cunoștinții și a societății reprezintă cea mai veche și mai primitivă etapă a evoluției umane. Dar ideea nu este în ea însăși statică, ci se schimbă, spiritul evoluiază și atunci explicația naturii începe să se facă în alt mod, iar viața socială în consecință capătă un alt aspect. Din sec. 13 și până la revoluția franceză urmează o a doua fază, în care spiritul și societatea au o înfățișare nouă. E *faza metafizică*, care reprezintă, față de etapa anterioară, o atitudine critică, dezorganizatoare, căci în locul zeilor atotputernici, apare acum credința în entități abstracte și raționale. Vechea disciplină clericală suferă o puternică lovitură prin protestantismul lui Luther, care proclamă dreptul libertății de conștiință, iar dogma însăși e atinsă prin calvinism. În locul teismului se introduce deismul. În sfârșit reorganizarea spirituală și socială se face în cea de a treia fază evolutivă numită *pozitivistă*, când predomină autoritatea spirituală propriu zisă, când în locul instinctelor și pasiunilor domnește rațiunea, când cunoștința omenească nu se mai îndreaptă înspre entități metafizice, ci se mulțumește să prindă relațiunile dintre oameni accesibile minții noastre, când apar invenții și societatea trece de la tipul militar la cel industrial, când etica dobândește caracter social și când se proclamă în sfârșit *sociocrația*. Iată în câteva cuvinte modul cum explică Comte evoluția spirituală și cea socială, care coincid și în care societatea urmează transformărilor ideilor.

E drept că Aug. Comte a cărui doctrină este atât de cuprinzătoare a confundat procesul de diferențiere dintre religie, metafizică și știință, cu procesul de transformare și de evoluție și ca atare a putut susține această netă separațiune între diferitele etape ale spiritului, afirmând că pozitivismul este ultima — ceea ce nu pare cu nimic justificat în mod teoretic. Diferențierea aceasta s'a produs treptat, în timp, dar din acest fapt nu se poate deduce că ea este în fond și un proces de evoluție necesară. Aceasta cu atât mai mult, cu cât și astăzi în unele domenii de cunoștință nu se poate spune că ne găsim în faza pozitivistă, întrucât se constată că suntem încă în cea teologică. Așa că cele trei etape spirituale



nu reprezintă în totalitatea lor trei momente succesive. În afară de aceasta, trebuie să menționăm că Aug. Comte nu s'a preocupat decât de factorul intelectual, cași cum acesta ar fi concentrat în sine toate forțele sufletești. El a neglijat rolul sentimentului ca factor dinamic. E drept că în a doua perioadă a vieții sale, numită „epoca subiectivă”, în care apare „Sistemul de politică pozitivă” dela 1851, Comte acordă sentimentului o deosebită importanță, făcând din el elementul, pe care se bazează *Umanitatea (le grand Etre)*.

Desigur că ideile au rolul lor de seamă în viața socială și evoluția lor nu rămâne fără influență asupra tuturor celorlalte fenomene sociale. Prin ele se poate modifica activitatea socială, ele creiază acel mediu social prielnic pentru dezvoltarea unei societăți într'un anumit fel și fără îndoială că a fi în relație unul cu altul înseamnă pentru oameni a avea conștiință de această relațiune, dar ceea ce mână pe oameni să se grupeze laolaltă este altceva mai puternic decât ideia, e acea tendință către comunitate, în care fiecăare individ se simte bine și-și poate satisface mai ușor interesele, simțindu-se în acelaș timp mai sigur. În societatea primitivă, mai bine ca oriunde, se poate vedea că chiar dacă există o comunitate de idei, aceasta nu e produs al unui consensus conștient, reflectat, ci sunt alte elemente, care au creat-o și-o mențin. Tot așa în societatea civilizată, diversitatea de idei și de concepțiuni nu împiedecă existența și durata societății — ceea ce înseamnă că esența acestui întreg spiritual e ceva mai mult decât o comunitate intelectuală. De aceea alți gânditori au încercat să explice societatea printr'o altă forță sufletească decât rațiunea, anume prin *sentiment*.

În literatura sociologică, adeseaori găsim afirmată ideia că familia este prima și cea mai originară formă de societate. Aceasta se explică prin faptul că mulți văd într'însa o realitate bazată fie pe trebuința de reproducere, fie pe existența unor sentimente tandre de iubire, care leagă pe toți membrii ei. De aici s'a tras concluzia generală că temeiurile ei trebuie să fie identice cu acelea ale întregii societăți — și astfel s'a ajuns la concepția că societatea are o bază morală — afectivă, familia fiind numai o celulă, un element component al întregului social. Simpatia dintre bărbați, zice un gânditor german, produce un fel de identificare psihică, o comunitate a lor.

Foamea și iubirea, se spune în general, sunt primele impulsioni, care au adunat pe oameni laolaltă și numai prin simpatia durabilă, care s'a născut între ei, se poate explica solidaritatea, care-i ține uniți. Cei ce au suferit și s'au bucurat împreună se simt legați între dânsii, formează o comunitate permanentă. Prin urmare, trebuința de iubire care începe dela anumite persoane și se întinde până la Univers în întregimea sa, aceasta ar fi esența societății.

În special însă *Benjamin Kidd* este acela, care a afirmat rolul sentimentului ca o forță fundamentală pentru societate. Nu rațiunea a determinat unitatea și evoluția socială, zice dânsul, pentrucă inteligența servește numai „să cultive un teren câștigat”, dar „prin ea însăși ea nu are posibilitatea de a cuceri acest teren”.<sup>92)</sup> În special sentimentul religios trebuie considerat ca factorul care constituie fundamentul societății și ca motorul evoluției sale. Rațiunea nu poate fi esențială pentru societate, deoarece cu cât se dezvoltă mai mult, cu atât se formează personalități mai individualizate și mai ales mai individualiste, care sunt puțin accesibile disciplinei stringente. Ori, organismul social cere neapărat subordonarea individului față de realitatea socială. Dintre sentimente, acela care e mai puternic și care poate lega pe oameni mai strâns între ei, făcându-i să fie uniți, să se supună autorității, să se iubească și să respecte mai mult normele morale-sociale, este sentimentul religios. Religia, zice Kidd, a ajutat toată evoluția și progresul social. Istoria umană se reduce în fond la istoria sistemelor de religii, bazate pe evoluția credințelor religioase. Sentimentul religios ține pe oameni în frâu, făcându-i să renunțe la egoism și astfel să se apropie unul de altul. Nicio sancțiune rațională omenească contra acțiunilor antisociale nu ar fi posibilă, dacă n'ar exista sancțiunea religioasă suprarățională.<sup>93)</sup>

Toate societățile primitive sunt bazate pe ideia de suprafiresc, iar normele de conduită sunt numai aplicarea tabu-urilor religioase. În societatea civilizată în care trăim, coeziunea socială e produsul altruismului, care s'a dezvoltat din ce în ce mai mult, odată cu răspândirea creștinismului. Superioritatea societății moderne asupra celei antice, spune Kidd, constă tocmai în sensibilitatea mai mare, pe care o au acum oa-

92) *B. Kidd*. L'évolution sociale. 1896. Pg. 144.

93) *B. Kidd* „ „ „ Pg. 198.



menii față de suferința semenilor și în blândețea acțiunilor lor. Creșterea forței altruismului ar explica astfel toate mișcările sociale și politice. Organizarea și transformarea societății s'ar datori deci nu inteligenței, ci sentimentului și anume celui religios, care determină „subordonarea intereselor personale și prezente ale individului față de interesele viitoare ale societății.”<sup>94)</sup>

Legăturile dintre oameni înlăuntrul societății adeseori se stabilesc tot pe bază de simpatie. Astfel ceea ce se numește în genere *prietenie* nu e decât iubirea spirituală dintre persoanele, care au o înrudire psihică și care se simt mai aproape unul de altul. Simpatia și iubirea se iradiază și produc comunitate sufletească, înțelegere, solidaritate. De aceea se atribuie așa de mare importanță sentimentului. Atunci când cercetăm caracterele unei epoci, ale unei familii, ale unui popor sau ale unei națiuni, le vom cunoaște și le vom înțelege mai bine dacă ne vom da seama de preferințele și aprecierile oamenilor, de ceea ce iubesc și disprețuiesc ei, de ceea ce numește M. Scheler *ethos*, care în fond este ordinea iubirii și a urii.<sup>95)</sup> Scheler merge chiar mai departe, susținând că iubirea este izvorul spiritului și al rațiunii însăși.<sup>96)</sup>

Nu se poate nega într'adevăr că societatea primitivă are un caracter religios, căci totemismul este factorul, care determină toate legăturile și relațiile dintre membrii clanului nediferențiat, care el însuși apare numai ca un mod de manifestare al acelei forme suprafirești numită *mana*, *orenda*, *dema*, etc. Și cu toate acestea nu este posibil să se explice societatea prin sentiment, chiar dacă el este o impulsivitate puternică în asocierea indivizilor și în procesul de transformare socială, căci unitatea spirituală, care este societatea, e mai complicată și mai durabilă decât reacțiunile afective ale indivizilor. Sentimentul e o funcție psihică subiectivă, foarte subiectivă și care are un pronunțat caracter individualist. Ca atare, el nu poate armoniza trebuințele și interesele oamenilor. În societate omul participă cu toată ființa sa, suportând puterea de constrângere a ei, care îi formează și-i modifică mentalitatea, îi schimbă

94) B. Kidd. L'évolution sociale. Pg. 239.

95) Max Scheler. Ordo Amoris. Schriften aus dem Nachlass. Berlin 1933. Bd. I. Pg. 227.

96) Max Scheler. Ordo Amoris. Schriften aus dem Nachlass. Berlin 1933. Bd. I. Pg. 238.

ideile sale proprii și îi sugerează altele, îi transformă sentimentele și îi imprimă tendinți noi. După cum nu se poate reduce societatea la un consensus de idei, tot așa nu se poate reduce nici la o solidaritate emoțională. Aceasta cu atât mai mult, cu cât sentimentele sunt foarte variabile și parcurg o scară cu mai multe trepte, trecând dela forme pozitive de afirmare și realizare la cele mai negative și mai destructive înfățișări. Desigur Kidd are dreptate când vorbește despre marea influență a religiei în societățile primitive, despre puterea prescripțiilor religioase, dar religia acestor popoare nu este ceva subiectiv, iar elementul afectiv — religiozitatea — nu apare ca un moment personal și conștient în viața individului. Teama de sancțiunea suprafirească este într'adevăr foarte puternică, dar ce s'ar întâmpla cu societatea, care a ieșit din faza unei astfel de organizări pe bază de religie, dacă esența ei ar fi numai un asemenea sentiment subiectiv?

A rămas să cercetăm acum și o a treia concepție, care întemeiază societatea pe baza *voinții*, considerând acest fenomen psihic drept elementul determinant și dominant al ei. E teoria numită a *voluntarismului sociologic*, care trebuie să recunoaștem realiază o mare majoritate a sociologilor. Dacă societatea este, cum am arătat mai înainte, o totalitate de relațiuni interindividuale, obiectivate și concretizate în instituțiuni, atunci în mod firesc natura relației va indica ce este dominant în unitatea socială. Ori, când vorbim despre relațiune între persoane, ne gândim neapărat la *acțiune*, la ceva care *se manifestă* în anumite forme. Pot fi mai mulți oameni, care să aibă aceeași țintă, dacă însă nici unul nu activează în această direcție și pentru toți, nu se poate spune că ei formează o societate. Aceasta se constituie numai atunci când un conținut psihic, comun mai multor indivizi creiază o legătură între ei și când această legătură se manifestă printr'o acțiune, care îi privește pe ei în grup. Astfel, de exemplu, la începutul sec. XVIII, numeroși emigranți germani au pornit spre America, fiecare fiind călăuzit de planurile și dorințele sale personale, dar s'au grupat mai apoi laolaltă în statul Iowa și au alcătuit comunitatea *Amana*, căreia i-au dat chiar o organizație comunistă. Sau tot așa, naufragiații depe un vapor, câtă vreme se luptă fiecare cu valurile pentru a scăpa de moarte, reprezintă o simplă



unitate fizică, care este preocupată numai de soarta sa, de îndată ce ajung însă la mal, pe o insulă pustie și se gândesc cum să-și procure hrana, cum să se apere contra fiarelor, cum să se adăpostească, ei încep a lucra împreună, având un scop comun și împărțindu-și munca. Atunci formează ei în mod spontan o societate. Ceea ce îi leagă pe toți laolaltă, indiferent de concepțiile lor despre lume și de sentimentele lor, este scopul, pe care-l urmăresc toți prin sforțări unite. Rațiunea și sentimentul pot izola pe oameni, voința însă îi adună, îi unește și îi ține grupați laolaltă.

Voința omenească are anumite caractere ale sale, prin care se poate explica întregul ei mecanism. Dacă toate celelalte fenomene din Univers sunt supuse procesului de cauzalitate, unei cauzalități naturale mecanice, voința și acțiunea omenească sunt însă dominate de un alt element, anume de *scop*, având un caracter teleologic. Sau, cum spune atât de expresiv *Ihering*, întrebuițând un exemplu simplu, dar concludent; piatra cade *pentru*că, pe când omul lucrează *pentru*ca. Prin urmare în viața omului avem totdeauna aface cu reprezentarea anticipată a unui lucru, pe care voința trebuie să-l realizeze. Unde nu este un scop de realizat, nu avem acțiune, ci un simplu fenomen fizic. Fenomenele fizice se explică prin ajutorul cauzalității, care dă omului puțința de a le cunoaște, pe când acțiunile omenești trebuiesc cercetate și înțelese în mod teleologic, prin ajutorul ideii de finalitate. Dar dacă voința este un element dominant pentru viața activă a individului, în societate avem deaface oare cu aceeași formă de voință sau cu o alta? Simpla manifestare a voinții individuale este suficientă pentru explicarea fenomenelor sociale sau există un alt fel de voință? S'a vorbit despre o voință socială. Există o astfel de voință? Și ce este ea?

Unii au văzut în așa zisă voință socială numai generalizarea sau întinderea unei voinți individuale asupra altor voinți. *Gumpłowicz* de pildă susține că nu poate fi vorba de o voință generală sau comună a unui popor sau unui grup oarecare, căci nu există decât voinți individuale, egoiste, care se luptă între ele și din această opoziție a lor rezultă un fel de echilibru, a cărui formă de exprimare este dreptul.<sup>97)</sup> *G. Ratzen-*

97) *Gumpłowicz*. Un programme de Sociologie. Les Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome I. Paris, 1895.

*hofer*, considerând procesul social ca un raport de forță între voințile individuale, deosebește *voinți active* sau *agresive* și *voinți pasive* sau *defensive*.<sup>98)</sup> O minoritate de oameni cu voință tare supune pe ceilalți, care sunt personalități slabe și cu voință pasivă. În modul acesta conducătorul impune voința sa celorlalți, formulând el interesul colectivității și alcătuind astfel așa numita voință socială. În realitate însă voința socială nu se poate identifica cu cea individuală, ci cel mult s'ar putea considera uneori ca un compromis al voințelor individuale în raport cu valoarea forței lor. Individul se supune acestei voinți, care rezultă din cele individuale, deoarece chiar propriile sale interese sunt satisfăcute odată cu ale celorlalți, prin această voință.

Ideia de voință socială o găsim precizată destul de bine încă din secolul al 18 în concepția lui *J. J. Rousseau*, care face deosebire între *voința generală* și *voința tuturor*. Aceasta din urmă este, pentru dânsul, numai o sumă, o adunare de voinți individuale, un fel de consensus, care se poate observa adeseori la grupurile mici, în care toți își exprimă aceeași dorință și iau o hotărâre, pe care o poate executa fiecare în parte, după cum poate să și renunțe la ea. „Voința generală” însă este ceva mai mult decât o sumă de voinți individuale, având în plus ceva, care se impune tuturor. Această voință stăpânește pe indivizi, fiind baza oricărei societăți organizate și a statului. Ea rămâne constantă și deasupra indivizilor. Prin urmare în voința socială nu stă pe primul plan concordanța voinții indivizilor, ci ea este voința unui tot colectiv, chiar dacă apar glasuri individuale contrare. Din cele expuse până acum se poate trage concluzia că voința socială nu este o sumă numerică a voințelor individuale, nici un rezumat al relațiilor acestor voinți. Observatorul și cercetătorul social poate vedea în mod practic în ea, o medie a voințelor individuale, mai ales că în anumite societăți sau în anumite ocazii de manifestare ale grupelor sociale, acțiunile se hotărăsc cu majoritate de glasuri. Poporul își manifestează voința sa prin vot, iar acesta se calculează numeric și rezultatul lui este considerat ca expresia voinții poporului, tocmai pe baza

<sup>98)</sup> *Gustav Ratzenhofer*. Die soziologische Erkenntnis. Leipzig 1898. Pg. 285—286.



majorității, deci pe o medie a voinții indivizilor. W. Wundt desemnează voința socială cu numele de „voință integrală” sau „totală”, văzând în ea, nu o sumă de voinți individuale, nici extinderea puterii unuia asupra altora, ci o *rezultantă*, care cuprinde în sine diferite direcții de voință, motive convergente de acțiune, ca și motive divergente. „Voința individuală, zice dânsul, apare față de cea integrală sau totală, ca modul de exprimare emoțional-individual al unei ființi vii, izolate față de limbă”.<sup>99)</sup> Această voință socială cuprinde deci în sine unitatea și diversitatea și se exprimă în instituții juridice, în familie, în mitul moștenit dela strămoși în care ei văd chiar forțe suprafirești, etc.

Voința socială fără a fi deci o substanță de sine stătătoare, ci numai o unitate generală de voinți, e o forță care are putere de cauzalitate. Ea stabilește un conformism în acțiunile și atitudinile indivizilor, dovedindu-se astfel o realitate foarte importantă. Din punct de vedere psihologic, desigur că ea presupune existența unor conținuturi psihice identice sau similare în sufletul oamenilor, cum ar fi scopurile, pe care trebuie să le urmărească în comun, dar ea depășește pe fiecare în parte. Dovada cea mai evidentă o constituie modul de funcționare al statului. Intr’adevăr, statul este o organizație politică, în care un număr mic, restrâns, de conducători hotărăște, iar hotărârile lor sunt valabile pentru toți cetățenii, cărora li se impun. Ei reprezintă statul, ei voiesc pentru ceilalți indivizi. Și cu toate acestea voința lor, care prin faptul că ei dețin puterea s’ar putea identifica cu voința socială, trebuie să fie acceptată de cetățeni pentru a fi valabilă, căci dacă aceștia nu-și dau asentimentul se produc tulburări, se nasc nemulțumiri mari, care ajung chiar la revoluție. Reprezentanții voinții sociale nu-și pot impune propria lor voință individuală numai prin teama de pedeapsă, pe care o pot provoca în sufletul indivizilor conduși, căci aceasta nu e durabilă și nu produce decât un conformism exterior, care la prima ocazie se poate distruge. Prin urmare este nevoie de o conștiință comună, de o colaborare, de consimțirea celor care ascultă de comandă. Astfel voința socială nu se reduce numai la hotărârea celor care comandă și nu constă numai în generalizarea, prin orice mij-

99) W. Wundt. *Völkerpsychologie*. Bd. IX. Leipzig 1918. Pg. 326.

loace, a voinții lor personale, ci este nevoie de consimțirea celorlalți, de acea medie generală care nu este numai o sumă de voinți individuale. Ca atare voința socială există ca o realitate, care-și are baza și în voințile individuale, dar care există și mai presus de fiecare în parte, fiind o rezultată totală.

Ea este un element esențial al conștiinții sociale, prin care se formează și trăiește societatea. Din interesele, tendințele, sentimentele comune, se naște coordonarea și cooperarea socială, se nasc instituții comune, care apar chiar ca forme impersonale de voință. Voința socială este evidentă în diferitele forme de asociație, în societățile comerciale, în asociațiile științifice, în adunările profesionale, etc. Indiferent dacă individul vreau sau nu, la vârsta prevăzută de lege, el trebuie să facă serviciul militar, indiferent dacă este entuziasmat sau nu, el trebuie să meargă la războiu, când patria cere aceasta, pentru că voința socială deși e și în noi, dar este și mai presus de noi, pentru că ea cuprinde și acordul și dezacordul, unitatea ca și diversitatea. Dacă în toate aceste forme de societate ideea de scop comun apare clar, nu sunt oare și alte forme în care legătura dintre indivizi să pară a fi de altă natură și determinată de altceva decât de vreun element voluntar? Iată de exemplu *familia*, în care ceea ce unește pe părinți și copii este parcă nu voința și scopul, ci o profundă legătură de afectivitate. Se mai poate spune atunci că esența societății este voința?

Ferdinand Tönnies, care consideră toate unitățile sociale, inclusiv familia, ca produse ale unei voinți — el fiind cel mai important reprezentant al voluntarismului social — deosebește două feluri bine distincte de voință și anume: 1) *voința speței* (*Wesenswille*), o voință naturală, în care e cuprinsă toată ființa omului cu gândirea și afectivitatea sa, și 2) *voința personală* (*Kürwille*), de natură reflexivă, conștientă, produsă de gândire. Cel dintâi fel de voință stabilește o unitate absolută a instinctelor, sentimentelor și dorințelor individului. Ea e o realitate naturală, existentă în noi, cu care ne naștem și de care nu ne dăm chiar seama. Este, cum spune Tönnies, „echivalentul psihologic al trupului omenesc sau principiul unității vieții”.<sup>100</sup> Această voință e ceva vegetativ și oarecum animalic, căci deși

<sup>100</sup>) Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*. III Aufl. Berlin 1920. Pg. 71.



devine psihică, ea are totuși o existență latentă, care trăiește și activează în om indiferent de conștiința lui. E o voință, pe care speța o transmite descendenților și în baza căreia se formează și se dezvoltă comunitatea familială. Intre membrii acestei comunități este mai întâi o legătură de sânge, prin care se stabilesc raporturi între părinți și copii, între frați, între părinți. Mai târziu ea se transformă într-o comunitate de conviețuire, de loc, pentru a deveni apoi o comunitate de cooperare. În astfel de unități sociale există un consensus general, o înțelegere tacită, nu contractuală, având ca bază a ei tocmai această voință a speței, care determină un psihism comun tuturor membrilor din astfel de comunități, fără știrea și fără intenția lor.

A doua formă de voință este cea personală, ale cărei caractere sunt cu totul deosebite de cele dintâi, căci aceasta este o voință conștientă de sine, produsă de gândire și variabilă după indivizi, care sunt călăuziți în toate acțiunile lor de scopuri și interese. Printre acestea joacă adeseori un rol important utilitatea proprie, egoismul, orgoliul, etc. Acest fel de voință este instrumentul, prin care individul se poate emancipa de grupul originar, căruia îi aparține. Primul fel de voință este esențial pentru ceea ce numește Tönnies *comunitate* (*Gemeinschaft*), cel de al doilea creiază *societatea propriu zisă* (*Gesellschaft*). Comunitatea este o unitate de viață, în care legătura oamenilor se exprimă prin plăceri comune, prin obiceiuri și amintiri comune, care însă nu au fost voite și alese de individ, ci speța le-a voit și le-a impus. Societatea propriu zisă se bazează din contra pe hotărâri voite, pe interese conștiente și idei gândite, în ea individul vrea singur el și se găsește împreună cu acei, cu care în mod intenționat urmărește acest scop comun.

În felul acesta toate formele de societate au ca element esențial, constitutiv, *voința*, fie că ea se prezintă sub aspectul conștient al *interesului*, cum susține A. Small, pentru care societatea este „o interdependență de interese”, fie că apare în forma aceea naturală și constrângătoare de voință a speței, cum îi zice Tönnies. În orice caz, societate există numai acolo și atunci când există acțiune și scop. Distincțiunea, pe care o face Tönnies, cuprinde o mare parte de adevăr, deoarece se observă destul de bine deosebirea dintre felul de hotărâre și de

participare la acțiune a individului în anumite grupuri sociale, cum sunt comunitățile, față de celelalte feluri de societăți. Voința socială nu este deci o entitate metafizică sau o forță misterioasă, ci ea pornește dela voința individului, pe care însă totdeauna o depășește. Ea este tot așa de reală, ca și cea individuală, căci noi o simțim, ne luptăm uneori contra ei, întotdeauna însă îi cedăm.

Societatea este deci o comunitate spirituală, activă, o cooperare în vederea unor scopuri comune și urmărite de toți membrii ei, o organizare a vieții pentru toți și prin toți. De aceea ea exercită constrângere asupra indivizilor care o compun. După ce am analizat natura și esența vieții sociale, ajungând la concluzia că ea e un tot spiritual, în care elementul formativ și dominant — dar nu exclusiv și singur — este voința, ne vom opri puțin asupra ideii de fapt social, pentru a complecta și accentua mai mult încă, cum trebuie înțeles el.

### Ce este faptul social ?

Nu tot ceea ce se petrece înăuntrul societății este fapt social, deoarece sunt o sumedenie de fapte, făcute de cineva și care-l privesc exclusiv pe dânsul, având un caracter pur personal. De exemplu, nu prezintă nici un interes pentru societate cum își aranjează cineva cărțile în bibliotecă, cum distribue camerele locuinței sale, ce fel de lămpi electrice are, dacă ele sunt așezate în plafon sau pe pereți, etc. Aceasta depinde de gustul fiecăruia, nu face nici rău, nici bine societății — sunt fapte absolut particulare. Deasemenea nu poate fi considerat drept social faptul săvârșit de mai mulți inși deodată, considerat în mod brut. Vom întrebuința pentru lămurirea acestei idei, un exemplu foarte sugestiv al lui Max Weber; dacă atunci când începe să ploaie, mai mulți trecători depe stradă deschid cortelele, nu putem spune că ne aflăm în fața unui fapt social, căci fiecare a lucrat din propria sa trebuință de a se apăra de ploaie, negândindu-se la ceea ce fac ceilalți. Asemănarea exterioară a acțiunilor individuale nu dă naștere socialului. Este nevoie deci nu numai de un conformism exterior pentru producerea fenomenelor sociale, ci mai ales de unul interior, psihic. Ce este dar un fapt social ?



Se cunosc mai multe interpretări și moduri de explicare a faptului social, toate afirmând însă natura sa psihică. *Bouglé și Raffault* afirmă că „faptul social este, înainte de orice, o comunicare a conștiințelor, o acțiune și reacțiune a unora asupra altora”.<sup>101)</sup> După alții, sociale sunt nu acțiunile care se săvârșesc în societate, ci „ideile” care determină aceste acțiuni. Războaiele, fenomenele economice, precum și cele politice, sunt rezultate din idei și bazate pe idei. Revoluția franceză de exemplu a fost forma de manifestare a unei revoluții a mentalității franceze, provocată de gânditori, care au fost nemulțumiți de mersul vieții sociale. De aceea caracterul unei acțiuni ar depinde de ideea, care a determinat-o.

Gabriel Tarde consideră drept fapt social orice acțiune săvârșită de un individ, având drept model pe altcineva. Cu alte cuvinte, faptul social este rezultatul contactului a două sau mai multe conștiințe, care sunt între ele în raport de imitație, cum s'a văzut din expunerea teoriei imitației. Orice acțiune individuală devine deci socială de îndată ce este imitată de alții.

Durkheim din contra atribue faptului social alte caractere și-l explică în alt mod. Pentru dânsul faptul social e caracterizat prin puterea sa de constrângere asupra individului și prin exterioritatea sa. Intr'adevăr sunt unele fapte, acțiuni și obligațiuni, care se impun individului dela nașterea sa, existând deci înaintea lui și în afară de conștiința sa. De exemplu: limba, portul, familia, legile juridice, etc. El nu li se poate sustrage dacă vrea să trăiască în societate. Se prea poate ca individul nici să nu simtă constrângerea lor, dacă se supune de bună voie, dar o simte destul de bine în caz de rezistență, căci chiar dacă nu este vorba totdeauna de o constrângere legală, există totuși o presiune a opiniei publice, care aprobă, dezaprobă, laudă sau ridiculizează anumite acțiuni. Sau în cazul cel mai bun cine nu se supune acestor fapte, este în imposibilitate de a trăi în societate, de a avea relații sociale, căci nimeni nu poate vorbi altă limbă decât aceea pe care o cunosc ceilalți membrii, în mijlocul cărora trăiește și nici nu poate face alte fapte decât cele permise de obiceiuri și de legi.

Deși faptul social astfel conceput constă din reprezen-

101) C. *Bouglé et Raffault*. *Éléments de Sociologie*. Paris 1926. Pg. 9.

tări și acțiuni, deci din elemente psihice, totuși — zice Durkheim — el nu se confundă cu fenomenele psihice, pentru că acestea există numai în conștiința individuală, pe când faptele sociale au alt substrat decât pe individ, anume societatea.<sup>102)</sup> Faptul social există, după concepția durkheimistă, și în conștiința individuală, nefiind numai ceva exterior ei, dar există acolo, pentru că mai întâi trăiește în conștiința colectivă, de unde se reflectă în fiecare individ.

Avem deci față în față două concepțiuni opuse: prima a lui Tarde, pentru care faptul social este numai generalizarea unui fapt individual, a doua cea a lui Durkheim, care numește fapt social ceea ce mai întâi e în conștiința grupului și apoi în cea individuală. Durkheim se ridică în special în contra interpretării finaliste a fenomenelor sociale, susținând că faptele sociale nu trebuiesc considerate ca dezvoltarea logică și teleologică a unor idei determinate, că ele nu sunt realizarea progresivă a unor astfel de idei. În jurul părerilor acestor doi sociologi francezi se învârtesc toate celelalte moduri de interpretare și explicare ale faptului social, căci *teoria sinergiei sociale*,<sup>103)</sup> de pildă, nu este altceva decât reluarea concepției lui Durkheim, iar determinarea faptului social prin influența reciprocă a conștiințelor individuale nu e decât o altă formă a teoriei lui Tarde.

Dacă facem abstracție de toate teoriile și ne orientăm numai după ceea ce observăm în realitate, atunci desigur că nu putem neglija câteva elemente, pe care noi le considerăm absolut necesare pentru definirea și caracterizarea faptului social. Nouă ni se pare absolut incontestabil că nu se poate numi social decât acel fenomen, care *derivă din viața socială, care este produs de mediul și de instituțiile sociale*. Nu este însă de ajuns atâta pentru definirea faptului social, deoarece pe lângă origina socială, fenomenul trebuie să mai îndeplinească o condiție pentru a deveni social, anume *să intereseze societatea, să urmărească realizarea unui scop social*. Excursiunea, pe care o face cineva în munți, pentru admirarea răsăritului soarelui de pe un vârf de munte înalt, chiar dacă sus în vârful muntelui se întâlnesc mai mulți oameni, care cu toții vor să admire același peisaj, rămâne o simplă călătorie de agrement

102) E. Durkheim. *Règles de la méthode sociologique*. Paris 1910. Pg. 8.

103) Julien Pioger. *La vie sociale*. Paris 1894.



particular, întocmai ca și o scrisoare de dragoste, pe care un tânăr o scrie iubitei sale, câtă vreme nu dă naștere la alte acțiuni, care interesează societatea și nu izvorăște din vreun scop social.

Purtătorii faptelor sociale, substratul viu al lor, îl formează indivizii și grupele sociale, care sunt în relație între ele, determinate de trebuinți și interese reale. Ca atare, faptul social este de natură spirituală în esența sa. Dar dacă purtătorii săi sunt și indivizii, atunci cum se explică însușirea sa de a fi exterior conștiinții individuale și constrângător față de oameni? Am arătat deja în alte capitole din această lucrare cum privim noi societatea și cum explicăm întregul ei mecanism funcțional, accentuând asupra puterii creatoare a relațiilor inter-individuale dintre oameni, sub presiunea trebuințelor sau intereselor lor. Aceste relații, obiectivate și concretizate în instituții, reprezintă oglinda spiritului și a mentalității lor. Ele continuă să trăiască și după dispariția elementului viu, care le-a produs, dobândesc chiar o formă mai generală și mai imperativă, pierzând cu vremea orice urmă de origine personală și subiectivă. Transmiterea lor din generație în generație le dă un caracter de obiectivitate și exterioritate față de conștiința generațiilor mai noi, care le găsesc gata, existente, la venirea lor pe lume. Sub ochii noștri se petrece acest proces de prefacere, de producere a unor instituții noi, care corespund unor trebuinți sau dorinți impuse de relațiile dintre indivizi sau dintre grupe sociale și care dobândesc o existență autonomă, precum și putere de constrângere asupra noastră înșine, cu atât mai mult deci asupra celor care vor veni după noi. Astfel relațiile dintre muncitori și patroni, fiecare tinzând să-și apere interesele sale, au dus la necesitatea contractului colectiv de muncă, prin care se garantează aceste drepturi pentru fiecare pe deoparte — în interesul armoniei și unității sociale — și continuitatea procesului muncii pe dealta. Aceleași trebuinți au impus realizarea instituțiilor speciale de judecată, tribunalele muncii, care reprezintă interesul societății de a evita conflictele.

Și dacă ne gândim la noile forme politice de organizare a statelor din zilele noastre, apare evident că dorința claselor producătoare de a avea mai multe drepturi, de a-și spune cuvântul autorizat și cunoscător în chestiunile economice, care le interesează — pentru că e vorba de munca și viața lor — do-

rința aceasta a ocazionat organizarea corporativă a statului în unele țări. Iată cum elemente spirituale, relațiuni dintre grupe sociale, produc instituții obiective cu putere constrângătoare față de indivizi și chiar exterioare conștiinții lor. Prin urmare, social este faptul care interesează colectivitatea și care rezultă din însăși viața socială. Caracterele faptului social sunt deci finalitatea, constrângerea față de individ, exterioritatea și interioritatea în același timp față de conștiința lui.

\* \* \*

Am arătat în cele ce preced că societatea este o realitate integrală, în care întotdeauna și pretutindeni individul apare numai ca un element care, chiar dacă are puțința teoretică de a se desface de ea, rămâne totuși atașat de dânsa și suportă covârșitoarea ei influență. Ipoteza existenței omului izolat, ca o ființă anterioară societății, nu este admisibilă, întrucât și cei mai primitivi oameni, cei mai apropiați de animalitate, trăiesc grupați laolaltă. Spencer consideră pe Aborți drept cea mai sălbatecă populație, niște adevărați tigri — și cu toate acestea și ei au locuințele lor grupate câte două-trei împreună.

Prin urmare ipoteza aceasta a omului izolat, care ar fi preexistat față de societate, este exclusă. Dar dacă analizăm diferitele forme de societate, mai civilizate sau mai primitive, mai complexe sau mai simple, cea dintâi problemă, care ni se impune este cercetarea factorilor fundamentali și necesari, care explică alcătuirea societății, precum și a condițiilor în care apare societatea. Noi admitem această deosebire, între factori și condițiuni, deși ea ar putea fi susceptibilă de variate interpretări sau chiar considerată drept eronată, totuși nouă ni se pare reală și importantă, pentru că, de exemplu mediul geografic în care trăiește o grupare de oameni, are desigur importanță nu numai pentru determinarea activității economice a oamenilor prin materiile prime oferite de sol, subsol, etc. și care dau astfel anumite posibilități de muncă, ci influențează chiar asupra psihicului și moravurilor oamenilor, dar nu este totuși factorul cel mai de seamă, care constituie societatea însăși.

Tot așa putem spune despre comunitatea de sânge, care fixează anumite caractere biologice-tipice, precum și unele ca-



ractere spirituale, că este un element foarte important, de care trebuie să ne preocupăm. Și cu toate acestea elementul geografic și cel biologic, deși necesare vieții sociale, nu constituiesc însă societatea propriu zisă și nu se identifică cu ea. Trebuie să intervină altceva, care să stabilească în mod activ legături între oameni. Utilizând un exemplu cunoscut, ne putem întreba dacă bolnavii dintr'un spital, prin faptul că paturile lor sunt așezate în același salon, formează o societate. Sau tot așa cu vizitatorii unei expoziții. Este deajuns simpla juxtapunere a oamenilor în spațiu, trăind în aceeași climă și în aceleași condiții geografice pentru ca să se producă societatea? Imprejurările fizice pot fi prilej sau condiție pentru stabilirea unei comunități între oameni, dar ele singure și numai ele nu sunt suficiente pentru nașterea societății. Mulți aventurieri europeni au emigrat în America, îndreptându-se de pildă spre California, mânați de dorința de a găsi aur. Câtă vreme ei, deși locuiau de multe ori în apropiere unii de alții, se pândeau între dâșii, se ciocneau și se dușmăneau, fiecare dorind să găsească el aurul, câtă vreme nu aveau nimic comun, nu formau o societate. Când însă s'au asociat împreună pentru a face explorări comune, născându-se sentimente de camaraderie și tendința de a-și uni eforturile, atunci s'a stabilit o comunitate de simțire și gândire, s'a născut un conformism al acțiunilor lor. Sau să privim lucrurile prin altă priză. Un partid politic real este o societate de oameni, care urmăresc același ideal politic, având unitate de conducere și mijloace comune de luptă. Fiind un scop comun și un conformism de acțiune, avem aface cu o formă de societate. Când însă membrii lui nu se mai înțeleg, nu mai respectă programul, nu mai întrebuințează aceleași mijloace de luptă politică, partidul sau această mică societate, se desface. În orice societate se observă același lucru, încât identitatea sufletească apare ca primul și cel mai fundamental factor pentru formarea și existența unei societăți. Din aceasta identitate psihică se nasc obiceiuri comune, un mod asemănător de a judeca lucrurile și evenimentele, solidaritatea membrilor care trăiesc laolaltă.

Pentru conservarea societății mai trebuie însă și altceva. Grupele sociale, care se fac și se desfac neconținut, ne dau numai impresiunea imperfectă a societății omenești, pentru că

lor le lipsește *continuitatea* și *tradiția*, în baza căreia relațiile dintre indivizi se perpetuiază și dobândesc caracterul de instituții obiective. În sfârșit, trebuie să mai amintim încă un element necesar pentru existența societății, acela care reprezintă voința socială și în baza căreia individul cu opinii divergente se supune hotărârii majorității, anume *autoritatea*, care sancționează orice acțiune vătămătoare societății sau amenințătoare pentru existența ei. Cel dintâi element și cel mai important, de care ne vom ocupa acum, este conștiința socială.



## CAP. II.

# Factorii și condițiile vieții sociale.

## Conștiința socială.

Dacă pentru unii sociologi conștiința socială este un fapt fundamental, fără de care nu se poate vorbi despre societate, pentru alții ea este o noțiune confuză, căreia nu-i corespunde nici o realitate și care produce numai încurcături, împiedicând cercetarea științifică propriu zisă. Astfel *Roger Lacombe*, în studiul său asupra metodei sociologice a lui Durkheim, combate dela început ideea că din uniunea conștiințelor individuale s'ar putea naște fenomene noi, cu caracter social și mai ales se ridică în contra susținerii lui Durkheim că există fenomene, care rezidă într'un ansamblu, în afară de conștiințele individuale.

Reprezentările colective, despre care vorbește Durkheim, zice Lacombe, sunt în afară de noi, nu pentru că nu le-am găsi în conștiința fiecăruia dintre noi, ci tocmai pentru că ele există în toate conștiințele individuale unde au fost imprimate din generație în generație.<sup>1)</sup> De aici rezultă concluzia lui Lacombe, că nu este nevoie să se recurgă la ideea unei conștiinți colective, care nu ar fi necesară și nici evidentă. Nu discutăm acum concepția lui Lacombe, observăm numai că el a interpretat greșit raportul dintre conștiința individuală și cea socială, în doctrina lui Durkheim, după cum vom arăta chiar în acest capitol.

Tot printre adversarii conștiinței sociale trebuie considerat *L. Duguît*, care cercetând ideea de conștiință morală și juridică a popoarelor, afirmată deja încă demult de *Puchta*, susține că aceasta nu este decât o personificare a colectivității, căreia nu-i corespunde nici o realitate, dar care în schimb

1) *Roger Lacombe*. La méthode sociologique de Durkheim. Paris 1926. Pg. 24.

poate avea consecinți periculoase, întrucât așa zisa conștiință socială anihilează complect rolul individului, absorbindu-l cu totul în grup. După Duguit nu există decât conștiinți individuale, înzestrate cu reprezentări, sentimente și volițiuni comune, dar care rămân 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 vor același lucru. A afirma existența acestei pretense voinți colective, însemnează a face o afirmație arbitrară și cu totul neștiințifică.”<sup>2)</sup> Pentru acest motiv el combate concepția lui J. J. Rousseau, care susținea ideea unei unități și a unui eu comun, produs prin adunarea acelor care cred și gândesc la fel.

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, excluzând orice considerații psihologice, ori ideea de conștiință socială este de natură psihologică și ca atare nu are ce căuta în sociologie. Prin psihism colectiv, spirit integral, suflet colectiv, se înțelege conștiința socială, pe care ei nu o consideră drept realitate, ci numai ca un nume căruia nu-i corespunde nici un fapt real de sine stătător.<sup>3)</sup>

În cele ce urmează vom lămuri această problemă, arătând în ce constă conștiința socială, precum și necesitatea acestei noțiuni pentru explicarea fenomenelor, care formează obiectul de studiu al sociologiei.

Societatea omenească nu este o sumă de indivizi, care se găesc laolaltă, fără a avea între ei vreo legătură. Călătorii care merg în acelaș tren, în același vagon sau compartiment, sunt tot așa de departe unul de altul, ca și cum ar fi izolați sau la mari distanțe, pentrucă ei n'au nimic comun din punct de vedere sufletesc. Dar deîndată ce trenul e în primejdie de deraiare sau e atacat de bandiți, se stabilește un fel de comuniune, emoțiile și dorința comună de a se salva i-a apropiat. A trebuit să intervină un element psihic, pentruca din simpla unitate de spațiu să se nască momentan un grup social. Pentru acest motiv agregarea unor cantități, a unor

2) Léon Duguit. *Traité de droit constitutionnel*. Paris 1921, ed. 2 Tome II Pg. 13.

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



ființi vii, nu este suficientă ca să se formeze societatea, ci trebuie o conștiință comună. Societatea omenească este o unitate spirituală, iar fenomenele sociale sunt produse ale ei. Știința, morala, religia, regulele de drept, viața economică, toate sunt în esența lor complexe spirituale și trebuiesc privite ca atare. Instituțiile sociale redau întotdeauna exact mentalitatea vremii în care au apărut și cerințele ei, cu un cuvânt conștiința socială. Faptul acesta l-a făcut pe Marx să susțină că ideologia și conștiința umană sunt reflexul lucrurilor. Dealtminteri, Marx afirmă existența acestei conștiinți, tăgăduind în schimb orice rol conștiinții individuale și căzând astfel într'o altă extremă, tot atât de neadmisibilă ca și prima.

Se pune 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 constata existența puterii, care îl constrânge la anumite acțiuni sau îl oprește dela altele, o putere care-l face să-și înăbușe dorințele și să se conformeze unor regule, nu totdeauna mulțumitoare și ușor suportabile. Dece în săvârșirea acțiunilor noastre ținem seamă de așa numita opinie publică? Și dece invocăm autoritatea ei în materie de judecată morală, de guvernământ, etc.? Ce este această opinie publică altceva decât judecata colectivității, aprecierea fenomenelor, de către grupul social? Opinia publică este una dintre formele tipice de manifestare ale conștiinții sociale. Tot așa fiecare are în el conștiința că aparține în același timp unui grup etnic, de care se simte legat și ale cărui împrejurări de viață le trăiește cu destulă intensitate. *Este conștiința națională.*

În timpuri normale, de pace, nici nu ne dăm bine seama adeseaori de puterea acestei conștiinți. Se întâmplă câteodată să intrăm în conflict de interese cu statul căruia aparținem, să fim în divergență de păreri și credinți cu concetățenii noștri, e normal și nu prezintă nicio importanță deosebită, dar imediat ce națiunea căreia aparținem e atacată sau vine în conflict cu alta, simțim cu toată puterea că există în noi ceva care ne leagă de conaționalii noștri, buni sau răi, așa cum sunt ei, ceva care ne îndeamnă să mergem în apărarea ei până la sacrificiul vieții. Cât de dureros se simte insultat cineva atunci când e ridiculizat sau injuriat neamul din care face parte!

Națiunea nu este decât conștiința solidarității acelora, care se simt legați prin trecut, prin aceleași vicisitudini istorice și prin aspirațiile comune de viitor. Renan spunea că numai conștiința creiată de un mare agregat de oameni, solidari, care vor să trăiască laolaltă, face posibilă națiunea. De aceea definea el națiunea ca un plebiscit de toate zilele, adică exprimarea voinții de a continua trăirea în comun a acelorași fenomene. Există prin urmare o unitate de simțire și de aspirațiuni între toți acei care formează un grup social, iar conștiința de această unitate se numește conștiința socială.

Dacă această conștiință este un fapt, să vedem cum este concepută dânsa de către sociologi și mai ales cum trebuie s'o concepem. Filosofii, care s'au ocupat de legile evoluției istorice ale popoarelor, au fost adeseaori înclinați să interpreteze conștiința socială în mod metafizic. Astfel filosofia hegeliană a explicat deosebirea dintre grupele etnice prin existența așa numitului spirit al poporului (Volksgeist), care e diferit dela popor la popor. În concepția lui Hegel însă acest Volksgeist nu este o realitate ultimă, ci numai o formă individuală de manifestare a unui spirit universal, care el este forța unică și ultimă, creatoare a întregii realități, cu toată varietatea și multiplicitatea ei. Prin urmare, orice popor are o conștiință și o voință proprie, care se impune tuturor indivizilor care-i aparțin. Libertatea voinții și a personalității noastre nu însemnează altceva decât adaptarea la voința și spiritul colectiv. Tot ceea ce suntem noi se datorește faptului că participăm la conștiința și voința generală. În concepția aceasta conștiința socială apare ca o entitate metafizică, născută printr'un proces dialectic rațional, nu ca o realitate psihică a cărei origină se poate explica prin ajutorul experienței.

În deosebire de filosofi, care au interpretat conștiința socială în mod metafizic, unii sociologi au făcut din ea un fenomen psihic, punându-l în legătură chiar cu anumite organe de simțuri, întocmai ca și fenomenele de psihologie individuală, a căror existență și funcțiune este legată de sistemul cerebro-spinal. Astfel A. Schäffle, vroid să dovedească natura organică a societății, a stabilit o sumă de analogii între societate și un organism, între conștiința individuală și cea socială. El vorbește despre „puterea de concentrare” a conștiinții sociale, de „pragul”, de „oboseala” și de „alterarea” ei. După cum în



viața sufletească a individului nu orice impresie intră și rămâne în sfera conștiinții, tot așa în societate nu orice fenomen atrage „atenția socială”, etc.

Alți organiciști amintesc chiar de un „creer social”, care ar fi sediul conștiinții. Foarte interesante sunt însă toate concepțiile, care interpretează conștiința socială în mod psihologic, dintre care vom cita în special concepția lui Giddings, caracterizată prin afirmarea categorică a ideii că această conștiință socială, pe care el o numește *conștiință a speței* (Consciousness of kind) este însuși fundamentul societății.

*Ce este conștiința speței?* Ideia aceasta a lui Giddings a fost înțeleasă și comentată în diferite feluri, căci ea a apărut unora ca un fenomen biologic, altora ca o formă a simpatiei, ba chiar unii au identificat-o cu instinctul sexual. În realitate însă această conștiință este 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 poate coincide cu fiecare dintre ele.<sup>4)</sup> Conștiința speței este conștiința asemănărilor și deosebirilor dintre indivizi. Și dacă asemănările și deosebirile exterioare sunt fenomene biologice, nu putem spune același lucru și de conștiința despre ele, căci ea este un fenomen spiritual, care constată aceste asemănări și deosebiri. De asemenea nu se poate admite că avem de-a face cu o noțiune abstractă, metafizică, pentru că ea are forță de socializare, creiază asociații și 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 acest sentiment intră și el ca un element component în conștiință, dar ideia de conștiință a speței este mai amplă, căci cuprinde elemente, care nu se găsesc în noțiunea de simpatie. În conștiința speței intră desigur un fel de simpatie organică a indivizilor, însă pe lângă aceasta și mai importantă decât ea este percepția asemănării și reflexiunea asupra acestei asemănări.<sup>5)</sup> Giddings a înțeles, prin conștiința speței, conștiința asemănărilor și deosebirilor dintre indivizi și dintre grupe, în baza căreia oamenii se unesc în clase, în partide, în societăți de tot felul.

4) Giddings. The Principles of Sociology. Pg. 18.

5) Giddings » » » Pg. 68—precum și Inductive Sociology. Pg. 99.

Sfera acestei conștiinți e mică la început, fiind limitată numai la hoardă sau la familie, mai târziu însă ea se lărgește 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 în el conștiința de sine. După aceasta urmează însă un proces invers, adică stabilirea asemănărilor, pe care le vede omul între sine și semenii săi. În producerea și dezvoltarea acestei conștiinți a speței se constată două faze și anume: mai întâi se stabilesc asemănările fizice, externe (culoare, statură, vârstă, sex), și apoi cele psihologice (sentimente, idei, scopuri). Prima fază este oarecum *obiectivă* și e caracterizată prin existența acelei simpatii organice, de care pomeneam mai înainte și care se stabilește între cei ce seamănă din punct de vedere fizic. A doua fază este *subiectivă*, căci acum avem 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. Se pare însă că el consideră asemănările fizice numai ca o limită minimală necesară pentru gruparea oamenilor, rămânând pe primul plan în importanță asemănările psihice. Conștiința aceasta a speței condiționează, după Giddings, existența societății. Iată deci o altă concepție asupra conștiinței sociale.

Când vorbim despre conștiință, ne gândim neapărat la un *subiect*, care este purtătorul ei și la niște *obiecte* percepute și integrate într'un tot. De aceea trebuie să ne întrebăm, în ceea ce privește conștiința socială, care este subiectul și obiectul ei. Se înțelege dela sine că nu avem de-a face cu un fenomen legat de un anumit organ, cum e cazul conștiinței individuale, ci cu o funcțiune legată de grupul social. Prin urmare acest grup trebuie să se simtă ca un tot unitar și să-și dea seama că se deosebește de alte grupe prin anumite caractere specifice lui.<sup>6)</sup> *Mc. Dougall* (The group Mind) consideră drept con-

6) Noi întrebuițăm termenul generic de *conștiință socială*, alții îi zic însă «spirit social», «suflet colectiv», «psihiism colectiv». Toate expresiile denumesc în fond acelaș fenomen. *Scheeler*, în lucrarea «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 conștiente, cu anumite intențiuni (creațiile în drept, morală, artă, etc.). Pe când sufletul grupului ar fi ceva imper-



diție sine qua non a existenței unui grup această conștiință, care se afirmă mai ales prin conflictul cu alte grupe. Conștiința unei societăți se exteriorizează întotdeauna 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 acestei unități sociale? Tot așa dacă privim alte grupe sociale, pretutindeni constatăm că orice asociație sau grupare presupune conștiința de unitatea unui scop sau de anumite interese proprii. Nu se poate înțelege ideea de clasă socială fără conștiința de clasă. Marx, vorbind despre țărani, a arătat pentru ce aceștia formează o clasă aparte, deosebită de burghezi, accentuând asupra faptului că ei trăiesc în condiții economice deosebite, că au interese speciale și o cultură a lor, care îi separă de burghezi. Dându-și seamă că au aceleași interese și că trăiesc la fel, ei au dobândit conștiința că sunt o clasă specială. Aceasta a stabilit între dânșii o solidaritate, un anumit fel de a privi lucrurile, o conștiință specială.

Obiectul conștiinței sociale îl formează scopurile, reprezentările, sentimentele și dorințele comune ale membrilor unei societăți, instituțiile, sub a căror autoritate trăiesc acei oameni, legile și monumentele lor. Conștiința aceasta cuprinde însă în ea și un element de valoare, pentru că odată cu recunoașterea caracterelor speciale, care o deosebesc de alte grupe sociale, o societate își afirmă și propria sa valoare. Dar ceea ce predomină mai cu seamă în această conștiință este un afect comun, e sentimentul de solidaritate al celor, care trăiesc laolaltă. 7)

Dacă purtătorul conștiinței e grupul social, atunci nu este această conștiință ceva cu caractere exterioare manifeste și nu dobândește ea aspectul de unitate morfologică, existentă independent de indivizi?

---

sonal, anonim, spiritul grupului ar fi 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 manifestațiile 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, care suferă influența mediului social și colaborează cu societatea în toate creațiunile sale.

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

352

Mulți sociologi văd în conștiința socială, după cum am arătat, numai un nume, care se dă unor reprezentări și sentimente comune mai multor indivizi, nerecunoscându-i caracterul de realitate efectivă, care poate să apară într-o formă obiectivă și constrângătoare față de individ.<sup>8)</sup> 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 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 din sufletul unui individ în conștiința tuturor celorlalți. Procesul de transformare al conștiinții sociale s'ar efectua prin generalizarea unor idei, unor invențiuni, care trec dela un om la altul. După această concepție, stările de conștiință individuală sunt singura realitate, faptele sociale nefiind inteligibile decât numai prin ajutorul fenomenelor psihice individuale. În special doctrina contractualismului din secolul 18 a văzut în conștiința socială numai o medie a 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 s'ar putea spune că își trage obârșia din filosofia platonică. Discuția filosofică asupra 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 conștiința individuală și cea națională sau socială. După dânsul, conștiința socială căreia el îi dă numele de „spirit integral”, este o realitate originară, din care derivă conștiința individuală, individul fiind considerat numai ca un exemplar dintr'o speță.<sup>9)</sup> Pentru O. Spann, reprezentantul universalismului în sociologia contemporană, individualitatea spirituală nu poate fi considerată deloc ca fiind anterioară societății.<sup>10)</sup> După cum în doctrina lui Platon lucrurile individuale din lumea sensibilă sunt numai niște copii ale Ideii, a cărei existență este anterioară lor, în concepția lui Spann conștiința socială este un prius logic față de cea individuală. Ideia fundamentală, care

8) L. Tanon. *L'évolution du droit et de la conscience sociale*. Paris 1900.

9) L. Stein. *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. 1908.

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



se degajează din sociologia lui Spann și care, trebuie să o recunoaștem, cuprinde adevărul, e că psihismul individual se dezvoltă numai în societate și prin societate. Aceasta oferă omului mediul și impulsivitatea necesară, pentru a-și dezvolta posibilitățile sale psihice.

Trecând peste această concepție universalistă, să ne oprim un moment asupra modului cum înțelege Durkheim ideea de conștiință socială, pentru că adeseori a fost greșit interpretată și atacat pe nedrept. Durkheim afirmă, vorbind despre caracterele faptelor sociale, că ele diferă de fenomenele psihice individuale nu numai prin calitatea lor, ci chiar prin substratul, pe care îl au.<sup>11)</sup> Conștiința socială, care produce faptele sociale și care se impune indivizilor, există în colectivitate. Ea nu are ființă pentru că se găsește în individ, ci invers, trăiește în indivizi, pentru că există în colectivitate.<sup>12)</sup> Durkheim a căutat să libereze sufletul uman de biologie, să-l explice prin societate, prin conștiința socială concretizată în instituții. De aceea Roger Lacombe susține că ideea de conștiință colectivă l-a împiedecat pe Durkheim de a studia metodic conștiințele individuale, care produc fenomenele sociale și care ar trebui explicate numai în funcție de psihicul individual.

Durkheim nu a inventat o noțiune goală de înțeles și nici o entitate metafizică, ci a văzut în conștiința socială o realitate, care se exteriorizează în credinți religioase, în reguli de drept, în formațiuni politice, etc. Dar firește că ea nu este ceva desfăcut de indivizi și fără legătură cu ei, pentru că „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”.<sup>13)</sup> Conștiința aceasta este sinteză conștiințelor individuale și ca orice sinteză ea prezintă caractere noi, 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 avea nici o idee dacă am trăi izolați”.<sup>14)</sup> Prin urmare conștiința socială este o *rezultantă* a conștiințelor individuale, o sinteză

11) E. Durkheim. Les règles de la méthode sociologique. XVI.

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

13) E. Durkheim. De la division du travail social, Paris, 1911. Pg. 46.

14) E. Durkheim. Sociologie et Philosophie. Paris 1924. Pg. 85.

a credinților, ideilor și sentimentelor indivizilor. Pe când alți gânditori au făcut din conștiința aceasta o simplă etichetă, care exprimă numai o massă de reprezentări și sentimente comune mai multor oameni, Durkheim vede în ea o sinteză, care apare în mod obiectiv, fiind materializată în instituții juridice, religioase, economice, dar care ca fenomen psihic există tot în indivizi. Ea nu e un fenomen omogen, ci cuprinde în sine diferențele și opozițiile individuale. De aceea purtătorul conștiinții sociale este individul în primul rând, dar ea se găsește concretizată în același timp și în instituții, care dovedesc existența unui mod general de a gândi și a simți. După ceea ce ne-a rămas în artă, în limbă și în monumente istorice, deducem noi astăzi care era mentalitatea vremilor 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 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”.<sup>15)</sup> Conștiința socială apare deci tot ca ceva imanent în conștiința individuală, însă cu un caracter special, în baza căruia individul se știe și se afirmă ca reprezentant al unei grupe. În același timp însă, ea se prezintă și sub un aspect obiectiv în instituții.

Acel principiu al „sintezelor creatoare”, cum i-a spus Wundt sau al „totalității”, cum îi zice Höffding,<sup>16)</sup> găsește aici o bună 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 se bazează pe indivizi, existând în ei, are totuși un caracter obiectiv, tocmai pentru că ea cuprinde ceva mai

15) *E. Spranger*. Die Lebensformen, 1922. Pg. 105.

16) *H. Höffding*. La doctrine des catégories, Revue philosophique 1924. A se vedea și «der Totalitätsgedanke».



mult decât este în conștiința fiecăruia. 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 nu arareori ia chiar forma de ființă personală. Eroii din mitologie sunt creații de asemenea natură, produse ale unor credinți și aspirațiuni colective.<sup>17)</sup> Conștiința socială presupune deci o mulțime de psihisme individuale, deasupra cărora ea se formează și se ridică, încorporându-se în instituții, pe care noi le găsim deja în societate ca autorități obiective.

E dovedit că, indivizii grupați laolaltă își modifică personalitatea după grupul din care fac parte. După cum în psihologie aceleași elemente psihice, având o anumită poziție în structura psihică, dau naștere unor complexe deosebite între ele, unor tipuri diferite de suflet, tot așa și aici, indivizii în grupe, în structuri sociale diferite, își schimbă ființa lor psihică. Prin contactul cu alții într'o massă de oameni, personalitatea unora scade, pe când a altora crește. Este un adevăr banal că niciodată o mulțime nu este numai o medie a elementelor ei componente, ci ea se prezintă cu caractere noi, având și o conștiință proprie. Prin conviețuirea indivizilor laolaltă, se formează o mentalitate specifică, 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. *Taine* spunea că Englezii reprezintă conștiința practică-utilitară, Francezii conștiința estetică, iar Germanii conștiința metafizică.<sup>18)</sup> Călăuzită de conștiința forței sale, fiecare națiune sau stat mare și-a atribuit o misiune specială în lume. Astfel Franța concepe această misiune în formă culturală, considerându-se educatoarea și îndrumătoarea omenirii, Anglia are conștiința puterii și vrea să domine politicește, iar Rusia, deși s'a considerat întotdeauna reprezentanta pacifismului creștin, nu s'a dat înapoi de a-l impune cu armele.<sup>19)</sup> Idealul fiecărui popor trebuie să fie însă dezvoltarea conștiinții de sine, iar

17) 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.

18) *W. Wundt*, în lucrarea sa «Die Nationen und ihre Philosophie», încercă, sub influența surexcitării produse 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.

19) *Max Schelev*. *Nation und Weltanschauung*.

ținta lui cea mai nobilă să urmărească egalarea în valoare cu celelalte națiuni superioare sau depășirea lor, dacă e posibil. Prin misiunea, pe care și-o atribuie fiecare națiune, se explică și se justifică manifestările și viața ei.

Conștiința socială, în forma concretă de obiceiuri, norme morale și de drept, ni se impune nouă indivizilor, care apărem în genere numai ca o parte dintr'un spirit obiectiv, din conștiința colectivă — și cu toate acestea ea este și în noi, pentru că deși trece dincolo de noi, societatea totuși ne este și immanentă. „In același timp, în care ne depășește, ea este și în interiorul nostru, pentru că nu poate trăi decât în noi și prin noi”.<sup>20)</sup>

În om există deci două feluri de conștiinți, după cum afirmă Durkheim: una *personală*, conștiința de stările și fenomenele, care îl privesc exclusiv pe dânsul, și alta *colectivă*, care cuprinde caracterele comune ale societății, în care trăiește individul. Prima reprezintă și constituie personalitatea individuală, secunda tipul colectiv, conștiința socială. Între aceste două conștiinți este un raport de subordonare și de armonie, deși uneori poate exista chiar luptă. 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 colectivă copleșește mai mult pe cea individuală. În adevăr, în faza clanului originar, omogen, când personalitățile nu sunt încă diferențiate, credințele religioase stăpânesc complect pe om și-i regulează întreaga viață. Conștiința individuală este atunci anihilată de către cea socială. Mai târziu însă, când individul devine o personalitate de sine stătătoare, care judecă toate faptele și reacționează, între conștiința socială și cea individuală se stabilește un altfel de raport, nu mai este o subordonare absolută, ci o armonizare a acestor conștiinți, ceea ce face posibilă acea solidaritate organică, despre care vorbește Durkheim.

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 noastre vieți, a instinctelor moștenite dela moși-strămoși, a înclinațiilor noastre, conștiință a eului propriu, dar avem în același timp și o conștiință de dependența noastră față de grupul

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



social, de legătura intereselor noastre cu acelea ale altora, o conștiință socială. Conștiința eului stabilește în genere un paralelism, — uneori chiar și opoziții sau conflicte — între interesele proprii ale individului și acelea ale grupului social, pe când conștiința socială face totdeauna unitatea acestor interese. Conștiința eului e modificată neconținut de către societate, care îi mărește mereu sfera și capacitatea. Societatea a îmblânzit pe om și a întunecat egoismul feroce, făcând posibilă dezvoltarea altruismului și tot ea a prilejuit progresul științelor, al invențiilor și al artelor. La rândul său însă și conștiința individuală poate da direcții noi societății. *F. Oppenheimer* vorbește despre *Ichbewusstsein* și *Wirbewusstsein*, considerând primul fel de conștiință ca un produs al celui de al doilea.<sup>21)</sup>

De aceea conștiința socială nu poate fi concepută numai ca o conștiință de constrângere, pe care o exercită societatea asupra noastră, ci și ca o armonizare a intereselor și scopurilor noastre cu ale celorlalți. Ea nu are deci numai un aspect obiectiv, ci și unul subiectiv. Dacă ea nu este ceva fizic, nici morfologic, atunci trebuie să vedem într'însa o *unitate funcțională*. *Cooley* a comparat această unitate funcțională a conștiinței sociale cu unitatea muzicii unei orchestre, cu armonia nouă și unitară, care rezultă din partituri și instrumente diferite.<sup>22)</sup> Sinteza și coordonarea conștiințelor individuale dă naștere acestei conștiințe sociale, care are astfel caracterul de realitate spirituală funcțională, întocmai ca și societatea.

Din procesul de transformare al conștiinței sociale, se vede clar partea de contribuție a individului în viața socială. Orice sinteză, în orice domeniu se efectuează ea, nu apare nici odată ca o simplă formă constantă, ci ea variază întotdeauna calitativ, după elementele din care a rezultat. Astfel conștiința socială a popoarelor inferioare este de altă calitate și de alt grad de cât aceea a popoarelor civilizate, tocmai pentru că elementele lor componente sunt deosebite, fiecare reprezentând o altă treaptă de evoluție psihică. Așa că însuși instituțiile sociale obiective, deși au putere de constrângere asupra noastră, deși ele sunt modelul după care este educat sufletul nostru și ele se transformă totuși prin schimbarea conștiinței indivizilor.

21) *F. Oppenheimer*. Allgemeine Soziologie. Jena 1922.

22) *Ch. Ellwood*. Sociology in its psychological Aspects. 1913

Prin aceasta noi nu ajungem la afirmarea unui individualism, pentru că procesul social cuprinde, după noi, cele două momente de care am vorbit mai înainte, anume diferențierea sau individualizarea și socializarea. Societatea însăși dă indivizilor puțința de a se ridica peste nivelul obișnuit, de a reacționa chiar față de formele de instituții existente, de a concepe un alt mod posibil de dezvoltare a lor și de a formula idealuri noi, care, devenind apoi sociale transformă societatea ridicând-o pe o altă treaptă de spiritualitate. Tarde are meritul de a fi accentuat rolul conștiinței individuale în evoluția socială, dar el a trecut complect cu vederea peste caracterul real, exterior și obiectiv al conștiinței sociale. Pe de altă parte, universalistii, care au stabilit diferența calitativă dintre faptul social și cel individual, deși au văzut just caracterul sintetic și obiectiv al conștiinței sociale, au neglijat însă complect rolul conștiinței individuale în transformările societății. Așa că ambele concepții au trecut dincolo de adevăr și de realitate.

Dar conștiința socială poate fi mai puternică sau mai slabă, mai durabilă și continuă sau mai puțin durabilă și discontinuă, de unde și caracterele speciale ale diferitelor grupe sociale sau forma variată de societate. Așa, de pildă, conștiința socială cea mai puțin durabilă și cea mai slabă e în grupul social neorganizat, care se formează spontan, sub influența unui accident sau a unui fenomen trecător și momentan, cum este *mulțimea*.

Chiar în grupările ocazionale de oameni, cum sunt congresele, banchetele, pelerinagiile, adunările de tot felul, care toate au caracteristic faptul că durează puțin, există în momentul manifestării lor o conștiință comună cu o intensitate mai mică sau mai mare, după împrejurări și chiar cu anumite caractere proprii. Să vedem ce formă are conștiința socială în stările de agregare ocazională sau în cele momentane cunoscute sub numele general de mulțime.

*Ce este mulțimea și care sunt caracterele ei?*

Cea mai răspândită concepție asupra mulțimii este aceea care o consideră ca o grupare de oameni adunați laolaltă în mod întâmplător și care sub influența unei excitații comune săvârșesc aceeași acțiune.<sup>23)</sup> Prin urmare mulțimea nu este

23) F. Oppenheimer. Allgemeine Soziologie. Bd. II Pg. 534.



ceva organizat și ordonat, ci ea se datorește unui impuls sau unei excitații comune. Acest mod de explicare se potrivește perfect numai pentru mulțimea accidentală de stradă. Într'adevăr, mulțimea aceasta este forma cea mai rudimentară și efemeră de sinteză socială, în care există totuși neapărat un anumit element de omogeneizare, prin care se stabilește un nivel comun și o legătură între oameni sau cu alte cuvinte, un minimum de conștiință colectivă. Mai bine se poate înțelege mulțimea dacă ne gândim însă la *durata* ei. Le Bon, Sighele, Eleutheropulos, definesc mulțimea ca o uniune de scurtă durată, în care indivizii urmăresc același scop. Adeseaori mișcările unor oameni care trăiesc pe același plan de viață, cu aceeași situație socială, deci din aceeași clasă, au fost considerate ca mișcări de mulțime, tocmai pentru că nu erau organizate, nu se executau după un plan și nu aveau continuitate și durată. Mișcarea Ludiților din Anglia dela începutul sec. 19, când s'au distrus fabrici și mașini, revolta minierilor din Newcastle, răscoalele sclavilor din antichitate, toate fiind produse ocazional, din cauza înrăutățirii situației materiale, deși au fost făcute de clase sociale bine conturate, au apărut totuși ca mișcări de mulțime, pentru că psihologicește au derivat din stări sufletești momentane și n'au durat. Câtă vreme nu există conștiința durabilă de clasă și organizare, clasele sociale în mișcările lor se pot confunda cu mulțimile. Mulțimea apare astfel ca o uniune momentană a mai multor indivizi care urmăresc un scop ocazional și acționează fără organizare și fără să dureze. Ceea ce caracterizează o mulțime este deci durata ei, la care trebuie să adăogăm încă un element, anume lipsa puterii de hotărîre precisă în vederea realizării unor scopuri constante.

Conștiința unei mulțimi nu este însă nici ea o sumă a conștiințelor indivizilor care o compun, căci din combinația acestora se naște o formă cu caractere noi, deosebite de cele individuale, chiar dacă ea durează foarte puțin. Fenomenul caracteristic în procesul de formare al acestei conștiințe este constatarea că prin unirea mai mult cantități individuale se produc schimbări calitative din punct de vedere psihologic. *Gothein* remarcă acest paradox logic, întrucât prin cantitate se înțelege o sumă de unități omogene, iar prin calitate o serie de însușiri diferite, prin urmare două categorii logice bine distincte,

care totuși în viața socială se amestecă între ele.<sup>24)</sup> Dacă ar fi posibil ca prin cantitate să se schimbe calitatea, atunci ar urma ca două sau mai multe lucruri, prin simpla lor așezare unul lângă altul să se schimbe calitativ. Dar, oricâte bucăți de piatră am pune noi laolaltă într'o grămadă, nu vom obține altceva decât un morman de pietre. În viața socială însă, cum just a observat Simmel, masa cantitativă are puterea de a produce chiar schimbări calitative în sufletul indivizilor,<sup>25)</sup> căci mulțimea are întotdeauna alte calități decât ale indivizilor care o compun.

Astfel la individul cufundat în mulțime dispăre personalitatea superioară și de aceea îl vedem săvârșind acțiuni cu care facultatea sa de judecată nu s'ar putea împăca și pe care desigur conștiința sa morală le-ar condamna. Rațiunea obiectivă și puterea de inhibiție pare că dispar în fața altor forțe, care-l stăpânesc pe individ din moment ce face parte dintr'o mulțime și îi scad nivelul său intelectual și moral. Sub influența sugestiei colective și a contagiunii psihice ideile și sentimentele omului se orientează într'o singură direcție, punându-l într'o stare de automatism sau de hipnoză, în care personalitatea sa este micșorată. Indiferent de proveniența elementelor care formează o mulțime, întrucât acestea pot aparține unor clase diferite, pot avea variate profesii, pot fi de sexe diferite, conștiința mulțimii are unele caractere tipice ale ei, care trec peste aceste deosebiri personale. În primul rând, ea este dominată de impulsivitate și de afectivitate, nu de idei. De aceea mulțimea este foarte excitabilă și impulsivă, putând ajunge la fapte demne de admirat sau la crime odioase. Și acestea nu trebuiesc privite ca niște întâmplări excepționale sau ca manifestări ale unei psihoze colective,<sup>26)</sup> ci numai ca niște însușiri derivate din dominarea sentimentului în conștiința mulțimii. Nervozitatea și excitabilitatea mulțimilor le explică *Le Bon* și *Kochanowski* prin însușiri atavice, asemenea instinctelor animalice, prin tradiție, etc.

Cu toate acestea mulțimea este pretutindeni aceeași, indiferent de gradul de civilizație și de cultură al oamenilor. Întrucât oare mulțimea revoluționară din timpul marelui revoluții

24) *E. Gothein*. Über einige soziologische Grundfragen. Erinnerungsgabe für Max Weber. Bd. I. Pg. 200.

25) *G. Simmel* Grundfragen der Soziologie. 1916

26) *W. Hellpach*. Die geistigen Epidemien. Frankfurt 1906





Mulțimea nu are o reflexiune logică și critică, ci gândește mai mult prin imagini și simboluri, subiectul fiind confundat totdeauna cu obiectul, iar preferințele luate drept realități. Dreptele, culorile, emblemele, uniforme, toate contribuiesc la producerea unor adevărate halucinații colective. Adevărurile și ideile reușesc mai puțin să miște mulțimile, decât iluziile. Mulțimea are în genere caracter dinamic, uneori chiar patologic și acest dinamism se realizează prin iluzii, prin fantezie, prin tendinți mistice. Unei mulțimi i se sugerează ușor convingeri, dar acestea se schimbă tot atât de repede, după cel care o conduce sau care îi vorbește. Există chiar o tehnică a oratoriei pentru mulțime, care duce la rezultatul dorit. Cine ar încerca să raționeze critic și să exprime îndoieli în fața unei mulțimi e dela început condamnat la nesucces, pentru că mulțimea are nevoie de afirmări hotărâte, de formule care să se repete tipic și invariabil și să se spună cu convingere, căci ea e afectivă și dinamică.

În afară de afectivitate, în conștiința mulțimii joacă un mare rol *ideia de putere*. Individul, oricât de puternic ar fi, vede și simte forța mulțimii, față de care aceea a lui dispare și atunci el își dă seama că, în comparație cu dânsa, este slab și dezarmat, nerămânându-i altceva de făcut decât să i se supună. „Puterea formează și determină structura masei”,<sup>30)</sup> forța ei impune respect indivizilor tari sau slabi, făcându-i chiar pe cei mai bicisnici să se simtă puternici în starea de mulțime și să săvârșească fapte, pe care singuri nu le-ar putea face. Această conștiință de putere explică intoleranța și orgoliul mulțimilor. Monoideismul pe deoparte și sentimentul puterii pe de alta explică această intoleranță a mulțimilor. Cu cât emoționalitatea mulțimii este mai intensă, cu atât rațiunea ei e mai slabă și mai paralizată.<sup>31)</sup>

Dar cum se explică transformarea individului în mulțime? Cum se face că starea de mulțime sporește sau scade calitățile individului, atunci când acesta se găsește împreună cu alții într'un astfel de grup? *Freud* a încercat să explice acest proces, susținând că în astfel de stări conștiința trece pe al doilea plan, lăsând să predomine inconștiința, care este comun tuturor oamenilor. Ceea ce diferențiază pe indivizi unul de altul,

30) *Gerhard Münzner*, Öffentliche Meinung und Presse. Karlsruhe 1928. Pg. 21.

31) *Gerhard Colm*, Masse, Handwörterbuch der Soziologie.



dându-i fiecăruia o înfățișare specială, este tocmai elementul conștient, personal, iar când acesta dispare rămân active numai instinctele comune tuturor, care îi transformă pe toți într-o masă omogenă. Freud explică, prin ajutorul psihologiei individuale, întreaga conștiință socială și toate manifestările mulțimilor și anume prin instinctul sexual. Prin urmare după dânsul nu poate fi vorba de o conștiință colectivă, prin care s'ar produce transformări în sufletul individului. Legătura dintre oameni, orice formă socială ar avea ea, nu este pentru Freud altceva decât o legătură de instinct, *libido*, și psihologia mulțimii nu se poate explica decât prin acest libido și numai în mod psihanalitic. *Dar ce este libido?* Libido nu e altceva decât energia instinctului de iubire. Iubirea de părinți, de copii, de prieteni, de patrie, etc., este numai expresia aceleiași instinct, care mână sexele unul către altul, îndreptat însă pe alte căi și către alte scopuri. Oricât de sublimă, dezinteresată și ideală ar fi iubirea, natura ei rămâne însă întotdeauna aceeași—sexuală. Mulțimea ca atare are și ea o structură determinată de libido. Dacă într-o astfel de stare conștiința individului se modifică, aceasta se datorește faptului că el este legat prin iubire de alte persoane. Deși acest fel de iubire nu apare cu un caracter sexual, totuși în realitate ea derivă din cea sexuală. Iubirea explică procesul de *identificare*, despre care vorbește Freud. Intr'adevăr, zice dânsul, nu poate exista nici o formă de masă socială fără conducător, care are putere asupra tuturor celor care-l ascultă, aceasta datorându-se procesului de identificare. Prin libido, individul din mulțime se identifică imediat cu conducătorul ei, se simte legat de el și se transpune cu totul în sufletul lui. Conducătorul acesta este idealizat în imaginația și în sufletul său și fiecare individ din mulțime tinde să compenseze în modul acesta dorința proprie de un eu ideal nerealizat. Din cauza educației familiare, a interdicțiilor sexuale, instinctul sexual este refulat, comprimat și îndreptat în alt sens, de aceea obiectul iubirii poate căpăta o altă formă și o altă valoare. Intotdeauna însă, în astfel de cazuri, obiectul iubirii este idealizat în dauna eului propriu. Iubirea aceasta poate fi asemănată cu hipnoza, întrucât și în ea se constată aceeași lipsă de critică, aceeași supunere și renunțare la orice inițiativă, întocmai ca și în hipnoză. Prin urmare, în mulțime un număr de indivizi „au pus unul și același obiect





mună sau un scop momentan al tuturor și care să-i privească pe toți.

Mulțimea a fost deseori confundată cu alte forme sociale cu care are puncte de asemănare, dar de care se poate lesne deosebi tocmai prin caracterele sale. În literatura sociologică se vorbește de multe ori despre mulțime, masă, grup social, în același sens ca și cum acestea ar fi noțiuni și realități identice. Astfel Le Bon, distingând două feluri de mulțimi, cea *omogenă*, anonimă, care e mulțimea de stradă — și cea *eterogenă*, neanonimă, care are forma sectei, clasei, parlamentului,<sup>35)</sup> etc., face tocmai această confuzie între mulțime și grupul social organizat. Mai întâi, orice mulțime este omogenă, căci indiferent de calitatea și proveniența elementelor care o compun, ea nu ia naștere decât în momentul când aceste elemente variate s'au omogeneizat printr'o legătură unitară, printr'un sentiment comun. Secta, clasa, parlamentul, sunt însă altceva decât mulțimi propriu zise, căci ele presupun organizare, durată și continuitate, ceea ce lipsește mulțimii.

Aceeași constatare este valabilă și în privința modului cum privește mulțimea Gabriel Tarde, care face deosebire între *mulțimea activă* — *manifestantă*, entuziastă, animată de iubire sau ură și *mulțimea pasivă*, care este atentă la ceva sau așteaptă pe cineva. În realitate numai prima formă este mulțime propriu zisă, cealaltă confundându-se cu publicul, despre care vom vorbi imediat și care are caracterele lui speciale, deosebitoare de mulțime. Mai clar se vede această confuzie la Tönnies.<sup>36)</sup> În studiul său despre mulțime și popor, Tönnies vorbește despre mai multe feluri de mulțimi, pe care le clasifică, având drept criteriu *origina* lor în primul rând și apoi *scopul*. După origine deosebește el: *mulțimea adunată*, care poate fi *expres adunată*, din poruncă de exemplu și *accidental adunată*, 2) *mulțime separată*, ca de pildă mulțimea pe bază de limbă, de rasă, etc. După scop se disting: *mulțimi economice*, (lucrătorii din fabrici) *politice* (partidele) și *spirituale* (comunitățile religioase, etc.). Dar toate acestea nu sunt mulțimi, ci altceva, anume grupe sociale organizate, care pot dobândi în anumite împrejurări caracter de mulțime, de exemplu când manifestează sau se dedau la anumite acte violente. În existența

35) G. Le Bon. La psychologie des foules.

36) F. Tönnies Die grosse Menge und das Volk. Schmollers Jahrbuch. 1920.

lor însă acestea nu se pot confunda și nu trebuiesc confundate cu mulțimea.

Spuneam mai sus că Tarde, când vorbește despre mulțimea atentă sau așteptătoare o confundă cu *publicul*, deși tocmai el este acela care încă din anul 1898 a accentuat deosebirea dintre aceste două forme de sinteză și de conștiință socială, în articolul său: „Le public et la foule”, publicat în *Revue de Paris* și apoi în „L'opinion et la foule” din anul 1901. Mulțimea este o unitate afectivă și de scop momentan, bazată pe contactul spațial al indivizilor, pe când publicul, deși uneori poate fi adunat pe aceiași porțiuni de spațiu ca și o mulțime, este și rămâne o *unitate intelectuală*. În public avem deaface cu o sugestie transmisă prin idei și întovărășită de reflexiune.<sup>37)</sup> În deosebire de mulțime, care presupune indivizi adunați fizicește pe un loc, publicul este o unitate spirituală bazată pe idei comune, nu pe impulsuni. În acelaș timp publicul apare ca o unitate voită, nu involuntară.<sup>38)</sup> Uneori e drept că și publicul poate dobândi aspect de mulțime. Așa e publicul dintr'un teatru, care este adunat pe o unitate de spațiu. Dealtminteri aceasta este cea mai capricioasă formă de public, care nu arare ori poate să se transforme și să se manifeste ca o adevărată mulțime. Înainte de anul 1870 mai ales, când publicul francez stătea la parter în picioare, la multe reprezentații teatrale el se putea confunda foarte ușor cu o adevărată mulțime manifestantă față de actori.

Tarde observă cu dreptate că mulțimea în care „electricitatea prin contact atinge cel mai mare grad de rapiditate și energie, se compune din oameni care stau în picioare sau care merg”.<sup>39)</sup> Oamenii care stau jos sunt mai disciplinați, căci acest simplu fapt constituie un început de izolare a omului și un fel de rezistență față de sugestia altora.<sup>40)</sup> Marele public e foarte răspândit în spațiu, pe când mulțimea este limitată în extensiune. S'a susținut chiar că publicul nu poate și considerat ca un grup social, cu caracter obiectiv și supra-personal, ci s'ar reduce la o întâlnire de indivizi, întrucât fiecare caută plăcerea sa proprie sau își exprimă reflexiunea sa,

37) F. Tönnies, *Die öffentliche Meinung*. Berlin 1922.

38) Michel Davis, *Psychological Interpretations of Society*. New-York 1909.

39) G. Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*. Pg. 29.

40) G. Tarde „ „ „ „ Pg. 30.



indiferent dacă alții simt sau gândesc la fel. Dacă la teatru aplaudă toți spectatorii cu entuziasm sau blamează prin șuerături pe actori, aceasta nu se datorește unei sugestii reciproce a oamenilor, ci este o simplă coincidență de manifestări. E adevărat că într'o mulțime individul dispare, adică nu-și mai păstrează caracterele sale specifice, devenind o simplă cantitate, pe când în public el își păstrează personalitatea, fiind însă în unison spiritual cu cei din jurul său, după cum poate fi și în dezacord. De aici nu se poate deduce însă că publicul este o acumulare de indivizi, cum crede Th. Geiger, pentru că oricât și-ar păstra cineva personalitatea proprie, nu se poate spune că nu suferă influența altora și nu exercită, la rândul său, o înrâurire asupra celor care-l înconjoară. Nu numai sentimentul are puterea de iradiațiune și produce contagiunea spirituală, ci și ideile. Sugestia intelectuală are sfera ei de aplicațiune și personalitățile puternice o exercită voluntar sau involuntar asupra celorlalți. Părerea cuiva asupra unei opere literare, asupra unui spectacol, se răspândește și influențează și asupra altora care o adoptă, stabilindu-se astfel o comuniune intelectuală.

Publicul variază și dânsul după elementele care-l compun, căci altul este de pildă publicul feminin în comparație cu cel masculin și altfel se manifestează publicul compus din tineri, față de cel alcătuit din bătrâni. În orice caz însă publicul e mai puțin tiran și mai puțin dogmatic decât mulțimea. În afară de acestea, trebuie să observăm că mulțimea în genere are o caracteristică națională, pe când publicul este internațional, deoarece el răspândește aceleași idei printre indivizi și popoare diferite. Astfel se poate vorbi de publicul unei cărți sau al unei reviste, care are cetitori și aderenți în toată lumea, trecând peste granițele țărilor și ale națiunilor. Publicul se interesează de orice este *actualitate* și în jurul unor astfel de fenomene actuale se face și se desface el. Mijloacele de formare ale publicului sunt *conversația și presa* în primul rând, căci prin ele se stabilește opinia publică, expresia gândirii și unității spirituale, care e publicul. Conversația întreține interesul pentru fenomenele sociale, ea transmite ideile dela unul la altul, făcând o adevărată comunicație interspirituală și transformând astfel păreri individuale în opinie publică. Dacă însă conversația este limitată totdeauna la cercuri mici, presa este aceea

care duce mai departe opera ei și o răspândește. După cum s'a spus, jurnalul unifică conversația în spațiu și o diversifică în timp. Ca formă de conștiință colectivă, publicul reprezintă un grad de coeziune mai durabil și mai puternic decât mulțimea. Judecata publicului este o normă morală și un impuls către acțiune dintre cele mai puternice, iar sancțiunile sale au adeseaori aceeași tărie ca și cele juridice.

Iată deci două forme de manifestare ale conștiinții sociale, care dau naștere unor înfățișări diferite de societate. Se impune acum o ultimă problemă și anume: *are mulțimea un conducător al ei?* Părerile asupra acestei chestiuni sunt împărțite, căci dintre cei care s'au ocupat cu aceasta, unii socotesc că nu poate exista mulțime fără conducător, deoarece toate actele ei ar fi determinate de acei „meneurs de foules”, pe când alții vorbesc despre *mulțimi acefale*, considerând pe conducători numai ca un semn al organizării, ca un element care se găsește în orice grupă sau masă socială. Nu se poate spune, de exemplu, despre o mulțime, care jefuește că are o conducere, după cum nu se poate vorbi despre un conducător al unei mulțimi în panică. Dealtminteri în caz de panică nici nu mai avem aface cu o mulțime, decât doar în sensul literal al cuvântului, pentru că atunci nu mai există decât o sumă de oameni, care nu au nici o legătură între ei, care din contra se luptă unul cu altul, fiecare gândindu-se cum să scape el mai repede, chiar în dauna celorlalți și trecând peste dâșii. Panica e provocată de un sentiment de frică fără sens, care se manifestă printr'o tendință de împrăștiere, de fugă. De aceea ea izolează pe oameni și deci nemai fiind vorba de nicio acțiune socială nu are rost nici un conducător.

Orice mulțime, în stadiul său inițial, în formația ei, nu are nici un conducător. Unitatea ei o face atunci nu o persoană, ci numai sentimentul, care o stăpânește. Există într'adevăr cineva care declanșează acțiunea mulțimii și acesta poate apărea ca un fel de conducător, dar în realitate nu el formează mulțimea. *Fr. Wieser* crede că în genere nu psihologia mulțimii, ci tehnica ei de lucru impune neapărat existența unui conducător.<sup>41)</sup> Un parlament, ca și o adunare publică, are nevoie de conducător, căci nu pot vorbi toți deodată, ci trebuie să

41) *Friedrich Wieser, Das Gesetz der Macht. Wien 1926.*



fie cineva care să conducă dezbaterile și să acorde cuvântul. Se înțelege că orice formă de societate organizată are conducători, care apar astfel ca o condiție necesară, mulțimea însă are numai exponenți ocazionali, după împrejurări și nu conducători propriu ziși. Conducător devine cineva datorită calităților sale speciale, indiferent de grupul pe care-l conduce, fie că este în fruntea unei comunități religioase, fie că are sub comanda sa o bandă de tâlhari. În orice caz, el este considerat ca cel mai potrivit pentru realizarea scopului propus, chiar dacă nu este iubit. Căci nu arareori conducătorul poate fi și detestat, dar toți i se supun de frică. Aceasta dovedește că nu întotdeauna conducătorul este și un model sau un exemplu pentru acțiunea altora. Max Scheler, cu finețea și subtilitatea spiritului său, a analizat admirabil această problemă a conducătorului și a exemplului, în studiul său „Vorbilder und Führer”. Dacă mulțimea se caracterizează prin unitatea ei afectivă și prin dinamism, atunci e dela sine înțeles că devine conducător acel care poate spori mai mult energia de acțiune a mulțimii, acel care având o voință puternică o poate impune și altora. De cele mai multe ori comandă unei mulțimi nu oamenii cei mai pătrunzători și cei mai bine pregătiți, ci cei mai posedați de un gând sau cei mai fanatici. De aceea așa zisul conducător al mulțimii este de fapt numai un exponent al ei dintr'un anumit moment. Așa ne putem explica de ce mulțimea schimbă mereu conducătorii, de ce apar neconținut alți exponenți ai ei.

Ne-am ocupat de această problemă în special pentru a arăta aspectul conștiinții sociale într'o formațiune socială dinamică, fără o structură și morfologie constantă. Conștiința socială se vede însă clar și în toată tăria ei, nu atât în mulțime, care e ceva trecător, accidental am putea spune, cât în grupul organizat, care are durată. Mulțimea influențează momentan pe individ, dar nu-l educă, nu îi dă forță de creațiune, mulțimea distruge mai repede decât creiază — pe când grupa organizată are o influență constantă și durabilă asupra indivizilor. Într'o grupă oamenii sunt legați în alt mod decât într'o mulțime, căci acolo ei au țeluri precise și constante, fac sforțări unitare pentru realizarea unui scop comun cu caracter pozitiv. Grupa este un complex cu durată, continuitate și organizare pe baza diviziunii funcțiunilor sociale, în ea se nasc

tradiții și obiceiuri de lungă durată, ea are o structură și o individualitate a sa.<sup>42)</sup> O comunitate religioasă, un partid politic, etc., nu sunt unități sociale de moment, ci fiecare din ele are onoarea sa, trecutul său, normele sale de conduită care se impun tuturor membrilor lor. Pentru aceste motive *Vierkandt*<sup>43)</sup> consideră grupa organizată ca ultima categorie sau unitate socială, care nu se mai poate deduce din altceva și pe baza căreia se construiesc diferitele tipuri de societăți omenești.

Din toată această analiză sperăm că se desprinde clar ideia, pe care am urmărit-o noi, de a arăta rolul celui dintâi factor social pentru constituirea și existența unei societăți — *conștiința socială*. Dar nu este suficient numai atât, căci după cum am văzut, o formă de conștiință este și în mulțime, ci mai trebuie ceva. Societatea apare cu un caracter supra-personal, obiectiv și existent chiar în afară de viața individului. Ea nu se face și se desface după dorința lui, ci continuă să trăiască și după ce el moare, transmițând celor care vin tot patrimoniul trecutului. De aceea este nevoie să cercetăm puțin și acest element nou, adică tradiția, continuitatea și solidaritatea socială.

### Tradiția și solidaritatea.

Pot fi diferite grupări de oameni, care să prezinte o durată oarecare și o ordine și care totuși nu constituie o societate în adevăratul său înțeles. O asociație sportivă de exemplu, formată din amatori de exerciții fizice, prezintă anumite caractere sociale foarte importante, căci are statute, respectă regule stabilite și urmărește interese comune. Până chiar și sporturile pe care le fac membrii ei sunt supuse unor norme, având și un conducător sau arbitru. Fiecare echipă la un match de foot-ball are șeful ei, existând în același timp și un arbitru al jocului, care dă sancțiuni celor care se abat dela regulele jocului. Ceea ce lipsește acestor feluri de asociații nu e ordinea, nici ierarhia, nici scopul comun, nici diviziunea muncii, ci altceva. Ele au numai un caracter de actualitate, iar ordinea din ele aparține

42) *Gerhard Lehmann*, Prolegomena zur Massensoziologie. Probleme deutscher Soziologie. Gedächtnis für *Karl Dunkmann*. Berlin 1933.

43) *A. Vierkandt*, Gesellschaftslehre. Berlin 1923.



numai prezentului, nu trece dincolo de moment, nu este ceva continuu și care să îmbrace caracterul de putere impersonală. Este deci nevoie nu numai de coexistența indivizilor, de influența reciprocă a lor și de conștiința de un scop comun ci trebuie o ordine durabilă, o continuitate și tradiție pentru a se naște societatea. Conformismul social este bazat și pe acest respect al tradiției și obiceiului, care ni se impune. Din cauza aceasta *obiceiul* apare ca ceva constrângător, pe care îl urmăm, chiar dacă ni se pare nerațional și nepractic. Obiceiul seamănă cu instinctul, deoarece este moștenit dela înaintași, nu este de origine individuală și întocmai ca la instinct nici în obicei nu există, de cele mai multe ori, conștiința scopului căruia i-a servit el. Această asemănare, precum și constrângerea internă, pe care o exercită obiceiul asupra noastră, l-au făcut pe *Jodl* să explice obiceiul în mod psihologic. Obiceiurile comune indivizilor dintr'un grup social constituie o puternică legătură între ei și explică multe dintre acțiunile lor asemănătoare. Există o ascendență socială a trecutului asupra prezentului și o presiune a lui, pe care individul nu o poate ușor înlătura. Tradiția e mai puternică decât ne putem închipui la prima vedere. N'am decât să amintesc cât de mult este stăpânită aristocrația de forța tradiției familiale. Și astăzi încă este considerată ca o mezalianță căsătoria unui nobil cu o femeie dintr'o clasă socială inferioară. Și prin aceasta nu arareori el este scos din rândurile familiei sale naturale. Datorită acestei forțe a tradiției se menține și acum cu toată puterea separațiunea de confesiuni la căsătorie. „Morții ne comandă” și ne impun, spune *Blasco Ibanez* cu dreptate.

Tradiția aceasta este transmisiunea ideilor, impulsurilor și a felului de a judeca lucrurile dela înaintași către urmași. Noi simțim și gândim într'un anumit fel, nu numai pentrucă toți cei din jurul nostru simt și gândesc așa, ci și pentrucă așa au gândit și simțit strămoșii noștri. Și dacă ne e drag portul nostru național, e nu numai pentrucă el constituie semnul distinctiv al poporului, căruia îi aparținem, ci și pentrucă a fost portul strămoșilor, dela care l-am moștenit. Forța tradiției constă din faptul că noi interiorizăm tot ceea ce ne-au lăsat predecesorii și îl considerăm nu ca ceva trecut, ci tocmai ca ceva totdeauna prezent. Trăim în trecut și cu trecutul fără să ne dăm seama de acest lucru. De aici rezultă și pietatea față de persoane

și de lucruri, care au fost odată, precum și dorința de a continua gândul și voința lor. În acest sens se poate vorbi nu numai despre tradiția unui neam, ci și de tradiția unei familii, a unei firme comerciale, a unei fabrici, a unui partid politic, etc., căci orice grupare omenească organizată, în care există continuitatea unei mentalități și a unei conștiinți, are tradiție. O casă comercială, unde conducerea afacerilor s'a perpetuat din tată în fiu, transmițându-se odată cu averea materială respectul cuvântului dat, corectitudinea în profesie, inspira încredere, are tradiție și impune chiar urmașilor, care reprezintă acea firmă comercială.

Tradiția are caracteristic faptul că tipizează, adică produce anumite calapoade, după care oamenii acționează și se manifestă. Ea asigură astfel durata sau conservarea unei societăți. În clanurile diferențiate și în triburi am putea spune că toate regulile de viață, care produc conformismul social, sunt de natură tradițională. Vechea familie patriarhală romană, ca și Oikos-ul grecesc, aveau fiecare manii, larii, penații, strămoșii lor. *Mores Majorum*, care se transmiteau din tată în fiu, constituiau adevărate norme de viață respectate de toți membrii familiei, înaintea oricărei legi impusă de autorități. Tradiția explică legătura în timp și continuitatea relațiilor sociale. Prin ea putem înțelege conservarea societății dincolo de granițele vieții individuale.

Dar generațiile, care se succed una după alta, are fiecare fizionomia sa specială, tendințele și aspirațiile ei, de aceea se pune problema dacă nu cumva tradiția nu contrazice tocmai această succesiune de generații și dacă ea nu împiedică înnoirile, pe care le pot aduce ele. Căci, fără îndoială, fiecare generație aduce cu sine ceva nou, care influențează societatea. Tradiția poate împiedeca uneori o generație în activitatea sa și atunci se nasc conflicte mari, tulburări, care aduc sau progresul unei societăți sau degenerarea ei. Totul depinde de vigoarea acelei generații, de superioritatea ei pe deoparte, iar pe de altă parte de puterea tradiției și de calitatea ei. Dar ce este o generație și cum poate veni ea în conflict cu tradiția?

Generația nu se poate spune că este un fel de societate sau că are o anumită organizare, căci deși fiecare generație are forța și mentalitatea ei, nu există însă nici o grupare con-



cretă de oameni, care în mod voit și reflectat să se constituie în generație. Cuprinzând elemente cu situație economică și socială deosebite și exercitând diferite funcțiuni în societate, generația nu se poate asemăna nici cu clasa socială.

Deasemenea nu se poate vorbi de o grupare de indivizi asociați după criteriul vârstei, deoarece nu din același număr de ani trăiți se naște așa numita generație. Vârsta are desigur rolul ei important, fiindcă numărul anilor îmbogățește experiența cuiva în cunoașterea oamenilor și a împrejurărilor de viață. Vârsta poate schimba mentalitatea cuiva. Astfel de multe ori constatăm cu oarecare surprindere că oameni, pe care noi i-am știut odată generoși, înflăcărați de idealuri largi, entuziaști pentru idei noi, devin la bătrânețe egoiști, reacționari și protivnici oricărei inovațiuni. Este fără îndoială și bătrânețea o cauză a acestei schimbări, căci, după cum observă Scheler, pe măsură ce anii se scurg, instinctul vieții slăbește și acea siguranță a morții, care este în mintea tuturor, dar pe care tinerețea cu vitalitatea sa reușește s'o alunge din conștiință, la bătrâni e mai puternică, mai vie și stăpânește mai mult sufletul. De aici paralizia oricărei inițiative și acțiuni, care cere energie și risipire de sine.

Sentimentul vieții mai scăzut împiedecă pe bătrân în acțiunile sale, îl face să aibă oroare de schimbare și teamă de îndrăzneală. Vârsta explică deci și ea, alături de alți factori, schimbările de mentalitate, de obiceiuri și de ideologii. Ca atare ea are importanță în constituirea generațiilor, fără a se putea spune că este un element fundamental, deoarece nu „biologicul”, ci „spiritualul” unei generații îi dă fizionomia și-i formează esența. Oamenii care au aceeași mentalitate, care cred la fel și speră laolaltă, oamenii în care se realizează o stare colectivă de suflet, referitoare la un ideal sau la o concepție de viață, aceștia formează o generație.<sup>44)</sup> Fiecare generație reprezintă deci un anumit mediu spiritual și înfățișează idealurile unei epoci. Generația are un specific al său și o anumită țintă, pe care o urmărește și care exprimă sentimentul și concepția sa de viață. Dar prin ce formă de spiritualitate se definește generația?

Dela început trebuie să înlăturăm *intelectualitatea*, care

44) *François Mentré. Les générations sociales, Paris 1920.*

nu poate fi o notă constitutivă pentru ideea de generație. Există într'adevăr epoci în care știința și cercetările intelectuale au o mare dezvoltare, când dragostea de adevăr și de creațiune apar într'o lumină strălucitoare. Și totuși nu putem face din intelectualitate esența generației, căci ceea ce unește pe oameni într'o generație are altă natură. Știința și intelectualitatea, pe care o reprezintă ei, poate fi o *dominantă* într'un anumit moment, dar nu e forța, care să determine lupta socială.

Generația reprezintă ceea ce numesc Germanii *Zeitgeist* — un spirit al vremii — și are neapărat un caracter dinamic.<sup>45)</sup> Ea implică ideea de luptă pentru o schimbare socială, fie a instituțiilor existente, fie a modului de gândire, de aceea speculația pur intelectuală și detașată de frământările vieții publice nu poate fi considerată drept caracteristică constitutivă a unei generații. Din cauza acestui aspect dinamic al său, unii cercetători au susținut chiar că generația poate deveni legea faptelor istorice, întrucât prin succesiunea generațiilor, fiecare cu idealurile și concepțiile sale, s'ar putea explica mersul fenomenelor istorice. Și nu știu dacă concepția lui *O. Lorenz* în această privință nu cuprinde o însemnată parte de adevăr. La noi în țară, pentru a alege un exemplu la îndemâna oricui, s'ar putea explica devenirea istorică și transformările produse în sec. 19, prin succesiunea generațiilor, începând cu cea din 1820, reprezentată de Dinicu Golescu, continuând cu generația dela 1848 și a Unirii, însuflețite de naționalism și liberalism și așa mai departe până în zilele noastre. Desigur apariția fiecărei generații, la rândul său, presupune anumite stări și cauze diferite după gradul de dezvoltare al societății și după problemele noi, în fața cărora este pusă generația. Iată de pildă, generația junilor Turci din vechea Turcie, dinainte de războiul mondial, a apărut ca o reacțiune față de opresiunea pe care o exercita asupra poporului regimul absolutist al lui Abdul-Hamid. Și a avut o țintă pur politică. Dar spiritul tradiționalist și fatalist al Turcilor nu s'a adaptat ușor la noile împrejurări, la cerințele junilor Turci.

Egiptul, ca și alte țări semi-coloniale, a cunoscut lupta generațiilor între ele sau mai exact lupta între tradiție și inovație, reprezentată de generațiile noi. Când Mohammed Ali,

45) *Karl Mannheim*. Das Problem der Generationen. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 1928. Heft 2—3.



ajutat de tineri, a vrut să reorganizeze țara sa, a întâmpinat mare rezistență. Până pe la anul 1880 nu s'a putut realiza acolo mare lucru din acest punct de vedere și chiar la sfârșitul sec. 19 țărani egipteni opuneau rezistență oricăror încercări de modernizare și europenizare făcute de tineri. În general vorbind, deși generațiile se succed și pot coexista chiar o parte din timp — un secol cuprinde cam trei generații de vârstă — totuși ele pot avea așa de deosebite mentalități, încât în fața aceluiași fenomene ele nu reacționează la fel. Fiecare le vede și le înțelege în alt mod. Din propria sa experiență fiecare își poate da seama de ceea ce îl deosebește de părinții săi pe deoparte, iar pe de altă parte de gradul în care-l înțeleg și aprobă copiii săi.

Generațiile reprezintă granițele spirituale dintre epoci, fiecare având mentalitatea ei și un etalon de valori, care corespunde mai bine tendințelor sale. Succesiunea necontenită a generațiilor înfățișează o serie de tipuri de spiritualitate, precum și o variație de tipuri a sa, care se impune tuturor indivizilor din acea generație și care determină atitudinea lor politică și socială. În formularea acestei problematici nu joacă rol numai psihologia vârstei, ci poate mai mult decât aceasta, starea societății. Pentru a nu lua decât un singur exemplu, voi aminti schimbarea care s'a petrecut în tipul de revoluționar rus din preajma anului 1905. Până și forma sa de manifestare practică, necum concepția lui teoretică, a variat cu împrejurările sociale. Cine cunoaște istoria Rusiei își va aminti desigur că vechiul revoluționar dogmatic, fanatic și gata de acțiune în orice moment, a fost continuat după anul 1905 de către un intelectual descurajat, pentru care cel mai nimerit lucru era retragerea din viața exterioară în cea interioară, spirituală, deoarece represiunea țaristă de atunci, teroarea albă, făcea imposibilă orice mișcare politică.

Între diferitele generațiuni, în mod logic trebuie să existe continuitate, pentru ca transmisiunea patrimoniului social să se facă în liniște, fără tulburări, fiecare generație aducând aportul său și sporind astfel tezaurul de cultură moștenit. Și totuși generațiile noi au venit mai întotdeauna în conflict cu cele vechi. Ele au reprezentat elementul dinamic în societate, forța îndrăznească, care introduce idei noi, în opoziție cu generațiile vechi, care au întruchipat tradiția conservatoare. De aici

conflictul. Numai în societățile primitive fiecare generație are poziția sa rigid fixată, pe care nu o părăsește decât într-o anumită fază a vieții sale, încât acolo generația socială putem spune că se identifică cu cea biologică. Tinerii sunt inițiați în rosturile și treburile publice la o epocă determinată, de către cei mai bătrâni, prin anumite rituri. În societățile civilizate însă, viața e mai puțin comprimată și deosebirea dintre vârste și generații se pot manifesta mai ușor. Ordinea socială nu mai e considerată ca un produs al unei forțe misterioase, iar ierarhia existentă nu-și mai are temeiul în credința mistică în „mana”, „orenda”, etc. De aceea în astfel de societăți ușor se produce conflictul între generații.

Cei mai bătrâni, identificându-se cu instituțiile, pe care le-au creat, rămân în genere credincioși formelor acestora de viață, înclină spre conservatorism și chiar reacționarism, fiind atașați de tradiție, în deosebire de tineri care sunt mobili, energici, revoluționari și în fața cărora stau mari rezerve și posibilități de creație. Așa încât conflictul dintre generații a devenit un fenomen aproape normal. Tinerii și bătrânii stau pe două planuri de viață deosebite și chiar contrarii, nu numai în ceea ce privește atitudinea lor politică, ci în însăși concepția lor morală și socială. Manierele, felul de trai, aprecierea morală a faptelor, ideia de „permis” și „nepermis”, totul este altfel la tineri decât la bătrâni. În secolul trecut *Al. Herzen*, cunoscutul critic social din Rusia, înfățișa acest conflict dintre generații, punând în gura tinerilor o aspră apostrofă la adresa bătrânilor. „Voi, cei mai bătrâni, sunteți ipocriți, noi tinerii vom fi cinici. În vorbele voastre voi erați de o moralitate ireproșabilă, noi, noi, vom fi scelerați. Voi erați respectuoși cu superiorii și grosolani cu subalternii, noi vom fi grosolani cu toată lumea. Voi salutați fără a stima, noi vom îmbrânci fără a cere scuze. Ideia voastră despre demnitate consista în politețea și onoarea convențională, noi ne vom face cinste din a călca în picioare conveniențele și a disprețui punctele de onoare”. În realitate aceasta e o șarjă în contra tineretului, întrucât Herzen nu prea prețuia generația nouă, căreia îi reproșa lipsa de originalitate și grosolănia ei în purtare.

Radicalismul generației tinere a pus granițe de despărțire între tineri și bătrâni în toate vremile. Cât de bine a înfățișat Turgheniev acest conflict în romanul său „Părinți și copii”,



unde fiul reprezintă victoria democrației față de noblețta aristocratică, din care făcea parte tatăl! Generațiile pot înțelege diferit lucrurile și cei mai tineri pot rupe de multe ori cu tradiția, dar nu cu elementele care constituie însăși esența și continuitatea societății. Toate generațiile au legătură între ele, prin faptul că sunt solidare în jurul aceleiași scop social ultim, pe care fiecare îl poate servi sau realiza pe alte căi. Când legătura de solidaritate dintre indivizii din același grup se rupe, atunci grupul e condamnat să dispară, căci nu poate exista societate fără solidaritate de scop sau de interese. Deosebirea de păreri sau concepțiuni, precum și mentalitatea nouă a tinerilor, nu trebuie să atingă niciodată însă solidaritatea intimă și finală a societății. Dealtminteri, ideia de solidaritate nu exclude divergența și lupta, ci din contra le implică, deoarece solidaritatea nu se confundă cu uniformitatea, care distruge caracterele originale ale fiecăruia. Generațiile noi și tradiția sunt deci elemente legate între ele în viața socială, ambele fiind forțe care trebuiesc puse în serviciul *solidarității*.

Kant a vorbit despre „o solidaritate naturală, care nu ar fi altceva decât relațiile reciproce dintre oameni, care au nevoie unii de alții. La un organism de pildă, se constată o solidaritate a organelor în sensul că fiecare dintre ele poate servi și ca scop și ca mijloc în același timp. În viața socială, solidaritatea prezintă un caracter în plus, anume este conștientă fiind bazată fie pe afectivitate, cum e cazul în unele grupuri sociale și unele forme mai restrânse de societate, fie pe diviziunea muncii și a funcțiilor sociale. Solidaritatea socială constă într'o *interdependență* și un *determinism*, care se exercită într'un mod constant și regulat, căci fiecare individ depinde de alții, după cum și aceștia sunt legați de dânsul, iar acțiunile lor se influențează reciproc, toate tinzând la conservarea societății. Se poate distinge clar o formă de solidaritate oarecum *negativă* și o alta *pozitivă*. Când grupul social este amenințat toți membrii săi sar să-l apere și opresc orice vătămare i s'ar putea aduce. În grupările accidentale, de pildă în cele de vagabonzi, formate prin unitatea de spațiu pe care se găsesc ei, se observă adeseaori o asemenea solidaritate negativă. Astfel în așa numitele aziluri de noapte, unde se plătește o sumă mică pentru un pat, de foarte multe ori

pensionarii lor sunt indivizi certați cu justiția. Este însă aproape o lege de solidaritate a lor ca nimeni să nu denunțe pe vecinul său și pe nici unul din tovarășii de azil. Și când se fac razii polițieneste, această solidaritate negativă devine chiar pozitivă, căci ei încearcă să-și treacă unul altuia hârtiile de legitimație. Ajutorul reciproc, pe care și-l dau membrii unei clase apărându-și interesele, este un exemplu tipic de solidaritate pozitivă. Toate instituțiile de asigurări sociale, cele filantropice, dovedesc categoric existența solidarității sub forma ei pozitivă. Trebuie să observăm că spiritul de solidaritate e mai dezvoltat la oamenii săraci și la oamenii din clasele inferioare, unde este mai multă suferință și mai mare nevoie. Plăcerea poate uni pe indivizi în mod trecător și adesea aparent, căci fiecare caută plăcerile lui proprii, chiar în dauna altora, pe când durerea leagă sufletește pe oameni și cine o cunoaște o înțelege și de aceea vrea să ușureze pe altul când suferă. De aceea forma mutualistă a solidarității pozitive apare foarte frecvent la cei mici și umiliți.

Dacă privim solidaritatea după natura ei sau după elementul activ care o produce, se pot deosebi mai multe tipuri de solidaritate.<sup>46)</sup> Așa apare în primul rând *solidaritatea genetică* sau *familială*, cu un domeniu mai restrâns, dar în schimb cu o mare intensitate. Legătura de sânge stabilește între membrii aceleiași familii raporturi temeinice de solidaritate, care se traduc prin această unitate în bucurie ca și în suferință. Se știe ce rol important a avut în dezvoltarea dreptului penal răzburarea familială, care devenea o datorie morală a fiecărui membru al familiei lezate, în contra oricărui individ din familia criminalului. În afară de aceasta, chiar în zilele noastre, când legăturile familiale sunt din nefericire mai slabe și când viața socială reduce activitatea comună a familiei la un quantum din ce în ce mai mic, și totuși se constată destule forme de manifestare a solidarității familiale. Există ceremonii și sărbători, care unesc pe membrii familiei, oricât de dispersați ar fi ei. Sunt tradiții familiale, care se perpetuiază din tată în fiu, precum există și o onoare familială, de care se resimte fiecare individ și pe care societate o are întotdeauna în vedere. Un excroc sau un criminal aruncă o pată asupra întregii familii

<sup>46)</sup> Raoul de la Grasserie. La solidarité dans le temps. Annales de l'Institut International de Sociologie. Tome XII. Paris 1910.



căreia aparține, chiar dacă ceilalți membri ai ei sunt oameni foarte cumsecade. Purtarea rea a unei femei scade prestigiul unei familii și inspiră celorlalți oameni, străini de familie, dacă nu un sentiment de îndoială, cel puțin compătimire pentru toată familia.

Nu de mult și în țările, în care noblețea și-a păstrat rangurile ei, solidaritatea familială și onoarea ei impuneau aproape excluderea din familie a unui membru, care făcea o mezalianță, căci fiecare familie avea blazonul și obiceiurile, pe care le respecta cu sfințenie.

Nu mai amintesc de solidaritatea familiei din antichitate, când baza ei nu era numai legătura de sânge, ci mai mult decât atâtă cultul casei și al strămoșilor, cu toate ceremoniile sale. Focul sacru, care simboliza viața și continuitatea generațiilor, Manii, Larii, aparțineau fiecărei familii și numai ei. „Parentalia” erau sărbătorile, prin care se afirma solidaritatea cu strămoșii. Solidaritatea familială se vede și în vechile forme de drept. Astfel în dreptul roman a existat responsabilitatea familială pentru anumite crime și delictе. Legea lui Arcadius dela 397 p. Chr. cunoscută sub numele „Lex quisquis”, prevede extinderea sancțiunilor pentru crimele contra șefului statului chiar și asupra copiilor vinovatului. Dreptul canonic creștin prelungea excomunicarea și interdicția de a ocupa o funcțiune bisericească, aplicată unui condamnat, și asupra descendenților lui până la a patra generație. Tot așa a existat în dreptul englezesc, până în sec. 19, principiul numit „corruption of blood”, în baza căruia fii unui condamnat pentru trădare nu puteau moșteni averea tatălui lor, având în sânge corupția părintelui lor.

O a doua formă de solidaritate este cea *umană-psihologică* bazată pe sentimente morale și religioase, care explică toată opera de filantropie și caritate din societatea civilizată. Indiferent de granițele despărțitoare ale grupelor sociale, există un sentiment profund omenesc, care determină pe oameni să se uite către cei rămași în urmă, către cei loviți de soartă și învinși în lupta vieții — e mila.

Pe lângă acestea însă, există și un alt tip de solidaritate, anume acel bazat pe *interes*. Nu poate tăgădui nimeni că ceea ce formează solidaritatea membrilor unei clase sociale este *identitatea de interese*, care produce aceleași manifestări, uneori

chiar violente și de luptă între diferitele clase. Tot așa există o *solidaritate profesională*, prin care se explică viața corporațiilor de meseriași și a sindicatelor profesionale. Vechile corporații erau adevărate comunități de meseriași. Colegiile meseriașilor la Romani, întocmai ca și *eraniile* grecești, nu aveau un caracter profesional propriu zis, ci erau un fel de comunități religioase și de mutualitate, în care membrii se numeau între ei frați, având și anumite ceremonii comune, la care erau datori să asiste cu toții. În organizația corporativă din evul mediu se accentuează și mai clar elementul solidarității și al mutualității, în special în lăuntrul diferitelor trepte ierarhice ale corporațiilor. Astfel de pildă *compagnonii*, care proveneau din ucenici și care alcătuiau cel de al doilea grad, făceau chiar asociații secrete de diferite rituri, ca de pildă, asociația numită „les Enfants de Solomon, de maitre Jaques sau du Père Sou-bise”, toate având ca scop asistența mutuală la început și apoi lupta pentru cucerirea mai repede a gradului de maestru și a dreptului de a lucra pe cont propriu.

În zilele noastre corporațiile și sindicatele profesionale sunt organizații bazate pe solidaritatea pentru apărarea intereselor comune și lupta pentru noi drepturi. Tot așa s'ar putea cita acum *solidaritatea de sex*, care constituie temeiul unei întregi mișcări sociale, cum este *feminismul*. În viața socială în genere, solidaritatea se exprimă prin raporturile de dependență dintre oameni și prin legătura, care îi ține strâns uniți laolaltă. Solidaritatea socială a fost explicată în moduri variate, căci *L. Bourgeois* pe deoparte și *E. Durkheim* pe de alta, deși pornesc amândoi dela constatarea acelorași fapte obiective de solidaritate, fiecare totuși le interpretează altfel.

Societatea, zice Bourgeois, constă din o mulțime de indivizi asociați împreună în vederea unui scop comun. Din această asociație a lor decurg obligațiuni, pe care oamenii le contractează unii față de alții. Și cum omul nu poate trăi decât în societate, el este totdeauna datornicul ei. Aceasta pentru că el are o sumedenie de avantagii, pe care i le oferă viața în comun cu alții, profitând de un nivel mai ridicat de civilizație și de un grad mai înalt de cultură, care fără îndoială sunt produsul societății. Am putea spune chiar că omul se naște cu datorii către societate, întrucât capacitatea sa de muncă, deși ar părea ceva pur personal, ea însăși este rezultatul unui



întreg trecut, în care s'au acumulat invenții, transmise prin ereditate și care au ușurat puterea de muncă și au trezit energii și potențe noi. Fiecare generație transmite urmașilor săi un patrimoniu moștenit dela înaintași.

În deosebire de J. J. Rousseau, care credea că societatea e bazată pe o convenție sau pe un contract, prin care se dănuiază și se restrânge libertatea individului, L. Bourgeois explică societatea prin solidaritatea quasi-contractuală, prin obligația quasi-juridică a oamenilor și prin care puterea și libertatea fiecărui om nu numai că nu scade, ci din contra crește chiar. Solidaritatea este pentru L. Bourgeois anterioară libertății și justiției, de aceea ea este condiția de progres a omului. Societate, zice el, înseamnă posibilitatea de a se asocia, precum și conștiința despre această posibilitate. Dar în această asociație solidară, identică cu societatea, avantajii ca și riscurile trebuie să fie repartizate în mod echitabil pentru toți indivizii, deci baza solidarității trebuie să fie *dreptatea*, adică egalitatea de valoare juridică a oamenilor.<sup>47)</sup> Mai complet și mai convingător explică Durkheim solidaritatea socială, arătând în același timp și formele ei evolutive, care reprezintă totodată etapele, prin care trece societatea în procesul ei de transformare.

Astfel Durkheim vorbește despre *solidaritatea mecanică* existentă în anumite tipuri de societăți și în special în cele primitive și despre *solidaritatea organică*, adevărata caracteristică a societăților evolute, civilizate. Primul fel de solidaritate se bazează pe o absorbire completă a individului de către societate, care îi imprimă anumite idei și credinți uniforme tuturor. E o solidaritate gregară, unde individul aproape nu are conștiință de sine și nu-și dă seama că este o persoană deosebită, cu viața ei proprie și cu aspirațiuni individuale. Din această cauză individul vede în societate o putere misterioasă, care-l poate constrânge, producându-i în suflet teamă sau în-suflându-i respect și încredere. Solidaritatea organică are cu totul altfel de caractere, căci ea este voită și conștientă. Acest fel de solidaritate este de fapt o cooperare, a cărei expresie juridică este contractul. Ea se bazează pe diviziunea muncii și presupune nu asemănarea mecanică a oamenilor, fundată

47) Léon Bourgeois. Solidarité. Paris 1914.

pe lipsa de conștiință de sine și pe constrângerea religioasă, ci tocmai deosebirile dintre indivizi. În societatea civilizată există o solidaritate asemenea aceleia dintr'un organism, unde „fiecare organ are fizionomia sa specială, autonomia sa și totuși unitatea organismului e cu atât mai mare, cu cât această individuare a părților e mai marcată”.<sup>48)</sup> În această formă de solidaritate bazată pe diviziunea muncii, oamenii având trebuinți diferite și aptitudini deosebite, pentru a și le putea satisface, trebuie să facă sacrificii unii pentru alții, fiind chiar în mod involuntar dependenți unul de altul. Fără o astfel de solidaritate, societatea s'ar destrămă, n'ar mai putea funcționa — de aceea o considerăm noi drept un factor fundamental al vieții sociale.

Ideia de solidaritate este nu numai indispensabilă în viața socială practică, ci și foarte fecundă, căci ea a inspirat diferite concepțiuni politice și sociale, cum ar fi socialismul de stat, cooperatismul și mutualismul, etc. În același timp însă ea a fost expusă și criticii. Astfel *Vilfredo Pareto*, reprezentantul teoriei elitelor sociale, depreciază ideia de solidaritate în sensul ei obișnuit, precum și pe cea de ajutorare, întrucât cei mai bine înzestrați, elitele, sunt obligate prin aceasta să suporte datorii față de cei slabi, față de cei care n'au reușit în viață. Nu discutăm aici aspectul moral al solidarității și de aceea nu vom supune de loc aprecierilor acest fenomen social, recunoaștem însă că explicația dată de Durkheim este cea mai justă. Nu e vorba de nici un fel de contract sau de obligație quasi-juridică, pe care am avea-o față de trecut sau față de alți membrii din societate, ci vrând-nevrând depindem unii de alții, pentru că avem interese comune de apărare, care ne mobilizează instantaneu și ne fac să ne simțim una cu toți cei care au aceeași profesiune sau care fac parte din aceeași clasă sau din același popor. În diferite cercuri sociale suntem legați prin variate forme de solidaritate, care toate sunt numai un alt nume pentru raporturile de interdependență dintre oameni.

Dacă societatea trăiește prin relațiile dintre indivizi și dacă acestea sunt multiple în spațiu și variate în timp, nu se poate concepe funcționarea lor armonioasă și normală de cât pe baza unor reguli, pe care trebuie să le respecte toți.

48) *E. Durkheim. De la division du travail social. Pg. 101.*



Pe lângă conformismul, care se stabilește prin obiceiuri, credinți, etc., este nevoie de un factor regulator, care să observe și să călăuzească societatea și care să sancționeze chiar tot ceea ce ar deranja buna funcționare și normala îndeplinire a relațiilor sociale. Cu alte cuvinte, orice societate organizată trebuie să aibă o *autoritate conducătoare*.

## Autoritatea.

Societatea, după cum am arătat mai înainte, nu este ceva de natură substanțială, ci e un tot funcțional, un produs unitar, nu o materie unitară. Elementul fundamental care servește drept regulator al relațiilor dintre indivizi, este o autoritate, cu forme și aspecte foarte diferite, după gradul de dezvoltare al societăților. Sunt sociologi și juriști, care cred că statul și societatea nu sunt altceva decât o *ordine normativă*, care în esența ei se reduce la ordinea de drept — de unde concluzia generală că societatea e un produs al regulii de drept.<sup>49)</sup> R. Stammler pornește dela justa constatare că societatea nu trebuie considerată numai ca o simplă coexistență de oameni sau de raporturi în timp și spațiu, deoarece mult mai important decât acest fenomen exterior și oarecum material este, pentru dânsul, regula prin care se înfăptuiesc aceste raporturi dintre indivizi și care dă naștere acestei coexistențe. Nu este posibilă societatea, zice Stammler, fără o regulă externă cu putere de a uni pe oameni în vederea unui scop comun. Regula aceasta nu are neapărat un caracter juridic, regulile juridice fiind numai o parte din regulile sociale în genere. Ea poate avea un sens moral atunci când indivizii i se supun, pentru că văd în ea un model și un exemplu demn de urmat sau poate fi convențională, născută din obișnuință. Dar indiferent de motivele interioare, care determină pe cineva să se supună regulii, societatea — pentru a putea exista și funcționa în mod normal — presupune neapărat un raport exterior corect între indivizi. Această regulă exterioară o consideră Stammler drept un element fundamental și constitutiv al societății. De aceea el definește societatea ca „o conviețuire de oameni, regulată prin norme exterioare asociative”.<sup>50)</sup>

49) H. Kelsen. Der soziologische und juristische Staatsbegriff.

50) Rudolph Stammler. Wirtschaft und Recht. Pg. 108.

Intr'adevăr, fără a exagera importanța acestor regule, trebuie să recunoaștem că dacă societatea are nevoie pentru a se constitui de o unitate spirituală, de conștiința unor scopuri comune grupului social, de continuitatea și solidaritatea generațiilor și indivizilor, care sunt purtători ai fenomenelor sociale, nu e mai puțin adevărat că ea nu poate funcționa fără anumite regule, care se impun tuturor și a căror nerespectare trebuie să fie sancționată de o autoritate. Noi nu identificăm statul cu societatea, ci admitem că în deosebire de stat — care este o unitate politică — societatea e o comunitate spirituală și economică, că deci elementele ei fundamentale nu sunt atât de circumscrise ca acele ale statului, deși astăzi statul aproape absoarbe în sine societatea, luând asupra sa funcțiuni care nu-i aparțin. Dar nu putem să nu admitem că voința socială are ca formă de expresie autoritatea, care alături de obiceiuri, de convenții și de interese, stabilește acel conformism social despre care am vorbit. Societatea stăpânește atât de mult pe individ, încât îl face nu numai să suporte, ci chiar să dorească drept ceva necesar regulele, pe care i le impune ea. Se înțelege că atunci când autoritatea devine de sine stătătoare și se impune hotărît, ea poate impieta asupra individului, îngrădindu-i libertatea și restrângându-i sfera de manifestare. Necesitatea de dezvoltare a unei societăți poate impune uneori o limitare a libertăților individuale sau mai bine zis o altfel de organizare a acestor libertăți, căci la drept vorbind nici nu poate exista adevărata libertate, decât atunci când societatea este în afară de pericol și când toate funcțiunile sale se pot exercita în mod normal. De aceea vorbesc unii despre „o ierarhie a libertăților” și despre „o tehnică a libertății”.<sup>51)</sup> Ideia de libertate și cea de autoritate nu se contrazic decât dacă le înțelegem altfel decât trebuie și dacă le dăm o semnificație, pe care nu o au. Desigur că astăzi individul e mult mai liber în mișcările sale decât în trecut, chiar dacă legile statului, în care trăiește, îi impun destul de multe restricțiuni. Sentimentul și dorința de libertate s'au dezvoltat la om pe măsură ce el a dobândit mai multă conștiință de sine și concomitent cu procesul de diferențiere socială. Astfel libertatea apare ca o trebuință mai nouă și mai înaltă a omului superior. Adeseaori ea s'a realizat printr'o

51) Robert Aron. *Dictature de la liberté*. Paris 1931.



luptă aprigă în contra autorității, care n'a vrut să cedeze din drepturile sau privilegiile sale. Istoria a înregistrat interesante mișcări sociale determinate de trebuința de libertate, totdeauna însă la acele popoare care au ajuns la un grad deosebit de civilizație și la o conștiință puternică de sine.

În Anglia lupta pentru libertate începe încă din sec. 12 și îmbracă o formă politică, devenind luptă pentru Parlament, iar legea „habeas corpus” e prima victorie a popoului, care s'a mișcat pentru libertate. În Franța libertatea a constituit una dintre noțiunile cele mai importante, cu care au speculat filosofi și reformatorii sociali, văzând în ea unul dintre drepturile naturale ale individului, care trebuie respectat de stat. *Sieyès* este acela care a susținut că printre trebuințele, pe care natura le-a sădit în firea omului, este și libertatea — și că statul nu are altă menire decât să asigure satisfacerea lor. Dar toată concepția liberalismului, atât a celui politic, cât și a celui economic, a considerat ca punct central al întregii evoluții sociale libertatea omului și a îndrumat lupta socială dinlăuntrul statelor către cucerirea libertăților de tot felul din mâinile autorității. De aceea obiectivul acestei lupte a fost când biserica, când regele (autoritatea politică), când organizația economică, adică toate formele de autoritate, care păreau că acumulează prea multă putere și că devin amenințătoare pentru individ în anumite momente sociale.

Ideia de libertate a devenit chiar pentru unii, în special pentru anarhiști, singurul ideal social demn de urmărit. Astfel *Bakunin*, revoltat în contra ordinii și a autorității constrângătoare, proclamă libertatea ca postulatul cel mai înalt, care trebuie să fie la baza oricărui sistem social. „Granița ultimă, scopul suprem al oricărei dezvoltări omenești, este libertatea”.<sup>52)</sup> Menirea omului ar fi să cucerească umanitatea și să realizeze libertatea, pe calea reflexiunii, adică să se elibereze în primul rând de tot ceea ce este animalic și inconștient în el și să devină o personalitate liberă într'o societate liberă, fără niciun fel de autoritate, care să-i îngrădească vreodată această libertate.

La prima vedere s'ar părea că libertatea, care este o consecință firească a dezvoltării personalității umane și a conștiinții

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

de sine, e contrazisă de autoritatea socială, de ordinea constrângătoare necesară oricărei organizații sociale. Dacă aprofundăm însă ideia de libertate și pe cea de autoritate, constatăm că nu avem deloc aface cu două noțiuni contradictorii, că ele nu se exclud una pe alta, ci se pot concilia foarte ușor. Anarhismul individualist înțelege prin libertate desfacerea individului de influențele forțelor sociale, înlăturarea oricărei presiuni asupra lui, ori aceasta e partea pur negativă și utopică din ideia de libertate. Căci libertatea nu se reduce la aceasta, ci ea are un alt sens, real și pozitiv. Un om este liber, zice Simmel, când poate face ceea ce-l îndeamnă înclinațiile sale. Dar prin aceasta nu trebuie să se înțeleagă nici un moment că el nu e supus legilor naturale și celor sociale.<sup>53)</sup> Libertatea este stăpânire de sine și activitate determinată de propria conștiință, nu de forțe exterioare constrângătoare. Libertatea deci nu e tot una cu anarhia, cu lipsa de lege și autoritate. A lucra liber însemnează, în spiritul filosofiei kantiane, a lucra conform legii, care nu este numai ceva exterior și impus omului, ci din contra e un conținut al conștiinții interioare a omului. Prin urmare libertatea nu exclude autoritatea.

Dealtminteri nici nu se poate concepe existența unei organizații sociale lipsită de lege și de autoritate. Chiar cea mai primitivă grupare de oameni, *hoarda*, care pare a avea mai mult o natură zoogenică, întrucât în ea colaborarea indivizilor seamănă a fi aproape numai o continuare a vieții animalice, hoarda care ușor se poate desface în părți, în bucăți, chiar ea are un început și un rudiment de autoritate. Există și în hoardă un conducător în timpul luptelor, care într'adevăr nu are nici un rol decât în astfel de împrejurări, dar pentru noi important este faptul că în vederea unor anumite scopuri comune, a unei acțiuni sociale propriu zise, s'a simțit nevoia până și în hoardă 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” însemnează stabilitate, continuitate și corelație între diferitele organe sociale, iar acestea nu se pot realiza decât prin ajutorul unei autorități. De aceea dorința de

53) G. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft. 1892. Bd. II.



libertate nu poate urmări distrugerea autorității, care este un element fundamental și necesar pentru societate.

Să analizăm atunci mai deaproape ideia de autoritate, pentru a vedea geneza și caracterele ei. În genere, autoritatea a fost explicată pe cale psihologică, susținându-se că ea este produsul psihismului individual, rezultatul unor instincte sau al unor sentimente bine definite, care există în sufletul omenesc. *Dostoiewski* spune în „Legenda Marelui Inchizitor” că omul caută întotdeauna pe cineva în fața căruia să se închine, iar *G. Tarde* găsește că în toți oamenii există o trebuință generală de subordonare și de supunere, în care își are rădăcinile autoritatea.<sup>54)</sup> *Jerusalem*, *Mc. Dougall*, *Schäffle*, *L. Stein*, toți explică aproape la fel nașterea autorității. Esența ei este, după *Jerusalem*, „încrederea într’o judecată străină”, bazată pe sentimentul de supunere față de superioritatea gândirii. Același lucru la *Mc. Dougall*, pentru care autoritatea este rezultatul instinctului de subordonare față de o putere superioară<sup>55)</sup> și la *Schäffle*, care admite existența a două instincte deosebite și contrare în sufletul omenesc, anume instinctul de predominare și a celui de subordonare, fiecare determinând forme deosebite de activitate socială.<sup>56)</sup> În sfârșit nu putem trece cu vederea pe *L. Stein*, unul dintre cercetătorii mai noi, care s’a ocupat în special de problema autorității<sup>57)</sup> și a cărui concepție despre autoritate o vom analiza imediat.

*L. Stein* vede în această problemă o chestiune de natură psiho-socială, o problemă centrală de psihologie a mulțimii. Impresia primă, pe care o face acest gânditor, este că el are altă concepție asupra genezii autorității, deși în ultimă analiză este un reprezentant tot al psihologismului, pentru că și el întemeiază autoritatea tot pe trebuința de supunere, existentă în sufletul omenesc. Alături de trebuința religioasă, care răspunde unei necesități afective, unui sentiment puternic și general omenesc — acela de a fi protejat de o putere supremă și ideală — alături de trebuința metafizică, a cărei natură este mai mult intelectuală, nevoia de a cunoaște și de a explica lanțul causal al fenomenelor în întregimea sa, alături de aceste două

54) *G. Tarde*. Les transformations du pouvoir. Paris 1909.

55) *M. Dougall*. Social Psychology. London 1913, ed. 7.

56) *A. Schäffle*. Bau und Leben des sozialen Körpers. Bd. I.

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

în sufletul omenesc există și trebuința de autoritate, care corespunde unei necesități finale, nevoia de a avea un scop determinat și o normă precisă de acțiune, pe care nu oricine o găsește în interiorul său, în concepția sa despre lume și viață. Ca atare autoritatea nici nu ar avea o origine empirică, după L. Stein, ba mai mult încă, el susține că nici nu putem fixa când și unde apare autoritatea propriu zisă. Dacă s'ar fi născut treptat-treptat din experiența socială, în viața istorică ar trebui să existe locuri și timpuri în care să fi lipsit autoritatea, dar până acum nu avem niciun fel de date de acest fel, întrucât oriunde există sau a existat o așezare omenească organizată, a existat și o autoritate regulatoare a activităților ei. Din acestea L. Stein trage concluzia că autoritatea este ceva supratemporal și supraspațial, că e o *categorie* psihologică.

Desigur că în sufletul omenesc este tendința de predominare, de afirmare a personalității, nevoia de a extinde puterea sa și asupra altora, precum există pe de altă parte și trebuința de siguranță și de protecție din partea altcuiva, a unei forțe superioare. Dar acestea nu pot explica nașterea autorității propriu zise. Pentru aceasta este nevoie să privim viața socială în ansamblul ei, căci autoritatea este rezultatul unor anumite raporturi de forță ale indivizilor într'un grup social. Iar 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, în primul rând, conviețuirea mai multora laolaltă și relațiile sociale dintre ei. De aceea Simmel are dreptate când susține că autoritatea se întemeiază pe *relația de supra-ordonare și de subordonare*.<sup>58)</sup>

Autoritatea nu se poate explica numai prin ajutorul instincțelor omenești, acestea ajută într'adevăr lămurirea ei, care însă nu poate fi temeinică decât dacă pornește dela viața socială, căci autoritatea presupune voința, acțiunea, manifestarea, care impune altora. Simpla diferență dintre personalități, pe care o constatăm sau numai conștiința superiorității altcuiva față de noi, nu dă naștere ideii de autoritate. Atunci însă când acel altcineva superior caută să-și impună forța sa, atunci simțim într'adevăr autoritatea. În special conflictul dintre individ și o

58) G. Simmel, *Soziologie*. Leipzig 1908. Pg. 136.



forță exterioară lui, fie că aceasta apare sub forma de instituție sau în altă ipostază, conflict din care în genere rezultă înfrângerea individului, duce la ideea de autoritate. Prin urmare, superioritatea poate fi un izvor al autorității, un fel de autoritate potențială, atât timp cât nu se manifestează prin acțiuni, ale căror urmări să fie simțite de către ceilalți indivizi, dar nu autoritate propriu zisă. Aceasta se naște numai din măsurarea forțelor în lăuntrul societății, din raportul dintre forțe.

Dacă privim acum autoritatea din punct de vedere sistematic, distingem câteva caractere esențiale, comune tuturor formelor istorice de autoritate și anume: 1) orice autoritate apare ca o *putere obiectivă* și ca o normă exterioară, chiar supra-personală. Produsele gândirii personale pot fi și ele forțe impunătoare, îmbrăcând un caracter de exterioritate și în acest caz noțiunile și legile generale, pe care le descoperă gândirea, devin niște tipare sau niște idei cu forță de presiune asupra noastră, de care nu ne putem lipsi. Entitățile metafizice, creațiuni ale gândirii noastre, devin chiar niște realități nebuloase, uneori fără atribute determinate, dar totuși cu caracter de realitate. 2) Autoritatea se întemeiază, în al doilea rând, pe motive conștiente, căci ea este mai întotdeauna produsul unor *judecăți de valoare*, al unui proces de comparare și apreciere a diferențelor dintre forțe. 3) *Autoritatea are un caracter normativ* atât în ceea ce privește acțiunea, cât și gândirea omului. Este cunoscută influența obiceiului asupra acțiunii omenești în genere și tot așa se știe ce putere au clanul, tribul și celelalte organizații sociale asupra gândirii și conștiinții indivizilor. Dar opinia publică? Conduita noastră întregă 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 sub presiunea acestei autorități, care este opinia publică. De aceea, zice L. Stein: „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”<sup>59)</sup> sau „ceea ce este știința pentru gândire, aceasta sunt autoritățile pentru acțiune”.<sup>60)</sup> Intr’adevăr, autoritatea impune anumite norme, pe

59) *Ludwig Stein*. Philosophische Strömungen der Gegenwart. Pg. 412.

60) *Ludwig Stein*

Pg. 413.

care individul trebuie să le respecte, dacă vrea să evite sancțiunile. 4) *Autoritatea presupune ierarhia*, subordonarea celui mai slab față de cel mai tare și dependența lui față de puterea autorității, sub orice formă s'ar prezenta ea. Contrariul autorității este anarhia, distrugerea ordinii și a ierarhiei. În sfârșit, la acestea trebuie să adăugăm încă un moment, anume credința în *legitimitatea și necesitatea autorității*, 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 astăzi. O scurtă privire istorică ne arată existența unui perfect 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 a fost *personală*. Ea s'a bazat în acel timp pe anumite însușiri diferențiale ale indivizilor. Conducătorul războinic al unui trib este și astăzi individul cel mai curajos și mai voinic, care reprezintă o autoritate de comandă pentru formația de luptă a acestor grupe sociale. Și tot așa *Sachem-ul*, cum i se spune de către Irochezi celui mai înțelept și mai în vârstă, este conducătorul tribului în timp de pace. Prin urmare, înțelepciunea, forța sau alte calități personale, produc încredere, respect sau teamă și investesc pe cel care posedă aceste însușiri, cu o autoritate deosebită. Dar indivizii aceștia, care impun și devin autorități, 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 niște daruri sau manifestări ale puterii supraomenești. Baza autorității este deci religioasă, supranaturală, în acest tip primitiv de societate.

Odată cu dezvoltarea și progresul organizării politice a societății, autoritatea capătă și ea un alt caracter, căci din *personală* devine *instituțională*. Purtătorii autorității nu mai sunt în acest moment anumiți indivizi, ci instituțiile, care au un caracter de obiectivitate bine distinct. Se înțelege însă că instituțiile acestea sunt ele înșile reprezentate și conduse de anumite persoane, dar acestea nu se mai confundă cu instituția și autoritatea. Diferența dintre 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 origină o instituție constantă, care se impune persoanelor și durează mai mult decât indivizii.

*Autoritatea personală*, pe care Tönnies o numește *demnităte*,<sup>61)</sup> se poate baza și dânsa pe *vârstă*, pe *forța fizică* sau pe *superioritatea spirituală*. Se cunoaște din istorie rolul senatelor ca organe politice conducătoare, a căror autoritate s'a întemeiat 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, deoarece 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 zice Höffding, superiorității voinții și virtuții.<sup>62)</sup> Deosebirea de forță fizică produce în sufletul omenesc *teamă*, vârsta impune *respect*, iar superioritatea spirituală trezește în conștiința indivizilor *tendința de imitație* și *instinctul de subordonare*.

Autoritatea întemeiată pe forța fizică e mai mult de natură războinică și are ca virtuți corelate vitejia și curajul individual, pe când autoritatea vârstei se manifestă mai ales în conducerea pașnică și se concretizează în calitatea de judecător al conflictelor 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 au fost baza autorității clericale în antichitate. În consecință un individ, prin anumite calități speciale superioare mediei comune a oamenilor, poate sugesiona pe semenii săi, poate impune voința sa, dobândind autoritate, care nu e altceva decât tocmai această putere de a supune lui pe alții, impunându-le anumite convingeri și acțiuni.

Autoritatea personală este însă foarte variabilă și fragilă, deoarece ea depinde mai întâi de persoana care se impune și apoi de indivizii cărora li se impune. Intotdeauna se pot ivi însă persoane superioare în forță fizică sau în inteligență acelorora, care reprezintă într'un anumit timp o autoritate și dacă acestea preiau ele autoritatea, toate normele și întreaga orga-

61) F. Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 3 Aufl. Pg 11, 14, 15.

62) H. Höffding. *Ethik*. Leipzig 1901.

nizare devine ceva nestabil. În cât temeiul personal al autorității dă naștere unor forme nestabile de autoritate.

Autoritatea personală propriu zisă nu trebuie confundată cu ceea ce se numește *prestigiu*, căci nu arareori în societate avem deaface cu indivizi care impun, sunt temuți, uneori chiar urâți, după cum există alții, care pot fi iubiți și stimați, fără a putea însă impune altora o abdicare dela propria lor 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 de conduită, ci el are numai o superioritate momentană și 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 destul de bine, pe care nu-l cunoaștem, despre care se aude însă lucruri bune, are prestigiu. Așa se creiază acea popularitate misterioasă și acea aureolă inexplicabilă în jurul unor anumite persoane. Prestigiul este deci *irațional* și nu depinde de faptele și de superioritatea reală a cuiva, ci numai de impresiunea, pe care o face asupra celorlalți.<sup>63)</sup> E adevărat că în organizațiile sociale primitive, autoritatea se confundă cu prestigiul personal al cuiva, în special al magicienilor și preoților.

Dar, chiar și azi conducătorii de mulțimi se impun de cele mai multe ori prin prestigiu, autoritatea lor asupra masei derivând din acest prestigiu. Acești conducători de grupe sociale pot uneori îmbrăca haina de eroi, alteori și în special în societățile inferioare devin zei, sfinți, deși în realitate ei nu au fost sau nu sunt decât personalități puternice, primii dintre semenii lor.

Dacă întotdeauna autoritatea de acest fel este mobilă, schimbătoare, pentru că este legată de persoane, autoritatea instituțională are un caracter suprapersonal, deși se exercită prin persoane. Ea este adevăratul regulator al activității indivizilor, precum și păstrătorul continuu al valorilor sociale, având stabilitate, care îi dă o putere extraordinar de mare. Tot ceea

63) A. Vierkandt. *Autorität und Prestige*. Schmollers Jahrbuch. 1917.



ce e legat de persoane se poate schimba odată cu ele, pe când o autoritate constituită, mai presus de indivizi, prezintă adevărata garanție de continuitate a conformismului social. Din cauza aceasta, în toate societățile civilizate legile tind să elibereze instituțiile de influența persoanelor, să le asigure o existență pur obiectivă. Care sunt formele acestei autorități și care este limita de extensiune a ei?

Evoluția societății și a cugetării umane constituie un neconținut proces de eliberare a individului de sub presiunea totală a autorității sau 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 de altă dată, impusă din exterior, avem acum autoritatea care deși este exterioară, are totuși rădăcinile sale și în sufletul nostru și își găsește justificare în rațiunea omenească. Acest fel de autoritate se schimbă odată cu evoluția societății, ne mai fiind în dependență de jocul liber al întâmplărilor. Acum autoritatea e supusă unui proces causal social imanent, deoarece nu voința unui singur individ poate înlocui sau modifica o autoritate, ci e nevoie de schimbarea întregului mecanism social. Aceasta se face în genere sau pe cale revoluționară sau în mod lent, printr'o evoluție determinată de legile normale ale vieții sociale.

Se pot deosebi trei forme de autorități fundamentale, care s'au realizat succesiv prin organe variate și multiple, ceea ce a făcut pe cercetătorii care au confundat manifestările autorității sau formele ei istorice variate cu autoritatea însăși, să distingă mai multe spețe de autoritate. Astfel L. Stein deosebește următoarele forme: 1) *autoritatea părintească*, 2) *autoritatea divină*, 3) *cea clericală*, 4) *cea regală*, 5) *autoritatea politică-militară*, 6) *autoritatea juridică*, 7) *cea școlară* și 8) *cea științifică*.<sup>64)</sup> În realitate însă toate acestea se pot reduce la 3 forme tipice: *autoritatea religioasă*, *politică* și *științifică*. Autoritatea părintească, pe care L. Stein o consideră ca o formă specifică, a avut și ea în trecut un caracter religios, întrucât „pater familias” era șeful religios al familiei. El era stăpânul absolut, de care depindeau copii și soția, pentru că avea calitatea de șef al cultului domestic și toate drepturile sale deri-

64) L. Stein. Philosophische Strömungen der Gegenwart.

vau din aceasta. Abia mai târziu, când forma de viață economică a luat locul celei religioase în familie, „patria potestas” a căpătat un alt caracter decât cel religios. Tot așa autoritatea clericală, pe care Stein o menționează ca o formă aparte pe lângă cea divină, nu este decât un derivat al acesteia, căci clerul a constituit o autoritate socială cu mari puteri numai în numele și pe baza religiei. El a fost purtătorul absolut al cultului. De aceea, când formele de manifestare ale credinței au început a se simplifica și când încrederea în cult s’a micșorat, a început să se micșoreze și autoritatea clericală. Chiar autoritatea regală, politică și militară, a fost stăpânită de cea religioasă, căci până nu de mult regele a fost considerat ca reprezentant al puterii divine pe pământ.<sup>65)</sup> Înainte de a fi rege prin voința națională, el era numai prin grația divină. Dealtminteri a fost și fatal ca prima formă de autoritate să fie cea religioasă, fiind cunoscută influența covârșitoare, pe care a avut-o religia în formarea diferitelor tipuri și structuri 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 absolutist, 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 deci cea religioasă sau cum îi spune Weber *autoritatea charismatică*,<sup>66)</sup> bazată pe credință și pe pietate. Persoana care deținea puterea în virtutea unor însușiri naturale era considerată ca având o forță supranaturală dată de Dumnezeu. Autoritatea aceasta are, după cum se vede, elemente iraționale, deși prin esența ei autoritatea este rațională. Dar nu numai în societatea de tip clan nediferențiat sau diferențiat autoritatea are un fundament religios, ci chiar în societatea organizată pe bază de cetate, cum era cea grecească, autoritatea încă își păstrează temeiul ei religios. 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 clericală, fie pentru că „în copilăria popoarelor numai religia putea obține dela ele supunere, fie că natura noastră simte ne-

65) *Alexander Ular*. Die Politik, herausgegeben von *Martin Buber*.

66) *M. Weber*. Wirtschaft und Gesellschaft, 1921.



voia de a nu se supune niciodată altei stăpâniri decât aceleia a unei idei morale".<sup>67)</sup> Și în acele timpuri ideea morală se confunda cu cea religioasă. Preotul era deci rege, judecător, șef.

Primul șef la primitivi a fost *magicianul*. Acesta, fără a fi un șarlatan în sensul obișnuit al cuvântului, fiind însă inteligent, a dobândit un ascendent asupra celorlalți oameni, care l-au ascultat și i s'au supus, urmând sfaturile lui și ascultând de ordinele sale.<sup>68)</sup> Adeseaori, când era vorba de binele clanului întreg, spune Frazer, magicianul devenea chiar un fel de funcționar public cu mare autoritate, se transforma în șef. Influența magiei publice a făcut deci din cel mai abil individ un conducător al grupului social. La Malaezi, șefului i se atribue și acum puterea de a face ca recolta de fructe să fie bună, iar în Loango regele, cu un adevărat ceremonial militar și religios, azvârle săgeți în cer, pentru ca să cadă ploaia! Dacă el are astfel de puteri, nimeni nu se poate atinge de dânsul, el este sacru, *tabu* și tot ceea ce posedă dânsul capătă caracterul de *tabu*.

Insignele lui nu sunt numai un semn al puterii, ci adevărate *tabu-uri* cu putere misterioasă, iar cine posedă aceste insigne este șeful legitim al clanului. (Se cunoaște importanța pe care o atribuiau foarte multă vreme în trecut Rușii bijuteriilor casei imperiale și în istoria țărilor ruși se citează cazuri de luptă între pretendenții la tron, pentru a posedea aceste bijuterii, căci prin acestea ei erau recunoscuți ca legitimi pretendenți). Regele este deci pentru primitivi un magician, un om în contact cu forțe supraumane. Dealtminteri până aproape în timpurile noastre și chiar în societățile civilizate s'au atribuit regilor putere magică. În Anglia, în special la Irlandezi și Scoțieni, a existat până în sec. 18 credința că regele poate vindeca scrofuloza prin simpla atingere a celor bolnavi. Carol II și regina Ana au exercitat acest dar miraculos, iar regii francezi pretindeau că au moștenit această putere dela Clovis. De aceea i s'a zis scrofulozei „mal du roi”.

În societățile primitive de multe ori regele este confundat cu însăși forța suprafirească în care cred ele, văzând în el numai o formă materializată a aceleia. Astfel în Sofala re-

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

68) *J. Frazer. Les origines magiques de la royauté.* Pg. 28.

gele este considerat ca o divinitate, iar el are pretenția de a fi venerat ca atare de către supușii săi. Tot așa în India există credința că orice Brachmann după moarte devine zeu, așa cum scrie în codul lui Manu, iar marele preot din Tibet, Dalai-Lama, e onorat ca un adevărat zeu. În antichitate, la popoare cu civilizație înaintată cum erau Romanii, legenda ne arată că mulți dintre regi au fost adorați după moartea lor ca zei sau altora li s'a atribuit o origină divină. Așa este legenda nașterii lui Servius Tullius. În modul acesta explicau primitivii autoritatea puterii regelui și a conducătorilor lor. Dar nu numai la primitivi și nici numai în antichitate domina această concepție, ci urme de ale ei găsim și în timpurile mai noi.

Thomas d'Aquino, de exemplu, susținea că autoritatea statului vine dela Dumnezeu. Chiar atunci când ideea de suveranitate a poporului a început a-și face drum și a se încetățeni în doctrinele politice și sociale, în timpurile noi și încă nu au lipsit încercările de a se întemeia autoritatea pe bază religioasă. *Suarès* și *Bellarmin* au derivat puterea poporului în ultimă instanță din divinitate. O astfel de autoritate bazându-se pe atâtea elemente mistice, se impunea omului care o respecta, care se temea de ea, fără a căuta s'o înțeleagă. Corelatul autorității charismatice a fost absolutismul și despotismul politic.

Autoritatea religioasă a avut, în formele primitive ale vieții politice, unele caractere, pe care nu le mai întâlnim la nici un fel de autoritate din zilele noastre. Astfel ea era *nelimitată* și *irevocabilă*, căci nu se putea concepe mărginirea puterii divine nici în spațiu, nici în timp și prin urmare, ca o consecință, nici restrângerea autorității religiei și a clerului. Cauzalitatea transcendentă era ultimul temei al celei empirice, iar cultul religios constituia mijlocul de a face activă cauza potențială, transcendentă. Deasemenea nefiind o autoritate delegată, ea nu era nici revocabilă. Mai mult încă, această autoritate avea o putere de constrângere exterioară, care astăzi îi lipsește cu desăvârșire, deoarece ea a devenit acum o autoritate interioară și pur morală. În trecut autoritatea religioasă a avut caracter politic, juridic, moral și chiar economic, de îndată însă ce în locul religiei legătura dintre indivizi a fost alta, autoritatea a început a căpăta și ea caractere noi. În momentul când elementele diferențiate din clanul primitiv s'au



grupat pe bază de interese și au alcătuit unități noi — sa-tele — cultivând pământul cu plugul și când a încetat nomadismul, s'a simțit nevoia de o autoritate constantă, pentru apărarea în exterior în contra altor grupuri străine, precum și pentru ordonarea și reglementarea raporturilor dintre indivizi în interiorul comunității. Autoritatea această nouă, deși nu a fost complet desfăcută de credinți religioase, a avut însă alte caractere proprii. În primul rând ea a devenit *tradițională* și *transmisibilă* în mod ereditar.

Un al doilea tip de autoritate, care are o foarte puternică influență asupra oamenilor și un mare rol în organizarea socială, este *autoritatea politică*. În trecut, de cele mai multe ori autoritatea politică a avut o formă militară și pur aristocratică. Societatea însăși, deși trăiește prin indivizi și prin raporturile lor, și-a constituit totuși autorități, care în vederea interesului general trec peste dorințele individuale. În antichitate, la Greci și la Romani statul era omnipotent, individul neavând drepturi personale, pe care să le poată opune grupului social, el nu se putea considera ca o forță de sine stătătoare față de stat. <sup>69)</sup> În formă clasică, concepția autoritarismului politic este reprezentată de *Th. Hobbes*, care pornește dela o premisă contrară lui Aristoteles în ceea ce privește natura originară a omului, deoarece el nu mai vede în acesta o ființă socială, ci din contra îl consideră ca un animal nesociabil și stăpânit de egoism. Legea morală n'are destulă putere să impună omului stăpânirea propriilor sale instincte, nici înfrânarea impulsurilor sale naturale, de aceea nu va putea exista siguranță pentru oameni, dacă nu se va impune o autoritate cu putere absolută, obligatorie și irezistibilă. Aceasta este justificarea puterii statului și a autorității politice. Din punct de vedere genetic, autoritatea aceasta apare, în concepția lui Hobbes, ca rezultatul unui contract dintre indivizi, toți renunțând la o parte din libertatea și voința lor absolută și însărcinând o persoană sau un corp social cu exercitarea autorității și cu puterea de sancționare în schimbul garanției siguranței, a conservării personale și a satisfacerii intereselor personale. Autorității acestui zeu muritor nu trebuie să i se poată sustrage nimeni și nici să-i

<sup>69)</sup> *G. Jellinek*. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1921. (Cap. der hellenistische Staat).

poată rezista.<sup>70)</sup> Statul deci are autoritate absolută și e suveran deplin și desăvârșit asupra indivizilor.<sup>71)</sup> Autoritatea politică, indiferent de cine este exercitată și de felul regimului politic, indiferent dacă este o persoană sau sunt mai multe, are câteva caractere care o deosebesc de cea religioasă și prin care ea își poate îndeplini rolul său.

Autoritatea politică în primul rând are putere de constrângere exterioară, recurgând chiar la mijloace brutale și putând neglija cu totul concepțiile și voința proprie a unui individ atunci când sunt în joc interesele tuturor. *Bluntschli* observă cu dreptate că autoritatea politică dă sancțiuni prin ajutorul unor forțe exterioare, în deosebire de alte forme de autoritate care au numai putere de constrângere internă asupra conștiinței.<sup>72)</sup> Autoritatea lucrează în acest caz în numele voinții majorității și al interesului ei. În al doilea rând, autoritatea politică este limitată în întinderea ei, căci dacă depășește anumite margini ea provoacă reacțiune din partea supușilor care o pot micșora sau chiar răsturna. Toate revoluțiile contra absolutismului autorității politice și cu scopul de a dobândi o constituție, în care să fie înscrise principiile și garanțiile ale drepturilor, culminând cu revoluția franceză, furnizează numeroase dovezi că autoritatea politică nu este nelimitată, că ea poate suferi schimbări dacă vine în conflict cu voința majorității și dacă nu lucrează în armonie cu legile prescrise. Autoritatea, care înăbușe personalitatea omului și duce la declin spiritual, nu poate dura multă vreme.

Cetățenii se pot supune unei astfel de autorități din cauza fricii, dar nu din convingere și din suflet, de aceea ea devine un jug greu și apăsător, pe care fiecare cetățean abia așteaptă să-l scuture. Nu discutăm aici ideea de autoritate suverană și nici nu ne oprim asupra problemei suveranității, pentru a cerceta dacă ea este limitată sau nu, susținem însă că autoritatea politică, al cărei rol este de a veghea asupra normalei funcționări a relațiilor sociale, este îngădită în puterea sa de interesele colectivității, care îi poate modifica forma, compunerea și chiar atribuțiile.

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

71) *Leslie Stephen. Hobbes-London 1904. G. Lawson. Examination of the political Part of Leviathan, precum și G. Caffin. Th. Hobbes. Oxford 1922.*

72) *J. C. Bluntschli. Politik als Wissenschaft. Stuttgart 1876.*



Un al treilea caracter al autorității politice este *revocabilitatea* acțiunilor ei și a organelor de execuție. Mijloacele prin care se poate face astăzi această revocare sunt parlamentele, care prin opera lor de legiferare organizează, impun, dar și pot schimba sau revoca diferite puteri și diferite moduri de acțiune ale autorității politice. E drept că în ultimii ani s'a început o reacțiune în contra acestei puteri a legislativului și în foarte multe țări europene se proclamă sus și tare necesitatea unei autorități executive tari, care să aibă putere discreționară asupra tuturor. N'avem decât să cercetăm noile constituții sau noile proiecte de constituție<sup>73)</sup> ca să ne dăm seama că în toate statele se afirmă necesitatea întăririi puterii executive, limitându-se oarecum atribuțiile puterii legiuitoare. Aceasta nu schimbă cu nimic principiul formulat mai sus, ba din contra îl confirmă și mai mult, căci se dovedește că autoritatea politică este schimbătoare în formele sale de manifestare. Numai pentru filosoful german Hegel, care poate fi considerat ca părintele concepțiilor etatiste totalitare de azi, autoritatea politică supremă este absolută, pentrucă în ea se încarnează ideia divină. Pentru toți constituționaliștii moderni, autoritatea și puterea politică trebuie să se bazeze pe drept, iar dreptul la rândul său trebuie să reflecteze aspirațiunile generale și consensul, dacă nu unanim, cel puțin al majorității cetățenilor.

În sfârșit, forma cea mai înaltă și mai ideală de autoritate este cea *științifică*, produs al timpurilor noi și semn al superiorității spiritului asupra materiei. Acest fel de autoritate are un caracter pur *intern*, nefiind întovărășită de nici un fel de sancțiune și neposedând nici un fel de mijloc de constrângere exterioară, ci având drept singură cale de impunere *convingerea*. Dacă această autoritate este lipsită de un caracter personal, nu putem spune despre ea nici că are un caracter instituțional asemănător cu celelalte, pentrucă știința are ceva în plus și cu totul deosebit de ceea ce preocupă zilnic societatea omenească. Știința e patrimoniul comun al omenirii, e ceva obiectiv față de noi și ni se impune tuturor, pentrucă ea cuprinde rezultatele acumulate ale tuturor cercetărilor din trecut. Știința a devenit o autoritate irezistibilă, căreia nimeni nu i se poate sustrage și pe care nimeni nu o poate înfrânge,

73) B. Mirkin-Guetsévitch. Les nouvelles tendances du droit constitutionnel. Paris 1931.

căci tehnica și invențiunile ei pot schimba orice fel de organizație. Lupta pentru viață are astăzi ca armă știința mai mult ca oricând. Autoritatea religioasă din trecut era simplă și exclusivistă, dar orice îndoială rațională îi putea aduce știrbire.

Deși avea un substrat unitar, totuși ea oscila pentrucă spiritul critic îi rodea fundamentul. Numai încătușarea lui o putea salva, de aici acea opresiune pe care o exercita inchiziția în trecut. Și cu toate acestea autoritatea religioasă, în forma ei lumească și inchizitorială, n'a putut reuși, deoarece supunerea și ascultarea nu trebuie să fie numai ceva exterior, adevărata supunere fiind cea interioară, sufletească, liber consimțită. Astăzi autoritatea religioasă este pur morală și într'adevăr liber consimțită. Acestea sunt tipurile caracteristice de autoritate, dezvoltate în mod istoric — evolutiv.

Deși într'adevăr există în om un instinct al sociabilității, care-l împinge să se asocieze cu alții pentru satisfacerea trebuințelor sale, deși în grupul social el suferă influența colectivității și puternica ei presiune cu care s'a obișnuit chiar, nu se poate tăgădui totuși că individul simte și nevoia de libertate, nevoia de a avea un colț al lui, în care să fie el singur suveran, să respire liber așa cum vrea și cum crede el mai bine. Această nevoie de libertate a instaurat forma democratică de autoritate. E adevărat că în zilele noastre, după războiul mondial, această nobilă aspirațiune care a avut în trecut martirii ei pare întunecată, căci mai în toate statele europene libertatea suferă știrbiri. Dealtminteri este și explicabil, libertatea nu mai are așa de mare preț, pentrucă indivizii nu au ce face cu ea, întru cât fiecare se întreabă la ce-i folosește libertatea când n'are cu ce trăi. Incât criza economică a contribuit să tocească acest sentiment al libertății. Dacă totuși, teoretic vorbind și făcând abstracție de împrejurările momentului, omul are în sufletul său idealul de libertate, pe când autoritatea impune ascultare și înfrânare a aspirațiunilor libertare, nu este atunci o contradicție principială între autoritate și libertate?

Suntem nevoiți să repetăm că problema aceasta, atât de mult discutată, a fost soluționată în știința politicii, care a arătat că libertatea și autoritatea nu se contrazic, ci numai se condiționează și se limitează reciproc. Cei vechi înțelegeau libertatea în funcție de anumite norme generale, respectate de toți, căci pentru ei libertatea însemna *domnia legii*. Iar ceea ce



se numește astăzi „ordine” nu este altceva decât echilibrul dintre autoritate și libertate. Desigur că orice om normal are dreptul la libertate, cu condiția însă de a nu leza drepturile altuia. Autoritatea are rolul de a fixa și a recunoaște respectarea lor. De aceea ea trebuie să apară numai ca o instituție, care păzește drepturile colectivității în raport cu acele ale individului și drepturile indivizilor între ei și față de societate. 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 nevoia de o anumită autoritate și dacă ea nu este necesară pentru regularea unor drepturi determinate, atunci nu poate fi vorba de justificarea ei. Deasemenea dacă se exercită presiune și constrângere acolo unde nu este nevoie, autoritatea devine odioasă. Din cele spuse mai înainte conchidem că autoritatea este un principiu necesar existenței sociale, căci ea veghează la regularea raporturilor interindividuale și la respectarea regulilor sociale.

Orice autoritate însă pentru a nu da naștere la reacțiuni ostile trebuie să îndeplinească două condițiuni: 1) să nu abuzeze de forța ei executivă și de dreptul de a interpreta legile și ordinile, să nu-și aroge drepturi pe care nu le are, căci atunci ea vexează pe indivizi și 2) să nu fie arbitrară și nici partinitoare, ci să funcționeze conform unei legi, fiind egal de severă și de dreaptă față de toți indivizii.

Autoritatea executivă în principiu este o delegație dată de societate chiar în interesul ei, așa că izvorul autorității este voința de viață a colectivității, este trebuința de satisfacere a aspirațiilor grupului social. Societatea delegă anumitor organe puterea de a traduce în fapte această voință. Dar cum lucrul acesta nu se mai poate face azi în modul cum se făcea odinioară în micile cetăți grecești, indivizii delegă puterea lor unui număr restrâns de oameni și alcătuiesc astfel o scară ierarhică de autorități. Se înțelege că nu poate fi vorba niciodată de un consensus unanim, al tuturor membrilor care compun o societate, ci numai de o concordanță a majorității, căreia trebuie să i se supună și minoritatea.

Tăria majorității nu constă în forța fizică, ci în calitatea ei de reprezentant al voinței sociale integrale. Autoritatea consimțită de majoritate este durabilă, pentru că supunerea indivizilor este în acest caz rezultatul unei conștiinți, este în realitate

o cooperare a indivizilor cu autoritatea pentru scopurile sociale. Intr'un stat liber, unde există autoritate rațională, minoritatea trebuie să fie și ea liberă a-și spune părerea și convingerea ei trebuie respectată, în măsura în care nu se traduce în fapte care să pună în primejdie interesele totale ale colectivității. Minoritatea poate deveni și ea majoritate, dacă grupează în jurul ei pe bază de convingere mai mulți indivizi, căci într'o societate cu adevărat liberă și rațional organizată majoritatea și minoritatea nu sunt ceva încremenit, ci ele se fac și se desfac după cum reușesc să convingă și să impună cea mai justă concepție în interesul existenței sociale. Societatea deci nu se conduce numai după ceea ce a apucat sau numai după ceea ce a fost odată, ci trebuie să aibă forță de viață și putere de adaptare. Această putere de adaptare și manifestare a forței de viață se vede din transformarea neconținută a majorității și minorității.

Autoritatea deci, în lumina explicării sociologice, apare ca o manifestare constantă a voinții generale, ca o necesitate socială, care se impune individului, dându-i norme statornice de ordonare și reglementare a voinții sale. Autoritatea ideală este aceea care respectă libertatea tuturor, întrucât ea nu vine în conflict cu interesul general. O astfel de autoritate are un caracter *autonomic*, în sensul că ea e consimțită, aleasă de oameni care colaborează cu dânsa la îndeplinirea rolului pe care-l are.

Am arătat în cele ce preced factorii sau elementele cele mai de seamă, care explică constituirea și perzistența vieții societății. Urmează să analizăm acum unele condițiuni, care au foarte mare importanță pentru fizionomia fiecărei societăți, pentru activitatea și psihologia ei, dar care totuși sunt numai niște condiții speciale, în care se dezvoltă societatea. Trebuie să facem deci deosebire între elementele cercetate până acum: conștiința și voința socială, solidaritatea și tradiția, autoritatea, care sunt *însăși societatea* — și mediul fizic-geografic sau biologic, care constituie *auxiliare ale ei*, fiind ceva exterior vieții sociale, ceva de natură fizică. Chiar dacă acestea produc modificări în psihologia societății, în modul de comportare al indivizilor și în normele lor de conduită, ele rămân totuși ceva fizic și în afară de esența societății. Cu toate acestea s'au găsit oameni



de știință, care să proclame atotputernicia acestor condițiuni în alcătuirea și transformarea societății și astfel a luat naștere *sociogeografia*, care încearcă să explice fenomenele sociale în funcție de factorul geografic.

## Sociogeografia.

Încă din antichitate au fost cercetători care au observat cât de mult poate fi influențat omul în viața și activitatea sa fie de climă cu variațiile ei, fie de sol cu accidentele sale, fie de anotimpuri cu succesiunea lor regulată. Trecând peste notele lui Herodot și Thukidide, menționăm pe Hippokrates, care a încercat să explice deosebirea dintre Europei și Asiatii, prin diferența solului, a climei și a gradului de umiditate dintre Europa și Asia. El a observat nu numai tipul fizic, ci și însușirile spirituale, care deosebesc de pildă pe omul din regiunile înalte și expuse vântului, de cel din regiunile joase și uscate și așa mai departe.

În timpurile noi *Montesquieu* a pus legile în dependență de caracterul popoarelor, iar pe acesta l-a explicat, în afară de alte cauze și prin influența factorului geografic și în special prin climă. În același timp el nu a neglijat nici influența solului, căci s'a preocupat de felul de viață, de mijlocul de a-și procura cele trebuitoare prin posibilitățile pe care le oferă terenul diferitelor societăți și anume: vânat, pește, plante, etc. *Karl Ritter* și *Buckle* au accentuat în special asupra rolului solului, al climei și al modului de alimentație în dezvoltarea unei civilizații. În vremea din urmă antropogeografia a luat un mare avânt și explicările ei au constituit un punct important pentru sociologie. S'a constituit chiar o nouă știință foarte strâns legată de politică, anume *geopolitica*, a cărei obârșie se găsește la *Ratzel*. Studiile geopolitice s'au dezvoltat foarte mult în vremea noastră, fiind foarte strâns legate cu problema naționalităților, căci a fost nevoie de amănunțite cercetări, pentru a se putea determina granițele statelor după războiul mondial, conform principiului naționalităților.

Pe lângă aceasta nu trebuie să uităm tendința de expansiune teritorială a diferitelor *Pan-idei* ale popoarelor, începând cu Germanii, continuând cu Rușii, cu Italienii, cu Japonezii și cu

Americanii. *R. Kjellen* vorbește despre geopolitică în sensul de știință a statului, care este considerat ca o putere suverană asupra unui teritoriu,<sup>74)</sup> iar *J. Ancel* cercetează ideia de frontieră în evoluția sa din antichitate și până azi, utilizând numeroase exemple politice și istorice.<sup>75)</sup> În același timp trebuie să avem în vedere și tendința de emancipare a rasei negre, care tinde să se manifeste sub formă de popoare independente, care trăiesc în niște granițe geografice, pe care vor să le stăpânească. O sumedenie de probleme de ordin politic și social sunt legate de spațiu, de teren, ceea ce face ca geopolitica să aibă astăzi o importanță atât de mare în viața practică și în știință.<sup>76)</sup>

Dintre factorii geografici, care au importanță în determinarea fizionomiei unei societăți, trebuie să menționăm neapărat *teritoriul, clima, fauna și flora*, pentru că fiecare dintre ei pune o serie de probleme menite să atragă atenția omului de știință.

Astfel s'a susținut că nu există grup social fără un substrat teritorial, că orice societate trebuie să aibă un teritoriu, pe care să trăiască și să se dezvolte. Cu toate acestea este discutabil dacă noțiunea de societate cuprinde neapărat în sine ideia de teritoriu. În ceea ce privește statul, nu mai încapе nicio discuțiune că teritoriul este un element fundamental al său, căci nu se poate concepe stat fără un teritoriu asupra căruia să-și întindă suveranitatea sa, deoarece altminteri el rămâne o simplă noțiune teoretică, neavând nicio realitate. Nu tot așa stau lucrurile cu societatea. Există societăți și națiuni, care desigur ocupă un loc în spațiu, dar care trăind sub suveranitatea altcuiva, sub puterea și autoritatea unui stat străin, nu au un teritoriu al lor și care totuși nu-și pierd caracterul lor distinctiv de națiune sau de societate deosebită. Așa de pildă pe teritoriul vechei împărății austro-ungare trăiau societăți foarte diferite între ele, fiecare alcătuiind o comunitate și o națiune aparte, fără a se confunda cu Austriicii și Ungurii, care exercitau autoritatea politică asupra acestui teritoriu. Oare națiunea poloneză, în timpul cât a fost împărțită între cele trei împărății dinainte de războiu, încetase de a fi o comunitate na-

74) *R. Kjellen. Grundriss zu einem System der Politik. Leipzig 1920.*

75) *J. Ancel. Géopolitique. Paris 1936.*

76) *Karl Haushofer. Geopolitik der Selbstbestimmung in Süd-Ost-Asien. München 1923, precum și «Geopolitik der Pan-Ideen». Berlin 1931.*



țională cu voința și conștiința ei proprie, pentru că nu avea un teritoriu asupra căruia să-și exercite autoritatea? Astăzi sunt în centrul Australiei clanuri, care au altă bază decât cea teritorială și care există în virtutea altor factori decât spațiul geografic. Grupările totemice sau cele matrimoniale sunt alcătuite pe baza unor elemente cu totul deosebite și desfăcute de teritoriu.

E adevărat că teritoriul poate ajuta la creația unor anumite raporturi interindividuale, fiind mediul prin care se formează unele dispoziții sufletești, care condiționează și ele mai departe diferite forme de societate. În primul rând, apropierea sau depărtarea în spațiu crează raporturile de *vecinătate*, care se pot transforma mai apoi în raporturi de ajutor reciproc. Între vecini se naște un fel de comunitate de loc, legături de interes, împrumuturi casnice, participare la ceremonii familiale, etc. Într'un oraș, de exemplu, diferitele cartiere grupează laolaltă anumite străzi vecine și oamenii din fiecare cartier au o piață a lor de unde târguesc, unde se întâlnesc și vorbesc, au cinematograful lor de cartier, medicul de cartier, ba chiar și alte interese comune, cum ar fi luminatul sau pavajul străzilor din acel cartier, etc. Nu mai insist asupra ideii de vecinătate și importanței ei în relațiile dintre state. Dar este clar pentru oricine că alianțele de cele mai multe ori și, am putea spune, cele mai eficace, sunt acelea dintre vecini. Spațiul sau teritoriul restrâns creiază și un anumit fel de comportare, căci la țară de pildă, unde oamenii se văd mereu unul cu altul, există o altă morală decât la oraș, unde indivizii nu se cunosc și unde se pot evita ușor unul pe altul. Distanța aceasta spațială apropie sau depărtează pe oameni. Ochii care nu se văd se uită, zice Românul, înțelegând prin aceasta că distanța dintre oameni face să înceteze raporturile dintre ei și chiar între rude apropiate întrerupe comunitatea spirituală, făcându-i cu timpul să devină aproape străini unul față de altul. Se vede din toate acestea, că spațiul geografic este numai o condiție, care poate favoriza sau împiedeca nașterea raporturilor sociale și că totdeauna prin el ajungem numai să descoperim *altceva*, spiritul care unește sau desparte pe oameni.

În ceea ce privește solul, este dela sine înțeles că structura lui condiționează anumite activități economice ale socie-

tății, căci el oferă materiile prime, care permit trecerea dela tipul agricol la cel industrial al popoarelor și odată cu aceasta schimbarea formei de civilizație. Dar nu este numai atât, căci în afară de condiționarea activității economice, viața politică în totalitatea ei suferă influența profundă a structurii solului și subsolului unei țări.

Acum câțiva ani *Lloyd George*, cu ocazia unei greve miniere din Anglia, a spus „cărbunele este viață pentru noi; în războiu ca și în timp de pace, regele cărbune este stăpânitorul tuturor industriilor. Cărbunele este pentru noi totul, el e dușmanul cel mai grozav și prietenul cel mai puternic”,<sup>77)</sup> arătând necesitatea pe care o simte poporul englez de a stăpâni cărbunele și mai apoi petrolul. Lupta pentru stăpânirea materiilor prime și a deșeurilor de desfacere explică toată politica colonială a statelor mari. Astfel în zilele noastre statele se luptă, dacă nu pe față, în mod deghizat, pentru cucerirea petrolului, iar așa zisa protecție pentru organizarea popoarelor mici și pentru civilizarea societăților înapoiate nu este decât un pretext, sub care se ascunde setea de stăpânire asupra materiilor prime, pe care le are subsolul acelor țări. Iată, de pildă, ceea ce s'a petrecut cu Irakul, problemă, în care chiar Franța, poporul cel mai blând și cu simțul estetic cel mai dezvoltat, s'a înțelese cu Anglia, care a luat Irakul, iar dânsa a păstrat pentru sine Siria. Același lucru se petrece cu toate statele mari. Luptele politice sau cele militare sunt provocate adeseaori de un motiv pur material.

Lupta dată de Englezi și Germani în jurul Palestinei, Mesopotamiei, Caucazului, Persiei de Sud și de Nord, n'a avut alt mobil decât petrolul. Deviza Germaniei dinaintea de războiu „*Drang nach Osten*” nu exprima numai o concepție ideologică pan-germanistă, ci era „muiată în petrol”, cum zice *Fischer*.<sup>78)</sup> Desele conferențe ținute între anii 1922—1925 la Geneva și la Haga au avut numai ca pretext formal chestiunea proprietății străine din Rusia, căci problema reală, care se dezbătea acolo, era concesiunea petrolului rusesc. Rușii aveau atunci nevoie de bani și cereau împrumuturi, iar puterile străine urmăreau să intre în stăpânirea petrolului rusesc. Anglia ar fi dorit acest

77) *Anton Lübke*. Die sterbende Kohle. Regensburg 1925.

78) *L. Fischer*. L'impérialisme du pétrole. Traduit de l'anglais par *J. Fournier*. Paris 1928. Pg. 30.



lucru pentru dânsa, America ar fi vrut același lucru pentru ea, iar Franța și Belgia se opuneau.

Industriașul francez *H. Beranger*, fost senator, care în timpul războiului mondial a avut și calitatea de comisar al petrolului, într'un memoriu adresat guvernului francez spunea: „cine posedă petrolul va stăpâni lumea, marea prin uleiul greu, aerul prin uleiul pur, rafinat și pământul prin benzină și gazul de iluminat. În afară de acestea va stăpâni economicește pe oameni prin bogăția fantastică, pe care o va scoate din petrol, această substanță minunată, care azi e mai căutăată și mai de preț chiar decât aurul”.<sup>79)</sup> Iată substratul adversităților și conflictelor dintre statele mari. De aceea este foarte îndreptățit *L. Fischer* să explice fenomenele politice internaționale prin cuvintele care explică luptele și certurile dintre bărbați, cu o mică modificare: „Căutați petrolul”. „Această frază e cheia tragediilor și a comediilor internaționale... petrolul nu este singurul „casus belli” al epocii noastre, dar, deși cariera sa nu datează de mult timp, el a produs deja mai multe conflicte decât idealul creștin”.<sup>80)</sup> Și mai departe adaugă: „trăim în era petrolului și imperialismul lui este stăpânul destinelor noastre. Istoria generației viitoare va fi istoria luptei pentru petrol”.<sup>81)</sup>

Ne oprim aici și nu mai insistăm asupra acestui aliment nou al popoarelor, pentru care „o picătură de petrol valorează cât o picătură de sânge”, cum a spus *Clémenceau*, atunci când lumea întreagă era încleștată în luptă. Iar astăzi, când în viața popoarelor apar fenomene, care nu pot fi înțelese cu logica dreaptă a minții și nici cu morala idealistă a oamenilor drepți, trebuie să ne gândim serios la cuvintele lui *Delaisi*, care susține că „petrolistul face regi, finanțează revoluții, comanditează viitori cancelari”.<sup>82)</sup> Prin urmare, chiar politica interioară dintr'un stat este supusă intervenției puternice a deținătorilor sau a doritorilor de a pune stăpânire asupra acestei bogății a subsolului. Nu insistăm mai mult asupra acestei probleme, care frământă lumea și pune în față popoarele gata de încăerare, credem însă că se vede destul de clar din acest

79) *Ludwell Denny*. Ölquellen—Kriegsquellen. Leipzig 1930. Pg. 15.

80) *L. Fischer*. L'impérialisme du pétrole. Pg. 244.

81) *L. Fischer* „ „ „ „ Pg. 245.

82) *Antoine Zischka*. La guerre secrète pour le pétrole. Paris 1933. Préface de *Francis Delaisi*. Pg. 6.

110  
exemplu importanța elementului geografic — și anume a subsolului, pentru viața socială și politică în genere.

Dar teritoriul, nu numai prin ceea ce conține subsolul său, ci chiar prin suprafața sa, interesează o societate și aceasta din mai multe puncte de vedere. În primul rând, în mod firesc fiecare vede în extenziunea spațială a unui popor o dovadă a puterii sale. Căci într'adevăr „un popor regresează dacă pierde teren”.<sup>83)</sup> Solul este întotdeauna un fel de proiecțiune a societății în exterior, de aceea dorința de expansiune teritorială poate fi interpretată ca semn al vitalității și al forței popoarelor, ceea ce le determină să caute colonii, atunci când populația se înmulțește și când teritoriul lor devine prea restrâns pentru a hrăni mulțimea de oameni. Cu cât o societate pune mai mult marca sa pe sol, cu atât se leagă mai mult de el și ține mai tare la dânsul.<sup>84)</sup> Solul prezintă însă importanță pentru societate și din alt punct de vedere, anume al conturului său, prin care poate fi ajutată și ușurată apărarea societății, ne referim în special la existența granițelor naturale. Granița arată limita puterii și a dreptului de mișcare al unei societăți. N'au lipsit nici încercările de explicare chiar a diferenței de organizare internă prin ajutorul conturului țării. Astfel de pildă s'a spus că Franța are o altfel de organizare în comparație cu Germania, deoarece capitala ei, Parisul, este centrul unui mare bazin care din cauza aceasta este în același timp și un centru economic, precum și centrul politic cel mai natural al întregii țări. Din același motiv Parisul a servit pentru unitatea istorică a Franței și pentru unitatea administrativă centralistă a acestei țări. Din contra, Germania prezintă o mare variație și o împrăștiere de orașe, o diversitate de regiuni separate, de unde și descentralizarea și autonomia diferitelor provincii. Desigur că terenul prin configurația sa poate ajuta sau împiedeca realizarea centralizării și a unității, dar explicarea acestor fenomene numai prin ajutorul elementului teritorial și prin configurația geografică a țării ar fi cu totul prea simplistă și necorespunzătoare adevărului.

Azi de altminteri nici nu mai putem spune că există granițe absolute, care să separe și să păzească societățile, de-

---

83) *Fr. Ratzel*. Le sol, la société et l'état. L'Année sociologique. III-e Année. Paris 1900. Pg. 2.

84) *Fr. Ratzel*. Politische Geographie. 1897.



oarece toate pot fi trecute și străpunse. În fața tehnicii războiului din zilele noastre nici o graniță nu rezistă. S'ar putea vorbi cel mult numai despre *granițe ale formelor de viață pe pământ*, întrucât numai între anumite limite de temperatură și umiditate pot trăi oamenii. Și cu toate acestea mintea omului și progresul tehnicii cată să învingă chiar și aceste granițe naturale ale vieții. Înainte de războiul mondial, în anul 1915, nordul Rusiei europene și asiatice pe o suprafață de 5 milioane km. pătrați era condamnat dela natură să nu fie accesibil formelor de viață civilizată, ci să fie locuit numai de pescari și vânători înapoiți. Ori, astăzi Rușii se mândresc că în urma unor îndrăznețe expediții au creiat acolo orașe cu mii de locuitori. De pildă, pe Lena există orașul Igarka cu 15000 de locuitori, port de mare, de unde se încarcă lemne și așa mai departe. Încât granița pierde din importanța ei în toate direcțiile. Cu toate acestea fiecare popor și fiecare societate are un instinct al granițelor sale, fie fizice, naturale, fie lingvistice, fie de viață istorică. Dela acest instinct se trece prin ajutorul educației la formarea unei conștiințe a valorii graniței existente sau a celei dorite, creindu-se astfel un sentiment al graniței.<sup>85)</sup> Imnul național german exprimă chiar această tendință de a crea odată cu sentimentul național și un sentiment al hotarelor dorite de Germani. Granițele pot izola societățile sau le pot pune în dependență una de alta, după cum se străbat mai ușor sau mai greu. Niciodată însă granița nu a putut fi o linie matematică fixă, care desparte popoarele, căci societățile sunt ceva viu și deosebirile dintre ele apar pe nesimțite, încât abia își dă cineva seama unde încetează una cu caracterele ei proprii și unde începe alta.

Solul poate influența viața socială mai departe și prin apele, care-l străbat și care servesc drept artere de comunicație între popoare. Mediul cel mai propriu pentru dezvoltarea omului și a societății a fost, începând dela mijlocul erei quaternare când a apărut omul, în Europa, Africa și Asia, sud-estul Mării Mediterane, Nilul și Mesopotamia. În Europa de nord, coborîrea ghețarilor a forțat pe oameni să trăiască în caverne și mai mult izolați, pe când în nordul Africei și în Asia meridională anterioară, erau cu totul alte condiții de viață. În

<sup>85)</sup> *Karl Haushofer. Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung.* Berlin 1927..

Asia, în valea Nilului și a Eufratului, au înflorit vechile civilizații și de acolo s'au răspândit de jur-împrejur. Herodot a formulat în mod plastic acest adevăr, afirmând că Egiptul e un dar al Nilului.<sup>86)</sup> Marea însă în special are un rol extraordinar în constituirea și dezvoltarea societății. Marea, zice Ratzel, contribuie chiar la formarea unui temperament nou și propriu popoarelor, care locuiesc în jurul ei. Infinitul mării dă un orizont politic mai larg și scade ambițiile teritoriale.

Marea Mediterană a jucat un rol considerabil pentru civilizația europeană, căci ea are coaste multe și astfel comunicația între populații este foarte ușoară. Marea Egee e aceea unde Europa și Asia se apropie, acolo căldura uscată se unește cu umiditatea, vegetația este variată și traiul ușor. Din cauza diversității naturii nu e loc pentru aglomerări mari de plante, nici de animale, nici de oameni, de aceea acolo au înflorit cetăți mici cu puternic spirit individualist și autonom. Marea a fost binefăcătoarea lor, căci Egeenii au navigat pe mare, căutând bogății, au văzut oameni și lucruri noi și au creat o civilizație înaintată. Marea le-a dezvoltat lor sentimentul frumosului, lirismul, muzica și arta dansului. În definitiv, zice Glotz, „miracolul grec, ba nu, miracolul egeean, este efectul produs de un concurs unic de împrejurări naturale asupra unor oameni capabili de a le folosi.”<sup>87)</sup>

Cultura din antichitate a fost în genere o cultură de coaste, orașele mari, centre de civilizație, erau pe coaste, iar raporturile dintre cetăți, comerțul internațional, toate se făceau pe calea mării. Drumurile din interior, cele de uscat, erau mai mult militare. Insulele din mări au fost și sunt numai etape în drumul popoarelor, înlesnind comunicația între ele.

Teritoriul în genere, prin configurația sa, prin posibilitățile de viață pe care le oferă, poate determina chiar felul de viață ale societății și organizația ei internă. Astfel *nomadismul* este un fenomen, a cărui normală și justă explicație se găsește, recurgându-se la influența spațiului. Societățile, care se află în faza vânătorii și a pescuitului, rătăcesc totdeauna pe suprafețe întinse în căutarea hranei lor. În Missouri sunt triburi no-

86) A. Moret et G. Davy. Des clans aux empires, 1923.

87) G. Glotz. La civilisation égéenne. Colecția «l'évolution de l'humanité». Vol. 9. Pg. 14.



made, care umblă pe o suprafață de 1500—2000 km. În special însă societățile din faza păstoritului au făcut mari migrațiuni, căutând spații mai întinse, care le erau necesare pentru creșterea turmelor lor. Tătarii din Rusia reprezintă vechiul tip nomad. Nu trebuie să se confunde însă nomadismul cu un alt fenomen obișnuit în multe părți, anume *transhumața*. La unele popoare țăraniii păstori își schimbă felul de viață după regiuni și anotimpuri. De exemplu, în Andora păstoriile stau vara pe munte la 1600—2000 metri, unde au cabane speciale cu toate lucrurile trebuitoare, iarna însă ei se coboară în vale, unde au alte case, concentrate în cătune și sate și în care se găsește adunat tot ceea ce le trebuie pentru iarnă. În timpul verii verii locuitorii se transportă în cabanele dela munte și duc un anumit fel de viață, pe când iarna se coboară în sate unde trăiesc altfel. Fenomenul acesta, pe care îl întâlnim în Balcani, îl găsim însă și în Carpați, unde a fost cunoscut și studiat de geografi. Transhumața e deci tot ceva în legătură cu spațiul geografic, un fel de dedublare periodică de viață și cultură.

Nomadismul însă e un fenomen constant și unitar, fiind legat mai ales de stepă, care impune o uniformitate a muncii și determină chiar o anumită organizație familială și socială. *Edmond Desmolins* observă că la păstoriile tătari nomazi predomină familia patriarhală și proprietatea comună, pentru că ei trăiesc din produse spontane și n'au nevoie de proprietatea individuală a solului. Sentimentul acesta de proprietate se dezvoltă numai când pământul nu produce decât printr'o muncă prealabilă.<sup>88)</sup> Stepă influențează foarte mult și spiritul, imprimându-i pecetea simplității. De aceea societățile nomade pot împrumuta dela alții elemente culturale, dar ele nu pot crea și nici răspândi cultura. Intre Persia și China, în Asia centrală, nu s'a produs artă, poezie, știință. „Chiar în posesiunea celor mai mari centre de cultură, spiritul Mongolilor și al Turcilor a păstrat simplitatea stepelor”, zice *Ratzel*.<sup>89)</sup> *De Martonne* recunoaște și el strânsa legătură dintre nomadism și stepă.<sup>90)</sup> Trecerea diferitelor triburi rătăcitoare dela nomadism la stabilitate s'a produs în mod natural, nu intenționat sau în urma

88) *Edmond Desmolins*, Comment la route crée le type social. Pg. 59.

89) *Fr. Ratzel*, Anthropogeographie. Stuttgart. 1909. III Aufl. Pg. 103.

90) *De Martonne*, Peuples du haut Nil. Annales de Geographie. 1896.

vreunei hotărâri premeditate, ci datorită tot unor împrejurări naturale. Astfel, de pildă, stabilitatea triburilor mongole se datorește micșorării spațiului de mișcare în urma politicii de colonizare a Chinezilor, ceea ce a constrâns pe Mongoli să facă agricultură și să se așeze stabil pe un teren.

Nomazii formează și ei unele grupe, deosebite de familie și care uneori iau înfățișarea de formațiuni sociale mai durabile. O astfel de formațiune poate fi *caravana*. Caravana e o grupare de mai mulți oameni, care călătoresc cu ajutorul animalelor și sub conducerea unui șef. Necesitatea unui conducător se explică prin faptul că este nevoie de cineva care să arate drumul, să mențină ordinea în grup și să asigure bunele raporturi cu populațiile al căror teritoriu îl parcurg. Mai întotdeauna caravanele au fost și un fel de trupe cu arme de apărare și cu alimente de rezervă. De aceea ușor s'au putut transforma unele caravane de acest fel în armate. Astfel se spune că armatele nomade ale lui Atila, Gingis Hans și Tamerlan au fost în realitate niște caravane mari, dar bine organizate. Se înțelege că în sensul obișnuit al cuvântului, caravana din stepă este ceva efemer și cu un scop limitat și de scurtă durată.<sup>91)</sup> O formă importantă de nomadism a fost și ceea ce istoria cunoaște sub numele de migrațiunea popoarelor, năvălirea în Europa a Barbarilor din trecutul istoric. La societățile nomade nu există organizație stabilă și nici o diferențiere socială între membrii.

Un alt factor natural, care are multă influență asupra formei și felului de viață al societății, este *clima*. Chiar viața rasselor e legată de climă, deoarece se constată că dincolo de 40° latitudine nordică Negrii nu mai pot trăi, capătă afecțiuni bronchiale și mor. Tot așa cei obișnuiți să trăiască între izotermele + 5° — + 17° nu pot trăi la + 25°, pentru că umiditatea și căldura le produc dureri de cap și de ficat, provoacă enervare și dă un procent de mortalitate foarte mare. Climatul modifică talia, pigmentarea feței și structura anatomică în genere. Dacă observăm pe locuitorii nordului ne dăm ușor seama de acest fapt, căci statura lor e mică — Eschimoșii ca și Laponii sunt scunzi. Căldura și frigul adună sau împrăștie pe oameni. La Eschimoși chiar forma de grupare socială variază

91) Ed. Desmoliens, Comment la route crée le type social. I, Pg. 81



după sezon, căci ei locuiesc vara în corturi risipite, fiecare cu viața lui aparte, fiecare cu gospodărie proprie și cu un pronunțat caracter individualist. Iarna însă ei se grămădesc în case strânse una lângă alta sau trăiesc sub acelaș acoperiș. Vara ei au mai mult spațiu pentru vânat și pescuit, iarna însă nu. De aceea vara familia e mai restrânsă, având un caracter mai apropiat de cel european, pe când iarna familia nu mai e o unitate cu același sens și cu aceeași formațiune, întrucât ei au permisiunea să schimbe chiar femeile între dânșii. Acestor două forme de grupare după sezon le corespund două sisteme juridice, două morale, două feluri de economie (deoarece iarna nu mai este aceeași gospodărie individualistă) și de viață religioasă.<sup>92)</sup> Iată deci o schimbare totală în forma de viață și în mentalitate produsă sub influența factorului natural al climei.

La populația Kwakiutl din America de Nord deasemenea viața depinde de variația sezonieră, căci jumătate din an membrii acestui clan îl petrec în expediții pentru prinderea peștelui și pentru vânat, împrăștiați pe un vast teritoriu, trăind aproape nomad în locuinți de vară, iar când se întorc din aceste expediții în satele lor de iarnă, reîncep viața socială. Aceasta s'ar asemăna mai mult cu transhumanța, dacă nu s'ar adăuga aici un element în plus, anume variația vieții religioase. Intre lunile Noembrie și Februarie la ei este sezonul numit *Tseka*, adică epoca secretelor, serbarea misterelor, iar sezonul celălalt, este epoca numită *Baxus*, adică sezonul profan,<sup>93)</sup> fiecare dintre ele fiind caracterizat printr'un anumit fel de viață, prin obiceiuri și ceremonii deosebite între ele, prin alte aspecte ale vieții sociale.

Păstrând proporția s'ar putea spune că un fel de variație sezonieră există și în viața societăților civilizate, întrucât vara lăncezește viața de oraș în genere, în timp ce cea rurală este în floare. Iarna însă orașul, își recapătă strălucirea lui, pe când satul intră în amortire. Iată deci o sumedenie de elemente naturale, fizice, care exercită influență nu numai asupra individului izolat, ci și asupra societății organizate, făcând să varieze

92) M. Mauss. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. L'Année sociologique, IV-e année, Paris 1901.

93) Raymond Lenoir. Sur l'institution du Potlatch. Revue philosophique 1924.





o reuniune, ca o juxtapunere de familii. Dar acest tip social, zice Desmolins, nu e ceva creiat de voința omului, pentru că nici stepa nu se creiază după voie, ci „este nevoie de acest drum pentru a se creia acest tip”.<sup>97)</sup>

Un alt tip social este cel produs de tundre și savane. Acesta e drumul, care pornește dela nordul Podișului Central asiatic și nu mai duce prin stepă. In josul tundrelor sunt păduri, iar printre ele există drumuri, pe unde pot înainta triburile care vin dela sud, dar drumurile acestea dealungul fluviilor, care curg dela sud spre nord, au pe malurile lor o bandă de pășune bună pentru turme. Laponii și Eschimoșii, mergând spre nord în frig, nu se pot nutri numai cu lapte dela turme, ci au nevoie de multe calorii pentru a rezista frigului și de aceea trebuie să mănânce carne. In acest scop ei vânează și pescuesc. Și în acest tip social există regimul familial și cel economic comunitar din stepă, pentru aceleași motive. Al treilea tip este cel indian și cel negru, care a apucat drumul pădurilor, având drept ocupație vânătoarea mică, pescuitul și culesul fructelor sălbatice. Dar vânătoarea mică izolează pe om și îi sădește în suflet tendința către individualism. Din această cauză la astfel de populații găsim numai domeniul de vânat comun, pe când căminul și instrumentele de muncă sunt proprietate individuală.

Toate aceste tipuri enumerate sunt simple, pentru că se nutresc din produsele naturale și spontane ale solului, fără ca să intervină energia și munca transformatoare a omului. De aceea și organizația lor este redusă și simplă, întocmai ca și spiritul lor, care nu-și dezvoltă funcțiunile, fiindcă nu le exercită. In afară de ele există însă și alte tipuri mai complicate, care se nutresc din munca lor, din produsele solului transformat prin această muncă. Având aface deci cu un proces de voință activă, viața acestor populații va prezenta unele caractere mai complicate. Și aici însă drumul parcurs de oameni a dat o formă specifică societății și i-a determinat organizația. Astfel un drum fundamental este *pustiul*, care a creat *tipul saharian*.

Acest tip nu are la dispoziție nicio producție a solului, păstoritul nu este pentru el nici un izvor suficient de producție

97) Ed. Desmolins. Op. cit. Pg. 66.

și necesitatea de a procura cele trebuitoare vieții impune unora dintre membrii acestor societăți să lucreze ei anumite obiecte utile, pe care le vând, iar altora și s'ar putea spune celor mai mulți din ei, li se impune ca o activitate imediat lucrativă, transportarea mărfurilor dintr'un loc în altul — deci o activitate comercială. Ei alcătuiesc astfel o caravană permanentă, având ca organizație socială tipică *tribul*. Grupul elementar, care se întâlnește în special în Sahara, e cortul în care trăiește un menaj. Mai multe corturi formează o unitate superioară, un fel de mare familie patriarhală, numită nezla, iar din gruparea acestora laolaltă se naște un duar, care cuprinde, la rândul lui mai multe familii, descendente de obicei dintr'un strămoș comun. În sfârșit mai multe unități de acestea, în care trăiesc oameni și animale proporțional cu cantitatea de apă existentă în apropiere și cu pășunile necesare pentru vite, formează o ferqua. Aceasta este cea mai mare subdiviziune a tribului saharian. Caracteristica tipului saharian este tot un fel de nomadism, bazat însă nu pe păstorit, ci pe comerț.

În afară de acestea, Desmolins analizează drumul dominatorilor, care s'au îndreptat înspre orientul asiatic, precum și tipurile moderne de societăți, făcând însă o aplicație specială a teoriei sale asupra societății franceze.

Desigur că mediul fizic, în întregimea sa, are o foarte mare influență asupra firii oamenilor, asupra ocupațiilor lor, asupra felului lor de manifestare, precum și asupra organizării sociale. Cine nu știe cât de iubitori de libertate sunt oamenii dela munte și cât țin ei la obiceiurile lor! Și nu se poate tăgădui că diferitele regiuni geografice oferă fiecare alt aspect după ocupația locuitorilor, care și ea este condiționată de posibilitățile fizice, de bogățiile existente. Și cu toate acestea factorii fizici nu sunt altceva decât *substratul social*, cum zice Durkheim. Mediul fizic nu este atât de puternic, cum crede Desmolins, pentru că viața socială e supusă și altor factori mult mai esențiali pentru dânsa. Natura, cum spune *L. Fébvre*, oferă *posibilități*, nu dă însă *necesități*<sup>98)</sup> și depinde numai de om ca să actualizeze aceste posibilități. Desmolins crede că dacă ar reîncepe istoria, aceleași drumuri ar crea același tip social;

98) *L. Fébvre. La terre et l'évolution humaine. Paris 1922.*



poate că da, dar trebuie să adăugăm o condiție importantă, anume ca oamenii să aibă exact aceeași mentalitate și același grad de civilizație ca odinioară. Cu cât omul e mai primitiv, cu atât e mai mult stăpânit de natură, civilizația și cultura constă doar în cucerirea și dominarea treptată a forțelor naturii. Omul ajunge să se emancipeze în mare măsură de sclăvia naturii, căci invențiunile tehnice și descoperirile îl fac să distrugă obstacolele naturale, să învingă distanțele și să lupte cu ceea ce părea odinioară efectul deslănțuirii forțelor misterioase ale unor divinități. Dacă ne gândim la vechiul popor grecesc, cu minunata sa cultură, care s'a răspândit în toată lumea, cum ne putem explica oare faptul că sub aceleași grade de latitudine și longitudine, în aceleași condiții de umiditate, cu aceleași ape și pe aceleași coaste de altă dată, trăiește astăzi un popor care nu mai creiază cum creia Grecul vechi, care nu mai produce ce producea el? Este oare mediul fizic forța creatoare sau e altceva? Omul are față de natură un dublu rol, el e *pasiv* și *activ* în același timp, suferă influența fenomenelor fizice, suportă variațiile naturii și se adaptează lor, dar poate să și supună natura și s'o modifice sau s'o utilizeze cum vrea el. *Vidal de La Blache* susține că geograful nu trebuie să cerceteze decât cadrul sau mediul în care se desfășoară viața omenescă, fără a se preocupa de societatea umană decât doar prin urmele, pe care le lasă ea pe suprafața globului. Cu voie sau fără voie însă, geograful se ocupă și de om, ceea ce nu constituie o greșală, ci din contra un merit al său, dar el nu trebuie să depășască granițele firești ale științii sale și mai ales să nu confunde pe om cu diferitele forme geologice sau geografice, produse mecanice ale transformării scoarței terestre. Căci omul este altceva în esența sa.

Factorul tehnic sau fenomenele fizice pot avea influență asupra societății, dar tot prin intermediul spiritual, trezind posibilități noi de acțiune și mijloace deosebite de adaptare la viață. „Intre oameni și mediul natural este ideia, ideia care apare și se interpune mereu. Nu există fapt omenesc care să fie brut”.<sup>99)</sup> De aceea sociogeografia trebuie să analizeze grupările omenesti în legătură cu mediul geografic, fără a-și propune să

99) L. *Fébre*. *La terre et l'évolution humaine*. Paris 1922.

facă dintr'o condiție importantă a vieții sociale un factor determinant și absolut al esenței sale.

În afară de această condițiune fizică-geografică s'a susținut că viața unei societăți organizate și creatoare de cultură este în funcțiune de populația vie, de comunitatea de sânge a indivizilor care o formează sau, cu alte cuvinte, de *rassă*. Nu s'ar putea explica nici deosebirile exterioare, fizice, nici cele culturale dintre societăți, dacă nu se ține seama de structura specială a fiecărei rase, căci unele sunt incapabile de orice creațiune, fiind menite să asculte întotdeauna de alții, pe când alte rase superioare au dela natură rolul de a conduce destinele omenirii — susțin partizanii acestei concepțiuni, reducând totul la *rassă*, după cum unii sociogeografi reduc totul la mediul fizic. Dar, să analizăm puțin și acest element biologic: comunitatea de sânge, *rassa*.

### Antroposociologia problema rassel.

Concepția care consideră comunitatea de sânge și *rassa* ca o condiție fundamentală a societății este cunoscută sub numele științific de *antroposociologie*. Dr. *Alfred Ploetz* spunea la congresul de sociologie din anul 1911 că „*rassa* este substratul biologic al oricărei alcătuirii sociale”,<sup>100</sup>) așa cum susțin astăzi o mulțime de gânditori germani, care au reluat vechile idei și au încercat să le adâncească și mai ales să le dea o anumită aplicațiune practică. Asistăm acum, în ultimii 10 ani, la o înviere și o înflorire a teoriilor asupra rasei, cum de mult nu a fost, încât avem deaface cu o problemă care prezintă pe lângă interesul științific propriu zis și un interes politic-practic. Mișcări *rassiste* apăreau în trecut în alte continente, în Asia, unde Chinezii câte odată se mișcau în contra Albilor, dar în Europa astfel de mișcări generale nu s'au cunoscut. Lupta surdă dintre Alb și Galben, atitudinea disprețuitoare față de Negri, acestea durează de multă vreme, dar până acum a existat rivalitate și luptă de rase după culoare, nu și înlăuntrul aceleiași rase după linii de sânge. Dela *rassă* au început unii

100) Dr. *Alfred Ploetz*. Die Begriffe Rasse und Gesellschaft. Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages. Tübingen. 1911. Pg. 133.



astăzi a se coborî la sub-rasse și a face din acestea niște unități speciale de viață.

Prin problema rassei s'a înțeles mai întâi cercetarea deosebirilor dintre spețele de oameni de culori diferite depe cele 5 continente, apoi s'a determinat rassa în mod biologic general, arătându-se ce însemnează „rassă bună” și cum se obțin astfel de rase — și în urmă s'a restrâns noțiunea științifică-sociologică de rassă la cercetarea deosebirilor dintre națiuni sau popoare, pe baza descendenței lor din anumite trunchiuri originare. Paralel cu această evoluție a problemei a suferit oscilațiuni și atitudinea față de rassă, căci sunt unii care văd în ea singura realitate temeinică, prin care se poate explica viața și cultura socială, pe când alții îi tăgăduesc pur și simplu existența. Rassa e totul, rassa nu-i nimic — între aceste două extreme s'au plasat cercetătorii acestei probleme. Pentru a lămurii această chestiune, în liniile ei mari, va trebui să studiem rassa din trei puncte de vedere: *biologic*, *psihologic-moral* și *sociologic*, căci numai astfel vom putea vedea dacă într'adevăr rassa e totul sau dacă nu-i nimic.

Din primul punct de vedere, rassa apare în mod clar ca un *fait zoologic*, deși diferiți oameni de știință, care s'au ocupat special sau incidental de această problemă, au variate păreri în această privință. Iată de pildă, A. C. Haddon<sup>101</sup>) și v. Luschan<sup>102</sup>) susțin că ceea ce deosebește rasele una de alta nu sunt numai caracterele fizice, exterioare, ci și limba și întreaga civilizație a popoarelor. Ba alții adoptă chiar în clasificarea raselor un complex de caractere fizice și psihologice.

Nu citez pentru dovedirea acestei păreri decât modul cum clasifică rasele Giddings, de unde se poate vedea acest amestec de caractere fizice cu cele psihice. El deosebește: *rasse ethnice pure*, *rasse glotice*, care constau din fragmente de rase etnice, deosebite după limba și cultura lor, *rasse cromatice*, după culoare și *rasse cefalice*, după forma craniului și indicele cefalic. Contra acestei păreri sunt alții, care socot că rasele sunt caracterizate numai prin însușirile lor fizice, prin caracterele lor anatomice și fiziologice, prin elementele somatice.<sup>103</sup>) Fără îndoială că din punct de vedere biologic se constată o deose-

101) A. C. Haddon. Les races humaines et leur répartition géographique.

102) Fettes v. Luschan. Voelker, Rassen, Sprachen, Berlin 1922.

103) George Montandon. La race, les races, Paris 1933.





drept bază tocmai această afirmare a ei ca unitate de viață, cuprinde în sine următoarele idei fundamentale, care reprezintă tot atâtea aspecte ale problemei, de care ne ocupăm aici și anume: *diversitatea raselor în spațiu, invariabilitatea lor în timp, neegalitatea dintre ele și eugenica.*

*Diversitatea și multiplicitatea raselor în spațiu* este un fapt, pe care nimeni nu-l poate tăgădui, deși până acum nu s'a putut stabili un criteriu unitar general admis pentru determinarea precisă a fizionomiei raselor și a numărului lor. Se constată că există mai multe rase, dar când e vorba să se deosebească clar caracterele lor, apar nespuse de multe greutăți. *Linné* a făcut o clasificare descriptivă a raselor, amestecând caracterele lor fizice cu cele psihice, cu cele sociale și geografice. El a deosebit următoarele rase: 1) *homo americanus*, de culoare roșiatică, cu păr negru deschis, cu nările largi, având temperament coleric, încăpățânat, dornic de libertate și respectuos de obiceiurile grupului în care trăiește; 2) *homo europaeus*, alb la piele, cu păr galben, ochi albaștri, mobil, fin, sânguitor, cu temperament sanguin, inteligență vie și suplă, cu spirit de cercetare și invențiune, supunându-se legilor raționale; 3) *homo asiaticus*, având culoarea pielii galbenă, părul negru, ochii negri, melancolic ca temperament, lăudăros și foarte supus superstițiilor și în sfârșit, 4) *homo afer*, negru, cu părul creț și negru închis, cu pielea ca de mătase, nasul turtit, buzele mari, leneș, șiret și foarte indiferent față de fenomenele, care pe alții îi afectează mult.

Am înfățișat în câteva cuvinte clasificarea lui *Linné*, care deși cuprinde multe observații simple și aproape banale, nu a fost totuși cu mult depășită de clasificările științifice ulterioare, care au avut grijă să separe caracterele psihice de cele somatice. *Blumenbach* a părăsit criteriul geografic al continentelor, pentrucă diferitele populații sunt foarte amestecate, și a deosebit 5 rase în care popoarele par a fi mai just repartizate: *rassa caucaziană*, cuprinzând oameni din Europa, fără Laponi și Finezi,—din Africa de Nord și Asia Mică, *rassa mongolică* în care intră în primul rând asiaticii și apoi Laponii și Finezii, *rassa etiopiană*, căreia îi aparțin africanii, *rassa americană*, cuprinzând și pe Indienii din Africa și Asia și *rassa malaeză*, din care ar face parte isulanii din arhipelagurile asiatice și oceanice.

*Gobineau* și *Cuvier* au clasificat rasele după culoarea pielii, iar *Fr. Müller* după culoarea părului, la care a adăugat și limba vorbită, deși rase și națiuni diferite vorbesc aceeași limbă. Tot așa nici culoarea părului nu a putut constitui un criteriu general de separațiune a raselor, căci de pildă Germanii dela sud și Italienii au păr negru, pe când cei dela nord sunt blonzi. *Topinard* a combinat criteriul culorii părului cu forma nasului, deosebind rassa albă, neagră și galbenă. La 1860 *Geoffroy de Saint Hilaire* a admis existența a 4 rase principale: caucaziană, mongolă, etiopiană și hotentotă, subdivizate în 43 rase secundare.

*Y. Falko Hryniewicz* dezesperat de haosul criteriilor variate și descriilor încurcate ale diferitelor rase, pentru că „aceiași oameni... sunt descriși odată ca brunși și altă dată ca blonzi, uneori ca mici alte ori ca mari”, etc., adoptă un criteriu nou și anume forma exterioară a ochilor, poziția lor în cavitatea orbitală și conformația lor, deosebind două rase, aceea care are ochii cu poziția orizontală, așezați pe o linie dreaptă — și alta la care ochii au poziție oblică (ochiul mongol).<sup>106</sup>

Mai interesantă decât toate clasificările amintite până acum este concepția lui *Retzius*, care a privit omul și popoarele după craniul lor, mai exact după forma craniului, deosebind rase *dolichocefale* și rase *brachicefale*, cu formele lor intermediare respective. Dolichocefal și brachicefal sunt caractere dependente de *indicele cefalic*, adică de raportul a două dimensiuni. Indicele cefalic este rezultatul înmulțirii lărgimii celei mai mari a craniului cu 100 și a împărțirii prin lungimea lui. Acest cât variază între 70 și 96. Dolichocefali sunt acei care au un indice inferior lui 80, iar brachicefali cei cu indicele peste 85, între 80 și 85 fiind loc pentru mezocefali sau pentru dolichoizi și brachioizi. De aici s'a dedus existența a două rase primitive: dolichocefali cu părul moale, negru și capul lungăreț și brachicefali cu părul drept, țepos și capul rotund. Din amestecul acestora s'ar fi născut apoi toate celelalte rase.

Astăzi se încearcă și un alt mod de a se deosebi rasele, anume după *constituția sângelui*. *Bordet*, *A. Wassermann*, *Friedenthal* și *Bruck* au făcut cercetări în această direcțiune. *Karl*

<sup>106</sup> *J. Falko Hryniewicz*. Forme extérieures de l'oeil comme caractères ethnique. *Revue anthropologique*. 1927, no. 4—6.



*Landsteiner* a susținut că oamenii diferă unii de alții nu numai prin mentalitatea sau prin exteriorul lor, ci și prin constituția lor chimică și prin proprietățile sângelui lor. *Landsteiner*, pe baza procesului de hetero-și izo-aglutinație, a stabilit 3 grupe sanguine, la care *Jansky*, *Moss* și alții au adăugat un al 4-lea. Acestea sunt următoarele după tabela făcută de *Moss*: grupa I cuprinde 5% din oameni — serul sângelui lor nu aglutinează nicio globulă roșie omenească, iar globulele lor roșii sunt aglutinate de serurile din grupa II, III și IV; grupa II cuprinde 40% din oameni — serul lor aglutinează globulele roșii din grupele I și III, iar globulele lor roșii sunt aglutinate de serurile grupelor III și IV; grupa III cuprinde 10% din oameni — serul lor aglutinează globulele roșii din grupele I și II, globulele lor roșii sunt aglutinate de serurile grupurilor II și IV și în sfârșit grupa IV cuprinde 45% din oameni, serul lor aglutinează globulele din grupele I, II, III, iar globulele lor roșii nu sunt aglutinate de nici un ser.<sup>107)</sup> Caracteristica fiecărui grup sanguin este că „toți indivizii care-l compun au sânge care nu se aglutinează laolaltă și au asupra altor grupe aceleași proprietăți aglutinante”.<sup>108)</sup> Prin urmare sângele are caracterele sale ereditare. S’a observat că popoarele au grupele sanguine repartizate oarecum după caracterele lor antropologice. Astfel de exemplu, s’a văzut că grupa II predomină la popoarele din Europa occidentală în proporție de 40—45%, iar în orientul Europei, în Polonia, Rusia și Balcani numai 35%. Grupul III din contră are în apusul Europei o frecvență de 5—12%, iar în Balcani de 20—23%, la *Negri* până la 36%, la *Hinduși* până la 49%. De aici au tras unii cercetători concluzia că există două rase primitive după grupele sanguine și s’au gândit chiar la formularea unui indice biochimic.<sup>109)</sup>

Am enumerat în treacăt criteriile, după care s’a încercat stabilirea tipurilor omenești pure, a unor rase precise, deși fiecare dintre ele prezintă defectele sale, după cum vom vedea când vom face critica acestei teorii. Dintre toate clasificările, aceea care ni se pare cea mai cuprinzătoare, bazându-se numai

107) *R. Dourls*. Guide pratique pour l’analyse du sang. Paris 1925.

108) *Karl Landsteiner*. L’individualité du sang. Le mois, no. 9, 1930.

109) *D-r E. Ionescu*. Contribuție la studiul grupurilor sanguine în România. Iași 1929. A se vedea bine tratată această problemă și pe larg în lucrarea «*Geneza formelor culturii*» a prof. *P. P. Negulescu*.

pe caracterele somatice este clasificarea lui *Montandon*, care deosebește 5 rase mari cu 20 de subrase — și anume: 1) *rassa pigmoidă*, 2) *rassa negroidă*, 3) *rassa veddaustraliană*, 4) *mongoloidă* și 5) *europoidă*. Nu vom insista nici asupra caracterelor somatice, care se referă la piele, la culoarea părului, a irisului, la forma ochiului, la forma nasului și la pomete, nici asupra subraselor, pe care le cuprinde fiecare — avem însă impresia că deși este o clasificare științifică și bazată pe cunoașterea serioasă a diferitelor populații, totuși și ea cuprinde atâtă tranziții între tipurile stabilite, încât nu putem spune că în sfârșit am ajuns să avem o tabelă de tipuri de rase omenești, clar și net separate între ele.<sup>110)</sup>

Nici măcar populațiile din continentul european nu sunt până acum încă bine distincte și împărțite în tipuri și rase definitive. La începutul sec. 19 Cuvier susținea că în Europa trăiește numai rassa albă sau caucaziană. Pe la 1870 Huxley a împărțit pe Europeni în două rase, rassa blondă sau *xanthocroidă*, care trăiește la nord și rassa brună sau *melanichroidă* în sudul continentului. Mai târziu Broca, având în vedere forma craniului, adaogă la aceste două încă o rassă, pe cea *celtică*. *Lapouge* și *Ripley* admit astăzi în Europa 3 rase: 1) *homo europaeus*, care are craniul dolichocefal, ochii albaștri și părul blond sau roșu, trăind în nordul Europei, în jurul mării Nordului și a mării Baltice, 2) *homo alpinus*, brachicefal, cu părul închis și culoarea ochilor închisă, având sediul în munți și în centrul continentului, 3) *homo meridionalis*, dolichocefal, cu părul negru, locuind la sud. Această clasificare e foarte largă și generală, împărțind populațiile europene după regiuni geografice și după caractere somatice. Aceasta nu l-a împiedecat pe *Deniker* să încerce o altă împărțire a raselor europene, după aceleași criterii somatice și să deosebească: 1) *rassa nordică*, 2) *rassa orientală*, 3) *cea occidentală sau cevenolă*, 4) *rassa adriatică sau dinarică*, 5) *cea ibero-insulară* și 6) *rassa atlantomediteraniană*. Am citat toate aceste clasificări pentru a arăta cât de variate sunt teoriile asupra rasei și cât de greu este să se deosebească tipuri de rase absolute.

A doua idee fundamentală din teoria biologică a raselor afirmă *invariabilitatea rasei în timp și puritatea ei*. Unii văd

110) *George Montandon*. La race, les races, Paris 1933.



în rase ceva constant dela apariția ei și care s'a continuat până azi. Contele Gobineau, de pildă, crede că rassa trebuie să fie pură și unitară, pentru a fi fecundă și a avea durată. Prin amestecul de sânge popoarele degenerază și civilizațiile decad treptat-traptat. Gobineau susține deci că rasele sunt fixe, iar caracterele lor neschimbătoare se transmit prin ereditate fără multe modificări. El admite existența a trei rase principale, dar neegale între ele, căci fiecare reprezintă un fel de treaptă ierarhică în orânduirea rasselor. Astfel, rassa neagră ar fi formată din oameni pasionați, cu simțuri dezvoltate, lacomi, capricioși, individualiști, pe când rassa galbenă ar cuprinde indivizi, mediocri, apatici, încăpățânați, dar fără energie, cu simț practic, democrați — în orice caz superiori Negrilor. Rassa albă constă din oameni albi, raționali, frumoși, echilibrați, supli și iubitori de libertate pentru ei, precum și generoși pentru alții. Rassa albă s'a împărțit, după Gobineau, în *Chamiți*, *Semiți* și *Iaphetiți*. Sub presiunea rasei galbene cele trei ramuri ale Albilor au emigrat unii spre sudul și estul Asiei, formând în Mesopotamia un imperiu, care a fost invadat de Negri, alții au pornit spre estul Europei — *Semiții* — care au fondat Tirul și Cartagina, fiind și ei copleșiți de Negri, iar alții spre nord-vestul Europei. Dintre Albi, Arieni au format rassa cea mai înaltă și mai valoroasă, o rassă de cuceritori, o rassă pură. Iar dintre Arieni tipul cel mai pur și mai important ar fi cel german. „Sângele se răzbună dacă este desconsiderat”, zice acum *A. Rosenberg*.

Grecii vechi au decăzut decând s'au amestecat cu sânge indian, egiptean, etc. Și tot așa poporul roman, când s'a acordat dreptul plebeilor — care aveau sânge străin și amestecat — să se căsătorească cu patricienii. Iar astăzi, continuă *Rosenberg*, Franța decade din aceeași cauză, adică amestecul de sânge cu alte neamuri de rase inferioare. Un fenomen analog se petrece sub ochii noștri, spun partizanii purității rasei, anume se constată mongolizarea Rusiei din cauza amestecului cu sângele mongol. În sec. 11, mulți prinți ruși s'au căsătorit cu fete de ale Polowzerilor, iar în timpul dominației Tătarilor, ei au luat femei tătare, cum a fost cazul unui prinț, care la începutul sec. 14 s'a însurat cu sora Hanului hoardei de aur. Sub influența acestui amestec de sânge, corpul fizic al Rușilor se mongolizează repede, fiind în pericol să se mongo-

lizeze și din punct de vedere cultural. „Tătarii au fost maeștrii Rușilor în bine ca și în rău”.<sup>111)</sup> Același lucru îl susține prințesa *Catherine Radziwill*, care într-o lucrare publicată nu de mult, spune că „în Rusia ideia unei revanșe a rasei galbene asupra rasei albe este la baza tuturor succeselor și a tuturor greșelilor. Deși se apără energic contra acestei susțineri, Rușii au rămas însă descendenții lui Gengishan”. Și mai departe adaugă: „peste un fapt esențial care, după cât știm, rareori a fost relevat de istoricii, care s’au ocupat de Rusia și dezvoltarea sa istorică, anume că afară de câteva excepțiuni toți Rușii au în vinele lor puțin sânge tătar”.<sup>112)</sup>

Concluzia este deci afirmarea necesității de a se păstra sângele pur, pentruca rassa să nu decadă. În gândirea românească A. D. Xenopol este acela care vedea în rassă ceva ireductibil și constant, explicând prin ajutorul ei întreaga civilizație omenească. Fondul rassial, spune Xenopol, nu se schimbă niciodată, căci rasele „nu sunt deloc produse istorice, ci niște formațiuni organice create în timpul epocilor geologice, prin acțiunea atotputernică a mediului exterior asupra organismului omenesc”.<sup>113)</sup> Cu toate acestea partizanii invariabilității și purității rasei, fiind nevoiți să recunoască și amestecul evident al rasselor, recurg la o altă explicație, susținând că rassa poate fi considerată ca *produsul final* al unui proces de diferențiere, că prin selecție și prin o lungă adaptare, dintr’o speță oarecare se nasc rase diferite. Prin urmare, după această interpretare, nu ar fi vorba de rase fixe dela început, ci rassa ar fi un tip născut printr’o lungă evoluție și ca atare foarte constant.

A. Ploetz vede în rase nu numai o unitate de conservare a vieții, ci și o *unitate de evoluție a ei*. Prin adaptare la mediu rassa poate dobândi forme și funcțiuni noi, poate avea unele caractere schimbate și poate prezenta varietăți, în fondul ei ea rămânând aceeași. Chiar dacă se amestecă puțin sânge străin, nu se schimbă nimic în rassă, iar dacă amestecul e mai mare și mai puternic apare o subrassa, rassa propriu zisă rămânând astfel neschimbată. De aceea susține Ploetz că

111) *D-r E. Schultze*. Die Mongolisierung Russlands. Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie. Heft. I. 1927. Pg. 54.

112) *Catherine Radziwill*. La malédiction sur les Romanov. Paris 1934. Pg. 8.

113) *A. D. Xenopol*. Théorie de l’histoire. Pg. 174.



rassa este „unitatea durabilă a vieții”.<sup>114)</sup> În modul acesta puțin cam sofistic se încearcă azi concilierea ideii de puritate și fixitate a rasei cu realitatea, care ne arată un neconținut amestec de sânge. Vom reveni asupra acestei idei, când vom face critica doctrinei.

A treia idee fundamentală din doctrina biologică și care apare ca un corolar al purității rasei este proclamarea *inegalității raselor*. Trebuie să observăm însă că cei mai mulți dintre antroposociologi, partizani ai acestei concepții, în susținerea teoriei ierarhice a raselor, au trecut dincolo de biologie, făcând psihologia rasei.

Această idee a fost foarte bogată în consecinți, pentru că pe baza ei s'a încercat întemeierea unei adevărate clasificări politice a raselor. Toată politica imperialistă și colonială vrea o justificare morală, susținând necesitatea stăpânirii și tutelei raselor superioare asupra celor inferioare, care nu se pot organiza și civiliza. *Treitschke* spune precis că rassa galbenă nu a putut crea state libere, nici artă, deși are gustul unui oarecare confort. Iar despre Indieni — Piei Roșii — afirmă dânsul că ei au avut odată talent de organizare, dar l-au pierdut. Cât despre Negri, aceștia sunt cei mai inferiori, o rassă de servitori.<sup>115)</sup> Chamberlain, Woltmann, Gobineau și alții susțin cu tărie această idee.

Astfel se face deosebire între rase după instinctele lor și după anumite forme de manifestare. Negri de pildă sunt senzuali, cruzi, incapabili de creațiuni artistice și de atențiune susținută, mincinoși, având și un miros special animalic, fapt care a determinat conducerea căilor ferate din Statele Unite să atașeze la trenurile obișnuite vagoane speciale pentru Negri. Galbenii ar fi statici, apatici și fără orizont. Gobineau formulează precis ideia neegalității raselor, accentuând mai cu seamă asupra superiorității rasei albe.<sup>116)</sup> Nu ne oprim deloc asupra lui Chamberlain și Woltmann, care studiază în special neegalitatea psihologică a raselor. Dintre cei mai noi gânditori, *Vogelin* deosebește *rasse tari* și *rasse slabe*, iar *Klemm* *rasse active* și *rasse passive*, primele cuprinzând pe Albi și în special pe Europeni și fiind caracterizate printr'o voință puternică și

114) *A. Ploetz*. Die Begriffe Rasse und Gesellschaft. Pg. 115

115) *Heinrich v. Treitschke*. Politik. Bd. I. Leipzig 1913.

116) *A. de Gobineau*. Essai sur l'inégalité des races humaines. Paris 1884.

prin dorința de a domina, pe când secundele — din care fac parte rasele colorate — ar fi numai șirete, leneșe, constituind un material de lucru pentru alții, deoarece n'au putere de conducere și nici voință de putere.

În sfârșit, în al patrulea rând, doctrina biologică a rasei cuprinde *problema eugenică* sau igiena rasei, care astăzi are un rol extraordinar de mare în politica societăților moderne și a statelor de după războiul mondial. Partizanii acestei concepții pornesc dela observarea modului cum degenerază rasa și vor să preîntâmpine toate consecințele nefaste ale acestui fenomen pentru viața popoarelor. Lapouge îngrijorat de procesul de depopulare din Franța, a cercetat care sunt cauzele acestei stări și a constatat că faptul acesta se datorește nu atât mortalității populației, cât mai ales scăderii natalității. Iar aceasta a explicat-o el prin fecunditatea scăzută a metișilor, care au raporturi între ei. Populația actuală, zice el, nu mai este o rasă pură, ci e compusă din metiști, dintr'un amestec de rase deosebite din punct de vedere antropologic, ceea ce aduce o micșorare a vitalității și a puterii de reproducere. De aceea se impune conducătorilor grija de a reglementa împărecherile și de a lua măsuri ca să nu decadă poporul. În afară de aceasta, și mai larg privind chestiunea, cei răspunzători de destinele colectivităților trebuie să urmărească neapărat reabilitarea completă a puterii de viață și de reproducere a indivizilor, ținând seamă de ereditatea lor și de procesul de selecție normală. Întrucât la unele popoare a scăzut rezerva de forțe vitale, este nevoie de o sumă de mijloace pentru revenirea la normal. Igiena raselor are deci menirea de a realiza condițiile cele mai bune pentru această operă. Ea trebuie să arate cum se pot spori forțele poporului și în ce condiții se poate face înmulțirea cea mai bună a lui. Acesta este obiectul Eugeniceii.

*Galton* a ridicat aceste cercetări la rangul de adevărată știință, dându-le într'adevăr un temei teoretic. Eugenica este „știința care are de a face cu acei factori sociali, care influențează în mod fizic sau psihic însușirile de rasă ale generației următoare”.<sup>117)</sup> Ea urmărește înobilarea rasei. Societatea, spune *Galton*, trebuie să se ocupe și de reproducerea oamenilor, nu numai de aceea a animalelor, ea trebuie să vegheze în special

117) *Havelok Ellis*. *Geschlecht und Gesellschaft*. Würzburg 1910.



pentru a favoriza mai ales împărecherea celor tari și sănătoși. De aici *O. Ammon* a tras concluzia că nu trebuie să se împărecheze decât cei egali, cei cu același potențial de vitalitate și cu aceeași situație. Prin această idee justifică el *stările sociale*, care au meritul de a limita panmixia, prin oprirea căsătoriilor între cei care nu aparțin aceleeași stări și de a ajuta astfel la producerea unor indivizi superiori.<sup>118)</sup>

Galton, fără a face deducțiuni referitoare la ordinea internă și la ierarhia socială, afirmă existența unor clase biologice de indivizi, fiecare având anumite însușiri naturale, care le fac proprii pentru reproducere. Selecția aceasta la reproducere trebuie să fie firul călăuzitor al unei bune politici sociale. În multe state și chiar în cele europene, eugenica a dobândit în ultimul timp un rol preponderent. Eugenica trebuie să lupte, în primul rând, contra prejudecăților sociale și a maltusianismului, care devine unul dintre pericolele cele mai grave pentru o națiune. Selecția celor utili din punct de vedere biologic se poate face pe două căi și anume: prin eliminarea elementelor inutilizabile și periculoase pentru reproducere și apoi prin perfecționarea elementelor superioare. Primul procedeu este un fel de profilaxie socială, e partea negativă a eugenicei. Ea se execută prin măsuri practice ca: oprirea căsătoriei între rudele apropiate, lupta contra alcoolismului, lupta contra bolilor venerice, înființarea de colonii pentru idioți, degenerați, perversi, pentru a-i putea opri dela reproducere. Lapouge se gândea ca toți aceștia să fie atrași și concentrați în câteva orașe sacrificate, în care alcoolul să se dea pe gratis și din belșug, unde să li se permită jocurile de noroc și să fie cât mai multe case de toleranță, pentru a-i distruge.<sup>119)</sup> Se propun chiar mijloace extreme în unele cazuri, precum este sterilizarea și castrarea pentru idioți, nebuni, criminali. În Statele Unite se aplică demenților sterilizarea, iar în California există încă din anul 1909 o lege care permite sterilizarea.

Cercetările făcute asupra celor slabi de spirit au dovedit că ei prezintă tare mentale, care se transmit prin ereditate dealungul unor numeroase generații, cinci până la șapte. Doctorul *Davenport* constată că în afară de acest pericol statul

118) *O. Ammon*, Die Gesellschaft und ihre natürlichen Grundlagen, III Aufl. Jena 1900. Pg. 68.

119) *V. de Lapouge*, Les selections sociales, Paris 1896.

face sacrificii materiale prea mari pentru urmașii acestor nenorociți, căci referindu-se la Statul New-York, el afirmă că 1/5 din impozitele încasate dela cetățeni se cheltuiește pentru îngrijirea infirmilor congenitali și a celor atinși de boli psihice, în aziluri. De aceea propune, pentru a împiedeca procrearea acestor deficienți, să se utilizeze „educația și persuasiunea morală pentru cei care pot fi atinși pe această cale, iar pentru cei care nu pot... intervenția statului” (sterilizarea).<sup>120)</sup>

Dar, în afară de aceste mijloace negative, eugenica dispune și de alte căi practice, cele pozitive, pentru a face selecția sexuală necesară chiar și la cei sănătoși, urmărind să se obțină oameni voinici și frumoși. În Germania de astăzi, unde problema rasei formează preocuparea de căpetenie a tuturor și unde ideia de puritate și nobleță a rasei a ajuns o obsesie, eugenica tronează. Doctorul *Wilhelm Frick*, în discursul ținut la consiliul pentru politica rasei, a constatat scăderea natalității germane și a afirmat nevoia de a revedea bilanțul vieții omenești în Germania. După datele sale, în Germania ar participa la procesul de reproducție cam 20% din populație cu tare ereditare subnormale, ceea ce constituie un pericol îngrijorător pentru viitorul rasei germane. Trebuie să se urmărească cu atenție amestecul de rase și degenerarea rasei germane mai ales acum, zice dânsul, când „bărbatul și femeia germană au învățat să fie conștienți de sângele și rassa lor”.<sup>121)</sup> Principiile directive ale eugenicei sunt astăzi foarte îndrăznețe și merg destul de departe, impunând măsuri energice, care deși aduc prejudicii unor indivizi, sunt însă utile și necesare colectivității. Eugenica vrea să realizeze familii numeroase și sănătoase, de aceea recomandă legiferarea obligativității certificatului medical prenupțial, ca o măsură generală, iar ca măsuri extreme sterilizarea prin vasectomie, prin salpingectomie sau poate prin radioterapie.<sup>122)</sup> La noi în țară, profesorul *I. Moldovanu*, dela Facultatea de Medicină din Cluj, este unul dintre cei mai convinși partizani ai biopoliticii, afirmând hotărît necesitatea unei politici de ameliorare a capitalului uman. El publică „Buletinul eugenic și biopolitic”, încercând să traducă în fapte chiar con-

120) *Dr. Davenport*. *Revue anthropologique*, no. 7—9, 1932. Pg. 229.

121) *Wilhelm Frick*. *Aussprache auf der ersten Sitzung des Sachverständigenbeirats für Bevölkerungs- und Rassenpolitik*. *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie*. Bd. 27, no. 4, 1934. Pg. 414.

122) *D-r George Schreiber*. *Revue anthropologique* 1932. no. 10—12.



cepția sa, căci el este autorul legii sanitare din anul 1930, care a reglementat pentru prima dată în țara noastră, certificatul prenupțial și măsuri de organizare a igienei preventive, alături de medicina curativă.

Am înfățișat în trăsăturile sale cele mai generale primul mod de a privi și interpreta rassa, ca fapt zoologic, enunțând problemele cele mai importante, care alcătuiesc doctrina rassei. Concepția aceasta biologică a rassei, cuprinzând unele importante adevăruri, susține însă și multe idei, care nu corespund realității, mai ales acele care fac din rassă factorul fundamental, prin care se poate explica viața socială în totalitatea ei. Ne vom opri puțin asupra fiecărei dintre cele patru idei fundamentale analizate mai înainte, pentru a vedea ce e adevărat și ce este exagerat și fals în ele.

Astfel în ceea ce privește teoria pluralității raselor în spațiu, din simpla expunere a diferitelor clasificări se poate vedea că acele criterii admise pentru deosebirea raselor nu duc la fixarea de tipuri pure și bine distincte. Nici nu luăm în considerare criteriul deosebirii după limbă, deoarece este arbitrar și apoi nu trebuie confundată rassa cu națiunea, pentru că ea este un fapt de natură zoologică, în timp ce națiunea este un fapt social. Dacă ne gândim însă la *culoarea pielii*, care dela prima vedere ne apare ca ceva caracteristic și esențial pentru rasse, am fi înclinați să o considerăm drept cel mai serios element deosebitor al raselor. Sunt însă antropologi, care susțin cu puternice argumente că și culoarea este rezultatul unor adaptări la mediu și anume la razele solare. Variația de culoare se explică printr'o materie colorantă, prin așa numitul *pigment granular* (galben, castaniu), care se găsește sub epidermă în cantități variate. Deosebirea de culoare dintre oameni ar proveni numai din cantitatea în care se găsește acest pigment la diferitele tipuri de popoare sau de indivizi.<sup>123)</sup>

Rassa albă ar avea de fapt o culoare galbenă deschisă, dar deoarece acest pigment e în mică doză la oamenii ziși albi, cantitatea de sânge modifică această culoare în alb. O dovadă sigură în acest sens ar fi faptul că atunci când nu mai circulă sângele, la cadavre, culoarea feței și a corpului devine

123) P. P. Negulescu. Geneza formelor culturii. București 1934.

galbenă. La rasa galbenă acest pigment e în mare cantitate, de aceea sângele nu mai are puterea de a modifica deloc culoarea. Și în sfârșit, la Negri sub epidermă se găsește extrem de mult pigment, ceea ce face ca ei să aibă o culoare cafenie.

Dar cum se explică aceste deosebiri de cantități de pigment după rase și cum se nasc 'ele? Aici intervine influența mediului, a climei și în special a luminei, căci pigmentul acesta este un mijloc de apărare al organismului în contra razelor ultraviolete. Datorită acestor pigmenți, Negrii dela ecuator și dela tropice nu suferă influența acestor raze; pigmentația favorizează transpirația, de aceea ei pot suporta temperatura înaltă, pielea lor fiind mereu umedă. În acest mod culoarea devine un rezultat al adaptării la mediu.<sup>124)</sup> Se observă apoi că Albii dacă se stabilesc în Africa se înnegresc, tocmai pentru că organismul se adaptează, după cum Negrii care domiciliază în Europa devin mai gălbui. Același lucru și cu culoarea părului. Prin urmare, culoarea pielii nu este ceva intrinsec rasei, ci se datorește împrejurărilor fizice-geografice în care trăiesc oamenii, e rezultatul unui proces de adaptare la mediu, pe care-l întâlnim la toate ființele, care-și modifică forma corpului, culoarea, structura organică, aparatele, în vederea mediului în care trăiesc și pentru a-și conserva viața.

Nu arareori forma nasului și indicile nazal sunt considerate drept caractere importante ale raselor, căci unele au nasul turtit și larg, pe când altele au nasul cărnos și ascuțit. Lăsând la o parte constatările lui *A. Thomson* și *D. Buxton*,<sup>125)</sup> care au observat, într'un respectabil număr de cazuri, variabilitatea indicelui nazal cu clima, descrierile și observațiile curente ne arată că populații de aceeași rasă pot avea o formă diferită de nas și invers rase diferite au același indice nazal. Mult mai important este *criteriul cefalic*, prin care s'au deosebit rase dolichocefale și rase brachicefale. Dar nici acesta nu este suficient pentru a explica tipurile omenești, pentru că același indice cefalic îl găsim la popoare foarte deosebite. Dolichocefali sunt Europeanii de nord, albi, blonzi, etc., etc., dar tot dolichocefali sunt și Negri. Putem spune oare pentru acest motiv că ei fac parte din aceeași rasă? *Elliot Smith* a cercetat în Egipt și

124) *P. P. Negulescu*. Geneza formelor culturii. Pg. 277 și urm.

125) *A. C. Haddon*. Les races humaines.



v. *Luschan* în insula Creta schelete osoase și cranii numeroase, aparținând diferitelor populații și rase de oameni, care s'au perindat timp de sute de ani prin acele locuri și au găsit la toți același sistem osos, același schelet, cam aceleași cranii. În nici un caz însă nu poate fi vorba de vreo superioritate a raselor dolichocefale asupra celor brachicefale. Leibniz, Kant, Schiller, Rafael, au fost brachicefali, în timp ce Negrii în genere sunt dolichocefali. Mai mult încă, se constată că pe măsură ce cultura și civilizația se dezvoltă, craniul începe să devină brachicefal, după observările lui Virchow.

Dar indicele cefalic nu este nici el ceva fix, ci se schimbă. Din acest punct de vedere sunt interesante observările făcute asupra Evreilor, la care se constată că indicele cefalic oscilează între dolichocefalie tipică și hiperbrachicefalie. Evreii spanioli sunt dolichocefali, având un indice între 73—88, în timp ce Evreii din orient sunt brachicefali. Formează ei pentru acest motiv două rase diferite? Și tot așa dacă ne referim la poporul nostru, ne găsim în fața a trei feluri de date în ceea ce privește indicele cefalic, deoarece *Weissbach* a găsit că Românii din vechea Ungarie sunt brachicefali, *Bassanowitch*, care a studiat pe Românii din nord-estul Bulgariei la începutul sec. 19, i-a găsit dolichocefali, iar *Pitard*, cercetând 326 de cranii, a conchis că indicele cefalic al Românilor este subbrachicefalic. Cum suntem deci noi Românii? Sau nu facem parte toți din aceeași rasă?

În sfârșit, valoarea concepției biochimice a rasei nu duce cu un pas mai departe deslegarea problemei care ne preocupă, întrucât este clar după însăși grupele sanguine stabilite că nu există corespondență între noile rase biochimice, determinate de caracterele sanguine și vechile rase antropologice stabilite după caracterele morfologice arătate mai înainte. Căci s'a găsit același indice biochimic la popoare cu caractere morfologice foarte diferite. Chiar proporția de frecvență a grupelor sanguine în diferitele medii dovedește că nu există o separație netă între rase.

Caracterele fiziologice ale oamenilor depind foarte mult de mediul în care trăiesc. De aceea rassa trebuie considerată nu drept ceva absolut și în sine, ci din contra ea trebuie explicată în raport cu mediul fizic și în funcție de el. Iată pentru ce tendința doctrinei biologice de a stabili rase tipice absolut

deosebite între ele, greu poate fi susținută până la capăt și greu poate rezista obiecțiunilor, pe care realitatea însăși le furnizează.

Al doilea element al acestei concepții biologice am văzut că este afirmarea constanței, a invariabilității rasei în timp și a purității ei. Nici această doctrină, care are reprezentanți fanatici, nu rezistă criticii și faptelor experimentale. Darwin a avut dreptate când a susținut că rassa nu este ceva format deodată, dela început, ci e produsul unor variațiuni treptate transmise prin ereditate. *Nu există rasse fixe, neschimbătoare.* Chiar cei mai înflăcărați adepți ai acestei teorii sunt nevoiți să recunoască faptele și să constate că rassele s'au amestecat. *Gobineau* însuși, cu toate că proclamă fixitatea rasselor și vede în puritatea lor o condiție a creațiunilor culturale și a progresului, considerând amestecul rasselor ca începutul declinului, afirmă totuși că numai rassele viguroase, care pot înăbuși în ele repulsiunea de a se amesteca cu altele, creiază civilizația. El se contrazice astfel singur, fiind nevoit să cedeze în fața realității.

Dacă am analiza oricare popor din cele cunoscute, am vedea cât amestec de sânge are el și cum nu există națiune, care să nu-și fi amestecat sângele cu altele. Poporul evreu, despre care s'a spus că formează o rassă aparte, care din cauza interdicțiilor religioase nu s'a amestecat cu alte neamuri, este de fapt un amestec de sânge foarte diferit, de popoare orientale variate. În sec. 15 a. Chr. Evreii, trib beduin, s'au statornicit în Palestina, unde au găsit pe Kanaaniți, pe Hethiteri, pe Iebusiți, cu care s'au încrucișat repede. În exilul babilonic sângele evreesc a căpătat un nou aflux străin, după cum în timpul Diasporei tot felul de amestecuri au contribuit să înălțare puritatea sângelui original. Acestea îi fac pe *Topinard* și pe *Renan* să susțină că Evreii moderni nici nu sunt o rassă, ci un amestec de mai multe rasse, *v. Luschan* crede că Evreii sunt un produs al adevăraților Semiți vechi cu Amoreenii, Kanaaniții, Hetitiții, etc. Prin urmare, o rassă evreiască pură nu există decât în teoriile unor gânditori. Oriunde se găesc, Evreii prezintă caractere variate din cauza amestecului cu băștinașii, așa că societatea evreiască este mai mult o societate religioasă decât o rassă pură.<sup>126)</sup> E drept că nu se

126) *D-r N. Kossovitch & Fernand Benoit.* Contribution à l'étude anthropologique et sérologique des Juifs modernes *Revue anthropologique* no. 4—6 1932.



poate tăgădui existența unui tip generic evreesc, cam același din antichitate și până astăzi, cum observă Sombart,<sup>127)</sup> dar este numai un tip facial, cu oarecare trăsături comune și cu foarte multe variante, după mediul unde se găsesc Evreii. Dar tot așa poporul francez are foarte mult sânge străin, sânge iberic, basc, franc, gal, burgund, aquitan, normand, fără ca prin aceasta să poată nega cineva unitatea neamului francez. Italienii la fel și noi Românii tot așa. Până și Germanii rasiști, care au emis teoria purității sângelui lor, sunt nevoiți să recunoască, măcar pentru unii dintre ei, că au sânge amestecat. Austriacii recunosc de plano că ei nu reprezintă un singur tip, că în special cei dela granițe sunt o încrucișare de tip nordic, de tip atlanto-mediteranian, dinaric și alpin, bineînțeles rezervând tipului nordic partea cea mai mare de contribuție (35%). Toate rasele s'au amestecat neconținut, așa că „nu există o singură rasă, care în toată istoria ei să fi rămas neschimbată în mod permanent — dar procentul și gradul de schimbare au variat dela o rasă la alta”.<sup>128)</sup>

Contrar părerii că panmixia aduce degenerarea, nu arareori s'a constatat că prin amestec de sânge, rase care păreau îmbătrânite s'au regenerat și au fost capabile de creațiuni noi și de eforturi, care au dus la progres. *E. Fischer* a studiat amestecul Burilor cu Hotentoții și a ajuns la concluzia că în ceea ce privește prolificitatea, prin acest amestec s'a obținut un procent mediu superior fiecărui element în parte. Tipurile rezultate din amestec au uneori o frumusețe fizică remarcabilă, cu mult superioară elementelor împărechiate. Așa este cunoscută frumusețea creolelor din Havana. Toate aceste fapte au făcut pe partizanii purității rasei să lase la o parte ceva din intransigența lor inițială și să deosebească astăzi, pe lângă rasele originare pure, *amestec de rase*, precum și *rase amestec-pure*.<sup>129)</sup> Este o concesiune. Prin amestecul de rase apar metișii, așa că în niciun caz nu se mai poate vorbi de astfel de rase amestec-pure, căci pur nu este nimic, nicio rasă și niciun neam.

Fapt cert este că astăzi nu mai există rase pure. În virtutea legilor mendeleene se transmit caracterele dobândite prin amestec în mod constant dealungul mai multor gene-

127) *W. Sombart. Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911.*

128) *Frank H. Hankins. La races dans la civilisation Paris 1935. Pg. 314.*

129) *Kurt Hildebrandt. Staat und Rasse. Breslau 1928.*

rații. *Mendel* a observat amestecul a 22 de spețe de mazăre și a urmărit variația caracterelor lor. El a pornit dela încrucișarea unei spețe de mazăre cu boabe galbene cu o altă speță cu boabe verzi și a observat că rezultatul amestecului avea toate boabele galbene. Deci în cea dintâi generație de hibrizi domina acest caracter, pe care l-a numit chiar *caracter dominant*, iar celuilalt caracter (boabe verzi) i-a dat numele de *caracter recesiv*. La mazărea din a doua generație au apărut și boabe verzi, prin urmare s'a afirmat și caracterul recesiv, pentruca în a treia generație mazărea, care ieșea din fecundarea plantelor cu boabe verzi, să aibă toate boabele verzi.<sup>130)</sup> Aceste legi s'au verificat și la rasele omenești, observându-se variația caracterelor raselor provenite prin amestecul lor unele cu altele. În orice caz rassa pură, visată de rasiști, este o simplă dorință și numai romanticii îndrăznesc să o mai susțină astăzi.

În al treilea rând, doctrina biologică a afirmat *inegalitatea raselor*. Nu știm dacă deosebiri fizice pot fi luate drept *criterii* de împărțire a raselor în superioare și inferioare, căci întrucât oare Negrul este inferior biologicește Albului? Desigur caracterele lor fiziologice sunt diferite, deoarece de pildă pulsul Negrului e mai lent ca acel al Albului, deși chiar între Europeni există această deosebire. Din punct de vedere patologic unele rase par refractare față de anumite infecțiuni în aceleași condițiuni, în care alte rase se contaminatează. Astfel indigenii din India și Birmania nu sunt atinși de paralizie generală consecutivă sifilisului, pe când Europenii da. Negrii din Africa și Indienii din America, dacă nu sunt amestecați cu alte rase, sunt aproape imuni pentru cancer, pe când mețișii sunt întotdeauna atinși de cancer. În Europa rasele de nord dau cel mai mare procent de cancerosi și mortalitatea descrește dela nord spre sud.<sup>131)</sup> Dar aceste deosebiri fiziologice sau patologice, în grad mai mare sau mai mic, există și la diferitele popoare dinlăuntrul aceleiași rase. Scarlatina, de pildă, e mai gravă la Englezi decât la Francezi, chiar în cazul când Englezul se îmbolnăvește în altă țară, ceea ce dovedește că, indiferent de mediul fizic în care trăiește, există o anumită dispoziție constituțională și un grad de receptivitate pentru anumite boli,

130) A se vedea pe larg *P. P. Negulescu*. *Geneza formelor culturii*. Pg. 341.

131) *Eugène Pitard*. *Le cancer dans les races humaines*. *Revue anthropologique*. Janvier Mars 1927.



variabil după popoare. Toate acestea arată că popoarele au predispoziții pentru unele boli sau imunități față de ele, care depind de compoziția fizico-chimică a mediilor lor interioare.<sup>132)</sup> Variația aceasta de caractere ne împiedecă de a vorbi despre o superioritate sau inferioritate dedusă din dispozițiile fizice ale raselor.

Se vorbește despre unele defecte ale raselor de culoare, afirmându-se de pildă că Negrul are un miros special, respingător. Se poate, dar cu cât săpunul se întrebunțează mai puțin, cu atât mirosul este mai mare și aceasta nu numai pentru Negri, ci pentru orice rasă, pentru orice popor și chiar pentru orice individ.<sup>133)</sup> Cu drept cuvânt se întreabă Weber: cum adică, o lady care mână caii trăsorii, stând alături, umăr la umăr cu Negrul, nu simte mirosul lui și numai Albii din America de Nord percep acest miros? Dar trecând peste aceste deosebiri fizice și admitând chiar defecte de felul celui de mai sus, deosebirile spirituale dintre rase îndreptătesc ele clasificarea în rase superioare și inferioare?

Fără îndoială că Albii sunt superiori în cultură și civilizație tuturor celorlalte rase. Aceasta nu dovedește însă că celelalte tipuri umane nu au capacitatea de a dobândi o civilizație superioară și cultură, dacă ar fi puse în condiții potrivite de dezvoltare și de creațiune. Afirmarea că Negri sunt mai mult imitatori, că n'au originalitate, este nedreaptă, căci Oficiul de patente din Washington dă cea mai convingătoare dovadă de spiritul de invenție al lor. Folklorul, melodiile, dansurile lor, nu sunt ele astăzi la modă în Europa și nu le imită cu frenezie Europeanii civilizați? În America există școli superioare negre, frecventate de foarte mulți elevi. Burckhard du Bois, sociolog cu renume din America, nu este oare negru? Și nu s'a emis ipoteza originii africane a povestirii biblice despre căderea omului, pe care Evreii au putut s'o iee fie din mitologia babiloniană, fie dela Sumerieni sau chiar dela Negri, când trăiau în Egipt?

132) Eugène Pitard. Le cancer dans les races humaines Revue anthropologique. Janvier Mars 1927 Pg. 65.

133) G. Simmel face un eseu admirabil asupra rolului fiecărui simț în viața socială. Mirosul, zice el, are o mare importanță, căci el apropie sau depărtează pe oameni unul de altul. Parfumurile atrag, mirosurile urâte resping. Din cauza mirosului Negrii nu sunt primiți în societatea Albilor din America de Nord. Problema socială, zice Simmel, este nu numai etică, ci și o problemă a nasului. Soziologie. Pg. 657)

Dacă ne gândim acum la rassa galbenă, se poate susține serios că avem deaface cu o rassă inferioară? Poporul, din sânul căruia a ieșit *Moh-Tih*, care a formulat perceptive asemenea celor creștine, precum și *Confucius*, poate fi considerat ca inferior? Dar invențiunile chinezești sunt anterioare civilizației albe! Iar Japonezii, care dovedesc în zilele noastre nu numai putere de adaptare, nu numai voință tenace, ci și inteligență foarte dezvoltată, întrucât sunt ei inferiori Europeanilor? Dispozițiile spirituale ale rasselor depind desigur de ereditate, precum și de amestecul indivizilor, care în genere e favorabil dezvoltării puterii de invenție și genialității, cu o condiție: să nu fie o diferență spirituală prea mare între cei care se încrucișează. In-sușirile care separă pe oameni, împărțindu-i în rase superioare și inferioare, sunt rezultatul mediului climatic, economic, intelectual și social. De aceea, zice v. Luschan, nu există rase superioare și inferioare, ci în fiecare din ele sunt indivizi superiori și inferiori.<sup>134)</sup> *Ossendowski* a redat frumos tragedia unui metis superior din punct de vedere spiritual, disprețuit însă de Albi ca membru al unei rase inferioare.<sup>135)</sup> De aceea trebuie să se vorbească cu multă prudență despre superioritatea sau inferioritatea rasselor și să nu se mai atribue valoare de dogmă, care exprimă adevăruri absolute și constante, acestei teorii.

În sfârșit, ultima teorie, a *igienii rasselor* — *Eugenica* — aceasta cuprinde în ea foarte mult adevăr, care tocmai pentru acest motiv nu trebuie compromisă prin aplicațiunile sale practice. Interesul sănătății populației și al dezvoltării ei cere desigur eliminarea celor slabi dela înmulțire. Dar societatea în genere ajută pe cei slabi, căci ea nu poate rămâne nepăsătoare la suferință. De aceea este nevoie să se cerceteze și să se arate precis ce se înțelege prin „slab”. Cine sunt cei slabi? Sunt oare cei slabi din punct de vedere social tot una cu cei slabi din punct de vedere biologic? Istoria gândirii și a științei omenesti ne arată că indivizi eminenți din punct de vedere spiritual, minți geniale, creatoare, au fost slabi din punct de vedere fizic, organic. Câte exemplare rare, cu care omenirea se mândrește, nu au fost corpuri șubrede și demne de milă! Schilodul Mendelsohn — Moses Mendelsohn — a avut ca nepot

134) *Felix v. Luschan*, *Voelker, Rassen, Sprachen*. Berlin 1922. Pg. 187.

135) *F. A. Ossendowski*, *Le fils de Belira*. Paris 1934.



pe Mendelson — Brtholdy, cunoscutul componist, iar în familia lui Robert Schumann a existat demență precoce, boală pe care a avut-o și un moș direct al lui. Am putea căuta astfel numeroase exemple și desigur că o îndoială ni s'ar strecura în suflet asupra valorii și necesității aplicării unora dintre măsurile drastice recomandate de Eugenică. Dacă înaintașii acestor mari creatori ar fi fost supuși operațiilor eugenice, dacă ei ar fi fost sterilizați sau castrați, cultura umană ar fi fost lipsită de aceste valori spirituale universale.

Mulți savanți și artiști au avut părinți, care ar fi căzut sub condamnarea eugenistilor moderni. De aceea Eugenica trebuie să accentueze în special măsurile pozitive pentru regenerarea rasei și să inspire o politică socială activă în această direcție, fiind foarte prudentă în aplicarea principiilor extremiste de profilaxie.<sup>136)</sup>

Rassa ca unitate biologică, sub toate aspectele înfățișate de noi, a fost considerată de unii ca singurul și cel mai important factor constitutiv al societății. Pentru *Disraeli*, de pildă, rassa e totul și „orice rassă, care-și amestecă sângele fără grijă trebuie să piară”.<sup>137)</sup> *Gumpowicz*, *Gobineau*, *Lapouge*, sunt apoloغيști ai rasei, în care văd ei izvorul forței, al puterii de cucerire, iar în aceasta sursa oricărei organizări sociale civilizate. În zilele noastre rasiștii germani, în frunte cu *A. Rosenberg*, susțin același lucru, făcând din mișcarea rassistă centrul întregii activități spirituale. În jurul ideii de rassă s'au construit cele mai contradictorii teorii și s'au format cele mai diverse atitudini, căci alături de romantici ai rasei există și adversari hotărâți, care contestă violent existența rasei. *Fr. Müller*, de exemplu, crede că rassa este un cuvânt gol, o frază fără nici un sens, iar *Nietzsche* vorbește despre „minciuna rasei”. *Anatole France* înfățișază în mod plastic și frumos concepția sa despre rassă în următoarele cuvinte: „e tot așa de greu să deosebești la un popor rassele, care îl compun, cum e greu să urmărești în cursul unui fluviu, râurile care s'au vărsat în el. Ce e o rassă? Există într'adevăr rasse umane? Văd că sunt oameni albi, roșii și negri, dar aceștia nu sunt rasse, ci varietăți ale unei și aceleiași rasse, ale uneia și ace-

136) *F. Tönnies*. Observări la comunicarea *D-r Ploetz*, la congresul societății germane de Sociologie din anul 1911, unde se ocupă de cei «slabi» biologicește.

137) *L. Stein*. *Einführung in die Soziologie*. München 1925.

leiași spețe, care formează între ele uniuni fecunde și care se amestecă neconținut... Dar oamenii imaginează rase pentru orgoliul lor, pentru ura sau aviditatea lor". (Sur la pierre blanche).

Între aceste extreme, bazate fiecare nu numai pe raționament, ci și pe sentimente, trebuie să păstrăm atitudinea rece și obiectivă, pe care o recomandă și o impune știința. Desigur nu se poate tăgădui existența rasei, căci pe suprafața pământului sunt tipuri diferite de oameni, o pluralitate de tipuri cu caractere morfologice variate. Dar ele nu sunt ceva fix și permanent, ci se pot modifica neconținut după împrejurări.

*J. Finot* afirmă chiar hotărît că rassa se formează sub influența mediului. Parisul, de pildă, ar fi creat după dânsul, un fel de nouă rassă cu anumite caractere proprii, care se mențin atâta vreme cât locuitorii lui trăiesc laolaltă în acest oraș. Când însă acești Parizieni sunt transportați în provincie, ei redobândesc caracterele corporale anterioare. De aceea concluzia, care se impune, este că rassa se formează sub influența mediului, căruia omul i se adaptează. Englezii transportați în America au dobândit o culoare roșiatică a pielii, iar gâtul li s'a mai lungit, aceasta pentru că schimbând mediul fizic în care au trăit, organismul în mod mecanic a trebuit să se adapteze nouilor condițiuni de viață. Fostul Mikado al Japoniei pune guvernului său problema dacă prin schimbarea modului de alimentație al populației, nu s'ar putea modifica mărimea corpului Japonezilor, fiind convins că sub influența acestui agent statura fizică a supușilor săi s'ar putea schimba. Cercetările făcute asupra copiilor de școală au arătat că dezvoltarea fizică a corpului e în foarte strânsă legătură cu buna stare materială, cu modul de alimentare al lor și deci cu clasa socială, din care parte părinții lor.

Pigmentația, după cum s'a arătat, este rezultatul adaptării la mediu dealungul unui număr mare de generații și într'o perioadă în care țesuturile sunt mai sensibile și mai plastice. Ținând seamă de toate acestea, rassa ne apare astăzi numai ca un principiu euristic de clasificare a diferitelor tipuri de oameni. Între acestea însă există foarte multe tranziții din cauza amestecului, așa că ușor se dovedește în viața obișnuită că nu avem deaface cu deosebiri absolute și ireductibile între oameni. Dacă deosebirile somatice, fizice, se prezintă astfel, cu atât mai



mult cele psihice. Cercetările făcute cu testele au arătat că între rase sunt mai mult diferențe de grad, decât de speță intelectuală.

Rassa este o unitate fiziologică-biologică, care cuprinde în sine ideia comunității de sânge și de origine, dar care nu este suficientă pentru a explica societatea. Oricâtă asemănare exterioară ar avea indivizii, ei nu formează o comunitate decât dacă își dau seama în același timp că seamănă între ei și că se deosebesc de alții. Prin urmare, este nevoie de un element psihic, care pe baza caracterelor etnice, să stabilească legătura între cei care au același sânge. *Louis le Fur* are deci dreptate când susține că „nu rassa, nici sângele, n'au creat unitatea națiunilor”.<sup>138)</sup> Dacă ne gândim la poporul nostru putem înțelege și mai ușor acest fapt și ne putem da seama că unitatea neamului românesc nu depinde de sângele său, căci noi avem un amestec de mult sânge, de rase variate, fără ca prin aceasta să ne pierdem unitatea noastră etnică. Ceea ce ne leagă pe toți laolaltă este însă altceva decât comunitatea de sânge și anume este unitatea spirituală.

Constatând aceste fapte și fiind nevoiți să recunoască în cele din urmă că esența societății nu este biologicul, ci spiritualul, doctrinarii rasei au început a părăsi interpretarea pur biologică, adoptând o *concepție morală-psihologică a rasei*, care fără a neglija caracterele morfologice și fiziologice ale raselor, stăruiește mai mult asupra deosebirilor de structură psihologică dintre ele. Rassa ar fi, cum spune *Spengler*, ceva „cosmic și sufletesc” în același timp.<sup>139)</sup> Cei mai de seamă reprezentanți ai acestei concepții în trecut sunt *Chamberlain* și *Woltmann*, în afară de *Gobineau*, iar azi *A. Rosenberg*.

*Concepția psihologică a rasei*, care vede în rassă o unitate spirituală și morală, a dobândit în timpul din urmă un pronunțat caracter politic. Și mai înainte nu se poate spune că era lipsită de o astfel de notă, dar astăzi justificarea acestei concepțiuni pare a fi numai tendința de politică practică. *Gobineau* afirmase adinioară că rassa ariană e cea mai pură și că Germanii sunt descendenții reali ai Arieniilor și ca atare ei reprezintă o rassă cuceritoare, care trebuie să conducă ome-

138) *Louis de Fur*. *Races, Nationalités, Etats*. Paris 1922. Pg. 33.

139) *O. Spengler*. *Untergang des Abendlandes*. Bd. II. Pg. 133.

nirea. Problema etnică era pentru Gobineau totul, iar cucerirea războinică apărea ca mijlocul cel mai potrivit de afirmare al rasei și de creare a civilizației. După acesta teoria psihologică e reluată de *Houston Stewart Chamberlain*, care deși englez de origină, a trăit în Germania, unde s'a căsătorit cu fiica lui R. Wagner. Ca și Gobineau, Chamberlain susține că istoria omenirii indică o singură rasă de marcă, căreia i se datorește crearea întregii culturi și anume rassa ariană, iar dintre Arieni omul de nord, adică Germanul ar fi cel mai pur și mai autentic reprezentant al ei. Lumea veche, zice dânsul, a dispărut pentrucă națiunile, care o conduceau, nu descindeau dintr'o rasă destul de puternică și aptă de a crea ceva constant. Din antichitate și până astăzi două rase s'au evidențiat și au impus omenirii, anume rasă semită în trecut și rassa germană în timpurile noi. Intre aceste două rase sunt însă deosebiri fundamentale, mai exact opoziții ireductibile, toate dovedind superioritatea germană, pentrucă Germanul este înzestrat cu mari calități, care nicăieri și la nimeni altul nu se găsesc îmbinate laolaltă. El are credință în Dumnezeu și încredere în oameni, ceea ce constituie un titlu de mândrie pentru acest popor. În același timp însă este tolerant, iubitor de tot ceea ce există, are foarte dezvoltat sentimentul libertății, un foarte fin simț artistic și o mare putere de meditare filosofică și de cercetare științifică. De aceea nu este de mirare că toate marile personalități creatoare au fost de origină germană. Christos a fost chiar și el Arian și nu Semit, era Amorit. Chipul lui reprezintă pretutindeni în pictură un tip german. Cu astfel de calități, Germanii au putut întemeia civilizația și cultura nouă, începând dela anul 1200 înainte. Din acest an și până la 1800, Germanii au dat forma destinului uman. Toate celelalte popoare, care au creat ceva, datoresc această putere a lor sângelui german, pe care îl au în vinele lor. Astfel Italienii, creatorii epocii renașterii, au sânge gotic, iar Spaniolii au sânge vizigot. Civilizația aceasta, întemeiată de Germani, e profund deosebită de vechea civilizație greco-romană, ca și de cea egipteană.<sup>140)</sup>

Rassa semită, care a avut un rol în trecutul depărtat, e plină de toate păcatele și a acumulat toate defectele omenirii, după concepția lui Chamberlain. Ea este egoistă, materialistă,

140) *Houston Stewart Chamberlain*. Die Grundlagen des 19-ten Jahrhunderts. II Aufl. München 1900.



sărăcă în fantezie, nereligioasă în sufletul ei, deși poate da aparența de credință și evlavie, fără predispoziții artistice și științifice, dar autoritară și teribil de intolerantă. De o parte deci, pentru Germani o adevărată binecuvântare cerească, o recoltă de calități, cum nu a mai cunoscut omenirea, iar de altă parte un adevărat infern psihologic și moral. Intre aceste două rase, proclamă Chamberlain, nu pot fi decât raporturi de dușmănie și ură reciprocă.

Germanii dau puteri noi și caractere proprii culturii moderne și contemporane. Se pune însă o întrebare: cum apar Germanii deoparte și Evreii de alta, ca două unități speciale, fiecare cu un alt spirit și cu alte însușiri, dacă nu există caractere specifice biologice pentru fiecare în parte? La aceasta Chamberlain răspunde, afirmând că în fiecare om, indiferent de aspectul său morfologic, este o conștiință nemijlocită a rasei, fiecare simte zilnic în sine rassa. În modul acesta rassa apare ca un fapt de natură sufletească, pe care ni-l indică propriul nostru sentiment. Ea ne face să avem simpatie pentru cei cu care trăim laolaltă și cu care suntem asemănători și anti-patie sau indiferență pentru străini. După această concepție deci rassa nu mai este o unitate pur zoologică, ci un fapt psihologic, un tip de caractere psihice constante. De aici Chamberlain merge mai departe, ajungând la latura pur politică a problemei, căci dacă Germania a imprimat pecetea sa culturii moderne, ei îi revine și rolul de a conduce civilizația de azi. Chamberlain preconizează astfel un adevărat imperialism politic pe baza ideii de rassă.<sup>141)</sup>

O concepție identică asupra rasei are și *Ludwig Woltmann*, care este atât de fanatizat de concepția rasei și de germanism, încât susține că tot ceea ce a fost mare personalitate în lume și-a avut origina și strămoșii la Germani. Christos, Napoleon, fac parte din rassa cuceritorilor de nord, deși Napoleon nu are tocmai caracterele tipului nordic. Dante, Giotto, Bruno, Leonardo da Vinci, Voltaire, Diderot, Gounod, etc. așijderea. Căci Giotto nu ar fi decât forma străină a numelui german Jotte, Allighieri nu-i altul decât Aigler, Bruno este Braun, Vinci este Wincke, iar Voltaire, care se numea Arouet,

141) *Houston Stewart Chamberlain*. Op. cit.

e tot una cu Arwid, după cum Diderot este egal cu Titroch și Gounod egal cu Gundiwald.<sup>142)</sup>

Chamberlain și Woltmann sunt de fapt teoreticianii pan-germanismului și ai imperialismului. Pe baza unor astfel de interpretări și considerațiuni au reclamat unii, cum a fost Hasse, Flandra franceză, Bourgogne, Savoia, Franche-Comté pentru Germania. Și astfel de teorii au pregătit războiul mondial din anul 1914. Concepția aceasta a rasei este reluată și amplificată astăzi de către teoreticianii germani cu un bogat arsenal de argumente. Mai mult încă, acum punctul de vedere politic apare pe primul plan, evident și neînvăluit în artificii. Teoria aceasta explică formarea comunităților politice prin colaborearea a două feluri de idei și anume: *ideia spirituală a statului* și *idei corporale*. Ideia corporală este ideea rasei, care devine în modul acesta o idee politică. „Rassa în sine este numai materia, ideea este aceea care trebuie să-i dea valoare reală și aceasta este, în cel mai înalt sens al ei, ideea națională”.<sup>143)</sup> Dacă pentru gânditorii mai vechi ideea de rassă își avea temeiul în antropologie, pentru cei de azi ea este *ideia totală a omului nordic*.

*Erich Voegelin* explică mai clar ce înseamnă aceasta. „Trup și suflet, zice el, nu mai sunt două domenii separate... ci o unitate. Spiritul nu este deci dependent de trup, ci sânge și suflet sunt numai expresii diferite pentru unitatea imaginii omului nordic”.<sup>144)</sup> *Ludwig Clauss* vorbește chiar de mai multe feluri de suflet, care influențează asupra corpului și asupra ființei totale a omului. Sufletul are în sine germeni sau însușiri, care constituiesc tot atâtea posibilități de suflete, germeni sau însușiri care determină destinul sufletului. Mediul exterior ajută sau împiedecă dezvoltarea acestor posibilități. Corpul are și el posibilitățile lui de dezvoltare.<sup>145)</sup> Când vorbesc rasiștii despre sânge, ei nu-l identifică cu corpul, nu-i dau un înțeles biologic, ci sângele este pentru ei sufletul în forma unei anumite spețe, sufletul legat cu un anumit corp.<sup>146)</sup>

Bazându-se pe concepția lui Gobineau și chiar pe La-

142. *Ludwig Woltmann*. Politische Anthropologie. Leipzig 1903 — precum și «Die Germanen und die Renaissance in Italien». Eisenach und Leipzig 1905.

143) *Kurt Hildebrandt*. Staat und Rasse. Breslau 1928. Pg. 13.

144) *Erich Voegelin*. Rasse und Staat. Tübingen, 1933.

145) *Ludwig Clauss*. Die nordische Seele. 1923 citat de Voegelin.

146) *Erich Voegelin*. Rasse und Staat. Pg. 97.





sa fiind danaită și tatăl lui latin. În lumea nouă toate statele apusene și cultura creată de ele sunt datorite sângelui german. De aceea dispariția Germanilor, corupția sângelui german, ar fi o adevărată calamitate, căci ar aduce dispariția întregii culturi a Apusului.<sup>149)</sup> În scopul persistenței acestui sânge nordic—german, autorul anunță ca o nouă religie a Germanilor *conservarea omului nordic*. Naționalismul de astăzi, zice Rosenberg, nu trebuie să-și mai caute rațiunea existenței sale în constituția vechilor triburi, nici să nu se mai refere la dinastii, ci să se întemeieze pe popor, pe acea substanță originară, care e în toți și pe care trebuie s'o înobileze din ce în ce mai mult, eliminând tot ceea ce i-ar putea aduce vătămare".<sup>150)</sup> „Azi se deșteaptă o nouă credință, zice Rosenberg, mitul sângelui, credința că odată cu sângele aperi ființa divină a omului în genere".<sup>151)</sup>

Dacă India ariană a creiat speculația metafizică, Persia mitul religios, Helada frumosul, etc., toate acestea își au explicarea lor categorică și naturală, nefiind un joc al hazardului, căci culturile nu apar întâmplător într-o parte sau alta a pământului, ci ele sunt „creațiuni ale sângelui".<sup>152)</sup> Căci „fiecare rasă are sufletul ei și fiecare suflet rassa lui, arhitectonica lui proprie, forma lui caracteristică de manifestare și gesturile stilului lui de viață".<sup>153)</sup> Cultura europeană este de esență nordică și ca atare germanică. Omul nordic are însușiri, pe care nu le au ceilalți, și anume: are vitalitate mai mare ca alții, are eroism, este mistic, adică știe să simtă și să descopere forța internă a sufletului. Nordul întreg este cunoscut tocmai prin iubire și onoare, în special onoarea sângelui pur. Onoarea cavalerilor medievali germani nu a dispărut, ci a făcut loc onoarei comerciantului german din epoca modernă. Omul nordic este dinamic, mereu în luptă cu lumea și are întotdeauna victorii, dar victoria lui nu este *satanică*, adică nu este ceva mecanic sau determinat de instincte, ci este *luciferică*, adică ea însemnează supunerea materiei față de spirit.<sup>154)</sup> Omul nordic crede în puterea personalității și a

149) *Alfred Rosenberg* Op. cit. Pg. 31.

150) *Alfred Rosenberg*. Op. cit. Pg. 85.

151) „ „ „ „ Pg. 114.

152) „ „ „ „ Pg. 116.

153) „ „ „ „ Pg. 116.

154) „ „ „ „ Pg. 263.



faptei, în care vede numai o expresie a forței sufletului. El e într-o neconținută acțiune și chiar atunci când vorbește despre liniște și repaos el dă acestor cuvinte alt sens decât cel obișnuit. Pentru Chinezii, de exemplu, liniștea este opusul mișcării, pentru Indieni liniștea e depășirea vieții, pe când pentru omul nordic — care în speță este Germanul — liniștea nu este altceva decât reculegerea necesară dinaintea faptului. În ochii lui, cea mai înaltă valoare din Cosmos este personalitatea creatoare, înserată într'un șir organic de mii de strămoși,<sup>155)</sup> căci impulsivitatea rasială dă forță personalității creatoare. Analizând popoarele conducătoare ale civilizației de astăzi, Rosenberg găsește că în Franța de acum nu mai avem deaface cu omul nordic, ci cu omul cu capul rotund, cu omul al cărui sânge s'a amestecat cu Negrul african. Salvarea Europei din situația actuală nu o poate face decât omul nordic, printr'o Europă centrală germană,<sup>156)</sup> iar Germania, care reprezintă pe omul nordic cel mai pur, trebuie să devină puterea centrală a întregului continent. Pentru Rosenberg statele naționale și de rasă, care pot asigura viitorul Europei și progresul ei, sunt: 1) Germania, sub a cărei priveghere trebuie să trăiască sudul și sud-estul Europei, 2) Scandinavia cu Finlanda pentru nordul și estul Europei și 3) Britania pentru vest.<sup>157)</sup>

Dacă rassa este totul și dacă sufletul ei apare în personalitățile creatoare de cultură, atunci se impune în mod firesc lupta contra acelora care strică rassa, zice Rosenberg. Și aceștia sunt Evreii. Ei formează o „Gegenrasse” sau, cum zice Voegelin „eine Gegenidee”. Calitățile, pe care Sombart le atribuie Evreilor și anume: intelectualismul, egocentrismul, energia în urmărirea scopurilor, mobilitatea sufletească, toate acestea îl pun pe Evreu în conflict cu alte rase și în special cu Germanii.<sup>158)</sup> Ca și Chamberlain, Rosenberg tăgăduiește Evreilor orice calitate superioară și orice putere de creațiune. Din

155) *Alfred Rosenberg*. Op. cit. Pg. 634.

156) „ „ „ „ Pg. 642.

157) „ „ „ „ Pg. 642.

158) Sunt însă cercetători contemporani, care susțin că acest conflict dintre Germani și Evrei se datorește tocmai asemănării dintre ei. Astfel *E. L. Guernier*, în lucrarea sa «*Le destin des Continents*». Paris 1934, vorbind despre nașterea capitalismului colectiv, cărui el îi zice și *nomad*, afirmă că Germanii, ca și Evreii, au în sângele lor *nomadismul*. Germanului, zice Guernier, îi repugnă *ideea de stabilitate* în virtutea atavismului. Stabilitatea necesită pacea, dar aceasta este, pentru Germani, o *concepție* a spiritului, pe când războiul e *un fapt* omenesc. (Pg. 43). Germanii, ca și Evreii, se cred popor ales—și cultivă mistică rasei superioare. (Pg. 44).

cauza intoleranței, ei nu au putut avea o cultură filosofică și științifică, precum n'au avut nici lirism în poezie. Religia lor nu a avut niciodată un caracter monoteist propriu zis, ci a fost în realitate o *monolatrie*. Viața lor politică e săracă în creațiuni, nu au întemeiat nici imperii și cetăți, n'au avut nici regalitate durabilă, iar morala lor este heteronomă, căci nu a izvorât din vreo necesitate spirituală internă. *Weininger* susține că, din cauza lipsei de autonomie morală, Evreii nu au nici personalitate spirituală și nici individualitate.

Susținătorii concepției rassistice admit chiar că Evreii sunt o rasă specială deosebită de celelalte prin o mulțime de caractere, care o fac periculoasă pentru sănătatea celorlalți. Dar ceea ce i se impută mai cu seamă este că ea luptă pentru distrugerea omului nordic. Doctrina această psihologică, devenită acum o doctrină politică a raselor, așa cum a fost formulată în ultimii ani, accentuează credința mitică în valoarea unui element biologic, din care se deduce totul, chiar și valoarea spiritualului.

Deși această concepție deplasează discuția problemei, așezând-o pe alt teren decât prima concepție, pe care am analizat-o, totuși tendința și rezultatele lor sunt aceleași. Dar argumentarea logică, pe care se sprijină întreaga construcție a acestei teorii, constituie un adevărat cerc vicios, deoarece ea conchide la existența rasei pe baza unor anumite însușiri psihologice, care îmbinate laolaltă formează toate o unitate. În același timp însă, ea consideră acele însușiri ca niște produse ale rasei. Și atunci neapărat trebuie să se aleagă din două una: ori unitatea psihică e produsul rasei, ori invers, rassa este rezultatul unei unități psihice-morale.

Susținătorii acestei teorii trebuie să demonstreze că există un paralelism perfect între un anumit tip corporal și un anumit tip de caractere psihice, ori aceasta nu a putut-o dovedi nici Rosenberg, care în lucrarea citată a încercat numai niște caracterizări generale, nici Chamberlain, care s'a mărginit numai la afirmări dogmatice. În al doilea rând, Chamberlain și Woltmann afirmă că rassa este un instinct care trăiește în om, care îi produce un sentiment de apropiere de unii și de dușmănie față de alții. E drept că toate popoarele au tendința de a-și exagera propria lor valoare în dauna vecinilor sau a rivalilor săi. Astfel Egiptenii din antichitate erau foarte mândri



față de orice străin, crezând că ei alcătuiesc o rassă proprie și că sunt mult deosebiți de Europeni și chiar superiori lor. Grecii tot așa. Ei numeau *barbar* pe orice străin și disprețuiau mai ales pe Perși și pe Macedoneni. Germanii au avut și au aceeași atitudine față de Francezi. *Goethe* însuși spunea că un adevărat German iubește vinul francez, dar urăște pe Francezi. La Ruși același lucru, căci ei s'au împărțit chiar în grupe dușmane — slavofili și vestofili — după atitudinea lor în problema raportului dintre Rusia și Europa occidentală. Și pe când primii credeau că Rusia este pură, moralmente superioară Europei civilizate, având menirea să salveze întregul continent, vestofiliile erau foarte rezervați. *Sevckenko* afirma puritatea Rusiei pentru că e mai departe de Occidentul corupt și îi atribuia acesteia rolul de Mesia. *Herzen*, *Belinsky*, *Ogarev*, etc., din contra, recunoșteau valoarea civilizației apusene și proclamau necesitatea imitării statelor din occident.

Nu există popor sau unitate etnică, la care să nu se constate încrederea în superioritatea sa asupra altora. Dar această autoapreciere nu este în același timp și un semn de superioritate reală. În niciun caz însă, din instinctul și credințele speciale ale unui popor, care se simte un tot unitar, nu putem deduce că el este și o rassă aparte. Dealtminteri nici nu se poate reduce rassa la un instinct sau la un vag sentiment de unitate, ci după cum vom arăta rassa trebuie altfel înțeleasă.

Antropologii și teoreticianii, care s'au ocupat de diferitele aspecte ale problemei rasei, au fost împărțiți în două categorii: unii care sunt preocupați de caracterele somatice ale rasei, *bioantropologii* și alții care se ocupă de caracterele noologice, de înfățișarea oarecum lăuntrică a rasei, *nooantropologii*. Se poate ca o anumită rassă să aibă calități superioare, deosebite, pe care nu le au altele, dar aceasta își are explicația sa și în nici un caz faptul acesta nu este ceva etern și neschimbător. Nooantropologii vorbesc despre rassa arică, în care văd ei pe creatura civilizației și a culturii europene. Informațiile însă, pe care le dă antropologia și istoria despre Arieni, sunt foarte reduse. Nu se știe nimic despre această rassă, nici unde a luat ea naștere, nici ce popoare s'au despărțit din ea. Dacă pe la 1840 cercetătorii credeau în origina asiatică a Ariienilor, 20—30 ani mai târziu s'a emis ipoteza că leagănul Arie-

nilor ar fi fost regiunea cuprinsă între gurile Dunării și Marea Caspică. Alții i-au plasat mai la nord în jurul Mării Baltice, iar în zilele noastre un cercetător emite ipoteza că sediul original al Arienilor ar fi fost câmpia Ungariei și a Transilvaniei. După cum se vede, există o divergență de păreri chiar asupra locului unde ar fi trăit o asemenea rasă.

Dar tot așa este deosebire între antropologi asupra caracterelor somatice ale Arienilor, căci dacă Germanii susțin că Arieni au fost înalți, blonzi, cu ochi albaștri și dolihocefali, Teutonii fiind astăzi descendenții lor direcți, *Tylor* a atribuit Arieniilor alte caractere, susținând că ei au fost brachicefali, că au avut capul rotund. Ceea ce cunoaștem pozitiv sunt numai limbile indo-germane, comune mai multor popoare. Toate aceste discuțiuni au trezit neîncredere și au determinat pe unii gânditori să afirme că Arieni sunt numai „o invențiune a profesorilor” și pe *Virchow* să conchidă că „Arianul tipic, postulat de teorie, n'a fost descoperit niciodată”.<sup>159)</sup> Iar *v. Luschan* a fost și mai categoric, afirmând că nu are nici un sens să se invoace mereu rassa arică și că a continua pe aceeași temă înseamnă a perpetua la infinit aceleași greșeli, căci a se vorbi despre rassa arică e tot una ca și cum s'ar vorbi despre o limbă dolihocfală sau despre o gramatică brunetă.<sup>160)</sup> Și totuși discuția nu s'a sfârșit, întrucât „arianismul, teutonismul, celtismul, anglo-saxonismul și nordismul nu sunt decât variații pe aceeași temă, anume: că a existat în trecut o ramură a familiei omenești, atât de superioară tuturor celorlalte și că numai ei îi revine onoarea de a fi creat și menținut diferitele civilizații”.<sup>161)</sup> Megalomania popoarelor falsifică ideia de rasă și prin mijlocirea ei vrea să se justifice noul imperialism, care și face drum. *Chamberlain* și rasiștii actuali dau ca exemplu de distrugător de rasă a Arieniilor pe Evrei, a căror esență fizică și psihică li se pare ceva periculos pentru viitorul rasei. Unii consideră pe Evrei ca un tip absolut, pur și constant. S'a văzut însă că, din punct de vedere somatic, Evreii nu mai prezintă o unitate fizică, căci în Occident mulți sunt blonzi, pe când în Orient ei sunt bruni, iar în America sunt roscovani. *Ripley*, pe de altă parte, a afirmat că forma craniului evreesc în ge-

159) *Frank Hankins*, *La Races dans la civilisation*. Pg. 41.

160) *V. Luschan*, *Völker, Rassen, Sprachen*, Pg. 54.

161) *Frank Hankins*, *La race dans la civilisation*. Pg. 42.



ner e cam aceeași ca a populației în mijlocul căreia trăiesc ei. De aceea ei sunt dolichocefali în Occident, iar în Orient brachicefali. Topinard și Renan au văzut în neamul evreesc un amestec de mai multe rase. Dar dacă după caracterele somatice nu putem vorbi despre o rasă specială a Evreilor, nu alcătuiesc ei o rasă psihologică? Nu există cumva anumite trăsături psihice caracteristice, care le dă o fizionomie spirituală identică oriunde s'ar găsi ei, făcându-i să se simtă o unitate aparte, deosebită de cei în mijlocul cărora se află? Alegem tocmai acest exemplu pentru a arăta cum trebuie să înțelegem rassa din punct de vedere sociologic.

Toată lumea știe că Evreii reprezintă tipul comerciantului prin excelență, cu spiritul său subtil și raționalist, cu calitățile și defectele sale caracteristice. Dar sunt aceste caractere ceva specific și înăscut în rassa evreească? Nu cumva s'au format ele treptat în decursul evoluției istorice, datorită unor cauze sociale? Dacă ne gândim la trecutul istoric, constatăm că la începuturile vieții lor istorice, Evreii nu erau un popor nici pur comercial, nici pur agricol, ci aveau o economie domestică mică și suficientă lor, o adevărată autarhie. Ei se ocupau și cu creșterea vitelor, de aceea se mișcau pe distanțe mari, ceea ce explică înclinațiunile nomadiste din sufletul lor. Palestina era într'adevăr un mare drum comercial între Orient și Occident, dar comerțul îl făceau alții, în special Sirienii, Fenicienii și Grecii. Evreii au făcut comerț în mod constant, ca profesiune, numai de când și-au pierdut pământul. Și de atunci au început ei a dobândi o psihologie specială, șiretenia, trebuința de a înșela, abilitatea, înclinația de a corupe pe alții pentru a reuși, etc. — caractere care nu se pot atribui de fapt unei rase, pentru că ele sunt generice și comune celor care fac comerț. Comerciantul oriental nu are oare exact aceleași caractere? Și doar nu toți sunt Semiți! Pentru acest motiv *Karl Kautsky* vorbește despre psihologia Evreului ca o psihologie de clasă, nu de rasă, având rădăcini sociale și nu biologice.

Desigur fiecare popor are civilizația sa și nicăieri cultura nu apare în mod întâmplător, ci ea depinde de capacitatea și de dispozițiile popoarelor. Dar nu e mai puțin adevărat că mediul și împrejurările sociale și istorice pot ajuta sau împiedeca anumite însușiri sau dispozițiuni. Incât configurația culturilor și caracterul lor depind de toți acești factori și nu pot

fi explicate printr'unul singur. Nu se poate vorbi deci despre rase cu o construcție sufletească tipică, neschimbătoare, căci viața socială și istorică își ia sarcina de a aduce modificări de tot felul. De aceea rassa trebuie privită din punct de vedere sociologic și atunci ea nu mai apare ca un factor atot-puternic. Civilizația e produsul contactului dintre oameni, al conflictului și armoniei dintre ei, iar migrațiunea socială e un agent de civilizare și de schimbare a moravurilor. Unitatea sângelui nu e condiție primordială pentru comunitatea sufletească a grupului social, ci e nevoie de un altfel de unitate, fără de care nu poate exista societatea, de o unitate care ia naștere numai prin legături spirituale între oameni, prin raporturi de interese comune, de solidaritate, de apărare comună sau de scopuri comune. Rassa este un element pur vital, care desigur nu trebuie desconsiderat, dar nici prea exagerat. Astăzi sociologia cunoaște popoare și națiuni mai mult decât rase, iar acestea sunt comunități spirituale de scopuri, de aspirațiuni și nu unități organice, inconștiente, bazate neapărat pe sânge.

Cei ce au interese și aspirațiuni comune se unesc laolaltă, iar din unirea lor și sub influența vieții de toate zilele se creiază o mentalitate comună, un caracter național, care se transmite prin ereditate, devenind ceva stabil și realizând astfel o unitate și continuitate mentală. Pe de altă parte, omul e o ființă plastică, în care se imprimă modificările impuse de mediul fizic, producându-se și un tip morfologic comun, după cum am văzut. Viața zilnică obișnuită arată exemple caracteristice de astfel de adaptare. După o lungă conviețuire a bărbatului cu femeia se observă foarte adeseaori un fel de asemănare fizică între ei, precum și a tuturor acelor care trăiesc laolaltă în aceeași casă. Ceea ce numim noi „aerul de familie” la părinți, copii și rudele apropiate, este rezultatul acestui proces de adaptare la mediul comun, în care trăiesc toate persoanele din familie. Același lucru se întâmplă în mare și cu popoarele. Și astfel apar rasele și subrasele.

De fapt unitatea fundamentală, pe care se întemeiază viața socială, nu este rassa, ci *națiunea*, care este o unitate culturală și a cărei esență este voința de a trăi în comun și de a crea valori omenești generale. În sociologie deci poate fi vorba de unitatea psihică conștientă sau instinctivă a națiunii, nu a



rassei. Ceea ce se cunoaște sub numele de pangermanism, panslavism, etc., nu constituie afirmarea conștiinții unei rase, ci numai exagerarea ideii naționale și formularea unor idei politice, care caută să se justifice prin ura de rasă sau prin tendința de rasă. Prin urmare, din punct de vedere sociologic, marile grupe sociale în care este împărțită astăzi omenirea nu sunt rasele, ci națiunile.

Concluzia, la care ne oprim în urma analizei problemei antroposociologice, este că nu se poate face din comunitatea de sânge o condiție de existență a societății și că aceasta nu se poate substitui comunității de gândire și de aspirațiuni.

---

### CAP. III.

## Geneza vieții sociale și formele ei.

Problema, pe care o tratăm în acest capitol, prezintă un interes pur speculativ, întrucât ea nu mai preocupă astăzi sociologia generală constituită ca știință independentă. Odată, când cercetările sale aveau un caracter filosofic, se construiau tot felul de teorii, urmărind să se găsească diferite moduri de explicare a nașterii societății și a elementelor, care au adus-o la viață. În special se discuta cum a trecut omul de la starea presocială la viața în societate, căci au fost gânditori care au susținut existența unei stări de izolare a omului, anterioară societății. N'am decât să amintesc pe filosoful englez *Thomas Hobbes*, care a vorbit despre acel „bellum omnium contra omnes”, din care s'ar naște printr'un contract starea de societate organizată. Pentru Hobbes egoismul omenească a constituit un impediment puternic contra unirii spontane a oamenilor în societate.

În fața acestei păreri se ridică însă teoria că omul din natura sa este o ființă socială, că în sufletul său a pus natura de la început trebuința de societate, care l-a împins către semenii săi, fără de care nu putea trăi. Astfel în fiecare dintre oameni ar exista un instinct al puterii, o nevoie de afirmare a sa, care nu se poate realiza decât prin conviețuirea laolaltă cu alții, prin societate. Alături de aceasta și de iubirea de sine se găsește sentimentul de atracțiune și de simpatie față de alții, care firește este o forță de socializare a individului. De aici s'a tras în mod normal concluzia că omul izolat este o ficțiune. Există într'adevăr un om natural sau primitiv, care însă nu trebuie confundat cu cel izolat, căci primitivul se prezintă cu o anumită structură sufletească, cu anumite însușiri, care fac din el un factor care începe o anumită serie evolutivă, pecând omul civilizat e rezultatul unui proces evo-



lutiv. Dar acest primitiv sau om natural nu este tot una cu omul izolat. De aceea starea normală a omenirii este cea socială. Se pune însă acum problema dacă viața socială este ceva specific numai oamenilor sau dacă nu există și la alte ființi, la animale.

*Espinas, Dojlein, Ziegler*, au făcut, în urma observărilor lor și a studiului vieții animalelor, o adevărată sociologie animală. Espinas a formulat principiul că „nici o ființă vie nu este singură”, susținând că cea mai normală stare este cea socială, care îi apare ca „un fapt normal, constant, universal”. Dar, odată cu aceasta s'a ridicat o altă chestiune, anume dacă animalele au însușirile psihice necesare pentru formarea societății și pentru viața în comunitatea conștientă. Nu trebuie să mai insistăm deloc asupra fineții simțurilor animalelor, căci s'a dovedit cu prisosință că ele sunt superioare oamenilor din acest punct de vedere. Deasemenea ele sunt capabile de emoțiuni și afecțiuni puternice. Maimuțele și pelicanii au simțul matern foarte dezvoltat, au curiozitate și spirit de imitație adeseori foarte perfecționate. Dacă asupra tuturor funcțiunilor psihice poate fi discuție, întrucât la om sunt mai mult sau mai puțin dezvoltate față de animale, într'un singur punct nu mai încapă nici o discuție, anume că omul are o netăgăduită superioritate asupra lor prin puterea sa de idee.

John Locke dealtminteri spunea că omul se deosebește perfect de animal, mai ales prin faptul că el are idei generale. În timp ce animalul este mai mult supus instinctelor, omul este călăuzit de inteligență, ceea ce face ca el să se poată orienta mai ușor în lumea exterioară și să progreseze. Animalul are conștiință de existența altora, dar nu are conștiință de sine. Cuvier a arătat că animalele au și inteligență și instinct, bine înțeles însă că acolo unde inteligența nu mai este suficient dezvoltată pentru a ajuta animalului în lupta pentru viață, lipsurile ei sunt suplinite de instinct. Animalul, zice *E. Perrier*, „lucrând sub impulsunea instinctului, nu prevede ceea ce are aerul că prevede, nu știe ceea ce pare a ști, ignorează ceea ce face, n'are nici o idee de scopul acțiunilor sale, le execută totuși... și acțiunile acestea, de o complicație extraordinară câteodată, sunt minunat adaptate unui scop ultim, care deobicei este conservarea speței”.<sup>1)</sup> Toate acestea tind să arate

<sup>1)</sup> *Edmond Perrier*. Préface «L'intelligence des animaux» de G. J. Romanes. Paris 1887. Pg. XI.

că și la animale sunt condițiuni, care fac posibilă conviețuirea indivizilor laolaltă.

Espinas, vorbind despre societățile animale, a făcut deosebire între *societate propriu zisă* și *societăți accidentale*, susținând că societățile accidentale sunt un fel de asociații între ființi deosebite. Așa este *parazitismul* și *comensalismul*. În parazitism unul trăiește pe socoteala altuia, deoarece nu există acolo reciprocitate. Dacă privim parazitismul din punct de vedere sociologic, el apare ca un fel de prelungire a luptei pentru existență, după concepția lui Espinas. În comensalism deasemenea nu se poate spune că există o formă de societate cu elementele ei esențiale. Pluvianul vânează paraziți în gura crocodilului, se hrănește cu resturile dintre dinții lui. Tot așa Buphago Africa ia paraziții de pe spinarea elefantului, făcându-i astfel un real serviciu. Asemenea întovărășiri, pe care Espinas le numește societăți accidentale, nu sunt ceva obișnuit. În genere, normale sunt întovărășirile de animale de aceeași speță. Fr. Alverdes face deosebire între *asociații* și *societăți animale*, primele fiind niște adunări provocate de factori exteriori, de mediul fizic, pe când societățile propriu zise ar fi bazate pe un instinct social. „Fără instinct nu există societate”<sup>2)</sup> zice dânsul. Într-o asociație indivizii se orientează, în toate acțiunile lor, după interesul particular al lor sau după mediu, pe când în societate orientarea fiecăruia se face după semenii săi.

Societățile animale pot fi: *native* sau *primitive*, în care funcțiunea care leagă ființele în societate este nutriția, și 2) *adventive* sau *consecutive*, acelea în care indivizii se găsesc asociați prin funcțiunea de reproducere. Dacă primul fel de societăți sunt necesare și fatal impuse de împrejurări, cele de al doilea sunt bazate pe elecțiune, căci ele se nasc dintr-o alegere reciprocă a celor care se împerechează.

Unii au vorbit chiar despre *state animale*. K. Vogt, de pildă, a studiat organizarea grupurilor sau societăților de furnici și a scris despre organizarea albinelor, care ar avea o adevărată constituție ierarhică, culminând cu o regină conducătoare. Realitatea însă este alta, căci la albine regina nu are vreo putere în roi, ea fiind numai mamă și nu regină propriu zisă.

2) Fr. Alverdes. Tiersoziologie. Leipzig 1925. Pg. 3.



Furnicile, termitelile și albinele au într'adevăr societăți organizate, bazate pe diviziunea muncii, manifestă solidaritate și alte sentimente superioare de natură socială, ba chiar s'ar putea spune, cu multă bunăvoință, că la ele există și un fel de clase sociale. Desigur că formele de organizare sunt asemănată de cercetători grosso modo cu cele omenești, fără ca prin aceasta ele să fie absolut asemenea, căci iată, de pildă, așa numitele stări sau clase sociale se reduc la ele numai la deosebirea dintre bărbați, femele și lucrătoare — prin urmare nu este altceva nimic mai mult, nu este ceea ce se găsește la clasele sociale omenești. În schimb, în aceste societăți animale constatăm o coordonare a activităților diferiților indivizi și aceasta este foarte important, întrucât nu există societate fără interdependența membrilor care o compun. Alverdes explică această armonie și coordonare a diferitelor activități în mod psihologic, fără a afirma existența unei conștiințe colective, pe care dânsul nu o găsește în societatea animalelor. După Alverdes, toți indivizii dintr'un așa numit stat de insecte, deși între ei prezintă unele deosebiri de conformațiune organică, de temperament chiar, etc., totuși în genere ei au aceleași dispozițiuni psihice. De aceea este de ajuns ca într'un moment unul din ei să dea un anumit semnal, pentruca foarte repede toți tovarășii săi să facă aceeași activitate — unitatea acțiunii nu apare ca un produs conștient, voit, ci ca o reacțiune identică, datorită unității constituționale a psihicului animalelor.

Între societățile animale și cele omenești susțin unii că nu există comun decât numele de societate, deoarece în grupele de animale nu se găsește niciunul dintre elementele societății propriu zise. Conviețuirea animalelor se poate explica în mai multe moduri și anume: 1) prin comunitatea de loc — dorm laolaltă sau se adapă la același râu, 2) prin comunitatea hranei. Sunt animale sălbatice feroase, care totuși uneori se grupează pentru căutarea hranei împreună. Iarna, când hrana se găsește mai greu, lupii merg în haite și atacă pe oameni. 3) Trebuința sexuală, care și ea crează grupe sociale. Este interesant să observăm că la animale se găsește, fără a fi reglementată de cineva, toată gama ordinii sexuale, începând cu promiscuitatea absolută și sfârșind cu monogamia asemănătoare familiei conjugale a oamenilor. Sunt grupe de animale, unde există adevărate haremuri cu un pașă mascul, păzitor al fi-

delitații femeilor sale. La cai, la cerbi și la găini chiar, viața în cârduri este foarte frecventă, iar în ele deobiceiu conducerea o are un mascul.

Tot așa de interesant este faptul că și la animale s'a observat existența unor *societăți închise*, unde nu pot pătrunde decât membrii lor, precum și a unor *societăți libere* sau deschise, în care pot intra și alți indivivi. La pasări și la mamifere sunt foarte multe societăți închise, tot așa ca și la insecte. *Brehm* dă ca exemplu pe câinii paria din Orient, care sunt semi-sălbateci și trăiesc în cete, grupați pe străzi sau pe mahalale. Dacă unul dintr'o ceată străină și de pe altă stradă îndrăznește să se aventureze pe alte meleaguri, este sfârșit de câinii băștinași. Nu putem neglija nici faptul foarte însemnat că în grupele de maimuțe, de elefanți, există și altfel de raporturi, de natură superioară, cum ar fi ajutorarea reciprocă.

În ciuda tuturor acestor fapte, sunt însă unii sociologi, care nu admit în niciun chip existența societății la animale. Astfel R. Stammler nu vrea să recunoască grupările animalice drept societăți, pentru că ele nu sunt conduse de norme exterioare și, după concepția sa, nu există societate decât unde avem deaface cu o conviețuire exterior regulată. Pentru acest motiv, grupările de animale le consideră dânsul numai ca niște fapte naturale, care pot constitui obiectul de cercetare al științelor naturii și nu al științelor sociale. Dar oricât de mare parte ar avea instinctul în formarea acestor agregări animalice, nu se poate tăgădui totuși că societățile animalelor sunt forme de asociere inferioare celor umane, dar totuși forme de societate; bazate pe nevoia de satisfacere comună a unor trebuinți, pe un fel de cooperare biosocială, pe când în grupele de oameni elementul biologic este întunecat. De aceea Ellwood și Giddings susțin că societatea umană este numai continuarea, dezvoltarea și perfecționarea asociațiilor și grupărilor animalice. La animalele superioare este, fără îndoială, o nevoie de a fi împreună, determinată de lupta vieții sau chiar de anumite însușiri psihice. Și dacă la oameni avem deaface cu grupări conștiente, care sunt și scop și mijloc pentru individ, la animale societatea apare numai ca un mijloc pentru conservarea vieții.

În explicarea nașterii societății omenești s'a insistat foarte mult asupra rolului, pe care l-ar avea instinctul și anume *instinctul gregar* sau *social* pe de o parte și *instinctul familial*



și de reproducere pe de alta. W. Trotter, de pildă, vede în înclinațiunea omului către societate, o continuare a unor dispoziții biologice, pe care le găsim și la organismele superioare pluricelulare. Instinctul gregar la om este întovărășit de o diminuare a forței fizice, pentru că ne mai fiind lăsat în voia liberă a forțelor sale și fiind apărat de comunitate, forțele sale scad prin neexercitare, în schimb însă acțiunea în grup, întovărășită de emulație, de diviziunea muncii, aduce după sine o creștere evidentă a capacității sale psihice și a puterii de acțiune a lui. Individul nu se simte bine singur, de aceea chiar fără a reflecta, el se adună cu alții laolaltă.<sup>3)</sup> Mentalitatea gregară a omului este ceva natural și se poate constata în toate împrejurările vieții, nu numai atunci când se află în mulțime, ci și în acțiunile sale individuale. Dar acest instinct gregar are o natură proteică, deoarece poate apărea în fenomene foarte variate și uneori chiar opuse între ele. Astfel el poate fi ofensiv și defensiv sau chiar amândouă deodată, precum poate îmbrăca și haina egoismului sau a altruismului. Il observăm la copil într'o formă neclară, nelămurită, manifestându-se prin plânsul și neliniștea lui când rămâne singur.

Instinctul social al omului se poate manifesta sub două forme deosebite, dar la prima vedere aproape identice și anume: mai întâi o formă nediferențiată și cantitativă, *instinctul de turmă*, nevoia de a fi mai mulți laolaltă, pentru că fiecare individ se simte mai în siguranță și mai curajos în această situație. Dece fuge omul de singurătate? Și dece noaptea se simte mai bine dacă pe drumul, pe care merge, sunt mai mulți trecători sau dacă se întâlnește cu mai mulți inși? Tocmai pentru că instinctul acesta îl face să fie mai sigur când este în compania altora, chiar dacă n'are nicio legătură cu ei și nici nu-i cunoaște măcar. Dar acest instinct se poate prezenta și sub un aspect diferențiat, în care caz omul alege persoanele cu care se asociază, simțindu-se legat prin anumite înclinațiuni personale și prin simpatie față de ele. Instinctul social, sub ambele sale forme, este considerat, în special de reprezentanții psihologiei sociale, ca impulsul original, prin care se poate explica geneza societății.

Nu au lipsit însă nici gânditori, care au încercat o expli-

3) W. Trotter. *Instincts of the Herd in Peace and War*. London.

care mai adâncă a instinctului social chiar, căutând temeieri reale care pot da impresiunea că sunt mai sensibile și mai fundamentale pentru societatea omenească. Unii de pildă au susținut că instinctul social s'a născut din cel familial, care la rândul său a provenit din înclinația sexuală, încât până în cele din urmă geneza și origina societății sunt puse în dependență de sexualitate. Așa se explică faptul că mulți consideră drept cea mai primitivă formă de societate împăcherile trecătoare dintre sexe.

La Mincopii din Andamana bărbatul formează un grup, o unitate, cu femeia sa, până ce aceasta naște un copil — ar fi cea mai simplă și mai primitivă grupare de oameni. Mitul lui Theseus spune că tatăl său a trăit cu Aithra până în momentul când a băgat de seamă că ea era gata să nască. Cultele și religiile cu caracter orgiastic sunt socotite uneori ca probe că societatea e rezultatul instinctului sexual. Dar nu se se poate susține și dovedi că instinctul familial este de origine sexuală, precum nu se poate arăta nici că societatea se naște din familie, că e rezultat al creșterii familiei sau al procesului de integrare al mai multor familii. Din instinctul sexual nu derivă simpatia psihică constantă, necesară unei comunități familiale, deoarece scopul lui odată realizat, el nu mai urmărește nimic. Ba chiar la unele insecte după acuplare, femela omoară pe bărbat. *Hetairismul*, care este invocat ca argument în sprijinul originii sexuale a societății, e bazat pe o idee și o concepție religioasă și nu exprimă deloc o formă de manifestare a instinctului sexual, având cu totul altă semnificație, asupra căreia nu putem stărui aici.

Se știe ce rol important joacă în viața primitivului *magia*. Prin ajutorul ei crede dânsul că poate influența asupra forțelor suprafirești, determinându-le să acționeze așa cum vrea el. Prostituația sfântă, cum i s'a spus, pe ogor, afară în câmp sau chiar în templu, are menirea să ajute la fecundarea plantelor, a câmpiei, la conservarea vieții. În toate actele de acest fel nu este nicio intenție și niciun caracter exualist, ci o jertfă și o formă de rit. Vechile serbări dionisiace, cu unele ceremonii grotești, urme ale cultului phalic, nu au în ele nimic din sentimentul rușinii și al decenței, pentru că altul este sensul, care li s'a dat în vremea lor. În epoca preistorică și chiar la societățile din antichitate, în ceremoniile religioase ale diferitelor po-



poare foarte adeseaori apăreau elemente obscene. Astfel în cultul zeiței Cibela era o ceremonie specială, care consta în sacrificarea organelor genitale ale preoților ei, iar în cultul lui Dionysos și în serbările Saturnale se săvârșeau o mulțime de rituri libidinoase. La Egipteni Phallus-ul era onorat ca un fel de divinitate. Legenda ne spune că atunci când Isis — sora și în același timp soția lui Osiris — a adunat bucățile corpului mutilat al zeului ucis, Phallus-ul, organul viril, lipsea. Dece? Pentru că se credea că fecunditatea solului poate fi produsă prin magie, cu ajutorul acestui organ. La Greci, cea mai caracteristică parte din serbarea lui Dionysos erau așa numitele *phallophorii*, adică niște procesiuni, în care se purta imaginea phallus-ului ca simbol al forței de producție a vieții și a naturii.

Toate acestea nu dovedesc deci hetairismul și nici afirmarea instinctului sexual, ci numai puterea credinței în valoarea magiei și sensul religios, care se atribuia unor astfel de acte și de practici. Instinctul sexual nu trebuie considerat ca elementul, prin care se poate explica geneza și origina societății, deși el are un rol important în determinarea agregărilor zoogenice. Familia, pe care foarte mulți o consideră ca produsul acestui instinct, în realitate nu se întemeiază pe dânsul. Oricâte argumente raționale ar aduce Sumner-Maine pentru a dovedi natura monogamă a bărbatului, care datorită acestui fapt ar fi trăit dela început în familie și oricâte analogii ar căuta Westermarck în lumea păsărilor pentru a dovedi același lucru, nu vor putea prezenta realitatea altfel decât cum este ea. Mai întâi instinctul sexual dă naștere numai uniunilor sexuale, care nu sunt durabile și apoi astfel de uniuni există la toate ființele și nimeni nu a susținut că ele formează familii în sensul social al cuvântului. Dar ceea ce înlătură complect această ipoteză este faptul că cea mai primitivă formă de societate, pe care o cunoaștem, nu este familia, ci *clanul nediferențiat*, din care s'a născut mai în urmă familia. Prin urmare, în contra concepției lui Sumner-Maine, Grote, Momsen, care cred că clanul, tribul, statul, s'au născut din familie, realitatea ne arată că familia s'a produs prin restrângerea grupului social inițial, a clanului.

Indiferent de modul cum este definit clanul, ceea ce îl caracterizează și îi arată esența este *totemismul* și *exogamia*. Elementul organizator al clanului în toate amănuntele vieții

sale, este deci religia. Evident că ceea ce împinge pe oameni la agregare sunt anumite trebuinți, cum ar fi: impulsivitatea sexuală, nevoia de hrană și de apărare, dar prin această agregare nu s'a format o societate propriu zisă, căci pentru producerea ei se cere nu numai o coexistență de indivizi, după cum am arătat, ci și o organizare și o conștiință comună, iar acestea nu rezultă din instinctul sexual, ci sunt cu totul de altă natură.

În deosebire de această concepție, care vrea să facă din instincte factorul explicativ al societății, istoria gândirii sociale constată și existența altei concepții, care susține că societatea, cu toate îngrădirile, pe care le impune vieții individuale, nu este ceva înăscut în sufletul omenesc și nu poate fi derivată din instincte, ci este rezultatul rațiunii, încât geneza ei ar fi de natură rațională. Indivizii își dau seama de avantajile, pe care le au din conviețuirea cu alții și sub influența unor legi, care se impun tuturor și în consecință consimt să stea grupați cu aceștia împreună. De aceea Spencer îi atribuie rațiunii un rol sociogen. Încă din antichitate, Epicureii au explicat viața societății prin înțelegerea rațională a indivizilor și prin unirea lor contractuală, garantându-și unul altuia libertatea și bunurile sale. *H. Grotius* mai târziu, apoi *Thomas Hobbes*, *John Locke*, *Puffendorf* și *Rousseau* au amplificat această concepție raționalistă. Oricât de mult ne-ar surâde o astfel de explicare logică, totuși nu putem rămâne la ea, deoarece ideia de contract rațional presupune indivizi conștienți de ei înșiși, rezonabili, precum și scopuri bine definite. Dacă observăm societatea primitivă, ne dăm ușor seama că ipoteza aceasta raționalistă e o construcție logică făurită în cabinet, fără nici un temei real, căci societatea își are existența sa anterioară individului, îi apare lui chiar ca o divinitate, căreia i se supune, pentrucă nu i se poate strage și nici nu o poate pricepe. Sub ochii noștri indivizii, care formează o societate, mor și se nasc la infinit, societatea continuând a exista mereu, fiindcă ea, deși își realizează funcțiunile prin indivizi, nu se poate reduce totuși la ei. Încât nicăieri nu a apărut societatea ca un produs al înțelegerii raționale dintre oameni, al unui contract, ci îi constatăm existența ca un fapt complex, real și mai presus de oameni. Problema genezei societății este insolubilă în sine și prezintă pentru sociologie numai un interes istoric și speculativ, căci recunoscând drept valabil



tot ceea ce arată psihologia socială ca sursă de socialitate existentă în sufletul individului, nu putem totuși reconstrui o societate după gândirea noastră, iar istoria și etnografia nu ne arată nicăieri existența omului izolat. Așa că sociologul trebuie să se mulțumească a studia societatea ca fapt real, existent, fără a mai cerceta origina ei.

Formele societății umane sunt foarte variate, pentru că ele depind de aspectul relațiilor omenești și de natura lor. Astfel se poate vorbi de forme economice, de societăți cu economie autarhică, politarhică, pantarhică, etc., sau de societăți sălbatice, barbare și civilizate, etc. Dar nu e mai puțin adevărat că aceste relațiuni variază, se modifică și se multiplică, în același timp și după numărul indivizilor, care fac parte dintr'o societate.

Societățile mici, cu membrii puțini, n'au nevoie nici de prea multe reguli de conduită, nici de organe numeroase de supraveghere și executare, căci în genere viața lor e simplă. De aceea în astfel de societăți instituțiile sunt mai reduse, mai puține. Cu cât o societate e mai numeroasă, cu atât și organizația sa e mai complicată, precum și voința de putere mai accentuată și pretențiunile mai mari. Mai ales în organizarea diferitelor state și în felul lor de viață, se vede clar dependența de elementul cantitativ, de număr. Așa se explică grija tuturor popoarelor de natalitatea și mortalitatea populației. Dece se dă atâta importanță demopolitice, dacă nu tocmai pentru că numărul reprezintă un element însemnat în viața popoarelor? O națiune de 30—40 milioane de membri contează desigur mai mult și impune mai mare respect decât alta de 10—15 milioane numai. Iar formele de organizare și mecanismul ei funcțional este mult mai complicat. Dealtminteri întotdeauna numărul nu a fost neglijat nici de reformatorii sociali, nici de cercetători. Multă vreme, în antichitate, numărul a servit ca principiu de grupare a oamenilor. În Grecia Veche, Kleisthenes alcătuieste Senatul din 500 de membrii, repartizând câte 50 de fiecare Phyle; la Romani se organizează centuriile și chiar astăzi parlamentele sunt bazate pe reprezentarea numerică a populației, alegătorii fiind grupați în circumscripții electorale, cuprinzând fiecare un număr maximal de alegători. Senatul din Barcelona a fost cunoscut sub numele de cei 100, chiar când avea 200 de

senatori. Numărul poate modifica situația socială și judecata de valoare a cuiva sau norma lui de conduită. Într'un oraș cu zece mii locuitori de pildă, importanța unui milionar și rolul lui este mult mai mare decât aceea a 50 milionari într'un oraș de 500 mii locuitori. 4) Într'un grup mai mare puterea obiceiului este mult mai mică, precum tradiția e mai slabă și forța de inovație mai mare. Din adunarea mai multora laolaltă se nasc raporturi noi și forme deosebite de conduită, pe care poate nu le are fiecare individ luat în parte. De exemplu, când se adună mai mulți invitați la cineva acasă, se nasc anumite relații între dâșii și gazdă pe deoparte, iar pe dealta între oaspeți între ei. Apar chiar pretenții noi referitoare la modul cum mănâncă, cum bea cineva, la felul cum vorbește, la ținuta și la îmbrăcămintea sa (haina de seară, de pildă, este alta decât cea de zi). Și cu cât sunt mai mulți oameni adunați, cu atât intimitatea este mai mică, de aceea în astfel de ocazii se discută banalități, fiecare lăsând la o parte tot ceea ce este personal, pentruca să existe un subiect comun de discuție al tuturor. Dacă ne oprim puțin, urmărind pe Simmel, asupra câtorva numere pentru a vedea expresia lor socială și variația raporturilor, pe care le determină ele, ajungem la formularea câtorva consecinți importante, pe care sociologul nu le poate neglija.

Astfel numărul *unu* reprezintă unitatea izolată, încât s'ar părea că nu are nicio importanță din punct de vedere sociologic. Dar izolarea este ea însăși o reacțiune față de societate și poate fi considerată ca o negare a legăturilor sociale. O. Spann vorbește despre izolarea *romantică*, despre cea *filosofică* și izolarea *mistică*, toate fiind în fond niște forme de refugiu dintr'o stare socială nesatisfăcătoare, dar în același timp urmărind căutarea unei comunități mulțumitoare ca un ideal dorit sau unirea spirituală cu divinitatea.

Cea mai simplă și mai elementară formă socială presupune măcar două elemente, care pot avea între ele raporturi diferite. Numărul *doi* este deci un minimum pentru viața în comun, pentru o întreprindere oarecare, pentru înțelegerea între oameni. Uneori însă el poate fi și un maximum, de pildă pentru un *secret*. Deși relațiile sociale se bazează pe comuni-

4) G. Simmel. Soziologie.



tatea omenească, totuși pentru că nimeni nu poate cunoaște bine pe semenii săi, se formează grupuri mai restrânse între cei care se cunosc bine și-și încredințează unul altuia secrete. Secretul pune granițe între oameni, izolându-i doi câte doi, care au încredere unul în altul.<sup>5)</sup> Numărul doi condiționează raporturile de iubire și de prietenie, el e baza intimității și a căsătoriei. Când intervine un al treilea, raporturile iau cu totul alt aspect, căci acest terț poate avea față de ceilalți doi roluri diferite. Astfel el poate fi nepărtinitor și conciliant în caz de neînțelegere a celorlalți, având sarcina de *arbitru*. De exemplu arbitrajul între muncitori și capitaliști. Arbitrul caută să suprimă asperitățile, să slăbească pasiunile și formele de luptă dintre beligeranți, punând motivul disputei pe teren intelectual. Pentru a îndeplini acest rol i se cere arbitrului să fie în afară de interesele vreunuia dintre cei care se luptă între dânsii.

Terțul mai poate apărea însă și în altă ipostază față de cei doi. În cazul de mai sus el făcea unitatea, cerceta mijloacele de a înlătura discordia, țintind către împăcare — dar într-o a doua formă terțul poate urmări tocmai discordia dintre doi inși sau dintre două grupe, pentru că aceasta servește propriilor sale scopuri. El devine astfel *tertius gaudens*. Pentru a ajunge la rezultatul dorit el poate fi pasiv, avantajul lui rezultând numai din faptul că cei doi combatanți se țin în șah și astfel nu-l poate ataca nici unul pe el. Acesta este cazul Turciei dinainte de războiu, când marile puteri se luptau între ele pentru posesiunea Constantinopolului, iar din cauza aceasta Turcia își continua existența, rămânând mai departe stat independent. Dar terțul poate deveni și activ, provocând prin acțiunea lui întărirea unei partide, pentru a trage foloase în scopurile sale personale, căci prin întărirea unuia el slăbește pe altul. Avantagiile acestui terțius dispar dacă se restabilește unitatea adversarilor, de aceea el are interes să provoace neînțelegeri, devenind astfel *intrigant*.

Intrigantul social trăiește prin puterea sa de a dizolva, de a despărți pe oameni, rezervându-și astfel dreptul de a servi tuturor. O aplicare plastică a acestei idei o găsim în vechea deviză romană *divide et impera*, care deși veche e

5) G. Simmel. Soziologie. Pg. 361.

mereu nouă și de actualitate, atât în viața publică cât și în cea socială mai restrânsă.

Nu mai stăruim asupra numărului *zece* și *o sută*, care au servit pentru împărțirea diferitelor unități sociale în decade, centurii, etc. Numărul, după cum am văzut mai înainte, modifică însăși mentalitatea și starea sufletească a oamenilor. Din această cauză în starea de asediu nu se admit adunări mai mari de 3 sau 5 persoane pe străzi și nici staționarea lor. La începutul sec. 14 în Franța, Filip cel Frumos a oprit orice adunare de orice fel a mai mult de 5 persoane. Sub vechiul regim, dinaintea revoluției franceze, nu se puteau aduna mai mult de 20 de nobili, fără învoirea regelui.

Pe baza ideii de număr se întemeiază și noțiunile de *unanimitate*, *majoritate* și *minoritate*. Au fost instituții și evenimente, care având în vedere interesele generale, cereau pentru anumite hotărâri unanimitatea părerilor celor chemați să decidă. În vechiul parlament polonez, dinainte de împărțirea Poloniei, se cerea o astfel de unanimitate, întrucât dacă unul singur se opunea, parlamentul nu putea lua o hotărâre valabilă. Era dreptul de veto. Tot așa juriul englez. La curțile cu juri trebuia să dea verdictul cu unanimitatea părerilor juraților. Astăzi în locul acestei unanimități se admite în genere, în toate părțile, principiul majorității, care este mult mai normal, pentru că unanimitatea este foarte greu de realizat. Principiul majorității se bazează pe considerația că cei mai mulți la număr sunt mai puternici decât minoritatea și o pot constrânge la supunere. Raporturile de forță fiind negale, majoritatea își poate impune voința ei. Temeiul unei majorități nu este însă forța, ci altceva, anume faptul că ea apare ca reprezentanta naturală a totalității, exprimând voința generală a grupului întreg, căci se presupune că ea cunoaște și poate reprezenta mai bine această voință. Prin urmare niciodată majoritatea nu trebuie să lucreze în numele puterii ei, ci în acela al unității și totalității ideale. Iată deci câteva exemple, care dovedesc modul cum influențează numărul și cantitatea asupra relațiilor dintre indivizi și cum acestea pot varia în diferite împrejurări, determinând și forme diferite de societate. (A se vedea *Simmel*).

*Care sunt formele de societate cele mai elementare și mai originare? Cicero credea că familia este cea mai simplă și mai originară formă de societate, căci „prima societas in ipso con-*



jugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia".<sup>6)</sup> Foarte mulți sunt de aceeași părere, mergând mult mai departe chiar. Aceștia neglijează faptul că familia și societatea propriu zisă coexistă, fără ca de aici să poată fi îndreptățiți cu nimic de a deriva societatea din familie. Desigur în societatea civilizată familia apare ca un element constitutiv al său sau, cum spune Giddings, ca „o societate componentă”. Nu este însă tot așa și în societatea primitivă, în care familia se diferențiază pe încetul din marea masă nediferențiată a clanului. Nu e locul să insistăm mai mult asupra acestei chestiuni, care constituie o importantă problemă din sociologia specială, trebuie însă neapărat să menționăm că din cercetările celor mai primitive societăți existente s'a constatat că familia începe a-și dobândi o existență aparte înăuntrul clanului odată cu diferențierea lui în clase matrimoniale. Prin urmare ea apare mai târziu și se naște prin restrângerea altei forme de societate. Intreaga evoluție a familiei — care urmează unei legi de contracțiune, întrucât până ce ajunge la forma monogamă și conjugală din zilele noastre ea trece printr'o serie de înfățișări mult deosebite, toate constituind forme succesive de familie din ce în ce mai restrânsă — dovedește existența unui grup social mare, din care se naște familia.

Alți sociologi văd în *hoardă* cea dintâi și cea mai simplă formă de societate. Hoarda este considerată uneori ca o grupare de oameni bazată pe coabitarea în același loc și pe vecinătate. Chiar cuvântul *hoardă* indică acest lucru, zice *Mucke*, întrucât în turcește *ordü* însemnează așezare regulată, ordine, având ca echivalent pe sârbescul *krd* (cârd).<sup>7)</sup> În realitate hoarda este mai mult o grupare zoogenică, în care coabitarea și ajutorul reciproc sunt numai un fel de continuare a agregărilor animalice. Avem deaface în *hoardă* cu o cooperație inconștientă și temporară, care mult mai târziu, în alte forme de societate, devine ceva voit și gândit. Astăzi există hoarde în sudul Africei, la Fuegienii din Țara de Foc, la Mincopii din golful Bengal, cuprinzând dela 3—4 până la 100 de persoane. Hoarda apare ca o formă de societate, care se poate rezolvi foarte ușor în indivizi, deoarece în esența ei ea este

6) *Cicero*. De officiis. I, 17.

7) *F. Mucke*. Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung,

mai mult o juxtapunere de oameni, un fel de protoplasmă socială, o adunare fără organizație permanentă, viața în comun fiind supusă diferitelor întâmplări și împrejurări externe. De aceea hoarda este definită în genere prin caractere negative și anume: nu are ordine și ierarhie, precum nu are nicio conducere durabilă. Există și acolo un conducător, dar numai în timp de războiu și care poate fi schimbat în orice moment. Hoardei îi lipsește deci organizația și ca atare ea este numai mediul care oferă posibilitatea de naștere a unei organizări.<sup>8)</sup>

Societatea elementară și originară realmente existentă este *clanul nediferențiat*, pe care însă unii îl confundă cu hoarda, susținând că între ele există numai o deosebire cantitativă, căci clanul nu ar fi altceva decât hoarda „care a încetat de a fi independentă pentru a deveni elementul unui grup mai întins”.<sup>9)</sup> Am văzut însă că hoarda este un tip proteic, care se poate schimba oricând, după împrejurări, ceea ce nu se întâmplă cu niciun clan, căci această formă primitivă de grupare omenească este o societate permanentă și organizată. *Thurnwald* consideră clanul ca o formă de asociație politică, în care bărbații se adună laolaltă în vederea apărării și a luptei.<sup>10)</sup> Cu toate acestea nu se poate reduce clanul la o astfel de asociație simplă, căci atunci el s’ar putea confunda ușor cu hoarda. Funcțiunile lui sunt mult mai numeroase și mai complicate. Clanul este alcătuit din oameni, care se consideră rude între ei, legați prin sânge, descinzând dint’o speță de animale sau de plante numită *totem* și a cărui emblemă constituie marca clanului, semnul lui distinctiv, purtându-i și numele în același timp. Clanul este caracterizat însă nu numai prin totemism, ci și prin exogamie, adică interdicția impusă bărbaților de a avea raport cu femeile din același clan. E drept că în această formă de societate funcțiunile sociale nu sunt încă bine deosebite și n’au nici un fel de independență față de credința religioasă, care domină și absoarbe întreaga viață colectivă. Acestea toate sunt valabile pentru societatea primitivă, care apare ici și colo în mod răzleț în formă de hoarde, de regulă însă în formă de clan nediferențiat sau diferențiat. Dar în societa-

8) W. Wundt. *Völkerpsychologie*. Bd. VII. Pg. 229.

9) E. Durkheim. *Division du travail social*. Pg. 150.

10) Richard Thurnwald. *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bänden*. Berlin und Leipzig 1932. Pg. 22.



tea organizată și civilizată care sunt formele componente cele mai simple?

În sociologia contemporană își face drum o noțiune foarte interesantă, care găsește din ce în ce mai mulți aderenți și care poate explica modul de funcționare divizat, dar totuși unitar al societății civilizate, anume *ideia de grup*. Într'adevăr, viața socială apare în mod concret în grupe economice, a căror menire și specialitate o constituie activitatea economică, în grupe religioase întemeiate pe comunitatea de credință și pe cult, în grupe politice, bazate pe unitatea de conducere și pe suveranitate, în grupe științifice, etc., încât s'ar putea spune că fiecare individ considerat aparte este numai o formă concretizată a tendințelor grupei principale căreia îi aparține. Grupul poate suferi diferite schimbări interioare în compoziția lui, dar forma și esența lui rămân mereu aceleași. Un individ poate aparține mai multor grupe și cu cât e mai superior, cu atât face parte într'adevăr din mai multe unități sociale. Și e firesc să fie așa pentru că orice om tinde să se conserve, dar a se conserva înseamnă nu numai a-și păstra ființa biologică, ci a-și afirma personalitatea, ori câmpul de activitate pentru aceasta i-l oferă diversele grupe sociale de activitate. Grupa socială are o ordine de viață a ei, anumite norme speciale de conduită și un etalon propriu de valori morale deosebit după fiecare grupă. Oppenheimer deosebește două feluri de astfel de grupe și anume: 1) *grupe de cadru*, acelea în care se nasc și se dezvoltă diferitele feluri de societăți și asociații dintre oameni, cum ar fi societățile economice, comerciale, juridice, religioase, etc.). Aceste grupe de cadru după Oppenheimer sunt: hoarda, clanul, tribul, statul, în ordine ascendentă, toate alcătuind trepte ale procesului de evoluție istorică. 2) *Grupe ierarhice*, cum ar fi clasele sociale, (societățile profesionale, etc.<sup>11</sup>)

Această deosebire a grupelor sociale, pe care o face Oppenheimer, cuprinde în sine pe lângă idei juste și unele elemente arbitrare. Mai normală ni se pare împărțirea grupelor după structura lor interioară și după gradul lor de evoluție în: *comunități* și *societăți*, toate putând fi foarte bine cuprinse sub numele generic de societate omenească. După cum am arătat

11) Franz Oppenheimer. System der Soziologie. I. Bd. 2-ter Hlbd. Jena 1923.

în cursul prezentei lucrări, deosebirea aceasta aparține lui Tönnies și are într'adevăr un temei real. Comunitatea e o grupare bazată pe legătura de sânge, pe rudenie, pe obiceiuri și credinți, pe când societatea e un complex de scopuri, bazat pe interese, pe înțelegere rațională. Într'o comunitate pluralitatea dispare în unitate, căci deși sunt mai mulți indivizi corporali, sufletește însă ei sunt unul. Invers, în societate cu toate că există o unitate, totuși pluralitatea nu dispare, ci interesele multiple și variate ale indivizilor apar la tot pasul. Societatea e o grupare calculată și rece, în timp ce comunitatea este un organism viu și plin de simțire.<sup>12)</sup> Pentru Tönnies comunitatea e o legătură organică între indivizi și e veche decând lumea, societatea însă e ceva rațional și nou. Sunt trei feluri de comunități după Tönnies: *cea de sânge*, *cea locală* și *comunitatea spirituală*, toate dominate însă de voința speței, despre care am vorbit într'un capitol anterior și pe care el cel dintâi a considerat-o drept elementul esențial al vieții sociale.

A. Vierkandt, adoptând un punct de vedere psihologic, încearcă o altă împărțire a comunităților, deosebind: 1) *comunitatea de viață*, care presupune plăceri și dureri comune, sărbători religioase și profane comune, prânzuri comune, etc. O astfel de comunitate ar fi familia. 2) *Comunitatea afectivă*, care se naște din sentimente identice la mai mulți, cum ar fi dorința de răzbunare, ura comună, etc. Forma cea mai tipică de expresie a unei astfel de comunități este tribul. 3) *Comunitatea de scop și acțiune*. Toate acestea trei forme pot fi superficiale sau profunde, după cum afectează numai unele laturi ale vieții individului, lăsându-l liber să se manifesteze altminteri sau absoarbe toată personalitatea lui.<sup>13)</sup>

Atât Tönnies, cât și Vierkandt, a observat just că intensitatea și calitatea legăturilor, pe care le au oamenii laolaltă în colectivitate, poate varia, fiind uneori mai strânse, mai organice, iar alte ori mai labile, mai reflexive și mai artificiale. Nu poate tăgădui nimeni că legăturile de rudenie sunt cele mai strânse și în ele se vede mai bine acea voință a speței, despre care vorbește Tönnies. Este în ele manifestarea unui consubstanțialism, care produce unitatea de gândire și de simțire. În

12) *Heinz Marr*. Proletarisches Verlangen. Jena 1921. «Gesellschaft ist Mechanismus und Kalkül, Gemeinschaft Organismus und Gefühl». (Pg. 10—11).

13) *A. Vierkandt*. Gesellschaftslehre.



societatea primitivă se manifestă clar descendența comună și de rudenie și odată cu ea se vede rolul, pe care îl are vârsta. Primitivii cunosc clasele de vârstă, care corespund în același timp și cu gradele de rudenie. Astfel se știe că unul dintre argumentele, care s'au invocat în sprijinul ipotezei unei promiscuități originare printre oameni a fost nomenclatura rudeniei la triburile primitive. *Morgan* a observat sistemul de rudenie maelaez și din numirile rudelor a dedus că nu există o regulă a raporturilor dintre bărbați și femei.<sup>14)</sup> După el nomenclatura aceasta trebuie să indice filiația și forma de căsătorie. În sistemul studiat de dânsul toate rudele din aceeași generație poartă același nume, cu alte cuvinte grupele de vârstă au un nume comun pentru toți indivizii din ele. Astfel în Hawaii un bărbat spune cumnatei sale soție, iar moșul numește pe nepoții săi copii. De aici a dedus *Morgan* că între cumnat și cumnată trebuie să existe relații sexuale, copiii fiind în realitate nu nepoți, ci proprii săi fii. Eroarea comisă de *Morgan* provine din faptul că el a interpretat rău această nomenclatură. În clanul Dieri din Australia un băiat numește „appiri” și pe tatăl său și pe moșii săi după tată, după cum desemnează cu același nume pe mama sa și pe surorile ei. Aceste nume nu au alt rol decât de a face separațiunea grupeor de rude după vârstă și de a indica legătura, care unește pe indivizi cu grupul de vârstă.

Comunitatea de sânge, de rudenie, e cea mai durabilă, pentru că începând cu tipul de clan, ea continuă cu familia patriarhală mare bazată pe agnație, apoi cu familia paternelă germană și își păstrează o mare parte din puterea ei asupra individului chiar în familia conjugală din zilele noastre. Cât de puternic se simția legat Romanul de comunitatea familială din care făcea parte! Morții familiei îl urmăreau și el le era datornic. *Lemuria*, descrise așa de frumos de *Ovidius*, (*Fasti* V. 21), erau sărbătorile răscumpărării celor vii din familie față de Manii strămoșilor. Rudele nu ni le alegem, fără să vrem semănăm cu ele și ne simțim legați de ele toată viața. Comunitatea aceasta are regulile ei de viață și morala ei. Dela exogamia din clanul nediferențiat și până la oroarea de incest

14) *Lewis Morgan*. Die Urgesellschaft.

din familia restrânsă, constatăm aceeași regulă morală în raporturile dintre membrii familiei.

Un al doilea tip de comunitate este cea *locală*, care nu se mai întemeiază pe descendența comună, ci pe apropierea spațială a oamenilor. Desigur că nu este vorba de un contact spațial momentan sau accidental, ci de unul durabil, căci numai în asemenea condițiuni se creiază obiceiuri și reguli comune de viață. *Satul* este o astfel de comunitate tipică, în care legătura între oameni, pe lângă rudenie, este cea de spațiu. Satul are interese comune și uneori opuse altora din alte părți. Toți locuitorii lui sunt interesați la islazul sătesc, apoi ei au obiceiurile lor locale, sfatul lor, etc. Orice întâmplare și orice eveniment dintr'o familie este obiect de discuție și prilej de participare al satului întreg, căci așa se desfășoară viața socială pe porțiunea redusă ocupată de un sat. Nicăieri nu este mai dezvoltat *împrumutul* de obiecte casnice, de alimente, etc. decât la sat și mai ales între vecini. La oraș abia dacă se mai păstrează acest obicei la mahalale. Iată deci o altă formă de comunitate socială, cu viață destul de intensă și variată.

În sfârșit Tönnies mai vorbește despre *comunități spirituale*, pe care R. Maunier le înlocuiește cu *grupele de activitate*,<sup>15)</sup> în care introduce, în afară de confreriile de ordin monastic, de secte și alte forme de grupări, cum ar fi casta și clasa, corporația și sindicatul profesional, etc. Acestea sunt foarte asemănătoare comunităților de viață propriu zise, au și ele un conformism special și o etică a lor, dar aici apar pe primul plan anumite scopuri proprii, legătura indivizilor ne mai fiind organică și aproape indisolubilă, ci având un caracter rațional. Comunitățile par a se fi dezvoltat mai mult în formele trecute ale societății, căci odată cu evoluția, comunitatea face impresia că dă înapoi încetul cu încetul, în locul solidarității necondiționate a oamenilor dintr'un grup, apărând o solidaritate de interese, în care se vede destul de clar elementul individual și în care domină alte forme de viață. Cu toate acestea comunitatea nu dispare niciodată, dar ea nu mai absoarbe acum în totul diferitele forme de societate, fapt pentru care câmpul ei de activitate este mai redus decât în tipurile primitive de organizare socială. Societatea propriu zisă (în

15) R. Maunier. *Essais sur les groupements sociaux*. Paris 1929.



sensul de totalitate de grupe sociale active, bazate pe interes și scop) coexistă cu comunitatea, deoarece în toate formele evolutive ale ei se constată acest fapt. Cea mai puternică formă de comunitate spirituală este însă *națiunea*.

## Ce este națiunea ?

Dintre toate formele de comunități spirituale cunoscute, nici una nu stăpânește atât de mult sufletul omenesc ca națiunea. Ea trăiește intens în conștiința fiecărui individ, imprimându-i adânc caracterele sale și făcându-l să se resimtă toată viața și oriunde ar fi el, căci în limba ca și în judecata lui, în știința ca și în creațiunile sale artistice, se distinge ușor moștenirea națională, pe care a avut-o și fondul spiritual al națiunii sale.

Națiunea este o comunitate într'o neconținută *devenire*, ea nu este ceva făcut odată pentru totdeauna și nu are vreo limită temporală sau niște granițe, pe care fatal să nu le poată depăși. Natura ei este un *dinamism continuu*. Dar ce se înțelege prin națiune ?

Problema aceasta are o situație specială în știința sociologică, deoarece ea nu este numai disputată și înțeleasă din punct de vedere rațional, pur științific, ci este în același timp și afectiv trăită. Din cauza aceasta, atunci când încercăm să-i descifrăm esența și sensul, ne găsim în fața unor numeroase și variate concepțiuni, începând cu cele metafizice și sfârșind cu cele sociologice. Tot odată trebuie să observăm că foarte mulți gânditori s'au lăsat antrenați de sentimente firești de altminteri, în discuția acestei probleme, și au construit teorii bazate mai mult pe dorinți sau pe sentimente personale decât pe realitate.

În preajma anului 1830, în lupta pentru reforma parlamentară din Anglia, Whigii susțineau că poporul nu este suficient reprezentat în camere, de aceea cereau o lărgire a drepturilor lui. La aceasta a răspuns *Disraeli*, făcând o deosebire foarte interesantă pentru noi, anume între *popor și națiune* și afirmând că poporul este ceva *natural*, un fapt brut, pe când națiunea este o comunitate civilizată. Dar pentru a se ajunge la transformarea unei astfel de existențe naturale în na-

țiune este nevoie de un timp mai îndelungat și de o artă specială de educație, căci o națiune se creiază încet și prin ajutorul unor influențe și factori foarte diferiți. Distincțiunea făcută de Disraeli, între *națiune* și *popor*, între două noțiuni care foarte adeseaori sunt confundate și întrebuițate una în locul celeilalte, este foarte necesară și binevenită pentru clarificarea ideilor, cu care trebuie să opereze sociologia.

Cuvântul acesta „popor”, în vorbirea de toate zilele este înțeles în sensuri diferite, căci uneori el servește pentru a denumi păturile și clasele inferioare dintr'un stat, în opoziție cu cele superioare, alteori însă i se dă un înțeles oarecum antropologic, așa cum se vede din concepția lui Disraeli — căci poporul ar fi substratul sau baza naturală a culturii, în deosebire de națiune care apare ca un produs cultural. Sociologul german *Bluntschli* vede în „popor” o unitate juridică și politică, pe care o definește ca „o comunitate unită și organizată în stat”.<sup>16)</sup> Mai toate părerile gânditorilor moderni, cu excepția lui Bluntschli, converg în a deosebi poporul de națiune după criteriul formulat de Disraeli, considerând poporul ca o unitate de oameni înrudiți prin limbă, sol comun și împrejurări de viață și bazându-se mai mult pe elemente *instinctive*, pe când națiunea apare ca o unitate care se realizează prin o *voință morală conștientă*. Un popor devine deci națiune numai atunci când dobândește această conștiință unitară. Poporul reprezintă poate aceleași forme de manifestare ca și națiunea, dar la el acestea nu sunt produse în mod conștient, ci involuntar și instinctiv. Imprejurările vieții pot dezvolta această conștiință în popor și atunci el devine o națiune, dobândind sentimentul și ideia ființii sale proprii. La aceasta se poate ajunge în diferite moduri. Astfel uneori dinastiile domnitoare au fost agentul, care a ajutat transformarea unității naturale a oamenilor, a popoarelor, în națiuni. Dinastia Capețienilor, de pildă, a avut în formarea națiunii franceze un rol foarte important, după cum unitatea națiunii italiene este strâns legată de casa de Savoia, Austria de Habsburgi și Rusia de Romanovi. Și cu toate acestea nu suntem îndreptățiți să susținem că națiunea în esența sa ar fi creațiunea dinastiilor.

*Otto Bauer*, ocupându-se de problema statului național,

16) *Bluntschli*, Allgemeine Staatslehre. Pg. 97.



reduce toate interpretările și explicările, care s'au dat ideii de națiune la trei feluri de teorii și anume: 1) *teorii metafizice*, care se prezintă sau sub forma *materialismului național* sau a *spiritualismului național*, 2) *teorii psihologice*, intelectualiste sau voluntariste, după cum pun greutatea pe elementul intelectual sau pe cel voluntar în procesul de formare al națiunii și 3) *teoria empirică a națiunii*, care nu face altceva decât enumeră elementele pe care le consideră esențiale pentru o națiune.<sup>17)</sup>

Explicarea metafizică a națiunii vrea să lămurească această realitate atât de vie și activă prin ajutorul unei entități misterioase, a cărei putere o afirmă, dar pe care nu o poate dovedi, de aceea adeseaori ea se mulțumește numai cu formularea unor mituri. Desigur iluziile și miturile au putere, ele izbesc imaginația, trezesc din adâncurile sufletului credinți mistice și speranțe, care mână pe oameni către acțiune. Câte fapte istorice mari și câte mișcări sociale nu s'au produs datorită lor! Ele au însă mai mult o valoare practică și politică decât valoare explicativă și științifică.

Concepția metafizică a națiunii, în forma ei materialistă, susține existența unei substanțe materiale, care are în sine puterea de a produce națiunea. Rassa ar fi această forță, căci numai comunitatea de sânge poate produce unitatea de simțire și de gândire. Rassa, după această teorie, produce „un echilibru durabil... al calităților morale și al obiceiurilor fizice, pe care un aport heterogen și masiv ar risca să-l rupă”.<sup>18)</sup> Ea constituie „mediul asimilator ale cărei capacități de cristalizare nu trebuiesc surmenate”, ea este aceea care produce dealungul vremii tipul național. Aceeași concepție o găsim astăzi la Rosenberg, Hildebrandt, Voegelin, etc., care văd în „sânge” niște posibilități de suflet. Este dela sine înțeles că fizionomia psihică a unei națiuni nu este absolut și complect detașată de orice legături cu construcția naturală, fizică, a ei și că vitalitatea influențează foarte mult asupra caracterului, a posibilităților de manifestare și de creație ale națiunii. De aceea conducătorii de popoare și națiuni trebuie să aibă o grijă deosebită pentru această

17) *Otto Bauer*. Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. Marx-Studien. Wien 1924. Pg. 172. A se vedea și *D. Gusti*. Problema Națiunii. București. 1919.

18) *R. Johannet*. Le principe des nationalités. Paris 1923. Pg. 382.

vitalitate și să urmărească întărirea „mediului cristalizator și asimilator” al unei națiuni, împiedecând tot ceea ce ar putea-o face să scadă. Totuși nu se poate confunda națiunea cu rassa, deoarece realitatea ne arată mai întâi că nu există rase pure decât doar acolo unde nu există civilizație, la primitivii, care nu comunică unii cu alții. Fiecare națiune civilizată constă dintr'un amestec multiplu de rase, fără ca prin aceasta să-și piardă caracterul său propriu. Francezii, Englezii, Italienii, Germanii, etc., — toți au mult, foarte mult, sânge străin și totuși fiecare constituie o națiune, având specificul și natura ei proprie. Dar, chestiunea poate fi privită și din alt punct de vedere. În sânul aceleiași rase s'au născut națiuni diferite, fiecare cu fizionomia sa specială și cu aspirațiunile ei. Cum se poate explica acest lucru, dacă esențial pentru o națiune este comunitatea de sânge, rassa? Nu rezultă de aici că națiunea are alt temei și altă esență? Unitatea de sânge poate fi cel mult o bază etnică pe care se creiază o națiune.

În afară de rassa s'a afirmat ca un element absolut necesar pentru nașterea și viața națiunii *teritoriul*. Numai *Țiganii* ar face excepție, reprezentând o națiune fără un teritoriu al ei. Dar despre acest popor *Johannet* crede că nici nu formează o națiune propriu zisă, pentru că ei n'au nici conștiință de unitatea lor, nici ierarhie, nici clase sociale, fiind mai jos de populațiile pretotemiste. Ei ar fi în margina națiunii.<sup>19)</sup> Netăgădui că fiecare națiune ca orice individ ocupă un loc în spațiu, trăiește pe un teritoriu. Dar chiar dacă ea nu-l stăpânește și nu exercită vreun fel de suveranitate asupra lui, nu se poate spune că ea încetează de a fi o națiune.

Cităm mai înainte cazul Poloniei, după împărțirea ei istorică și arătam că națiunea poloneză a continuat să trăiască și după ce dispăruse statul polonez, chiar când Polonezii făceau parte din state diferite, nemai formând un bloc unitar. Și tot așa noi, Românii, ne simțiam o națiune unitară, deși nu eram toți adunați pe același teritoriu, atunci când frații noștri din provinciile istorice se aflau sub stăpâniri străine și diferite. „Pământul este substratul, câmpul de luptă și de muncă; omul dă sufletul”, zice *Renan*. „O națiune e un principiu spi-

19) *R. Johannet*. *Le principe des nationalités*, Paris 1932. Pg. 385. Nota 1.



ritual, rezultând din complicațiile profunde ale istoriei, o familie spirituală, nu un grup determinat de configurația solului".<sup>20)</sup>

În deosebire de materialismul național, teoria spiritua-  
listă explică națiunea prin ajutorul unui factor de altă natură  
și anume prin admiterea unui *spirit al națiunii* (Volksgeist sau  
Volksseele, despre care vorbesc Germanii). Dar acesta este un  
concept metafizic, în forma în care a fost înfățișat. Există în-  
tr'adevăr o mentalitate și o conștiință colectivă cu anumite  
caractere variate după națiuni, aceasta însă nu e ceva gata, nu  
e un principiu inițial, ci se formează treptat datorită unor  
împrejurări istorice și unor scopuri urmărite în comun. Con-  
știința socială și națională e în neconținută devenire și se în-  
rește sau slăbește odată cu evenimentele, întotdeauna însă ca  
există.

Teoria psihologică pune întreaga greutate pe elementele  
intelectuale și volitive, care ar avea rolul fundamental în for-  
marea unei națiuni. Interesul bine înțeles, comunitatea de in-  
terese, aceasta ar fi temeiul națiunii. Între popoare, ca și între  
indivizi, pot exista însă numeroase interese comune, fără ca ele  
să le poate contopi pe acestea într'o singură națiune. „O uniune  
vamală nu este o patrie”, zice Renan cu drept cuvânt. Intere-  
sele pot determina alianții sau uniuni politice, dar nu pot  
produce națiuni, decât doar dacă ele se transformă cu vremea în  
altfel de legături între oameni sau între grupe. Și în cazul  
acesta aspectul lor psihologic capătă o altă formă.

Dintre elementele spirituale se susține ca fiind fundamen-  
tale *religia și limba*. Să cercetăm în mod obiectiv rolul lor în  
existența și nașterea națiunilor. Johannet atribue religiei o impor-  
tanță chiar mai mare decât limbii, explicând solidaritatea dintre  
națiune și religie prin caracterul ei de *permanență* în viață.  
Intr'adevăr, religia într'o societate este elementul, care se schimbă  
cel mai puțin și cel mai greu, fiind mereu identică cu sine însăși,  
întocmai ca și națiunea. De aceea o religie profesată multă vreme  
de un grup național dobândește chiar caracter național.<sup>21)</sup>  
Așa că religia și națiunea apar ca fenomene unite mereu îm-  
preună, având un caracter constant și permanent. Religia, ba-  
zându-se pe emoțiuni elementare din sufletul omului, izvo-  
răște din profunzimile psihicului omenesc „unde se elaborează

20) E. Renan. Qu'est ce qu'une nation? 1882, Pg. 25.

21) R. Johannet. Op. cit. Pg. 395.

și sentimentele naționale".<sup>22)</sup> În trecutul poporului nostru s'ar putea găsi o admirabilă exemplificare a acestei concepțiuni, căci religia și limba au fost elementele, care au păstrat ființa neamului românesc dealungul tuturor veacurilor și timpurilor de restriște. Primele noastre începuturi culturale au avut chiar caracter și formă religioasă și în contra tuturor încercărilor de desnaționalizare, credința strămoșască a fost pavăza cea mai puternică. Acest lucru este foarte explicabil, deoarece față de toți cutropitorii, religia noastră, care era alta decât a lor, constituia un element despărțitor, o graniță spirituală între noi și ei. De aceea lupta pentru păstrarea religiei a fost în același timp și o luptă națională. Dar cercetând chiar diferitele tipuri de societăți în mod evolutiv, constatăm că ele au coincis cu anumite tipuri de religie, care aveau și ele un caracter național. Astfel în clanul diferențiat și în societatea organizată pe bază de cetate a dominat *religia strămoșilor și cultul morților*, care era de fapt o religie familială, după cum *religia zeilor naționali și cultul eroilor*, posedând o sferă mai mare de întindere, avea un caracter național propriu zis.

Fiecare cetate din vechime avea zeii și eroii săi, care îi dădeau ajutor în lupte și în vremuri grele, cultul lor întărind și exaltând patriotismul local. În vechiul drept grecesc exista și un delict special, *Asebia*, produs prin nerespectarea zeilor naționali. Pe măsură însă ce tendința de integrare a cetăților în unități mai mari se accentuează, religia dobândește și ea alt caracter. În locul mulțimii de religii, deosebite după cetăți, încep să se afirme religiile cu caracter *universalist*. Iar dintre acestea, creștinismul reprezintă prin excelență *universalismul*, căci el proclamă nu numai necesitatea credinței într'un singur Dumnezeu al tuturor și față de care toți oamenii sunt egali, fiind fiii lui, fără deosebire de națiune, ci și o morală unitară, universală și valabilă pentru toată lumea. Iudaismul avea caracter monoteist, dar nu se ridica până la universalism. Profeții dinaintea de Christos, zice Spinoza, predicau religia ca o lege a patriei, care își trăgea forța din pactul contractat de Evrei cu Dumnezeu în timpul lui Moise, Apostolii lui Christos predică însă religia tuturor oamenilor, ca o lege universală, care își scoate puterea sa din pasiunea lui Christos.<sup>23)</sup>

22) R. Johannet. Op. cit. Pg. 395.

23) Spinoza. Tractatus theologico-politicus. Cap. XII.



Creștinismul, în deosebire de formele celelalte de religie, consideră ca punct central *problema destinului omenesc în genere*, fără a mai deosebi oamenii și națiunile. Ideia mesianică, salvarea, apare ca un ideal mângâietor pentru toți cei suferinzi și oprimați, cărora le aduce speranță în suflet. Evanghelia lui Luca și a lui Matei exprimă credinți și adevăruri, care se adresează tuturor. Religia și morala milei, a binefacerii și a iubirii largi de oameni, a iubirii infinite de aproapele, trece peste deosebirile dintre oameni și rase. Isus Christos a simțit durerea tuturor. *Anatole France* caracterizează într'o frază lapidară răscumpărarea omenirii prin jertfa lui Christ, spunând: „Ma croix est faite de toutes les souffrances des hommes, car je suis véritablement le Dieu des pauvres et des malheureux”.<sup>24)</sup> Astfel religia creștină universalistă și mesianică depășește granițele dintre națiuni și atunci ni se strecoară în suflet cel puțin o îndoială dacă pe baza ei s'ar putea întemeia ideia de națiune. Dar trecând peste formele istorice, pe care le îmbracă religia în evoluția sa, să cercetăm dacă nu cumva ideia de religie în sine nu cuprinde elemente, care ar putea servi pentru formarea națiunii și justificarea ei.

Johannet afirmă că religia izvorăște din aceleași profunzimi sufletești, în care-și are origina și sentimentul național. Da, desigur, trebuința de conservare a vieții și de perfecționare a ei există în ambele sentimente, dar componentele lor sunt cu totul altele. Emoția religioasă e un *sentiment al misterului*, care îngrozește și care poate pătrunde în suflet ca „o undă calmă”, provocând liniște și reculegere, ca „o stare de suflet fluidă” sau poate produce șocuri și convulsii demoniace, o teribilă frică.<sup>25)</sup> Pe lângă acest element, emoția religioasă mai cuprinde pe acela de *majestate*, de prosternare în fața misterului și a Iraționalului. Toate acestea sunt componentele psihologice ale emoției religioase, care este aceeași pretutindeni, în orice suflet de om, indiferent de națiunea căreia aparține el, neavând deci nicio coloratură națională. Dar religia nu se reduce numai la acest fond subiectiv al ei, ci cuprinde și o serie de practice, un cult, care într'adevăr depinde de împrejurările sociale și istorice și care dobândește o formă națională. În acest caz însă se pune întrebarea: cum se face că națiunile,

24) *Anatole France*. Crainquebille, Putois. Riquet. Pg. 247.

25) *R. Otto*. Le sacré. Paris 1928 Pg. 29.

care au aceeași religie și aceeași formă de cult se deosebesc totuși între ele? În orientul Europei trăiesc națiuni creștine ortodoxe, ca Rușii, Sârbii, Bulgarii, Grecii și noi Români. Dece constituim fiecare o națiune aparte când avem aceeași religie? Sau tot așa, observăm că în sânul unei aceleiași națiuni sunt membrii cu religii deosebite, fără că prin aceasta să se poată nega caracterul lor de națiuni unitare. Franța, Anglia, Germania, sunt atinse în unitatea lor națională, pentru că fiii lor au forme de cult și credinți deosebite?

Trecând la analiza unui alt element, căruia i s'a atribuit rolul de factor formativ al națiunii, *limba*, trebuie să recunoaștem că ea are o mare importanță, căci limba este mijlocul prin care se creiază o comunitate sufletească, o conștiință comună. Prin ea se exprimă bucuriile, durerile și năzuințele tuturor celor care trăiesc laolaltă. Fichte, în vestitele sale „Reden an die deutsche Nation”, spunea că geniul națiunii germane e limba ei, pentru că Germanii vorbesc o limbă vie, izvorâtă din forțele lăuntrice ale poporului. Triburile primitive, ca și națiunile civilizate, se deosebesc între ele în mod frapant prin limbă. Există totuși națiuni diferite, care vorbesc aceeași limbă, de exemplu Norvegienii și Danezii, Americanii și Englezii, Belgienii și Francezii, după cum în Elveția, care astăzi constituie nu numai un stat, ci și o națiune, se vorbesc mai multe limbi. Dacă așa stau lucrurile, atunci nici limba nu constituie un criteriu esențial pentru determinarea ideii de națiune.

Toate acestea dovedesc că națiunea nu este *un produs natural*, legat de un anumit element, care ar avea o putere absolută și fatală, ci ea se dezvoltă în mod treptat în urma împrejurărilor istorice prin care trece. E. Renan afirmă esența spirituală a națiunii ca produs al vieții istorice. El zice: „esența unei națiuni constă în comunitatea multor lucruri pentru toți indivizii și în uitarea comună a altor lucruri. Nici un cetățean francez nu știe dacă e Burgund, Alan, etc.”<sup>26)</sup> Pentru existența națiunii se cer două condițiuni fundamentale: 1) *amintiri comune și interese comune în trecut*, 2) *consimțământ actual de a conviețui mai departe*, „dorința de a trăi laolaltă, voința de a continua să pună în valoare patrimoniul indivizibil, pe care l-au moștenit”.<sup>27)</sup> Prin urmare gloria sau suferința comună

26) Renan. Qu'est ce qu'une nation? Pg. 9.

27) Renan „ „ „ „ „ Pg. 26.



din trecut, precum și voința comună în prezent sau aspirațiuni comune de viitor — acestea alcătuiesc o națiune. Ea apare ca „o mare solidaritate constituită prin sentimentul sacrificiilor făcute și prin acelea, pe care e dispusă să le facă încă”<sup>28)</sup> sau „un plebiscit de toate zilele”, manifestat în orice împrejurare. Tradițiile trecutului și dorințele viitorului sunt deci elementele cu adevărat active, care lucrează pentru nașterea și conservarea unei națiuni, toate celelalte fiind numai condițiuni, care înlesnesc acest proces. Națiunea ca atare e *un produs cultural* și exprimă o comunitate de cultură, care se formează printr’o adaptare continuă a celor care trăiesc împreună, prin creierea de obiceiuri și prin dezvoltarea conștiinței că aparțin aceluiași grup, având morții lor, de care se simt legați, trecutul comun care îi stăpânește și care le indică drumul către viitor. Soarta istorică identică dă naștere unei adevărate contopiri sufletești a celor care trăiesc laolaltă.

Unitatea de cultură modelează sufletul într’un anumit fel, îl face să vibreze în mod unitar și creiază astfel națiunea. Dece caută fiecare națiune, în statele care au minorități, să-și păstreze cu grijă cultura sa? Tocmai pentru că ea este factorul care formează sau distruge o națiune. Națiunea este astfel nu numai o realitate, ci și o idee morală, care impune tuturor celor care o formează datoria de a contribui să-i ridice valoarea, să-i înalțe prestigiul.

Fiind o astfel de comunitate spirituală, națiunea are caracter mai durabil ca toate celelalte comunități de acest fel și este instrumentul cel mai potrivit prin care se poate crea cultura umană, exprimând și forța spirituală și caracterul specific al fiecărei mari grupe sociale.

---

28) *Renan*. Qu'est ce qu'une nation? Pg. 27.

## CAP. IV.

### Structura și evoluția societății.

Am arătat în această lucrare că elementul viu și activ al societății, purtătorul fenomenelor sociale, este individul, alături de instituții. Viața socială este o totalitate de raporturi inter-individuale, care se obiectivează și se concretizează în instituții. În timp ce indivizii se perindă în generații repede unul după altul, instituțiile au o durată lungă, reprezentând oarecum elementul de permanență în societate. Și ele se schimbă, dar mult mai încet și mai greu, încât durata lor depășește mai întotdeauna viața unui individ și a unei generații.

Modul de ordonare și de armonizare al instituțiilor fundamentale și echilibrul lor constituiesc *structura societății*. Herbert Spencer a descris structura societății, așa cum a înțeles-o dânsul în conformitate cu concepția sa organicistă, dar nu a explicat-o deloc și nu a arătat modul cum se schimbă ea. Structura unei societăți variază după epoce și după instituția fundamentală, care într'un anumit moment are rolul de ordonator și armonizator al celorlalte instituțiuni. Așa de pildă, se zice că societatea are o structură capitalistă sau că în trecut a avut o structură feudală, etc. Ce se înțelege prin aceasta? Caracterizarea structurii sociale întotdeauna se poate face după un punct de vedere și anume după fenomenul social, care domină într'un timp dat și care dă oarecum directive pentru toate celelalte fenomene, imprimându-le chiar și o anumită înfățișare. Astfel atunci când toate instituțiile sociale, juridice, politice, morale, gravitează în jurul formei de economie capitalistă, care dă nota dominantă întregii vieți sociale, după cum altă dată feudalitatea era elementul organizator al societății, se poate spune că societatea are o structură capitalistă sau a avut una feudală. Sau tot așa se vorbește despre structura statului bolșevic sau a statului corporatist, înțelegându-se prin aceasta



modurile de ordonare ale diferitelor instituții, în raport cu comunismul și dictatura proletariatului sau cu corporațiile profesionale. Deasemenea se discută foarte des și cu tot atâta îndreptățire despre structura democratică sau antidemocratică a societății, avându-se în vedere de data aceasta alt criteriu de caracterizare a totului social, anume fenomenul politic, în raport cu care sunt privite toate celelalte fenomene sociale. Structura societății nu trebuie însă considerată ca ceva static, deoarece ea se transformă mereu. Elementele, care o compun sunt totdeauna aceleași, dar forma ei se schimbă, pentru că raporturile dintre aceste elemente sunt variabile, de unde și modul lor de ordonare și armonizare poate fi întotdeauna altul.

Intr'adevăr, în viața socială alături de interesele și acțiunile convergente, există și forțe divergente, ba chiar antagoniste, iar structura socială este cadrul înlăuntrul căruia are loc jocul acestor forțe, dar nu un cadru fix, ci mobil sau configurațional, întrucât și el depinde de raportul dintre forțele din lăuntruul său. Am putea spune că în viața socială structura are rolul, pe care-l au spațiul și timpul în alcătuirea experienței, după concepția kantiană, căci după cum acestea nu sunt numai niște cadre pasive, ci au un rol activ în formarea cunoștinții, tot așa și structura socială condiționează activitățile societății, depinzând însă în același timp de ele. În lăuntruul unei structuri existente se dezvoltă forțe, care tind la modificarea ei și care o pot schimba chiar. Instituțiile fundamentale, prin a căror ordonare se naște structura socială, nu sunt deci întotdeauna în aceeași formă de echilibru și nici nu poate fi vorba de un echilibru staționar, ci numai de unul mobil, pentru că aceste instituții se schimbă, adaptându-se unor noi condiții de viață. Care sunt acele elemente, acele instituțiuni fundamentale care formează structura socială?

*Adolphe Costa* a deosebit patru categorii de instituțiuni, care corespund aproape cu acela, pe care le admitem astăzi în genere. Și ceea ce este foarte interesant, între acestea a stabilit el nu vreun raport de reducere cauzală, ci din contra un *parallelism*.<sup>1)</sup> Este o idee foarte interesantă, care contrastează în mod flagrant cu toate încercările făcute mai înainte de a se explica realitatea socială, fie numai prin fenomene psiholo-

1) *Adolphe Coste*, *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise*, Paris 1900.

gice, fie numai prin cele economice sau prin cele politice. Acest mod de a înțelege raporturile dintre elementele structurii sociale exprimă adevărul, pentru că indiferent de funcțiunea, pe care o exercită fiecare dintre aceste instituțiuni, indiferent de dezvoltarea și rolul, pe care-l pot avea într'un anumit moment în viața socială, ele sunt egal de necesare societății.

A. Coste a deosebit următoarele categorii de instituții: 1) de ordin politic, 2) de ordin economic, 3) de ordin doctrinal (religie, morală, știință) și 4) solidaritatea (forme diferite de asociere ale indivizilor). Din această enumerare a lui Coste lipsesc instituțiile de natură juridică, pe care dânsul le înglobează în categoria fenomenelor politice. De fapt, toate aceste categorii îndeplinesc două feluri de funcțiuni, unele fiind absolut necesare pentru constituirea societății, iar altele pentru funcționarea ei. Intr'adevăr nu se poate concepe nașterea și constituirea societății fără fenomenul economic și cel psihic, căci nevoia de hrană adună pe oameni laolaltă, precum și conștiința comună de un astfel de scop și de mijloacele de realizare a lui — acestea creiază societatea. Dar nu este posibilă societate omenească fără o ordine generală, fără regule de drept, care să stabilească limitele acțiunii individului și să-i fixeze drepturile, precum nu poate exista societate fără o autoritate conducătoare, care să sancționeze abaterile dela regule și să impună fiecui respectul legii. Dacă instituțiile psihologice și cele economice au un rol constitutiv pentru societate, dreptul și autoritatea politică au un rol normativ, regulativ. Dar una fără alta nu pot exista, toate sunt deci egal de necesare și nu se pot reduce una la alta. Ele alcătuiesc structura socială și numai prin echilibrul lor se poate conserva și poate funcționa o societate.

Pentru exercitarea funcțiunilor sociale de tot felul, societatea și-a creat organele sale, întocmai după cum în corpul omenesc există organe necesare pentru fiecare din funcțiunile sale. În lăuntru societății organele acestea au o înfățișare diferită, o poziție socială specială, după cum se integrează fiecare în structura societății și după caracterul acestei structuri. Organele funcționale cele mai evidente sunt *clasele sociale*. E adevărat că în ultimul timp, ideia de clasă socială cată să fie altfel înțeleasă și să i se atribue alt rol decât acela pe care îl are. Noua orientare a gândirii și politicii unor state



înlocuiește clasa socială prin profesiune, iar profesiunea fiind considerată ca un serviciu social special, tinde să aibă cu totul altă poziție în societate decât clasa socială. Structura socială adeseaori a suferit transformări din cauza raporturilor dintre clasele sociale, care s'au luptat între ele, fiecare urmărind să pună în valoare funcțiunea, pe care o îndeplinea ea. De aceea una dintre formele cele mai obișnuite și mai necesare de echilibru social, este echilibrul dintre clase. Grevele, luptele de stradă și uneori chiar revoluții sângeroase și cu mare răsunet, au fost cauzate de cele mai multe ori de forma raportului dintre clasele sociale. Nu este posibilă o structură stabilă a societății fără un echilibru stabil între aceste clase. Fără a fi partizanul concepției marxiste a luptei dintre clase, după cum se va vedea clar din paragraful următor, nu putem trece totuși cu vederea faptul, care există, lupta, care se constată, dar căreia noi îi atribuim un alt sens și alt scop decât cel din concepția lui Marx.

Dar, mai întâi să vedem ce s'a înțeles și ce trebuie să se înțeleagă prin clase sociale.

## Problema claselor sociale.

Problema claselor sociale a preocupat marea majoritate a sociologilor și oamenilor politici, indiferent de atitudinea lor practică, deoarece toți au constatat existența unor grupe sociale cu feluri deosebite de viață și adeseaori cu interese opuse înăuntrul aceleiași societăți. Așa numita problemă socială, pe care unii o consideră chiar drept obiectul științei sociologice, nu e altceva decât conflictul dintre capital și muncă, dintre patron și salariat, lupta neconținută dintre clase.

Intotdeauna au existat deosebiri între oameni. Chiar în formele cele mai primitive de organizare socială, în clanurile nediferențiate, sunt unii indivizi mai inteligenți, mai bine înzestrați dela natură, cu vigoare fizică mai mare, care devin șefi în timp de război sau conducători și judecători în timp de pace. În astfel de organizări, nu avem însă de aface cu clase sociale, deoarece nu există acolo încă masse compacte de oameni diferențiați, cu interese și drepturi deosebite, ci numai indivizi izolați, care se ridică deasupra celorlalți și li se impun. De îndată ce apare însă proprietatea individuală și viața

economică se dezvoltă, constatăm începutul formării claselor sociale. Cu cât societatea a evoluat și s'a complicat, cu atât și clasele au dobândit un rol din ce în ce mai mare, devenind chiar una dintre cele mai importante forțe în procesul social. De aceea problema aceasta s'a impus cercetătorilor, care au studiat-o din puncte de vedere variate. Astfel conservatorii au căutat să întemeieze deosebirea dintre clase și s'o justifice pe baza deosebirilor de valoare și de funcțiune socială, pe când socialiștii, pornind dela idei umanitare ca aceea de egalitate și fraternitate, au cerut ștergerea deosebirilor de clasă, iar comuniștii au ajuns, în ultima fază, la susținerea necesității de a se răsturna actualele raporturi dintre clase, pentru ca până la urmă să se distrugă clasele.

Printre numeroasele teorii asupra claselor sociale putem deosebi câteva tipice, fundamentale și anume: 1) o *concepție naturalistă-biologică a claselor*, 2) o alta *psihologică*, 3) o *teorie economică* și 4) alta *sociologică*. Vom analiza pe scurt aceste teorii pentru a vedea cum s'a înțeles problema claselor sociale și cum trebuie s'o înțelegem.

Prima teorie încearcă să explice formarea claselor sociale prin ajutorul deosebirilor naturale, fizice sau psihice dintre oameni. Platon afirmă în „Statul” că oamenii sunt frați, dar că Dumnezeu a stabilit dela început deosebiri între dânșii, căci a pus în sufletul unora — al celor chemați să conducă — aur, în sufletul războinicilor argint, iar pentru agricultori și ceilalți a rezervat numai fier și aramă. Clasele sociale le deosebesc Platon după dispozițiile spirituale ale oamenilor. Aristoteles, vorbind despre sclăvie, susține că sunt popoare și indivizi născuți să fie sclavi, deoarece în sufletul lor ar exista ceva specific, care îi împiedecă de a se ridica mai sus. Sclăvia și noblețea sunt deci stări naturale, determinate de însușirile proprii ale psihicului oamenilor. Prin urmare oamenii din clasele inferioare sunt meniți să poarte jugul toată viața lor, pentru că dela natură aceasta le-a fost sortit. Giddings vorbește despre *clase de vitalitate*, născute prin deosebirile naturale ale indivizilor și transmise prin ereditate.

Aceeași idee o găsim la *Otto Ammon*, care explică întreaga ordine socială prin ideea de evoluție naturală. El pornește dela susținerea că omul este, înainte de orice, o ființă naturală, cu dispoziții psihice variabile dela individ la individ. Societatea trebuie privită, după acest sociolog, numai



ca o treaptă a evoluției universale, condiționată de legile naturii în genere și în special de cele biologice, anume de reproducere și ereditate.<sup>2)</sup> La aceasta se adaugă apoi, ca niște condiții speciale, diferite împrejurări exterioare, educația, raporturile economice, etc. Oamenii deosebiți prin dispozițiile naturale, cu care vin pe lume, prin ereditate, formează clase sociale neegale între ele și care nu pot avea aceeași valoare și nici nu pot exercita aceleași funcțiuni. Fundamentul claselor este deci în natura omului. Și cum natura nu poate fi nivelată în mod artificial, urmează că și clasele sociale sunt ceva necesar. Ammon merge chiar mai departe, susținând cu tărie nevoia unei separațiuni bine distincte dintre clase, deoarece viitorul unei societăți depinde de păstrarea caracterelor nobile și a dispozițiilor psihice superioare. Clasele superioare sunt înzestrate cu toate însușirile biologice nobile, pe când clasele de jos sunt cele mai slabe și din punct de vedere vital. De aceea între ele nu trebuie să existe puțința de amestec. Societatea, în care clasele se amestecă între ele prin căsătorie, e sortită pierzării, pentru că prin panmixie rassa degenerază. Prin urmare se impune o separațiune totală și absolută a claselor. Educația deasemenea trebuie să difere după clase, căci numai acei care aparțin claselor superioare și bogate au dispoziția de a învăța și de a dobândi o cultură superioară, mintea lor fiind liberă și corpul neobosit de munca fizică. „Munca aspră musculară și activitatea superioară a spiritului se exclud reciproc în baza unei legi inexorabile a naturii”, spune Ammon.<sup>3)</sup> Clasele apar astfel ca un rezultat al deosebirilor naturale dintre oameni și nu pot fi schimbate prin decrete umane. „Ordinea socială a oamenilor se bazează pe diviziunea muncii și pe neegalitatea indivizilor, care sunt întrebuințați după capacitatea lor la diferite lucrări”.<sup>4)</sup>

În al doilea rând, trebuie să cităm pe *Gobineau*, care pentru a explica deosebirile și luptele dintre clasele sociale, introduce ideea de rasă. Pentru acest sociolog clasele sunt legate de rase, sunt produse ale acestora. În procesul politic și social, rassa superioară coincide întotdeauna cu clasa superioară, de

2) *Otto Ammon*. Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Jena 1900. Pg. 3.

3) *Otto Ammon* » » » » » » » »  
Pg. 85.

4) *Otto Ammon* » » » » » » » »  
Pg. 136.

aceea în toate statele, unde au avut loc lupte între populații de rase diferite, constatăm că aristocrația își are origina în rassa superioară, pe când clasele de jos au sânge inferior. La popoarele europene clasele de sus sunt mai toate de origină indo-germană.

*Gumplowicz*, care reprezintă aceeași concepție naturalistă, explică formarea claselor sociale prin deosebiri naturale dintre rase și prin forță, prin violență. Clasele sunt, pentru acest sociolog, produsul războiului și al cuceririi. În societățile cu organizație tribală, unde starea de războiu e oarecum permanentă, tribul cel mai tare și mai șiret supune alte triburi, iar în procesul de contopire cu populațiile învinse și cucerite, învingătorii devin clasa dominantă și învinșii clasa inferioară. Clasa mijlocie este neutrală, ea fiind un amestec al celor care cad dintre conducători și al celor din clasa de jos, care se ridică. Procesul de formare al claselor pe această cale se vede la poporul roman, unde cuceritorii au constituit clasa conducătorilor, pe când locuitorii provinciilor cucerite au devenit *socii*, *cives minuto jure* sau chiar sclavi.

Clasele sociale ar fi deci, după concepția naturalistă, grupuri de oameni distincte, cu însușiri și drepturi sociale diferite pe baza deosebirilor naturale dintre ei.

Dacă reflectăm puțin asupra acestei prime concepții despre clasele sociale, constatăm că ea cuprinde unele observări juste, căci e adevărat că forța, violența și cucerirea au servit la început ca factori, care au determinat formarea claselor sociale. Cei învinși și capturați în războaie deveneau sclavi, fără drepturi, executau toate muncile și aveau alți zei decât aceia ai tribului cuceritor, pe când învingătorii se îmbogățeau, aveau toate drepturile și onorurile. La Romani, în principiu, proprietarilor din provinciile cucerite li se luau pământurile, ei deveneau simpli *possesores*, la discreția statului, pe propriul lor pământ.<sup>5)</sup> Violența și șiretenia au servit pentru formarea claselor. Prin expropriere violentă cei slabi au fost goniți de pe pământul lor și au devenit muncitori în serviciul expropriatorilor.

Deasemenea prin șiretenie au fost înșelați și furați oamenii simpli și cinstiți, a căror soartă a fost proletarizarea, decă-

5) *G. Salvioi. Le capitalisme dans le monde antique. Paris 1906.*



derea din clasa și drepturile lor. Dar forța fizică, războiul, șiretenia, au fost numai factori care au produs diferențierea socială, nu au constituit însă clase sociale. Clasa e altceva decât o simplă deosebire naturală dintre oameni și existența mai multor clase sociale nu se poate explica numai prin aceasta, căci sunt indivizi cu vigoare fizică și bine înzestrați din punct de vedere spiritual, care totuși fac parte din clasele inferioare, după cum nu arareori se constată degenerarea în clasele nobile, superioare, care ar trebui, după această teorie, să fie în același timp și clase de vitalitate. Chiar instituția sclăviei dovedește acest lucru, căci dintre sclavi s'au recrutat nu arareori scriitori și profesioniști de samă.

Sclăvia, după cum se știe, s'a dezvoltat și a căpătat un rol de seamă în societățile în care militarii aveau ascendență și unde există o organizație de luptă. În Grecia veche, de pildă, este sclăvie în perioada homerică. Sclavii, proveniți din prizonierii de războiu, puteau fii însă de rang egal cu stăpânii lor, deci nu inferiori față de dânșii, deși în urma războiului ei ocupau o situație inferioară. Tot așa pirateria și furtul de copii erau mijloace obișnuite pentru dobândirea de sclavi — și negreșit că cei răpiți deveneau populația clasei de jos, deși nu erau inferiori prin însușirile lor specifice. Iată deci pentru ce susținem că ceea ce produce și constituie clasele sociale este altceva. Concepția naturalistă a trecut repede peste un fapt de cea mai mare importanță, pe care l-a neglijat, anume că deosebirile naturale nu coincid cu cele sociale.<sup>6)</sup>

Deosebirile de sex, vârstă și forță, care există în cele mai primitive clanuri, ca și în formele cele mai evoluat de societate, nu constituiesc elemente esențiale ale claselor sociale. Pe baza lor se pot produce deosebiri de ocupație și chiar de drepturi, dar nu clase propriu zise. E adevărat că în societățile primitive adeseaori femeia face muncile cele mai grele și mai josnice, având o situație socială subordonată, după cum bătrânii au în genere privilegii, trăind chiar pe socoteala femeilor și a bărbaților mai tineri (în multe triburi australiene poligamia este dreptul exclusiv al celor mai bătrâni). Deosebirea de vârstă și sex creiază însă grupe și situații cu caracter aparent de

6) P. E. Fahlbeck. Die Klassen und die Gesellschaft. Jena 1922.

clase, dar în genere aceste situații sunt determinate de idei religioase și războinice și nu constituiesc clasele sociale. Clasele nu sunt în nici un caz produsul naturii, adică nu au la baza lor însușiri naturale ale indivizilor, care îi etajează și îi grupează laolaltă, ci ele rezultă din evoluția culturii omenești, din complicarea organizației sociale.<sup>7)</sup> De aceea în constituirea lor intră alte elemente și anume împrejurări sociale, economice și politice.

O a doua concepție e aceea care accentuează elementul *psihologic-moral* ca fundament al claselor. *Schmoller*, deși nu neglijează nici aspectul economic al claselor sociale, totuși dă prioritate factorului psihic. Acest economist definește clasele ca niște grupe existente într'o societate organizată, în care predomină diviziunea muncii, excluzând orice legături de sânge, sex, rudenie, religie, etc. După dânsul clasele se bazează „pe însușiri și condițiuni de viață identice sau asemenea, pe o activitate profesională și pe o muncă identică sau asemenea, pe avuție identică sau asemenea, pe o participare identică sau asemenea la ordinea economică și politică, pe rang și pe interese de orice fel identice sau asemenea”,<sup>8)</sup> adăugând la aceste legături și conștiința de această comunitate de interese. Prin urmare, după *Schmoller*, condițiile necesare pentru formarea claselor sociale sunt: diviziunea muncii, identitatea de profesii și muncă și conștiința de această identitate.

În viața unui popor, zice *Schmoller*, se constată două tendinți care neconținut se influențează și se limitează reciproc, dând naștere la două procese spirituale diferite și uneori opuse între ele și anume: *o tendință de unire spirituală cu întregul grup* din care face parte un individ și al doilea, *tendința de alipire de un grup special mai restrâns*, cu care el are o comunitate de interese proprii, deosebite și nu arareori opuse chiar acelora ale altor grupe și ale societății întregi.

Clasele apar în modul acesta ca niște părți ale unui tot mai mare, care devine un ansamblu de grupuri sau de unități speciale. Oamenii se înțeleg mai bine și se organizează mai temeinic, atunci când sunt uniți în cercuri mai înguste, de aceea toți cei care au interese și profesii asemănătoare

7) P. E. *Fahlbeck*. Die Klassen und die Gesellschaft. Jena 1922.

8) G. *Schmoller*. Grundriss der Volkswirtschaftslehre. Bd. I. Pg. 429.



se grupează laolaltă, având conștiința că ei se deosebesc de alte grupe cu interese și profesii străine de ei. Prin urmare clasele sociale sunt produse de interese, idei și sentimente colective, care produc o conștiință proprie, conștiința de clasă, în baza căreia membrii luptă pentru apărarea intereselor speciale ale clasei lor.

Cauzele formării claselor sociale trebuiesc căutate, după Schmoller, în procesul de diferențiere socială și în special în diviziunea muncii și în deosebirea de profesii. Fiecare individ are anumite însușiri speciale, care determină profesiunea și munca sa și care pot fi fixate și chiar sporite prin ereditate. Așa se explică faptul că locuitorii din Bretagne sunt marinari din tată în fiu. Ei se nasc cu dispoziții pentru această profesiune și sunt mai apti ca alții pentru exercitarea ei. Problema claselor sociale trebuie privită, după Schmoller, sub două aspecte, nu numai ca un fenomen economic — și anume: 1) din punct de vedere psihologic-moral și 2) economic-politic, deoarece clasa socială presupune „o anumită evoluție psihică-morală, precum și existența unor sentimente foarte puternice de legătură cu comunitatea, lipsa individualismului și a piedicilor, care se opun organizării”.<sup>9)</sup> În concluzie deci clasele corespund unor însușiri și profesii speciale, fiind bazate pe conștiința de interese comune.

A. Bauer, ocupându-se de clase și de rolul lor în viața socială, afirmă și dănsul importanța profesiei pentru formarea tipurilor de grupe sau clase. Profesiunea dă fiecărui individ o caracteristică aparte. „Prin repetiția acțiunilor în fiecare zi, timp de mai mulți ani, ele produc habitudini care, schimbând în același sens naturile diferite la origină, le fac să realizeze un fel de tip comun, din punct de vedere fizic și moral”.<sup>10)</sup> Se produce prin exercitarea continuă a unei profesii chiar o asemănare fizică, exterioară, căci „meseria modelează corpul după atitudinile ordinare; ea redresează talia ofițerului și curbează spinarea pietrarului, ea dă țăranului culoare în obraz, mers greoi, sănătate robustă, pe când muncitorul din atelier e palid, slab, ușurel. Profesiunea modelează chiar și fizionomia și imprimă tuturor celor care aparțin aceluiași grup un aer de familie”.<sup>11)</sup> Acelaș lucru și cu psihicul claselor sociale.

9) G. Schmoller. Op. cit. Pg. 450.

10) Arthur Bauer. Les classes sociales Paris 1902 Pg. 57.

11) Arthur Bauer. „ „ „ „ „ Pg. 57.

Și în această concepție găsim unele idei, care ni se par juste, acceptabile, căci într'adevăr clasa presupune o comunitate psihică și o conștiință de interese comune. Deasemenea diviziunea muncii a avut un rol de seamă în formarea claselor sociale. Și cu toate acestea, concepția lui Schmoller nu explică în mod satisfăcător esența și nașterea claselor. În primul rând trebuie să relevăm că unitatea de profesiune nu este suficientă pentru a determina clasa socială, deoarece observând clasele sociale, constatăm că ele cuprind oameni cu profesii variate. Astfel vorbim de o clasă muncitorească, în care totuși avem deaface cu lucrători cu ocupații și meserii foarte diferite. Sindicatele din zilele noastre constituiesc grupări profesionale unitare — dar noi nu considerăm fiecare sindicat ca o clasă aparte — ori, după teoria lui Schmoller, unitatea de profesiune constituie esența clasei și în acest caz ar trebui ca fiecare sindicat să fie considerat ca o clasă. Tot așa vorbim despre o clasă a funcționarilor, în care intră profesorii, magistrații, personalul administrativ al diferitelor instituții de Stat, militarii — deci profesii foarte diferite între ele și totuși avem aface cu o singură clasă. De aceea *Karl Bücher* consideră deosebirea dintre profesii nu ca o cauză a claselor sociale, ci ca un efect al diferențelor dintre clase, deoarece o clasă monopolizează oarecum anumite profesii, celelalte neavând acces la ele. Apoi aceste profesii s'au continuat din generație în generație, devenind profesii de clasă.

În al doilea rând, Schmoller susține că anumite însușiri spirituale sunt legate de fiecare profesiune și formă de muncă și că acestea sunt fixate sau sporite prin ereditate. E adevărat că prin exercițiu și obișnuință, profesiunile ajung să producă diferențieri între oameni, imprimându-le nu numai anumite caractere psihice, ci chiar și o înfățișare exterioară specială. Deasemenea nu se poate tăgădui că se moștenesc dispoziții fizice și spirituale pentru o anumită profesiune. Astfel copiii de orășeni, care au părinți sau predecesori intelectuali, asimilează mai ușor cunoștinți noi decât copiii de țărani. Este o ușurință oarecum organică. Dar acesta nu e un adevăr absolut, căci adeseaori ne găsim în fața unor fapte, care ne arată tocmai contrariul. Multe talente, care s'au manifestat cu vigoare în diferite domenii ale culturii, nu au avut ereditate dela strămoși



în direcția profesiei lor, ba chiar din contra, unii din strămoșii acestora au fost degenerați.

A treia concepție asupra claselor sociale este cea *pur economică*. K. Bücher combate concepția lui Schmoller, susținând că nu deosebirea de profesii produce clasele sociale, ci *diferența de avere și venit*. Aceasta este, după dânsul, cauza principală a diviziunii muncii și a profesiunilor. La Greci și la Romani, ca și la Germanii din evul mediu, pretutindeni, clasele au apărut mai întâi ca niște clase de avere și abia mai târziu au devenit clase profesionale, căci orice om își alege profesia după venitul, pe care îl are și după mijloacele care îi stau la îndemână. De aceea cei care au avere își rezervă locurile cele mai bune și mai rentabile, pe când un copil de muncitor sărac rămâne în genere tot muncitor, pentru că nu are avere și nu se poate pregăti pentru o altă carieră. Profesiunile care cer avere pentru începere sau pentru învățare sunt oarecum interzise celor săraci. „Mult trâmbițata libertate în alegerea profesiei are loc numai în limite foarte înguste”.<sup>12)</sup> Clasa profesională a părinților determină în genere și pe aceea a copilului, dar nu pentru că se moștensec anumite dispoziții profesionale, ci pentru că lipsa de mijloace materiale constrânge pe copil să adopte meseria tatălui său.

Chiar rangul social al unei clase deja bine stabilite poate crește odată cu averea. Iată de exemplu comercianții din bogatele cetăți italiene din sec. 16, care au dobândit o importanță covârșitoare în stat și au exercitat toate puterile pe măsura ce averea lor a sporit. Și tot așa în societatea de după războiul mondial se constată marea importanță, pe care a căpătat-o întreprinzătorul și omul de afaceri. După Bücher clasele profesionale sunt în realitate clase de avere, iar formarea claselor sociale în genere depinde de deosebirea de avere dintre oameni.

Bücher recunoaște că profesiunile produc prin exercițiu și obișnuință „o oarecare diferențiere a oamenilor care li se dedică”,<sup>13)</sup> căci profesia imprimă individului uneori chiar un caracter exterior. Dar nu profesia formează clasa socială, ci același fel de viață, aceeași concepție, aceeași situație

12) K. Bücher. Entstehung der Volkswirtschaftslehre. Pg. 355.

13) K. Bücher „ „ „ Pg. 347.

economică, toate acestea produc un fel de grupe profesionale cu o mentalitate specifică. În genere clasele profesionale sunt și clase de avere și de venit.

Concepția economică a claselor accentuează ca factor fundamental *repartiția proprietății*, neegalitatea de posesiune a bunurilor. *Lorenz v. Stein* este teoreticianul cel mai reprezentativ dintre cei mai vechi, care susține cu tărie că diferența de proprietate produce clasele sociale. După dânsul, prin clasă socială trebuie să înțelegem „totalitatea acelor care au o situație socială identică în baza unei situații economice identice”.<sup>14)</sup>

Împărțirea drepturilor și a funcțiilor în societate și diferențierea întregului fel de viață se face pornindu-se de la deosebiri de avere. Ordinea claselor sociale depinde deci de procesul economic. Mai întâi avem aface cu clase economice, clase de avere, care devin apoi clase sociale prin dobândirea de drepturi și de funcțiuni speciale. În societățile primitive nu există clase, pentru că lipsește proprietatea individuală și ca atare nu sunt deosebiri de avere. În o a doua fază socială proprietatea este egal repartizată între toți oamenii, încât deși există proprietate individuală totuși nu se constată deosebiri economice importante. În sfârșit, zice L. v. Stein, în faza a treia, când societatea e complet dezvoltată și complicată, apar clasele sociale. Principiul, care determină evoluția socială, este *creșterea averii*, interesul social nefiind altceva decât tendința de a dobândi bunuri cât mai mari.

Clasele se pot deosebi, în concepția lui L. v. Stein, după două criterii și anume: unul *cantitativ* și altul *calitativ*, adică după mărimea averii și după factorul prin care se dobândește averea. Din primul punct de vedere se disting trei clase: 1) clasa celor care nu au cât le trebuie pentru satisfacerea trebuințelor lor, 2) clasa celor care au destul și 3) cei care au mai mult decât e necesar pentru trebuințele lor. După al doilea criteriu se deosebesc două clase fundamentale: clasa celor care au materia de lucru și clasa proletarilor, care au numai forța de lucru sau cu alte cuvinte *capitaliști* și *muncitori*.

Aceste deosebiri economice atrag după ele și deosebiri spirituale, căci ele produc acea conștiință a omogeneității tuturor

14) *Lorenz v. Stein*. Die Gesellschaftslehre. 1865. Pg. 304.



acelor care sunt în aceeași stare economică — o conștiință și o onoare de clasă.

Cel mai mare reprezentant al concepției economice a claselor sociale este însă *Karl Marx*. El nu a expus nicăieri în mod unitar și complet teoria clasei, căci în opera sa fundamentală „*Das Kapital*”, vol. III, partea II, abia este schițat începutul cap. 52, unde vorbește despre clase sociale. După ce arată care sunt clasele sociale — deosebind *salariații* care au forța de muncă, *capitaliștii* și *rentierii* — apoi tendința constantă din procesul economic modern de a transforma orice muncă în muncă salariată și orice mijloc de producție în capital, deci tendința de a se separa complet capitalul de muncă, Marx pune problema: cum se formează o clasă socială. Continuă apoi analizând un răspuns foarte ușor și comod, care vine imediat în mintea oricui, anume: clasele se formează după izvoarele lor de venituri, de câștig. Această soluțiune nu-l mulțumește însă pe Marx, deoarece în acest caz, diferitele profesii, cu surse de venituri variate, ar forma clase speciale și astfel doctorii și funcționarii ar apărea ca două clase deosebite. Dar manuscrisul nu mai continuă, așa că problema rămâne numai începută, fără a fi discutată mai pe 'larg în acel capitol. Pentru completare trebuie să ne adresăm la alte lucrări și în special la „*Das kommunistische Manifest, das Elend der Philosophie*” și „*Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*”.<sup>15)</sup> Din această cauză întâmpinăm oarecari greutăți, pentru că Marx a întrebuițat cuvântul clasă în mai multe înțelesuri. Astfel în 18-en Brumaire, vorbind despre țărani francezi spune că ei formează o clasă, *pentru că trăiesc în anumite condiții economice*, care deosebesc tranșant modul lor de viață, interesele și cultura lor, de acelea ale altor straturi ale populației. Iar în „*Germania în 1848*” Marx înțelege prin clasă o *colectivitate de familie legate așa de strâns prin idei, interese și tradiții*, încât apare ca o adevărată persoană cu o conștiință proprie.

În genere însă clasa socială este, pentru Marx, un fenomen istoric, empiric, nu o formă oarecum apriorică absolut necesară a vieții sociale. Ea s'a născut din anumite cauze istorice, care se pot găsi ușor, studiindu-se viața economică a societății, felul ei de producție și modul de repartiție al bunu-

15) *Max Adler*. Marx-Studien. IV. Bd. II Hlbd. Wien 1922.

rilor, dar această distribuție e rezultatul sistemului capitalist de producție.

Pentru L. v. Stein și pentru Bücher averea e baza și origina diferențierii claselor sociale, pentru Marx însă, *felul de producție* și de apropiere determină clasele, care apar astfel ca rezultate ale procesului de producție. Clasa cuprinde prin urmare pe toți acei, care aparțin aceleleași activități economice, ea presupune deci *o identitate de poziție în raportul de producție*. Nu diferența de avere sau venit, nici identitatea de profesiune, ci felul de activitate economică și poziția în lăuntrul unor raporturi economice determină clasa socială. Marx, când vorbește despre cei care au și despre cei care n'au, nu înțelege prin aceasta „bogat” și „sărac”, ci cu acești termeni el vrea să arate pe cei care posedă mijloace de producție și pe cei care nu au decât forța lor de muncă. Clasele sociale sunt produse ale evoluției economice, ele s'au născut din anumite forme economice. Indiferent de mărimea averii și de cantitatea venitului, indivizii cu poziție identică în procesul de producție formează o clasă. Pentru Marx, micul fabricant, care are 10—20 de lucrători, este tot industriaș, ca și cel care are în serviciu său mii de lucrători, iar muncitorul cu oarecare stare, proprietar de casă și grădină, cu venit mai mare decât un mic fabricant, cismar, de exemplu, aparține tot clasei lucrătorilor, pentru că patronul e patron și se bucură de plus-valoare, pe când lucrătorul rămâne totdeauna înglobat în același sistem, nefiind plătit mai mult decât forța sa de lucru. În „Das Kapital”, Marx susține că, abstracție făcând de profesiune, toți acei care sunt exploatați prin plus-valoare aparțin proletariatului, indiferent dacă sunt profesori, secretari sau servitori. Diferențierea economică de producție și distribuție nu e de ajuns pentru nașterea claselor sociale, ci e nevoie de încă un element, anume *de o conștiință de clasă*, de conștiința de interesele comune grupului de oameni și de identitatea poziției în procesul de producție. Această conștiință face clasele să se deosebească unele de altele și să-și devină chiar ostile în raporturile lor.

În societatea burgheză, Marx deosebește trei clase principale: *proprietarii*, care au renta pământului, *capitaliștii*, care întrebuintează forța de muncă a altora pentru a se bucura de profit și în al treilea rând, *lucrătorii*, care vând pentru



salar forța lor de muncă. Dar Marx nu s'a oprit la o clasificare definitivă și absolută a claselor sociale, deoarece între aceste trei el admite și alte diferite sub-clase și clase secundare. Astfel proprietarii pot fi mari și mici, după cum capitaliștii pot fi financiari, mari industriași, mari comercianți, etc. Un individ poate aparține chiar mai multor clase, de exemplu un meseriaș dela țară poate fi și mic agricultor și comerciant.<sup>16)</sup> Deoarece clasele sunt o categorie istorică, urmează că ele nu rămân fixate odată pentru totdeauna, ci se modifică neconținut, iar modificarea lor constituie procesul de evoluție socială.

Un alt reprezentant de samă al concepției economice a claselor sociale este W. *Sombart*, care și-a modificat unele din părerile sale inițiale, având o interesantă evoluție în gândirea sa socială și ale cărui concluziuni sunt extrem de interesante. După el, clasele sunt, ca și stările, grupe mai mari formate în lăuntru unei societăți și cuprinzând mai multe profesii. Clasele nu se nasc în mod natural într'o societate, adică nu sunt un produs fatal al evoluției, ci ele sunt „künstlich gemacht”, căci nu izvorăsc din o conviețuire obișnuită,<sup>17)</sup> într'o societate naturală, ci sunt constituite prin intervenția unei convingeri făcută în mod conștient și rațional despre o legătură și o unitate a indivizilor sub presiunea unor interese sau nevoi. Prin urmare coeziunea membrilor unei clase e impusă oarecum din afară, prin intermediul unui fenomen de conștiință. În stări, zice Sombart, avem deaface cu comunități organice, bazate pe rudenie de sânge, pe când în clase indivizii sunt elemente oarecum mecanice, grupate laolaltă în virtutea unor interese economice. Deși membrii unei clase au profesii diferite, totuși ei formează o clasă, pentru că toți au același interes față de un anumit sistem economic.<sup>18)</sup> Clasa este ceva oarecum negativ și distructiv, deoarece ea urmărește interesele sale proprii în primul rând, de aceea ea este exclusivistă și se luptă cu alte clase. Sombart consideră clasele sociale ca un produs modern, în antichitate nefiind decât începuturi de clasă. Ele apar propriu zis în istoria nouă a Europei, odată cu capitalismul și sunt copilul lor legitim.<sup>19)</sup> Paralel cu siste-

16) K. Marx. Das Elend der Philosophie; die Klassenkämpfe in Frankreich; Anti-Dühring.

17) W. Sombart. Der moderne Kapitalismus. Bd. II. 2. Pg. 1093.

18) W. Sombart " " " " " Pg. 1094.

19) W. Sombart " " " " " Pg. 1094.

mele economice, deosebește Sombart patru clase sociale, care au apărut în mod treptat, evolutiv și anume: aristocrația feudală, mica burghezie, burghezia mare propriu zisă și proletariatul. Acești sociologi și economiști citați mai sus, reprezintă esența teoriei economice a claselor sociale.

Concepția economică a clasei sociale are o foarte mare parte de adevăr, căci desigur averea și interesul economic au jucat un rol de samă în procesul de diferențiere al claselor și în determinarea ierarhică a funcțiunilor lor. Dar ea e o concepție unilaterală, pentru că privește clasele numai ca factori economici, nu și ca organe ale vieții sociale în genere. Și apoi ea dă o însemnătate deosebită producției, neacceptând deloc celelalte elemente și raporturi, care își au importanța lor pentru determinarea claselor sociale. Prin aceasta concepția economică este însă consecventă cu sine însăși, cumulând toate meritele, dar și toate defectele economismului, care în explicarea societății și a mecanismului său, reduce toate fenomenele și formele sociale la categoria economică. În explicarea genezei claselor, factorul economic a avut desigur un rol important, dar nu el singur a creat clasele și nu constituie decât unul dintre elementele esențiale ale clasei. De aceea trebuie să încercăm a găsi o altă explicare a claselor sociale fără a pierde din vedere viața socială în întregimea ei, căci prin totalitatea ei trebuie să explicăm și apariția claselor. Deci este nevoie să adoptăm o atitudine pur sociologică. Din acest punct de vedere clasa socială este *o grupare de oameni bazată pe interese și funcțiuni sociale identice*. Procesul, care explică formarea claselor, este *diviziunea muncii*, nu însă numai în sensul de muncă economică, ci de activitate socială în genere. Clasele sociale, privite prin această priză, apar ca niște *organizații de oameni în vederea exercitării unor anumite funcțiuni sociale*. În al doilea rând, funcțiunea socială nu trebuie identificată cu profesiunea, nici cu munca de producție, căci nu e vorba numai de viața economică, ci de toată activitatea socială. Unii indivizi, datorită culturii și priceperii lor, au rolul de conducători, alții se preocupă de producție, alții de apărarea societății, etc. Societatea trăiește astfel ca un adevărat organism, iar clasele sociale apar ca niște organe, care au roluri diferite, toate funcțiunile depinzând însă una de alta, fiind egal de necesare și influențându-se reciproc. *Toți indivizii, care exer-*



*cită aceeași funcțiune, alcătuiesc o clasă.* Pentru Durkheim și școala sa clasele sociale sunt rezultatul diviziunii funcțiilor, care se complică de îndată ce societatea organizată în forme politice se diferențiază. Dacă pentru Sombart clasele sunt produsul timpurilor moderne, pentru școala sociologică ele sunt foarte vechi și inerente procesului de evoluție socială.

Netăgăduit că acest mod de înțelegere și explicare a claselor sociale este cel mai just, căci nu se poate concepe clasa socială decât legată de ideea de funcțiune și nu poate fi înțeleasă decât ca organ de realizare al unei anumite funcțiuni. De aceea între clase nu este numai o diferență de avere sau de profesiune, ci mai cu seamă deosebire de viață, de apreciere socială și mai ales de funcțiune. Dar concepția sociologică nu a arătat destul de clar origina claselor, care au existat în oarecare măsură chiar înaintea procesului de diviziune a muncii și nici nu a arătat cum se formează ele.

După această expunere sumară a diferitelor teorii asupra claselor sociale, să ne oprim puțin asupra ideii de clasă, pentru a arăta cum înțelegem noi esența claselor și formarea lor.

În genere întrebuițăm cuvântul „clasă” pentru a denumi o grupă de oameni, care se deosebesc de alții prin anumite caractere comune numai lor. În acest sens general vorbim despre clasa oamenilor culți, a analfabeților, etc. Esența unei clase poate fi căutată în anumite momente *subiective* și oarecum *individuale*, care unesc într'un grup o sumă de oameni sau în caractere *obiective*.<sup>20)</sup> Din primul punct de vedere clasele ne apar ca niște moduri de viață și situații diferite ale indivizilor, căci aceleași condiții de viață creiază o comunitate de interese, de sentimente și de atitudine față de societate. Se poate chiar ca acei care au aceeași situație și același rang să aibă și aceeași profesiune, dar aceasta nu este absolut indispensabil. Clasele au însă manierele lor și de cele mai multe ori un limbaj specific, membrii unei clase se căsătoresc între ei, lor li repugnă alianța cu clase inferioare, au relații între dâșii, se vizitează reciproc, etc. Pentru cei, care aparțin ace-

20) P. Mombert. Zum Wesen der sozialen Klasse. Erinnerungsgabe für Max Weber. Bd II 1923

leiași clase, există reprezentări și noțiuni comune, același mod de a simți și de a gândi, care îi face totdeauna să privească lucrurile numai prin prizma clasei lor. Așa numitele prejudecăți de clasă sunt în realitate expresia spiritului și a mentalității clasei și au o adâncă motivare psihologică. Această mentalitate se modifică odată cu evoluția clasei, de aceea ușor se poate deosebi aristocrația nouă, creația prefacerilor revoluționare, care își trădează origina prin o mentalitate mai apropiată de burghezie și democrație, în comparație cu vechea aristocrație exclusivistă, mândră și absolut tradiționalistă. *M. Proust* în „*Les Guermites*” pune față în față nobilimea franceză dinaintea imperiului și cea creată de imperiu, evidențiind deosebirea lor de mentalitate, de atitudine și chiar a modului de viață.

Clasele sociale presupun o *situație comună, raporturi și condiții de viață identice sau asemănătoare*. Ca să existe o clasă, trebuie neapărat ca membrii ei să aibă anumite reprezentări colective și o conștiință de clasă. Prin urmare postulatul psihologic fundamental al claselor este conștiința, adică posibilitatea de a recunoaște la ce nivel social se găsește ea, de a-și da seama de drepturile, de avantajile cuvenite diferitelor niveluri de viață și de ierarhia socială,<sup>21)</sup> cu alte cuvinte să fie conștientă de situația ei și de caracterele, care o deosebesc de alte clase. Bogăția ajută la transformarea claselor, dar ea nu creează propriu zis și singură clase, căci e nevoie de o mentalitate, de o conștiință comună. *E. Goblot* recunoaște acest lucru, susținând că „nici clasele, nici subclasele, nu coincid cu grade de avere, deoarece există burghezi săraci, care rămân burghezi cu toată sărăcia lor, după cum există bogați în clasele populare, care pot fi foarte bogați, fără a deveni burghezi.”<sup>22)</sup> Deasemenea clasele precedează profesiunea, fiindcă înainte chiar de a-și alege o profesiune, individul aparține deja unei clase prin familie, prin educația și prin cultura pe care a primit-o.<sup>23)</sup> *Clasele reprezintă deci niveluri de viață socială, create prin situație, condiții de viață și interese asemănătoare sau identice.*

Pe lângă elementele enunțate mai sus, clasa cuprinde

21) *M. Halbwachs*. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris 1913. Introduction II.

22) *Edmond Goblot*. La barrière et le niveau. Paris 1926. Pg. 19.

23) *Edmond Goblot* » » » » » » Pg. 45.



însă în sine și un alt element fundamental, cu o nuanță specială de *individualism* sau mai exact de *particularism*, deoarece fiecare clasă are interese proprii ale sale, deosebite și chiar opuse acelorale ale altor clase, iar în raport cu totul social ele apar ca niște grupări de apărare, care vor să-și realizeze interesele și aspirațiunile. Clasele reprezintă astfel indivizii în mare și au, ca și ei, momente în care intră în conflict cu societatea. Interesele particulare ale unei clase îi dau un caracter oarecum individualist, ceea ce a făcut pe unii sociologi să deprecieze clasele sociale în comparație cu stările. Astfel Othmar Spann consideră clasa numai ca o sumă de indivizi cu aceeași situație economică, ca o grupare cu interese egoiste și individuale, care nu vrea să recunoască societatea ca o realitate de sine stătătoare și mai presus de individ, pe când starea ar fi un organ al societății, un membru subordonat al totalității spirituale.<sup>24)</sup> Sombart face aceeași deosebire, susținând că stările sunt grupări mai mari, bazate pe comunitatea de viață, încorporate în mod organic în societate, membre ale unui organism mai mare, ceva viu, în timp ce clasele ar avea un caracter mecanic și individualist.<sup>25)</sup> Tot așa *Albrecht* afirmă unitatea organică a stărilor cu totul social, considerând clasele numai ca uniuni în interesul personal și egoist al indivizilor.<sup>26)</sup>

În realitate deosebirea aceasta, care se face între stări și clase ni se pare foarte șubredă, deoarece stările sunt și ele tot niște grupe sociale ierarhice, bazate însă pe privilegiile fixate pe cale juridică, căci indivizii din vechile stări erau grupați după naștere și aveau drepturi exclusive. Fundamentul stărilor e de natură juridică-politică, ele reprezintă un fel de monopol al puterii în favoarea stărilor superioare și o aservire absolută a celor inferioare. Dar, în afară de aceasta, și în stări avem deaface cu interese individuale ale unor grupări deosebite, ba chiar elementul individual este mai accentuat în stări decât în clasele sociale, căci vechile stări erau închise întocmai ca și castele, neputând fi vorba de o ascensiune a celor de jos în stările superioare.

24) *Othmar Spann*. Klasse und Stand. Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Jena. IV. Aufl. Bd. V.

25) *W. Sombart*. Der moderne Kapitalismus. Bd. II Pg. 1091.

26) *Gerhard Albrecht*. Die sozialen Klassen Leipzig 1926.

Clasele nu trebuiesc concepute numai din punct de vedere individualist sau particularist, căci ele nu au ființă în afară de totul social și în absolută opoziție cu dânsul, ci ele exercită și reprezintă funcțiuni sociale, ele sunt grupări de indivizi cu interese și condiții de viață asemănătoare, îndeplinind aceeași funcțiune. Dacă însă la clasele sociale se vede mai clar caracterul particularist, aceasta se explică prin faptul că ele reprezintă azi forma cea mai avansată de diferențiere socială și de dezvoltare a personalității umane, când solidaritatea socială nu mai este oarbă și mecanică și nici constrângătoare în mod inconștient, ci e organică, conștientă și oarecum consimțită, bazată pe dependența reciprocă dintre funcțiuni și dintre indivizi. Ceea ce este exact din interpretarea individualistă e faptul că nu se poate concepe clasă fără elementul interesului propriu și deosebit al grupului.

Clasele sunt diferite, au trebuinți variate, pe care nu și le satisfac la fel, de unde toată varietatea de aspecte a societății. În genere clasele sunt neegale, ele prezintă totdeauna o ierarhie, deși activitatea lor este egal de necesară pentru societate. Clasele sunt astfel niveluri de viață, care au între ele oarecare „bariere”, căci dacă indivizii din lăuntru al aceleiași clase sunt cam egali, între clase sunt însă deosebiri mari. O clasă e, cum zice Goblot, tot așa de demarcată față de celelalte, ca și o castă indiană, numai cât barierele se pot trece, fără a dispărea, sunt bariere mobile.<sup>27)</sup> Neegalitatea aceasta provine din o dublă judecată de valoare și anume: din valorificarea bunurilor și funcțiunilor sociale și din aprecierea gradului până la care se pot ridica membrii unei clase în satisfacerea trebuințelor și în considerație socială. După valoarea care se atribue funcțiunii sociale, pe care o exercită o clasă și după nivelul ei de viață, se face deosebire între clase superioare și clase inferioare și se stabilesc raporturi de supra-și subordonare. Valorile sociale nu au fost întotdeauna aceleași, ci au evoluat, de aceea și considerația diferitelor clase sociale a variat. Astfel în societatea veche, constituită pe baza religiei, clasa preoților era cea mai apreciată, ea posedea cel mai înalt grad de considerație și avea cele mai multe drepturi, pentru că preoții erau cei mai potriviți reprezentanți ai valorii religioase.

27) E. Goblot. La barrière et le niveau.



Clasele aveau atunci un caracter oarecum spiritual. Mai târziu însă, puterea politică a devenit bunul suprem și atunci apropierea sau depărtarea claselor de viața politică a determinat valoarea lor.

În genere o clasă socială va avea o valoare mai mare și un nivel cu atât mai ridicat, cu cât „membrii săi vor participa mai mult la viața colectivă”.<sup>28)</sup> La neegalitatea de funcțiune și de valoare a claselor se adaugă în urmă și deosebirile de avere, care sporesc diferențele dintre ele. Prin urmare clasele apar într-o ordine oarecare și prezintă o ierarhie de funcțiuni și valori. Înăuntrul aceleiași clase indivizii sunt însă cam egali. Se constată acest lucru mai ales la clasele inferioare, unde varietatea de profesii e mult mai mică și diferențele de avere nu sunt mari. Din funcțiunea unitară, pe care o îndeplinesc membrii unei clase și din comunitatea de interese, se naște și acea asemănare spirituală, despre care am vorbit mai înainte, un anumit fel de a gândi, o anumită concepție despre viață și o atitudine hotărâtă în politica socială. Ușor poate fi recunoscută clasa căreia aparține un individ, după mentalitatea și după limbajul, pe care îl întrebuințează, după felul său de conduită, ba chiar aspectul fizic al oamenilor pare că se modifică sub influența clasei sociale.

#### *Cum apar clasele sociale?*

Din datele etnografice, pe care le avem până acum, se poate constata lesne că în societățile primitive indivizii sunt foarte asemănători, iar din punct de vedere social strâns legați între dânșii și fără diferențe sociale. Triburile însă sunt dușmane unele față de altele. „Cu cât e mai strânsă sinteza în interiorul tribului, cu atât mai netă este antiteza față de străini.”<sup>29)</sup> Dealtminteri e fapt cert că orice grup social, cu cât e mai conștient de valoarea sa, cu atâta e mai înclinat să o exagereze în comparație cu aceea a altor grupe și să deprecieze orice calitate sau însușire superioară a altora, luând uneori chiar o atitudine ostilă în contra unor astfel de grupe și organizări sociale. E un antagonism firesc al valorilor. De îndată ce începe să se dezvolte personalitatea omenească, se petrece în grupul social un proces de diferențiere, de diviziune și de specializare a funcțiunilor, iar produsul acestei

28) M. Halbwachs. Op. cit. Pg. V.

29) G. Simmel, La differenciation sociale. Paris 1894. Pg. 6.

diferențieri sociale sunt clasele. Primele diferențieri s'au făcut pe bază spirituală și au produs stări religioase și juridice, care mai târziu au devenit clase sociale propriu zise, în special atunci când ele au avut și un rol economic. Diferențierea originară de funcțiuni, apariția preotului și a judecătorului în clanul primitiv, s'a accentuat odată cu împrejurările politice și atunci s'a născut nobilimea războinică, o clasă aparte, pe lângă aceea a preoților. Totuși în societățile primitive nu avem încă deaface cu clase, pentru că masa mare a poporului nu are conștiința unor interese deosebite de acelea ale preoților, judecătorilor sau războinicilor. Când însă aceste funcțiuni sunt legate cu interese economice și au consecințe economice, (când conducătorii militari, preoți, etc. își arogă privilegiile, își sporesc averea și tind să exploateze mulțimea), atunci ele dau naștere claselor sociale propriu zise. \*) *Prin urmare, din momentul diviziunii de funcțiuni sociale e întovărășită și de deosebiri economice apar adevăratele clase sociale.* Nu ne preocupăm aici de mijloacele, prin care s'au provocat deosebirile economice, acestea pot fi furtul, violența, darul, etc.

În concluzie deci: clasele sociale cuprind în esența lor un element individualizator, anume *interesul economic*, special pentru fiecare și adesea contrar aceluia al altor clase. Ele reprezintă însă în același timp și funcțiuni diferențiate ale totului social, cu o valoare, o ierarhie și un nivel de viață diferit. Din cele expuse se vede că apariția claselor este legată de procesul de diferențiere socială și de viața economică, în special de formarea proprietății individuale. Dar ele îmbină, în același timp, procesul de diferențiere cu acela de integrare, căci membrii, care exercită aceeași funcțiune, care se deosebesc de alții, se adună laolaltă și în baza situației lor economice și a intereselor comune, formează clasa socială.

*Câte clase sociale există în societate în genere?* În trecut economiștii au susținut adesea existența a două clase sociale, având drept criteriu de diviziune calitatea muncii și rolul ei pentru producția economică. De ex. *Say* deosebește o clasă formată din indivizi, care trăiesc din produsul propriei lor munci și o a doua clasă de oameni, care trăiesc din muncă altora. Alții admit trei clase, arătând modul de evoluție a lor din societățile primitive și până astăzi. Astfel în societățile primitive se diferențiază, în primul rând, clerul și nobilimea

\*) G. Albrecht, Die sozialen Klassen. Leipzig 1926.



războinică, constituind pătura sau clasa superioară, apoi oamenii liberi, care formează clasa mijlocie și sclavii, stratul cel mai de jos. În evul mediu există o organizație mai complicată de clase, căci atunci se disting pe deoparte clerul, nobilimea și mai târziu patriciatul urban, care reprezintă clasa conducătoare, apoi burghezii (țăranii liberi, cei semiliberi și meseriașii din orașe) formează a doua clasă, iar șerbii și proletariatul orașelor clasa a treia. În timpurile noi: burghezia capitalistă clasa superioară, micii burghezi (țăranii care au pământ, meseriașii și comercianții mici), clasa mijlocie, iar proletariatul clasa de jos.

Indiscutabil că aceste trei clase reprezintă funcțiuni sociale diferite, sisteme economice și niveluri de viață variate. Ele există în orice societate, iar problema cea mare, care preocupă pe toți conducătorii, e aceea a continuității sociale și a legăturii dintre ele. În special la noi în țară se impune atenției tuturor problema creierii unei clase mijlocii românești, care să facă posibil procesul de ascensiune din clasa țărănească în clasa conducătoare. Naționalizarea orașelor și participarea elementelor destoinice de jos la conducere se va face efectiv prin intermediul acestei clase românești de mijloc.

#### *Care este raportul dintre clase?*

Între clasele sociale pot fi, după împrejurări, raporturi diferite și anume: de colaborare, de dependență, de indiferență sau de luptă. Cel mai frecvent raport și cel care izbucnește mai mult e acela de luptă. E dela sine înțeles că dacă orice clasă cuprinde în esența ei un element individualizator, clasele se vor ciocni între ele, căci fiecare urmărește interesele sale proprii și tinde să-și valorifice funcțiunea, dobândind prin aceasta și drepturi noi și ajungând la un nivel social mai înalt. Lupta este chiar una dintre formele de manifestare ale clasei și din luptele istorice ale claselor ne dăm seama de existența lor. Lupta de clasă este un fapt, care nu poate fi tăgăduit, oricum am aprecia-o noi. De aceea mulți sociologi fac din această luptă factorul cel mai important al evoluției istorice. Jean Paul Marat, ocupându-se de revoluția franceză, o consideră drept o luptă între clasele existente și anume între noblețea de curte și feudali, clerul superior, burghezie și popor. Mai întâi burghezia a vrut să scuture jugul nobilimii feudale și aceasta a dus la „adunarea națională”, în

care burghezia a dobândit puterea, luând în mâinile sale marile administrații ale statului. Apoi burghezia comercială s'a impus din ce în ce mai mult, iar în 1793 poporul însuși a intrat mai activ în acțiune pentru valorificarea sa proprie. Tot intervalul dela 1789 până la 1804, frământat de diferite revoluții, ar fi numai o serie de lupte de clasă. Robespierre însuși susținea că până la revoluție statul a servit clasei guvernanților, contra căreia s'a luptat mereu proletariatul. *Thierry, Mignet, Guizot, Linguet*, au admis acest punct de vedere.<sup>30)</sup> Mai accentuat e formulat acest principiu al luptei de clasă de L. v. Stein, care afirmă hotărît că între clasele superioare și cele inferioare este o luptă necontenită. Opoziția economică dintre ele devine o adevărată opoziție socială, căci lupta dintre clase are ca obiectiv nu numai averea, ci și predominarea în societate. Lupta dintre clase are mai întâi o formă individuală, e lupta lucrătorului contra patronului său, apoi această luptă crește și se generalizează prin formarea conștiinții de clasă, care se întărește și devine din ce în ce mai clară. Pauperismul contribuie la întărirea ideii de clasă și mai ales la formarea clasei proletare. Gânditorul L. v. Stein recunoaște necesitatea claselor sociale și nu poate tăgădui lupta de clasă ca un fenomen istoric-social general. In lucrarea sa „Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs”, scrisă cu 6 ani înaintea „Manifestului Comunist” al lui Marx, v. Stein vorbește despre rolul și forța proletariatului, pe care îl definește ca o clasă compusă din oameni, care n'au nici cultura, nici proprietatea ca bază a valorii lor în viața socială și care totuși se simt chemați să nu rămână absolut lipsiți de acele bunuri, care dau personalității cea mai mare valoare.<sup>31)</sup> Iar în „Gesellschaftslehre” adaugă că proletarii sunt în stare să-și dea seama că rațiunea situației lor sociale subordonate e în mizeria lor economică.

Marx este însă acela care face din lupta de clasă motorul întregii evoluții istorice. In exilul lui la Paris, Marx s'a ocupat de aproape de luptele dintre partide și de mișcările sociale din Franța. A studiat atunci de aproape pe Thierry, Guizot,

30) *H. Cunow*. Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts-und Staatstheorie. Berlin 1923.

31) *Lorenz v. Stein*. Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Pg. 6.



Leroux, Bouchez, s'a ocupat cu mișcările s. simoniste și fourieriste și a cules material pentru teoria sa despre lupta de clasă, care formează centrul concepției sale. Sombart susține chiar că întregul edificiu construit de Marx servește numai pentru a pune în valoare principiul luptei dintre clase.<sup>32)</sup>

Schmoller crede că Marx a ajuns la concepția luptei de clasă din cauza urei sale contra burgheziei. În lucrarea sa „die soziale Frage” afirmă că Marx a fost un fanatic al urei și un pesimist și de aceea a formulat ideia luptei neîmpăcate pe viață și moarte dintre clase. După Sombart, teoria luptei claselor sociale este expresia unei pătimase voinți politice, prin care Marx vroia să ridice proletariatul la rolul de conducător politic.

Statul este, după Marx, o organizație politică, o instituție de predominare cu o conducere politică centrală și cu un teritoriu bine determinat. Dacă în societate — Marx face clar deosebire între stat și societate — oamenii sunt legați laolaltă prin activitatea lor economică, din care rezultă și relații spirituale, în stat legătura dintre ei este pur politică. Toți sunt supuși aceleiași autorități. Statul e o organizare a forței, independent de voințile individuale, el se bazează pe clase, căci de îndată ce clasa superioară și puternică din tribul primitiv a luat puterea și a exercitat autoritatea față de clasele de jos s'a născut statul. Deosebirile interne dintre clase au constituit deci baza, pe care s'a construit statul. Marx, analizând diferitele faze evolutive ale statului: forma antică, cea medievală și cea modernă, a ajuns la concluzia că statul și-a schimbat forma odată cu evoluția economică, dar întotdeauna el a rămas în esența sa același: stat de clasă. Statul, care avea la început rolul de a ține în frâu clasele de jos, de a toci chiar opozițiile dintre clase, produse prin procesul economic, foarte repede a devenit un instrument de stăpânire în mâinile unei clase, un mijloc de oprimare și de exploatare a clasei muncitoare. În antichitate autoritatea politică o aveau posesorii de sclavi, deci statul se confunda cu această clasă, în evul mediu statul era organul de stăpânire al feudalilor asupra șerbilor și țăranilor legați de pământ, iar azi el e instrumentul prin care capitaliștii exploatează pe lucrători. Sub toate formele statul apare, după Marx,

32) W. Sombart. Der proletarische Sozialismus, Yena 1924. Bd. I. Pg. 368.

ca organizația clasei dominante, ca expresia principiului individualist și egoist, iar toate schimbările politice, pe care le înregistrează istoria sunt datorite evoluției economice și luptei dintre clase. În Manifestul comunist, Marx spune: „istoria întregii societăți de până acum este istoria luptelor de clasă”,<sup>33)</sup> a luptei dintre exploatați și exploatați, dintre stăpânitori și stăpâniți. Așa a fost lupta dintre patricieni și plebei, așa e azi cea dintre burghezi și proletari.

Dar nu trebuie să se creadă că întotdeauna lupta a fost la fel, pentru că nici clasele nu au fost identice, iar mijloacele de luptă au variat. Niciodată însă lupta nu a fost atât de acută ca în statul modern reprezentativ, zice Marx, pentru că acum proletariatul s'a dezvoltat și a devenit conștient de sine, a devenit revoluționar. Astăzi burghezia, prin comerțul mondial, prin centralizarea mijloacelor de producție în mâinile câtorva, în fabrici mari și monopoli, creiază o producție mașinistă extraordinară, distruge pe micul industriaș și îl silește să devină lucrător în fabrică, deoarece produsele sale cer mai mult timp pentru fabricație și sunt mai scumpe decât cele ale fabricii. El nu poate rezista concurenței mașinilor. Lucrătorii devin însă din ce în ce mai conștienți de starea lor și de faptul că prin munca lor se produce mult mai mult decât salariul, pe care îl primesc: aceasta îi face să se organizeze pentru luptă, pentru a-și apăra interesele.

Lupta lor nu e pur economică, ci are și un caracter politic, deoarece ei vor să schimbe, odată cu modul de producție, și autoritatea care îi oprimă și să înlăture diferența de drepturi și de situație socială, care există acum între diferitele clase. Marx recunoaște deci că lupta de clasă este o luptă nu numai economică, ci și politică. Se dă astăzi o luptă între capitaliști și salariați, căci salariatul vrea cât mai puțin timp de lucru și salariu cât mai mare, ceea ce nu convine patronilor. Idealul, care tinde să se realizeze prin luptă, este ștergerea deosebirilor dintre clase, înlăturarea situației de opresor și oprimat. Pentru aceasta e nevoie ca proletariatul să devină clasă dominantă, e nevoie de o *dictatură proletară* temporară, când lucrătorii trebuie să aibă puterea politică în mâinile lor, dar să nu o întrebuințeze în interesul lor personal. Ei trebuie să desființeze

33) K. Marx. Das Kommunistische Manifest. Pg. 25 și «Vowort» Pg. 19.



proprietatea privată a mijloacelor de producție și să schimbe vechile raporturi de producție și distribuție, ori prin aceasta ei distrug însăși condițiile de existență ale claselor sociale. Prin dispariția claselor sociale va înceta orice luptă și se va realiza o formă nouă și definitivă de societate, fără clase. Dacă predecesorii lui Marx afirmau existența unei lupte de clase relativă și blândă în societate, Marx o absolutizează, o ridică la rangul de concepție filosofică asupra societății și face din ea singurul motor al întregii societăți.

În ceea ce privește tactica acestei lupte, Marx și Engels au fost exclusiviști, cerând înlăturarea oricărui compromis și a oricărei concesiuni din partea proletariatului. Pentru dânșii lupta de clasă impune o politică internațională, căci interesul de clasă leagă laolaltă pe toți lucrătorii, trecând peste orice sentiment și idee națională. Ura de clasă și lupta au fost re-luate mai în urmă și transformate în dogme și în o adevărată mitologie de către sindicalism.

Oricum ar privi cineva lupta de clasă, cu simpatie sau cu repulziune, ea nu poate fi totuși tăgăduită, deoarece istoria ne arată existența ei neconținută. La vechii Greci, chiar în epoca mikenică, se constată un fel de diviziune în clase cu interese opuse, iar între 1000 și 700 a. Chr. îmbogățirea nobililor aduce din ce în ce mai mult căderea țăranilor. În sec. 7 a. Chr. stau față în față, ca două clase opuse, bogății și săracii, aristocrații feudali și capitaliștii în opoziție cu țăranii șerbi, me-seriașii și negustorii. Miletul și Megara sunt teatrul unui adevărat războiu civil. Luptele de clasă fac necesară apariția reformatorilor sociali.<sup>34)</sup> În Corint Periander ia pământ dela aristocrați și-l dă țăranilor, în Atena Solon șterge datoriile țăranilor, interzice sclăvia pentru datorie și stabilește egalitate de drept între sate și orașe. Epoca dela anul 500 la 463 e o epocă de echilibru între clasele sociale din cetățile grecești. Dar dela 400 până la căderea definitivă sub Romani sunt neconținute lupte de clasă. Același lucru îl arată și istoria Romanilor, căci și aici încă din timpurile cele mai vechi stau față în față două clase sociale: patricienii și plebeii, care se luptă pentru drepturi și situații sociale.

Politica imperialistă de cucerire a vechei Rome a avut ur-

34) M. Beer. Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe. I. Berlin 1922.

mări și asupra vieții economice, căci prin extinderea ei în afară de Italia, a dat precădere comerțului, față de economia agrară și astfel patricienii, care erau mari proprietari de pământ, de turme și de sclavi, au devenit comercianți și capitaliști financiari. Ei au profitat de situație și și-au sporit latifundiile, pe care le cultivau cu sclavi și cu plebei sărăciți. În timpul regalității nu era încă o luptă de clasă propriu zisă, dar mai târziu cu cât opresiunea patriciană creștea și plebeii cădeau mai jos, devenind din ce în ce mai dependenți de patrician, s'au născut adevărate lupte de clasă. Plebeii au căpătat prin luptă acces la funcțiuni, au putut deveni preoți, li s'a dat connubium, pe lângă alte avantagii economice. Aceasta până la anul 287. De îndată ce Roma a devenit mare putere, situația economică s'a schimbat și clasele sociale s'au prefăcut, căci în locul economiei naturale-agrară, a apărut economia monetară și speculația și odată cu aceasta opoziția între munca liberă și cea neliberă, între capital și muncă. Între anii 134—30 a. Chr. sunt în Roma mari lupte de clase, răscoale sângeroase, care bântue tot imperiul roman. De aici toate reformele care se fac.<sup>35)</sup> Nu insistăm mai mult asupra acestora, căci nu e în intenția noastră de a face aici istoria luptelor de clasă. Trecând peste evul mediu, în care se pregătesc elementele claselor noi și când lupta e în stare latentă, constatăm încă din sec. 14 în orașele din Flandra începutul formării unui proletariat, care luptă contra corporațiilor capitaliste. Același lucru în orașele italiene. La sfârșitul sec. 15 și în sec. 16 au loc în Germania răscoalele țărănești contra feudalilor clerici și laici. După aceasta revoluția franceză, mișcarea char-tistă, care toate reprezintă în forme diferite lupte de clasă. În gradul cel mai mare de dezvoltare apare însă lupta de clasă în timpurile noi, când capitalismul s'a dezvoltat în forma sa industrială și când lupta de clasă a dobândit cea mai mare intensitate. Dacă avem totuși impresia că lupta de clasă nu este ceva vechiu, aceasta se datorește faptului că acum clasele sunt mai bine conturate și au conștiință de interesele lor proprii, de aceea și lupta de apărare a intereselor lor e mai îndârjită. Astăzi clasele au uneori chiar organe de apărare a intereselor lor în partidele politice. E adevărat că partidul politic nu

35) *L. Bloch, Soziale Kämpfe in alten Rom, Leipzig und Berlin 1920.*



se poate confunda cu clasa, deși e legat și dânsul de interese economice, reprezentând adesea diferite clase și programul său servind de multe ori unor anumite clase, totuși partidul politic e altceva decât clasa socială. Partidul politic are o ideologie generală; un anumit mod de a înțelege statul și de aceea trebuie să se ridice mai presus de interesele momentane ale unei grupe sociale, țintind mereu către viața totului social, pe care trebuie să-l servească mai înainte de orice.

Teoria luptei de clasă se bazează deci pe ideia că toate acțiunile social-istorice au la bază interesul, că fenomenele istorice sunt realizate de masse organizate în forma de clasă și că clasa dominantă e cea care posedă mai multe șanse de câștig și mai multe instrumente de muncă din punct de vedere economic. Puterea e în funcție de capital.<sup>36)</sup> Sombart, care combate astăzi lupta de clasă, recunoaște totuși că există un interes de clasă și că acesta a căpătat un rol din ce în ce mai mare în viața socială, ba chiar admite că din diferența de interese față de sistemul economic, rezultă și o oarecare opoziție a lor.<sup>37)</sup> Dar Sombart găsește acum cuvinte destul de tari pentru a combate lupta de clasă, considerând-o ca o primejdie pentru societate. E adevărat că Marx, vorbind despre lupta de clasă, a dat o excesivă importanță proletariatului și a privit întreaga societate prin prisma intereselor numai ale acestei clase. Deasemenea e just că programul marxist a înscris ca punct de realizare ura și lupta de clasă, care poate deveni periculoasă pentru stat, împiedecând viața pașnică și solidară. Dacă însă lupta de clasă e un fapt constant, rămâne să vedem numai cum trebuie înțeleasă și ce rol are ea în mecanismul social, căci ea nu poate fi interpretată numai prin prizma marxistă.

Din punct de vedere psihologic considerată, lupta de clasă poate să apară ca o reacțiune izvorâtă din anumite sentimente ale oamenilor, în special din revolta în contra nedreptății și a privilegiilor. În trecut lupta de clasă nu a fost așa de acută, pentru că și condițiile sociale în care s'a dezvoltat personalitatea omenească o făceau mai blândă și uneori chiar imposibilă. Într'adevăr, lupta de clasă presupune din punct de vedere

36) W. Sombart. Die Idee des Klassenkampfes. Theorie des Klassenkampfes. Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Stuttgart. München 1925.

37) W. Sombart. Die Idee des Klassenkampfes.

psihologic un resentiment, ori, e știut că resentimentul presupune o oarecare egalitate socială formală, care nu exclude însă diferențele reale de putere, de avere și de cultură. Sclavul, care se simte și se știe sclav, nu se revoltă contra stăpânului său, când acesta îl biciuiește.<sup>38)</sup> Tot așa în organizarea socială pe bază de caste religioase sau de stări, indivizii se resemnează, dar într'o societate cu tendinți democratice, cu egalitate formală, resentimentul în contra acelor care au puterea reală și averea, în contra acelor care distrug egalitatea formală, are un teren foarte propriu de dezvoltare.

Din punct de vedere politic, lupta de clasă e tot o reacțiune, anume actualmente în contra burgheziei, care și ea s'a ridicat prin luptă contra nobilimii și clerului.

Lupta de clasă nu trebuie considerată însă ca un principiu absolut de evoluție, căci ea nu este singura forță socială, ci e numai una dintre forțe, deci un principiu relativ. *Lupta de clasă e un mijloc și nu un ideal, o funcțiune socială cu valoare subordonată față de interesele generale ale societății.* Ea reprezintă pentru fiecare clasă „o solidaritate antitetice de interese”.<sup>39)</sup> În al doilea rând, deși lupta aceasta izvorăște dintr'o contradicție de interese economice, totuși ea nu are un caracter pur economic, ci se extinde și în alte domenii. Puterea economică dă unei clase tendința de dominare și de așapărare a drepturilor și autorității politice, de aceea lupta de clasă trece din domeniul economic în cel juridic și politic, devenind *o luptă pentru punerea în valoare a funcțiunii sociale, pe care o exercită clasa și pentru cucerirea de drepturi politice, o luptă pentru ascensiunea către un alt nivel de viață socială și politică.* Clasele sociale se reînnoiesc și se prefac prin luptă, căci unele se distrug și altele apar sau se ridică. Așa s'a ridicat după revoluția franceză burghezia, care a luat locul nobilimii.

Dar clasele nu sunt într'o necontenită luptă, ci în viața socială avem deaface cu o alternanță între luptă și armonie. Din lupta lor se naște o altă formă juridică și politică, alte moravuri și norme etice, precum și legi adecuate situației sociale nou create. Odată realizate interesele imediate ale claselor, se stabilește un fel de echilibru, o armonie între clase, până ce apar trebuinți și interese noi. Ceea ce se numește

38) Max Scheler. Vom Umsturz der Werte. Bd I. Leipzig. Pg. 58—59.

39) W. Sombart. Die idee des Klassenkampfes.



în genere echilibrul forțelor opuse, este tocmai armonia, care se stabilește între interese, care pot veni în conflict într'un anumit moment. Dreptul și toate formele de organizare ale instituțiilor par de multe ori a fi mai mult rezultatul unor compromise în urma luptelor de clasă, decât produsul unei logici raționale.<sup>40)</sup> Interesele claselor se exprimă în mod concret în forme de drept, care tind să fixeze în anumite cadre legale viața claselor sociale. Acestea coincid adeseori cu interesele clasei dominante. Dar viața socială, cu inegalitățile inerente veșnicului proces de diferențiere, creiază neconținut interese și aspirații noi, care tind să treacă peste forma rigidă a legii. Și atunci clasele cu interese noi vor să schimbe forma de drept și organizația politică, intrând prin aceasta în conflict cu clasele, care firește sunt interesate la menținerea acestor forme și care nu vor să cedeze de bună voie. În societatea modernă în special, când s'au afirmat tendințele democratice, lupta a fost mijlocul cel mai important, prin care s'au cucerit drepturi noi și prin care clasele de jos au putut să se ridice și să dobândească drepturi mai multe, ajungând la un alt nivel social.

Ordinea de stat este bazată pe ierarhia firească a claselor. Dar funcțiunile sociale sunt exercitate de membrii acestor clase, care chiar în mod involuntar pot avea în vedere în primul rând interesele clasei lor. Statul însă este ceva mai mult decât o clasă—întotdeauna totul e mai presus decât părțile sale componente—de aceea dacă clasele sociale sunt între ele în luptă, față de stat ele nu pot fi decât subordonate. Iată pentru ce spuneam că lupta de clasă are un caracter relativ și nu absolut. Societatea a evoluat prin diferențiere, iar din diferențiere s'a născut lupta, care în felul acesta devine o consecință a aceluși proces și un principiu al dinamicii sociale, căci din lupta claselor se nasc organizări sociale noi. Lupta claselor nu e tot una cu războiul civil și nici nu e singurul principiu de evoluție socială, ci e o luptă pentru valorificarea funcțiunii, pentru realizarea intereselor economice și pentru dobândirea unui nivel social mai ridicat. Clasele moderne nu au caracterul vechilor caste și stări, căci ele nu formează sisteme închise și nici nu sunt încremenite, ci evoluiază, se transformă, iar indivizii care le compun se schimbă. În sufletul fiecăruia există în mod firesc

40) E. A. Ross. *Das Buch der Gesellschaft*. Karlsruhe, 1926. Pg. 178.

dorința de mai bine, aspirațiunea de a se ridica, de aci tendința de ascensiune, care se poate realiza pe două căi și anume *in mod brusc* sau *lent*. Dar, pe lângă tendința aceasta de ascensiune individuală, de a trece dintr'o clasă inferioară în alta superioară, constatăm și aspirațiunea unei clase întregi de a se ridica și a-și valorifica interesele și funcțiunea pe care o are, de unde lupta de clasă. Prin urmare, fără a face din lupta de clasă un ideal, trebuie să recunoaștem că ea este o realitate și un principiu evolutiv. Idealul este că în lupta sau emulația dintre clase să nu se piardă niciodată din vedere interesele generale ale întregului social și să nu se pericliteze prin lupte intestinale viața totului social.

Clasele sociale variază cu structura societății și au aspecte diferite după împrejurări. În anumite societăți ele apar într'o formă mai puțin obișnuită, pe care nu o putem constata decât în antichitate și chiar în unele societăți de azi, dar având o întindere limitată. Forma cea mai obișnuită sub care apar aceste clase, în special în Orientul depărtat, este cea de *castă*. Se poate discuta dacă aceste caste sunt forme vechi de clase sociale, care au avut o oarecare generalitate sau dacă nu cumva ele formează un fenomen specific existent numai la Indieni. După unele informațiuni din Herodot și Diodor s'ar părea că în vechime au existat caste și la Egipteni, unde populația era grupată după profesii în: preoți, agriculturi, negustori, porcari, boari, etc. Semne de distincțiune și privilegii aveau preoții și militarii, între care erau împărțite dealtminteri și pământurile. Cu toate acestea existența castelor nu apare așa de net și clar la Egipteni, căci funcțiunile sociale pe care le exercitau diferiții conducători sau anumite elemente producătoare din țară, nu erau separate în mod absolut. De pildă, funcțiunile militare și cele sacerdotale nu numai că nu se excludeau, ci de multe ori chiar se găseau întrunite în una și aceeași persoană. Tot așa nu se vede destul de precis, dacă înlăuntrul acestor grupe exista o transmisiune ereditară a profesiei, căci, după unele informațiuni regele avea puterea de a schimba, după bunul său plac, situațiunile tradiționale ale supușilor săi.

În forma lor clasică castele apar însă la Indieni. Castele nu este o grupare teritorială, căci membrii ei se pot găsi împreună în diferite triburi și pe teritorii depărtate unul de altul.



Deasemenea ea nu este nici o grupare politică, ci are un caracter pur social. Ca și clasele sociale moderne, castele sunt unități funcționale, fiecare având funcțiunea și menirea ei. În deosebire însă de aceste clase, care își au origina în trebuințele societății, castele au un temel religios și la origina lor apar ca niște comunități rituale, care mai târziu devin chiar comunități de sânge. După tradiția vedică origina castelor e de natură divină, fiecare reprezentând câte o treaptă ierarhică. Zeul suprem, Brahma, ar fi produs castele indiene din diferitele sale organe. Ca unități sociale castele au următoarele caractere: 1) în fiecare există o *specializare ereditară*, căci, indiferent de aptitudinile indivizilor, înăluntru unei caste profesiunile se transmit în mod ereditar, fiul trebuind neapărat să îmbrățișeze profesiunea tatălui său. Profesiunile devin astfel în caste niște monopoluri obligatoare pentru familie. 2) *Castele au repulziune una față de alta*. Ele sunt endogame și nu se amestecă împreună, pentruca să nu degereze.

Avem deaface deci cu niște grupe închise, între care nu există raporturi nici de căsătorie, nici măcar de contact social în orice formă. De pildă, membrii din caste diferite nu pot mânca la aceeași masă, ba chiar unui membru dintr'o castă inferioară nu-i este permis să privească mâncarea și nici măcar bucătăria unuia dintr'o altă castă superioară. Intre caste nefiind decât repulziune și oroare, se înțelege că nu poate fi vorba de vreun proces de ascensiune și de comunicație dintr'o castă într'alta. 3) *Inegalitatea castelor și riguroasa lor ierarhie* constituie al treilea caracter specific al lor. Inegalitatea aceasta se vede din privilegiile, pe care le au castele superioare, care nu plătesc nici impozite și cărora le sunt rezervate chiar drepturile la cultură, pe când castele inferioare n'au decât datorii și sarcini.<sup>41)</sup> Nu este vorba însă numai de o inegalitate juridică și politică, ci după credința Indienilor chiar de una morală, întrucât virtuțile și însușirile omenești variază, în concepția lor, după caste. În India de astăzi castele existente diferă, ce e drept, de cele clasice, deși au pretenția de a le corespunde. Castele clasice sunt: 1) *Brahmanii*, castă sacerdotală, de esență divină, stăpânitoare a tot ce există și care, pentru înlesnirea sa proprie, a dat puterea militară unei alte caste, care în ordinea

41) C. Bouglé. Remarques sur le régime des Castes. Paris 1899.

ierarhică vine imediat după dânsa, casta militară. 2) *Kschatrya* — aceasta este a doua castă în ordinea ierarhică, care împreună cu Brahmanii are puterea de conducere. 3) *Vaiçya*, casta comercianților și a agricultorilor, neavând nici un fel de privilegiu, nici chiar de natură economică. 4) *Sudra* care cuprinde pe sclavi. Acestea sunt castele clasice și tradiționale. Astăzi însă în India sunt foarte numeroase caste, întrucât înlăuntrul fiecăreia s'au născut numeroase subdiviziuni, fiecare cu instrumentele ei de lucru, cu portul ei și cu felul de viață special al ei. În zilele noastre însă este posibil ca o castă să-și schimbe profesiunea, dar pentru aceasta casta întreagă trebuie să îmbrățișeze altă profesiune, nu indivizii izolați. Prin urmare și acum încă există un fel de specializare ereditară, precum există și ierarhie de caste, întrucât rangul și valoarea socială a diferiților indivizi se măsoară în India după casta căreia aparțin, precum și după raporturile în care se găsește casta lor cu Brahmanii. Este totuși un progres, întrucât astăzi nu mai există între caste repulziunea de odioasă, ba chiar se constată și un început de amestec între ele, sub forma concubinatlui.

Care este origina istorică a acestor caste? *P. Janet* susține că ele reprezintă cuceriri succesive, că prin urmare ar fi niște păături de populațiuni diferite, cei mai inferiori reprezentând pe autohtonii cucerțiți de către alte populațiuni războinice, care au venit asupra lor.<sup>42)</sup> *Dahlmann* crede însă că ele sunt produsul evoluției economice, nefiind altceva decât niște grupări sociale încremenite. Castele cele mai nobile au profesiunile cele mai noi și mai importante și au fost mai mult în contact cu civilizația în decursul evoluției. La acestea *Max Weber* adaugă, pe lângă factorul economic, și factorul etnic, care, după cum crede el, ar fi ajutat la formarea castelor indiene. El se întemeiază pe faptul că Brahmanii sunt albi, *Kschatrya* de obicei roșii, *Vaiçya* galbeni, iar *Sudra* negri.<sup>43)</sup> Este foarte greu să putem desluși origina lor istorică și toate ipotezele emise nu se pot sprijini pe dovezi concludente, de aceea ele sunt simple conjecturi. Ceea ce este însă sigur la ele, e baza lor religioasă, căci deși castele reprezintă diviziuni de muncă, deosebiri de avere și profesiune, acestea se întemeiază pe transmisiunea ereditară de funcțiuni, iar stima castelor inferioare față de cele superioare nu

42) *Paul Janet*. Histoire de la science politique. 2 vol. Paris 1872.

43) *Max Weber*. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920.



este numai resemnarea față de cineva, pe care nu-l poți ajunge sau întrece, ci e bazată pe un sentiment real de dependență, cu rădăcini religioase în suflet. Iată deci cum într'o societate cu structură religioasă, bazată pe tradiția sfântă, subdiviziunile sociale au și ele un caracter religios. Se înțelege că aceste caste, care reprezintă un fel de organizări paralele în modul lor de funcționare cu clasele sociale din timpurile noi, ar putea fi considerate ca niște adevărate clase.

Cu toate acestea, castele indiene nu reprezintă clase propriu zise, deoarece ele nu s'au considerat nici odată ca formațiuni subordonate unui tot, unui întreg social, ci au format oarecum societăți aparte, ceea ce nu este cazul cu clasele sociale, care, oricât s'ar lupta între ele, își dau seama că în ultima instanță ele nu sunt decât niște părți constitutive ale societății, că ele nu au viață independentă de societate. Se știe câtă greutate a întâmpinat Mahatma-Gandhi în acțiunea sa de deșteptare a conștiinții naționale în poporul indian, tocmai din cauza existenței acestor caste. De aceea el, înțelegând că nu poate lupta în contra acestei structuri religioase a societății indiene, a vrut să o reformeze tot pe cale religioasă și prima lui grijă a fost de a reduce numărul castelor deocamdată la castele clasice, începând astfel procesul de integrare al societății indiene în unități mai mari și mai compacte.

Trecând mai departe la alte forme de organizare socială și în alte epoci, anume la cea medievală, vom găsi și atunci forme de clase sociale deosebite, dar corespunzătoare mentalității societății din acel timp. În evul mediu se constată existența așa numitelor „stări sociale”, care seamănă și cu castele în oarecare măsură, dar și cu clasele sociale moderne. Ceea ce în castă este profesiune moștenită și obligator transmisă de înaintași, în starea medievală devine obicei și drept, căci stările sunt grupe bazate pe privilegiu și exclusivitate de drepturi. Ele fixează pe oameni într'un anumit grup după naștere, dându-le în același timp și anumite drepturi. Prin urmare, indiferent de cauzele care le-au produs, fundamentul stărilor este juridic și politic. Privind formarea stărilor din epoca cea mai veche, constatăm că cea dintâi care s'a diferențiat a fost cea clericală și care multă vreme a transmis funcțiunea sa în mod ereditar urmașilor. Uneori preoții formau o corporație, care cuprindea

membrii din tată în fiu, familii întregi aparținând clerului. Ca interpreți ai voinții zeilor, preoții exercitau o netăgăduită influență asupra statului, dar nu numai în această calitate de reprezentanți ai puterii divine, ci și din cauza pregătirii și înțelepciunii lor, pentru că ei aveau oarecum monopolul științii și al spiritualității, preoții constituiau starea cea mai înaltă, în mâinile căreia erau concentrate toate puterile. În al doilea rând au venit nobilii. După cum clerul era legat de religie, nobilimea este asociată cu ideea de autoritate conducătoare. Ea a avut mai multe forme, care au apărut treptat, odată cu evoluția istorică. Astfel la început a existat *nobilimea prin naștere*, titlurile și privilegiile aparținând familiei ca o proprietate a sa, pe care o transmitea urmașilor. Regele era un *primus inter pares* și dacă el nu reușia să se impună, atunci toate acțiunile sale erau în absolută dependență față de această nobilime. O a doua formă de nobleță este cea *de serviciu*, creiată de rege prin propria sa putere. Regele face din oamenii săi nobili. La Francezi din sec. 5 până în sec. 8, în timpul Merovingienilor, se naște această nobilime pe baza serviciilor făcute regelui și a credinții către el. Prin urmare această speță de nobilime nu-și are fundamentul și origina ei în sine însăși și la început nici nu se transmitea prin moștenire. Astfel, de pildă, la Francezi, noblețea de serviciu devine ereditară în timpul Carolingienilor. În evul mediu cavalerii reprezintă o astfel de nobilime, iar serviciile aduse de dâșii sunt de natură războinică. Tot o creație a regalității este și *noblețea de curte și de funcțiune*.

A treia stare a constituit-o poporul liber, micii proprietari și meseriașii. În antichitate exista și o a patra stare: sclăvia. Nu ne ocupăm aici de nici una de aceste stări, precum nu insistăm nici asupra evoluției și originii lor, căci acestea sunt probleme speciale de sociologie, depășind cadrul sociologiei generale. Din cauza privilegiilor, pe care și le arogau aceste stări, începe lupta dintre ele. Mai ales între anii 1600 și 1789 istoria orașelor și a statelor e frământată de astfel de lupte. Stările au îmbrăcat forma corporațiilor în a doua etapă a dezvoltării lor, fiind bazate pe profesiune, nu numai pe puterea lor politică și având și o ierarhie juridică. Dar trebuie să observăm un lucru interesant, anume că aceste stări, care în mod logic trebuiau să fie expresia întregului social și să reprezinte puncte de întretăiere a societății cu interesele indivizilor, au



devenit unități de acaparare a societății și de oprimare a altora. De aici reacțiunea, pe care au trezit-o și lupta care s'a început în contra lor. Stările în forma lor veche sunt o speță de clase sociale, dar sub aspectul mai nou de corporații, au cu totul alt sens și nu mai corespund ideii generale de clasă. Pentru a determina mai precis raportul dintre clase și stări trebuie să ne gândim la cele două noțiuni, care astăzi sunt aproape confundate, societatea și statul. Stările au apărut ca echivalentul politic al claselor sociale în statul medieval și chiar în cel modern până la revoluția franceză.

Clasele sociale cu diferitele lor forme, ordonate și armonizate într'o structură socială religioasă, cum e la Indieni sau într'o structură economică și capitalistă, cum e societatea europeană modernă, reprezintă unități funcționale și sunt rezultate ale procesului de diviziune a funcțiunilor sociale.

Dar structura unei societăți nu este nici ea ceva neschimbător, ci suferă influența vremilor, de aceea se modifică odată cu unele evenimente istorice și sociale, precum se poate transforma și sub influența unor forțe care lucrează în mod constant. Acești agenți dinamici, care construiesc și schimbă totul, sunt *trebuințele* omenești de tot felul și cum acestea se înmulțesc mereu, căci odată satisfăcută una atrage după sine altele, se înțelege ușor că se complică și structura socială. H. Spencer a observat că structura societății primitive este simplă, pentru că și sufletul primitivului nu este complicat. De îndată însă ce se nasc trebuinți noi, se simte nevoie de a se crea funcțiuni noi și acestea fac ca structura socială să se modifice, să se complice. În orice societate apar evidente două tendinți, care se contrazic și care totuși alcătuiesc cele două faze, prin care trece viața socială. E vorba de *tendința de conservare* a structurii societății pe de o parte, iar pe de alta de principiul de transformare a ei, de *evoluția socială*.

Din cauza înmulțirii și prefacerii trebuințelor, societatea e supusă reformării și transformării. Pretutindeni într'un anumit moment s'au formulat nemulțumiri, care au mers crescând, ajungând de multe ori chiar la acțiuni violente pentru a schimba ordinea existentă, căci pretutindeni s'a simțit într'un moment dat o nepotrivire între trebuințele și aspirațiile noi, care erau în sufletul oamenilor și obiceiurile și formele de instituții

existente. Incepând cu visul utopic de schimbare, formulat în poezii sau în romane, continuând cu mișcarea de propagandă activă în contra structurii sociale dintr'un anumit timp și sfârșind cu revoluțiile, s'a afirmat mereu, decând există societate, tendința de transformare, care se poate face pe două căi: *prin evoluție* sau *prin revoluție*.

## Evoluție și revoluție.

Ideia de evoluție nu este un produs al științelor naturale și nu a apărut pentru prima dată în ele, căci în cugetarea metafizică se găsește exprimată într'o formă, deși nu suficient de precisă, totuși destul de clară încă din antichitate la *Anaximandru*. În gândirea nouă, *Nicolaus Cusanus* denumea cu termenul de evoluție raportul dintre Dumnezeu și lume, susținând că din unitatea supremă, care este Dumnezeu, se separă ceea ce este finit și se dezvoltă într'o diversitate de forme spațiale și temporale. Până în sec. 19 de cele mai multe ori se înțelegea prin evoluție procesul de dezvoltare al unor dispozițiuni și forțe ascunse, care ar exista în lucruri într'o stare atentă. Chiar la *A. D. Xenopol* găsim afirmarea că evoluția este o forță naturală, care se dezvoltă treptat. E o forță interioară, zice Xenopol, fără de care materia nu s'ar putea prezenta decât mereu aceeași, manifestările sale nefiind decât niște repetiții monotone. Diferențele dintre popoare se explică prin faptul că „forța evoluționistă lucrează în moduri diferite după timpuri și rasele, prin care se manifestă”.<sup>44)</sup> Iată deci ilustrarea acestei concepții filosofice a evoluției până în zilele noastre.

În științele naturale ideia aceasta își face drum la *Kielmayer*, care atrăsese atenția asupra asemănării animalelor superioare, în prima lor fază după naștere, cu ființele inferioare. Mai departe ideia aceasta este dezvoltată de Darwin și Spencer. Mai bine însă decât naturalistii și înaintea lor, juristul *Savigny* a explicat evoluția, referindu-se la viața dreptului popoarelor și arătând modul cum se schimbă formele de drept, pe care el le pune în dependență de caracterul popoarelor.

44) *A. D. Xenopol. Théorie de l'histoire* Pg. 210—211.



Prin evoluție însă se pot înțelege mai multe lucruri, de aceea e bine să ne fixăm dela început asupra sensului acestei noțiuni.

Astfel într'un înțeles foarte general, evoluție poate însemna *curgerea fenomenelor* în opoziție cu *perzistența* și cu încremenirea într'o anumită stare. Aceasta ar fi tot una cu ceea ce numesc Germanii *Werden*. Dar prin aceasta nu s'a arătat deloc ce este evoluția propriu zisă, căci nicio existență reală nu este ceva încremenit, ci din contra se manifestă printr'o neconținută devenire. Și atunci, identificând devenirea cu realitatea, n'am făcut altceva decât am formulat o anumită concepție asupra realității însăși. Acesta ar fi sensul metafizic oarecum al ideii de evoluție. Un al doilea sens, care se poate atribui evoluției și care cuprinde o idee nouă foarte importantă, este acela de *schimbare*. Prin urmare, la noțiunea de devenire se adaugă și aceea de schimbare. Stadiile unui proces de devenire nu trebuie să se repete mereu, căci în acest caz nu se mai poate vorbi de evoluție. Pentru a putea spune despre un fenomen că a evoluat, trebuie ca odată cu succesiunea temporală a fazelor, prin care trece el, să se constate schimbări, cu alte cuvinte este nevoie ca aceste faze să fie diferite între ele. Prin urmare evoluție înseamnă în acest sens *schimbare succesivă*.

La aceste sensuri *Heinrich Rickert* adaugă și altele, arătând când este înțeleasă evoluția în mod prea îngust și când prea larg.<sup>45)</sup> După cum nu se poate considera simpla succesiune ca un proces de evoluție și nimeni nu poate susține că alternarea zilei cu noaptea sau succesiunea anotimpurilor unul după altul constituie un proces de evoluție, tot așa nu orice schimbare se identifică cu evoluția. Schimbarea trebuie privită în raport cu *totul*, în cazul de față cu „întregul social”. Dacă acea schimbare reprezintă ceva nou, atunci avem un proces de evoluție. De aici au dedus unii că schimbarea trebuie să reprezinte o etapă în realizarea unui scop. În acest caz, diferitele schimbări apar numai ca niște stadii succesive, care realizează un scop final. Evoluția ar cuprinde atunci în sine un element teleologic. În biologie se pare într'adevăr că procesul de evoluție are în sine un astfel de moment, întrucât avem deaface acolo cu un scop nevrot, care există în sine și în afară de

45) *Heinrich Rickert*. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. II Auflage. Tübingen 1913.

conștiința omenească. Dar aceasta numai în biologie. În sfârșit n'au lipsit nici gânditorii, care să vadă în evoluție un proces de realizare a unor valori într'o ordine ascendentă. Aceștia au confundat evoluția cu *progresul*.

Progresul este însă altceva decât evoluția, căci el presupune o valorificare, o apreciere calitativă sau cantitativă, ceea ce nu există în noțiunea de evoluție. Progresul presupune o creștere continuă, o complicare, o ascensiune dela inferior la superior, o perfecționare, el implică o judecată de valoare, care lipsește evoluției, ea nefiind altceva decât o serie de transformări succesive. Desigur și evoluția poate fi obiect de apreciere, dar atunci facem filosofia evoluției și o înglobăm într'un sistem de valori generale, ne mai explicând prin ea transformările reale din natură sau societate. Progresul este „aprecierea subiectivă a valorii transformărilor”.<sup>46)</sup> În filosofia hegeliană evoluția se confundă cu progresul, căci trecerea treptată a spiritului dela o formă la alta constituie în același timp un proces de ascensiune și de perfecționare a lui. Dezvoltarea dialectică a spiritului absolut este un proces de dezvoltare al conștiinții, dar în același timp și de transformare a lumii. Hegel concepe schimbarea socială ca un rezultat necesar al evoluției spiritului universal, care trece dela forme mai simple și mai inferioare la forme superioare și complicate. Dar, aceasta este metafizică pură. Evoluția și progresul trebuie să rămână două noțiuni deosebite, fiecare cu rostul și sensul său. Politica socială se ocupă de progresul social, ea face aprecieri și formulează idealuri, pe când știința socială constată și explică numai ceea ce este, fără a face nici un fel de apreciere.

În ceea ce privește evoluția socială Aug. Comte a formulat o lege de evoluție, având pretenția de valabilitate generală. Societatea omenească, străbătând cele trei faze pe care le parcurge spiritul, trece în organizația sa dela faza războinică la cea industrială. Acesta ar fi sensul evoluției societăților, după pozitivismul lui Comte. În cursul evoluției sociale însă, deosebește Comte două feluri de perioade și anume: *perioade organice*, acele epoci în care se elaborează un nou tip de societate și *perioade critice*, de descompunere, când începe să se producă atipia. Trecând prin aceste epoci societatea își urmează drumul

46) P. Caillet. Elements de Sociologie. Paris. Pg. 336.



său evolutiv și ajunge la sfârșit să se concretizeze într'o formă pașnică de producție industrială perfecționată.

H. Spencer, aplicând legea generală a evoluției, trecerea dela omogen la eterogen, susține că orice societate în mersul său normal își diferențiază structura și își complică funcțiunile odată cu creșterea. Punctele de reper, între care are loc tot procesul de evoluție al societății sunt, ca și pentru Aug. Comte, o fază inițială militară-religioasă și alta finală, industrială-politică. În definitiv Aug. Comte și H. Spencer, în forme diferite, susțin însă aceeași idee, pe care o găsim și la alți sociologi, anume la Durkheim, adică trecerea dela solidaritatea inconștientă, mecanică, exterioară și constrângătoare, la o solidaritate organică, bazată pe diviziunea muncii și pe interese. Aproape toți sociologii recunosc acest proces evolutiv și nu se poate tăgădui de nimeni că drumul parcurs de societatea omească merge dela coeziunea religioasă-militară, la cooperarea voluntară și conștientă a indivizilor. Dela clanul nediferențiat la trib, la familia patriarhală, la sat și oraș, la națiune și stat, iată o serie de tipuri, în care în mod gradat se poate constata dezvoltarea conștiinței de apartenență la tipul respectiv, în sufletul fiecărui individ.

Procesul de evoluție socială se bazează însă pe *principiul continuității în schimbare*, iar acesta se vede în special în continuitatea instituțiilor sociale. Evoluția ca atare constă din schimbări, din transformări, dar acestea se fac treptat și fără a întrerupe funcționarea normală a vieții sociale, ba chiar de foarte multe ori în aceleași cadre generale. Evoluția socială poate fi concepută ca un produs natural, supus legilor mecanice, așa cum susținea Herbert Spencer sau ca un proces spiritual, care urmează neapărat transformării ideilor. Desigur evoluția societății este o parte și un moment din evoluția integrală, dar ea este legată mai ales de evoluția spirituală și de legile ei, neurmând unei cauzalități mecanice, oarbe. În acest proces nu poate fi deci neglijată schimbarea ideilor și credințelor omești. Indivizii și masele au fiecare rolul lor bine determinat în evoluția socială.

Am susținut în cursul acestui studiu că individul este acela, care ajută la transformare, căci el se diferențiază din grupul social și prin creațiunile sale produce ceva nou, care este apoi adoptat de societate. Indivizii, marile personalități, pot da im-

pulsiuni pentru modificarea structurii societății, căci ei creiază curente și lansează idei noi. În toate vremile a fost așa. Chiar în cea mai primitivă formă de societate, în clanul nediferențiat, a trebuit să fie un individ cu inteligență mai dezvoltată, care să dea o formă oarecare trebuinții de a evita incestul și acesta a imaginat clasele matrimoniale, pe care primitivii le respectă cu sfințenie. În genere masele reprezintă principiul perzistenței, căci obiceiul și tradiția le stăpânesc pe ele mai mult, în timp ce indivizii sunt mobili, ușor schimbători. Desigur că acești indivizi creatori, capabili de a antrena pe alții după dânsii, sunt elemente deosebite, cu forță de creațiune, înzestrați cu o putere proprie. Nu trebuie să neglijăm însă nici împrejurările sociale și istorice, în care se dezvoltă forța de impulsione a acestor personalități creatoare, căci de multe ori nu atât însușirile personale, cât mai ales momentul prielnic dă cuiva posibilitatea de a imprima directive noi și de a schimba o formă anumită de societate.

În afară de activitatea inovatoare a individului, care poate fi numai un exponent al unor tendinți generale, în structura socială se poate produce un dezechilibru, datorit tendinții de creștere și dominare a uneia dintre categoriile fundamentale de fenomene. Astfel de exemplu, într'un moment dat fenomenul economic poate deveni atât de puternic, încât să atingă domeniul altor forțe și să împietzeze asupra lor sau chiar înlăuntrul aceluiași categorii de fenomene se poate naște contradicție între formele de instituții realizate și între unele aspirațiuni noi, care încep să se generalizeze — și atunci structura societății caută un nou echilibru, o altă formă de adaptare. Schimbarea aceasta se poate face pe cale lentă sau bruscă, liniștit sau cu tulburări și vărsări de sânge, pentru că ea este produsul unei contradicții între două forțe sau între două tendinți, fiecare căutând să învingă pe cealaltă. Dealtminteri contradicția sau antagonismul este una dintre legile vieții, încât nu e de mirare că ea ocupă un loc atât de important și în viața socială.

Antagonismul este starea a două forțe, care în anumite condiții și într'un raport oarecare, tind către efecte contrare.<sup>47)</sup> De obicei forțele sunt în echilibru în societate sau fiecare dintre ele este înglobată în alte sisteme, încât nu se ciocnesc. Când

47) *J. Delevski. Antagonismes sociaux et antagonismes proletaires. Paris 1924.*



însă două forțe deosebite intră într'un anumit raport, care le scoate din sistemele lor separate, atunci ele vin în coliziune. Antagonismul depinde de diferența constituției corpurilor și de diversitatea pozițiilor, pe care le ocupă ele. Acizii și bazele, de exemplu, au acțiuni și efecte contrarii din cauza constituției lor chimice.

Antagonismul conține în sine virtual ideea de luptă, de aceea el are forma logică a contradicției, care actualizată și aplicată pe teren devine luptă. Antagonismul poate fi inconștient și impersonal, de exemplu competițiunea dintre indivizi sau grupe de indivizi, care nu sunt în mod necesar în contact între ei, cum ar fi lupta animalelor în căutarea hranei. Este o competițiune generală, în care nu anumiți indivizi vin în conflict cu alți indivizi determinați, ci e vorba de o luptă generală fără a se specifica în mod precis și determinat și cine anume ia parte la această luptă. Când însă antagonismul devine conștient și personal, atunci el îmbracă forma *conflictului*, care este deci conștient, susținut și bazat pe atenție încordată, în timp ce competițiunea e ceva nedeterminat și impersonal. 48)

Lupta și conflictul sunt ceva necesar, sunt legi generale ale vieții. Gabriel Tarde a vorbit despre legea opoziției, care alături de repetiție și de adaptare ar constitui una dintre legile evoluției universale. W. Wundt a făcut din contrast o lege a dezvoltării fenomenelor afective. Antagonismul există însă în toate domeniile realității și ale cunoștinții omenești. Incepând cu religiile vechi și sfârșind cu cele mai subtile concepții filosofice, pretutindeni întâlnim elementul acesta antagonistic. Iată de pildă în religiile orientale, în *Mazdeism*, se proclamă ca principiu fundamental lupta dintre bine și rău, dintre întunec și lumină. Și chiar în religia creștină nu găsim oare acest principiu antagonist în opoziția Dumnezeu-Satan? În metafizica grecească Heraclit n'a făcut din luptă tatăl lucrurilor și nu a proclamat el predominarea acestui principiu în evoluția cosmică? Și, pentru a nu cita prea mulți, nu găsim la Empedocle afirmarea luptei dintre iubire și ură ca forță explicatoare a transformării lumii? În filosofia nouă, în afară de Fichte, care consideră cunoștința ca o sforțare neconținută a Eului de a rupe din misterul obiectivului, a lumii exterioare, a non-eului și care-și înte-

48) Robert E. Park and Ernest W. Burgess. Introduction to the science of Sociology, Chapter X.

meiază filosofia pe această luptă dintre eu și non-eu, Hegel dă antagonismului expresia cea mai puternică. El face din acesta legea de evoluție și de transformare a spiritului absolut, iar din dialectică metoda generală, prin ajutorul căreia se transformă totul. Triada logică, teză-antiteză-sinteză, este și schema evoluției generale. Am dat numai câteva exemple pentru a arăta ce loc ocupă în gândirea omenească ideia aceasta a antagonismului.

În domeniul organic, biologic, antagonismul apare și mai clar ca o lege care nu poate fi neglijată. Darwin și Lamarck au vorbit despre lupta dintre organism și mediul înconjurător. Astfel în regnul vegetal s'a studiat lupta dintre plante și uscăciune, iar în regnul animal lupta ființelor cu intemperiiile și nevoia lor de adaptare prin modificarea organismului chiar. Girafa, pentru a putea paște frunzele de pe copaci, a dobândit gâtul lung pe care-l are, iar peștii dipnoici din lacurile australiane, trebuind să trăiască vara și pe uscat, atunci când acele lacuri seacă, au pe lângă respirația branchială și una aeriană. Între ființi în genere se dă o luptă pentru existență, pentru hrană și reproducere, a cărei urmare firească este selecția naturală și cea sexuală. Dar chiar în interiorul organismului este o luptă între celule—neuronophagia.

Cel mai puternic antagonism este însă între oameni și la om în sufletul său. Dacă ne oprim un moment asupra individului, nu ar fi exagerat dacă am spune că întreaga lui conștiință e un joc al forțelor antagoniste. Ce este o hotărâre conștientă a voinții noastre altceva decât rezultatul unei lupte între diferite motive și mobile psihice? Ce este conflictul de atitudini al unui om decât lupta dintre tendințele contrare, care îi frământă sufletul? Dar lupta dintre conștient și inconștient? *Freud* a arătat perfect această luptă interioară din sufletul individual, prin analiza așa numitelor *complexe*. Adeseaori noi trebuie să refulăm o dorință a noastră în interesul altora sau în favoarea lor, pentru că așa ne impune societatea. Educația noastră familială, cea școlară și socială, ne constrâng la un un mare număr de astfel de refulări. Dacă însă ele sunt permanente, se produce o tulburare în sufletul individului, o dezorganizare a personalității conștiente și apare astfel ceea ce numește *Freud* un complex. Nu e locul să ne ocupăm mai mult de această interesantă problemă, amintim doar complexul



lui Oedip și complexul Electra, în care inconștientul, cu tot ceea ce este refulat în el, luptă cu conștientul. Dar fără a avea în vedere numai cazurile patologice, se poate spune că viața psihică întreagă cuprinde în sine foarte multe elemente antagoniste și că dezvoltarea personalității și a conștiinței de sine implică neaparat antagonismul.

Domeniul cel mai stăpânit de antagonism, sub toate formele sale, dela cele mai blânde până la cele mai sângeroase, este viața socială. Incepând cu discuția amicală și liniștită și sfârșind cu războiul ucigător se trece printr'o gamă foarte variată de contradicții, fiecare cu importanța sa pentru societate. Căci înlăuntrul ei sunt așa de multe conflicte, încât cu dreptate s'ar putea spune că ea este într'adevăr o unitate de forțe antagoniste. Conflictul apare deci și el ca un principiu de organizare a societății, din care rezultă acomodarea sau echilibrul structurii. Sfârșitul luptei sau al conflictului poate fi, atunci când este vorba de indivizi, *concilierea*, când lupta a avut loc într'o sferă limitată și obiectul ei l-au format interese mici sau *compromisul*, în caz de concesiuni reciproce între părțile în luptă sau *victoria* unui beligerant, care impune el o nouă formă de echilibru.

Formele de antagonism în societate sunt numeroase și variază cu diferitele categorii de fenomene sociale. Astfel există un antagonism între obicei și drept, după cum există antagonism în domeniul economic — concurența între capitaliști pe deoparte, lupta dintre capital și muncă pe de alta — lupta dintre clase, etc. În genere însă conflictul social nu trebuie și nu poate fi considerat ca un scop sau ca un ideal, ci numai ca un mijloc pentru o nouă formă de echilibru social. De aceea ordinea socială și structura societății nu putem spune că sunt produsul unei logici raționale, ci mai repede al unui echilibru de forțe opuse. Cel mai acut conflict apare însă în lupta politică, pentru că aici intră în joc mai multe pasiuni și ambiții, iar când e vorba de antagonismul politic dintre state, atunci sunt în discuție interesele cele mai mari și mai vitale ale lor.

Războiul, oricum l-am privi noi, trebuie să recunoaștem că implică în sine *ura*. Așa se explică sălbătecia, care îl caracterizează. Justificarea lui prin considerațiuni etice nu este posibilă, oricât s'ar sforța unii s'o facă. Selecția colectivă, selecția grupelor,

afirmarea efortului social,<sup>49)</sup> etc., toate nu sunt suficiente pentru a scuza ororile războiului. O singură îndreptățire poate avea el, anume necesitatea de a apăra teritoriul și ființa națională sau a repara o nedreptate, care s'a făcut în dauna drepturilor reale ale unei națiuni. În acest caz însă nici nu se mai poate discuta valoarea războiului. Altminteri, războiul de oprimare a altora, războiul de cucerire a unor pământuri, care nu se cuvin unui stat, nu poate avea justificare nici morală, nici juridică. Oricâtă filosofie s'ar face asupra războiului, el rămâne ceea ce a spus acum 100 de ani generalul *v. Clausewitz* „un act de violență”.<sup>50)</sup> El este forma extremă de manifestare a antagonismului politic și ca atare e un fenomen natural, pe care chiar dacă nu-l privim cu entuziasm, nu trebuie să-l desconsiderăm, căci este un fapt real. Și dacă antagonismul este o lege universală, nici războiul nu poate fi înlăturat, cel puțin în faza actuală a omenirii, oricâte planuri s'ar construi în jurul acestei dorinți.

Antagonismul, cu toate formele sale, nu este însă ceva stabil și definitiv, ci el sfârșește prin acomodare, prin compromis sau echilibru, căci forțele antagoniste, care în anumite raporturi se luptă între ele, în alte împrejurări și în alte raporturi devin solidare. În lăuntrul societății însă încordarea dintre forțele opuse poate ajunge uneori la paroxism și atunci nu se mai respectă nicio regulă existentă și nicio formă de drept normal, atunci urmează ciocnirea adeseaori violentă dintre ele, *revoluția*.

*C. Malaparte* vede izvorul revoluției într'o concepție eroică și pesimistă despre viață.<sup>51)</sup> Dar această părere cuprinde o contradicție în sine, deoarece o astfel de concepție pesimistă face inutilă activitatea revoluționară, ba chiar paralizează orice avânt de acest fel. Revoluționarii nu sunt deloc descurajați și pesimiști, ci din contra cred în reușita acțiunii lor. Revoluția presupune tocmai speranța în posibilitatea schimbării, datorită unei puternice reacțiuni. Prin urmare, numai o atitudine optimistă și o concepție activistă poate explica acest fenomen. Ce se înțelege însă prin revoluție?

49) *Rudolf Steinmetz*. *Soziologie des Krieges*. II Aufl. Leipzig 1929.

50) *General Carl von Clausewitz*. *Vom Kriege*. hrsgg. von *A. Bode*. Leipzig 1935. Pg. 35.

51) *Curzio Malaparte*. *L'Italie contre l'Europe*. Paris 1927. Pg. 93.



După formele ei de manifestare, foarte adeseori revoluția a fost definită prin *violență* și distrugere, ceea ce nu este în totul exact și mai ales nu se poate aplica în toate formele de revoluție. Bakunin a proclamat necesitatea caracterului violent al revoluției. E adevărat că mai toate revoluțiile sociale, la începutul lor, sunt violente, după cum iarăși este adevărat că astăzi, în timpurile noastre, revoluțiile în genere au un pronunțat caracter de violență. Și este foarte explicabil acest lucru, deoarece conștiința clasei răsturnate e mai dezvoltată, de unde și rezistența ei mai mare, ceea ce sporește violența acțiunii revoluționare. Iată de exemplu, în cursul ultimilor 20 de ani, violența revoluției bolșevice, care din oroare față de burghezie nu s'a dat în lături dela nimic, violența revoluției fasciste și național-socialiste, care și ele nu au respectat nimic, nici chiar valorile intelectuale și în sfârșit actele teribile de atrocitate, care se petrec în revoluția spaniolă din acest an.

E drept că termenul de revoluție se întrebuițează nu numai în sens social și nu este limitat numai la acest domeniu, deoarece se vorbește de pildă de revoluție în tehnica de producție sau de revoluție în știință, unde nu poate fi vorba de niciun fel de violență. Și în aceste domenii există ceva revoluționar, este o schimbare radicală de valori, care dominau până într'un moment dat și care sunt răsturnate și înlocuite cu altele — și aceasta este esențial pentru orice fel de revoluție. De aceea, deși în domeniul politic și social revoluțiile sunt în genere violente, nu putem totuși defini revoluția prin violență.<sup>52)</sup>

În al doilea rând s'a încercat să se definească revoluția prin *schimbarea bruscă*, pe care o provoacă. Într'adevăr în deosebire de evoluție, care însemnează trecere treptată dela o stare la alta, continuitate și ordonare, revoluția este discontinuitate, întreruperea filiației ordinii existente. Grevele generale, răscoalele, rebeliunile și tot felul de tulburări ale vieții sociale normale, sunt nu numai simptome ale revoluției, ci ele pregătesc chiar atmosfera revoluționară, căci slăbesc încrederea în puterea și valoarea autorității și încurajază pornirea revoluționară. Dar în acest caz, revoluția nu este ceva așa de brusc, ci ea este pregătită treptat-treptat sau, cum spune *Labriola*, revoluțiile apar numai ca „momentele unei evoluții constante

52) P. Andrei. Sociologia revoluției. Iași 1921.

cu variații minimale". Fără îndoială că orice revoluție are antecedentele ei și cauzele care o determină, încât nu se poate spune că ea se naște în mod spontan, fără a nu fi pregătită de nimic. W. Sombart recunoaște revoluției chiar caracterul de violență, considerându-l însă ca ceva accidental. Pentru el toate revoluțiile sunt brusce, în sensul că ele nu apar dintr'o necesitate internă.<sup>53)</sup>

Dar revoluțiile nu s'ar putea naște, dacă n'ar exista dezechilibru și dacă nu s'ar ivi tendința de realizare a unor valori noi. Ceea ce însemnează că revoluțiile sunt pregătite în mod evolutiv. Impresia că revoluția este ceva brusc și accidental, se datorește apariției unor organe noi de drept și înlocuirii dreptului, care domina înainte de revoluție, prin altul nou. Revoluția în genere este o transformare generală a stării existente și o spargere a regimului juridic în vigoare. Din punct de vedere sociologic revoluția presupune însă două noțiuni importante pentru definirea ei și anume: ideea de clasă socială și ideea de valoare. Intr'adevăr, revoluția socială se caracterizează prin trecerea puterii dela o clasă la alta,<sup>54)</sup> căci ea este „luptă pentru putere”,<sup>55)</sup> iar purtătorii ei, agenții revoluției, au fost întotdeauna clasele sociale. Toate revoluțiile sociale, cunoscute până acum, au fost revoluții de clasă, atât cele din antichitate, cât și cele moderne, iar scopul lor al tuturor a fost cucerirea puterii. Chiar revoluțiile zise naționale au fost în trecut *revoluții ale burgheziei*. Puterea politică nu o are întotdeauna cel ce are forța de producție economică, de aici aspirațiunea care se naște în acesta din urmă de a dobândi și puterea politică.

Revoluțiile contemporane, care tăgăduesc valoarea claselor sociale, pot fi considerate în fondul lor tot ca revoluții de clasă, mai ales că ele au apărut astfel la începutul lor. Revoluția fascistă a fost reacțiunea față de comunism sau de pretențiunile clase muncitoare, care se dedase la unele acte nepotrivite cu structura statului burghez italian. Mai târziu, e adevărat că Mussolini a îndreptat revoluția națională înspre altă țințe. Revoluția spaniolă de acum este produsul dorinții

53) W. Sombart. Die Formen des gewaltsamen sozialen Kampfes. Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie 1925.

54) M. Ralea. L'idée de révolution dans les doctrines socialistes. Paris 1923.

55) Th. Geiger. Revolution. Handwörterbuch der Soziologie. Pg. 511.



claselor mijlocii de a cuceri puterea din mâna unui guvern socialist. Noua proclamațiune, dată de generalul Franco, afirmă precis necesitatea de a se guverna țara în interesul claselor mijlocii ale poporului spaniol.

În al doilea rând, orice revoluție are un sens și presupune o valoare. S'a susținut de multe ori că revoluția, având un caracter violent și distrugând chiar valori, ar fi un fenomen anti-cultural, un fenomen de manifestare a forțelor instinctive și naturale ale omului. E drept că revoluția presupune o schimbare în conduita poporului, „o schimbare a psihologiei, a ideologiei, a credințelor și aprecierilor sale”.<sup>56)</sup> Modul de comportare al poporului se schimbă atât de mult odată cu revoluția, încât ne găsim în fața unui adevărat hiatus între vechile norme de purtare și noua atitudine a poporului. Sclavii, supuși față de stăpânii lor, devin tirani și aroganți, oameni pașnici și buni devin cruzi și sângeroși, monarhistul credincios de odinioară devine republican feroce și așa mai departe. Dar toate acestea nu dovedesc altceva decât că revoluția poate fi crudă, ca orice manifestare omenească neîngrădită de sancțiuni sociale, căci de multe ori așa zisa stăpânire de sine nu este propriu zis decât o inhibiție de natură socială, teama de blamul opiniei publice și de sancțiunea de drept. Orice revoluție are însă un ideal, o valoare nouă în care crede și pe care vrea s'o instaurze în locul celei existente. Între realitate și ideologia nouă sau valorile noi este întotdeauna opoziție, care poate lua chiar forma violentă a luptei și a revoluției. Esențial pentru revoluție este sistemul nou de valori, care justifică însăși tendința de cucerire a puterii de către alte forțe, căci nemulțumirea față de ceea ce există trezește speranța în ideal și-i dă puterea de creație.

Revoluția poate deveni astfel ceva mai mult și mai înalt decât un mijloc prin care se creiază nouile valori. Astfel revoluția democratică, la timpul ei, a formulat ca valoare nouă libertatea și consimțământul tuturor ca principii de organizare ale formei de guvernământ, sperând că prin aceasta să înlătore revoluția în sine. Dacă revoluția este „o schimbare bruscă în repartitia puterii în stat, schimbare obținută prin mișcarea masselor, prin

<sup>56)</sup> *Pitirim Sorokine. The Sociology of Revolution. Philadelphia and London. 1925. Pg. 11.*

mijlocul amenințării sau întrebuițarea violenței",<sup>57)</sup> atunci aceasta dovedește tocmai că valorile noi formulate de către forțe născânde în societate sunt elementele esențiale ale unei revoluții. În regimul democratic ideea de majoritate și de consimțământ popular, ridicate la rangul de principii politice constitutive, sunt un mijloc de a face inutilă revoluția, căci minoritatea, care formulează valori noi, poate deveni în acest caz ea însăși majoritate, dacă reușește să dobândească aderenți și atunci transmisiunea puterii politice și organizarea societății se poate face în mod pașnic. Revoluția deci izvorăște din aspirațiuni noi, care vin în conflict cu realitatea existentă și care nu se pot realiza pe altă cale.

Etapele, pe care le parcurge orice revoluție, sunt două: una distructivă și alta constructivă. În prima fază se manifestă în mod violent de cele mai multe ori această luptă între ceea ce este și vrea să persiste și între ceea ce cată a se realiza. Orice valoare și orice ideal se înfăptuește cu sacrificii, uneori foarte dureroase, iar pentru triumful lor istoria a arătat că nu se precupește sângele. Valorile noi formulate par a se contrazice pe ele înșile chiar în această primă etapă, căci pentru a învinge, ele devin intolerante până la absurditate. Astfel revoluția franceză, care proclama ca ideal și valoare supremă a vieții omenești libertatea, a trecut peste dânsa în epoca de instaurare a ei. Robespierre a restrâns libertatea, pentru că ea să se afirme mai puternic după aceea. Iar bolșevismul, care urmărește în teorie statul fără clase, a realizat de fapt dictatura unei clase. În a doua epocă se începe o nouă ordine socială, se formează o altă structură, cu un alt echilibru și sistemul de valori, pe baza cărora a izbucnit revoluția, trece din starea de ideologie sau chiar de utopie în cea de realizare.

Cauzele revoluțiilor sunt diferite după țări și după împrejurările sociale și istorice, în care trăiesc și în care s'au dezvoltat popoarele. În trecut au fost numeroase revoluții determinate de cauze religioase, căci credința era un factor atotputernic, care domina toate fenomenele vieții individuale și sociale. Și astăzi încă asistăm la una dintre cele mai importante revoluțiuni,

57) R. Laun. *La démocratie*. Paris 1933, Pg. 77.



care deși nu are cauze religioase, prezintă totuși un aspect religios prin mijloacele ei de manifestare, care pun pe oameni în stare de revoluție și care se concretizează toate în credință. Vreau să amintesc de revoluția pașnică indiană făcută de Mahatma-Gandhi.

Mișcările naționaliste din Asia au început ca o reacție — parte instinctivă, parte conștientă — față de penetrația străină colonizatoare. Când capitalismul a devenit mai agresiv în țările asiatice, băștinașii au reacționat, cum au putut la început, iar mai târziu au organizat o rezistență destul de supărătoare pentru țările cu mandat tutelar.<sup>58)</sup> În India mișcarea antiengleză, organizată și canalizată de Mahatma-Gandhi, a apucat pe calea religioasă, recoltând succese reale. Proclamând non-rezistența la rău, non-violența, în numele religiei indiene și non-cooperarea cu autoritățile britanice, Mahatma-Gandhi a reușit să facă o mișcare revoluționară generală printre Indieni. În cazul de față avem de-a face cu o revoluție provocată nu de cauze religioase, ci cu un fond politic, având ea însăși un aspect religios însă.

Dar, în afară de cauzele religioase, care în trecut au ocazionat în apusul Europei numeroase frământări și episoade istorice sângeroase și triste, revoluțiile sunt pregătite spiritualește de nedreptate, de nerespectarea legii și de introducerea bunului plac de către autorități în atitudinea lor față de supuși. Acestea trezesc în suflet sentimentul de revoltă, pregătind astfel subiectiv spiritul pentru revoluție și întărind convingerea în necesitatea dărâmării deținătorilor puterii. La intelectualii idealiști mai cu seamă, sentimentul nedreptății ia uneori o formă revoluționară, căci ei suferă dureros înfrângerea credinței lor și distrugerea idolilor, pe care și i-au făurit. De aceea spunea Renan că „idealismul e totdeauna cel mai rău dintre revoluționari”. Și de aceea conducătorii de revoluții au fost în genere intelectuali, care au avut viziunea unui ideal sau a unei valori noi, care poate salva societatea din starea nemulțumitoare în care se află. Importanța atitudinii spirituale nu poate fi tăgăduită, căci prin ea se pregătește adevărata revoluție. Incercarea de a micșora valoarea acestei atitudini prin susținerea că

58) *Nicholas Spykman*. The social Background of asiatic nationalism. *American Journal of Sociology*. 1926.

revoluțiile în deobște sunt rezultate numai din cauza scăderii autorității și a prestigiului statului, nu dă adevărata explicație a modului cum se naște o revoluție. Revoluția franceză, zice Spengler, s'a produs nu pentru că poporul nu mai putea suferi absolutismul, nici din cauza mizeriei și datorilor celor de jos, ci pentru că autoritatea era în descompunere.<sup>59)</sup> Toate revoluțiile s'au făcut la orașe și au ridicat plebea în contra conducerii și a autorității, zice Spengler, care de aici trage concluzia că numai o autoritate tare, dictatorială, este mijlocul de redresare a națiunilor și de înăbușire a revoluțiilor. Cu toate acestea nu se poate tăgădui valoarea spiritualului în revoluție, nu se poate reduce revoluția numai la un fel de anarhie provocată de slăbiciunea autorității și la o deslănțuire de instincte ale plebei. Anarhia, provenită din scăderea prestigiului și a forței autorității, poate ajuta și grăbi nașterea unei revoluții, dar nu ea este cauza fundamentală a acesteia.

Spengler neglijează toată mișcarea filosofică din Franța dinaintea revoluției din 1789 și nu vrea să-și reamintească deloc educația, care se făcea intelectualilor în sensul liberalist și democratic. Deasemenea el trece cu vederea peste tot curentul romantic francez, care proclama valoarea spiritului de revoltă în contra autoritarismului. Tot așa el nu ia deloc în considerație contradicția, care se accentua din ce în ce mai mult în sec. 18 între forma regimului politic francez de atunci și noile tendinți ale burheziei, care urmărea deplina desfășurare a forțelor ei. Absolutismul a fost în toate părțile motivul cel mai puternic al revoluției, atât din cauza abuzurilor sale, cât și a consecințelor dezastruoase, pe care le-a provocat în toate domeniile vieții sociale.

Montesquieu a observat cu multă dreptate că în regimurile absolutiste și despotice nu trebuie multă cinste, căci forța legii și puterea brațului despotic regulează totul, pe când într'un stat în care afacerile publice sunt supuse controlului tuturor, este nevoie cât de cât de puțină virtute pentru ca cineva să se mențină la conducere. Dacă observăm atent viața regimurilor absolutiste, constatăm că pretutindeni ele au sfârșit rând pe rând prin revoluții. Așa s'a întâmplat cu absolutismul francez, tot așa cu cel turcesc și rusesc și chiar în

59) O. Spengler. *Jahre der Entscheidung*. München 1933. Pg. 25.



țările cu regim quasi-absolutist revoluțiile au fost factorii ultimi care le-au transformat. De aceea fostul președinte al republicii cehoslovace, *Masaryk* susține că există un *drept la revoluție*.<sup>60)</sup> Revoluția îi apare lui ca un drept de apărare spirituală, morală în contra oricărui „absolutism de ordin spiritual”. Spiritul în sine are tendința de autonomie și nu poate suporta să fie înăbușit, chiar dacă uneori trece printr’o perioadă de eclipsă și de decadentă. Dar în cele din urmă el reacționează în contra a tot ceea ce îl comprimă.

Regimurile politice se pot baza pe încrederea populației, pe participarea activă a cetățenilor la viața publică, aceasta în formele democratice de guvernământ, dar se pot întemeia și pe intimidarea sau pe teama poporului, așa cum e cazul cu regimurile absolutiste și dictatoriale. Pentru că forța fizică nu este însă suficientă niciodată și nicăieri pentru a ține popoare întregi sub o dominație absolutistă, regimurile de acest fel recurg la *mituri*, la dogme indiscutabile, la *irațional*, care sau produc resemnare sau au menirea de a distrage atenția. Așa e în Rusia de acum, întocmai ca și în Italia și în Germania. În schimb, în țările cu regim de libertate, revoluțiile sunt mai puțin numeroase, după cum ne arată istoria însăși.<sup>61)</sup>

În mod natural și științific însă revoluția apare numai ca o reacțiune a unor organisme, care se dezvoltă și pentru care formele de viață existente nu mai sunt satisfăcătoare. Spiritul are nevoie de libertate, nu mai poate suporta opresiunea și atunci trece peste piedicile care i se pun, după cum apele care se îngrămădesc laolaltă sfărâmă zăgazurile, care le stau în cale. În afară de cauzele spirituale și de cele politice, revoluțiile sunt provocate foarte adeseori de cauze economice. Acolo unde este o stare materială rea, există un mediu foarte prielnic pentru revoluție, căci foamea „care nu știe să aștepte, nici să vază dincolo de ea însăși” este unul dintre impulsurile cele mai puternice pentru activitatea revoluționară. Revoluțiile politice și naționale dela 1848 n’au fost nici ele lipsite de elementul economic, întrucât tulburări și crize economice anterioare, cum au fost cele dela 1845 și 1846 au întărit spiritul revoluționar și au oferit cel mai bun teren pentru aceasta. Marx și Engels explică revoluția în genere prin contrastul dintre forțele

60) *Th. G. Masaryk*. Les problèmes de la démocratie. Paris 1924. Pg. 42.

61) *A. Gorovtseff*. Les révolutions. Paris 1930 (asupra revoluțiilor rusești).

de producție și formele juridice. Structura juridică și politică a unei societăți trebuie să urmeze transformările economice și să li se adapteze. Conflictul acesta dintre forțele de producție ale unei societăți și raporturile de proprietate duc la revoluție socială, deoarece odată cu schimbarea fundamentului economic nu se poate să nu se schimbe mai repede sau mai încet toată suprastructura societății.<sup>62)</sup> Marx face deosebire, cum este și natural, între *revoluția socială* și cea *politică*, considerând drept revoluție politică orice răsturnare a autorității politice și a dreptului, iar drept revoluție socială acea profundă transformare a raporturilor sociale și în primul rând a celor economice dinlăuntru unei societăți. Dar orice fel de revoluție are și cauze economice, chiar cele de natură politică și ideologică nu sunt complet detașate de motivele materiale, economice.

Acești factori activi ai revoluției pot fi ajutați sau împiedecați în acțiunea lor de anumite condiții externe, fizice sau de natură psihică, socială. Astfel, de pildă, este constatat că în genere popoarele de pe coastele mărilor și din preajma apelor mari sunt mai dornice de inovațiuni, făcând mai ușor revoluții decât popoarele de munte. Tot așa clima își are rolul ei, căci este un fapt în genere observat că iarna nu se prea fac revoluții, precum nu se fac nici în vreme de întemperii sau pe timp de ploaie.<sup>63)</sup> Polițiile întrebuițează ca mijloc eficiente de a împrăștia mulțimile manifestante pompele de apă.

Din punct de vedere psihologic, revoluționarul are întotdeauna psihologia grupului social din care face parte, de aceea, cum just observă prof. *Rădulescu-Motru* „calificarea de revoluționar nu este de resortul psihologiei individuale, ci al celei sociale”.<sup>64)</sup> Massa revoluționară are o conduită în care subconștientul are o mare parte de acțiune. Sorokine vorbește despre o biologizare a *conduitei unei mulțimi în stare revoluționară*, întrucât în ea se trezesc instinctele primare, iar reziduurile sufletești, care în viața obișnuită au un rol subordonat, devin preponderente în masa revoluționară. Așa se explică atrocitățile mulțimilor și apariția chiar a canibalismului.

62) *Karl Marx*. Zur Kritik der politischen Ökonomie.

63) *E. Stadtler*. Die Weltkriegsrevolution. Leipzig 1920.

64) *C. Rădulescu-Motru*. Din psihologia revoluționarului. București 1919.



În genere revoluțiile se pornesc de către minorități îndrăznețe și bine conduse și au loc în special la orașe. Țăranii, prin structura lor sufletească și prin condiția lor socială, nu prea sunt revoluționari. Țăranul este omul, în care instinctul e puternic, din care cauză el are un caracter stabil, rutinier, ține la ceea ce a apucat și se mișcă mai greu. Pentru aceste motive, activitatea țărănească este ordonată, regulată, neavând însă inițiativă și îndrăzneală. Aceasta explică și faptul că în genere nu ei au inițiativa civilizatorie și merg mai încet pe drumul civilizației. Tot din această cauză civilizațiile cu economie rurală au un caracter oarecum conservator, în deosebire de țările cu economie industrială și cu caracter burghez, care sunt mereu în febră revoluționară.<sup>65)</sup> Ba chiar trebuie să se afirme fără șovăire că țărănimea a fost întotdeauna o piedică în contra revoluțiilor internaționale. Într'adevăr, țărănimea are prin excelență caracter național, fiind „cea mai puțin internațională dintre toate clasele”,<sup>66)</sup> cum zice *Troțki*. „Ceea ce se numește originalitate națională își are izvorul său principal în țărănime”.<sup>67)</sup> În revoluția rusă, bolșevică, schimbarea directivelor economice și, în parte chiar a celor politice, de de trei ori până acuma din anul 1917, se datorește tocmai rezistenței țărânimii. Țăranii au făcut răscoale sub impulsunea imediată a unor nevoi și interese proprii, dar revoluții politice și sociale nu prea. Nu insistăm mai mult asupra acestei probleme, care poate alcătui obiectul unui interesant studiu asupra caracterului diferitelor clase sociale și rolului, pe care l-au jucat ele în nașterea diferitelor revoluții politice și sociale.

Revoluțiile, având aspectul general, pe care l-am arătat, apar din punct de vedere sociologic ca fenomene normale și explicabile. Desigur că unei schimbări brusce a structurii sociale și de multe ori întovărășită de vărsare de sânge, îi este preferabilă o transformare evolutivă liniștită. Revoluția nu trebuie să se confunde însă cu alte forme violente de manifestare a mulțimii în contra ordinii sociale dintr'un anumit moment, cum ar fi *atentatul* sau *răscoala*. *Atentatul* are un caracter pur politic și constă în suprimarea unei persoane de către unul sau mai

65) *Ed. Berth*. *La fin d'une culture*. Paris 1927. Pg. 219.

66) *L. Troțki*. *Die Internationale Revolution und die kommunistische Internationale*. Leipzig 1929.

67) *L. Troțki*. *Die Internationale Revolution und die kommunistische Internationale*. Leipzig 1929.

mulți indivizi. El servește adesea pentru intimidare și pentru propagandă, deoarece face impresie nu numai asupra mulțimii, ci și asupra partizanilor unei concepții opuse. Atentatul a fost una dintre armele cele mai des întrebuințate ale teroriștilor din toate timpurile. Prin el însă nu se poate realiza mare lucru, căci odată cu distrugerea unui om nu poate spune nimeni că se desființează un sistem. Nu mai vorbim de valoarea etică a acestui instrument de luptă, care degradează pe făptuitor. Răscoala sau revolta este o formă violentă de acțiune în masă, urmărind întotdeauna scopuri parțiale și de multe ori trecătoare. Așa au fost în țările agrare răscoalele țărănești pentru dobândirea de pământ sau contra învoielilor agricole. Prin urmare, pe când revoluția are un scop general, anume răsturnarea ordinii sociale și politice dintr'un anumit timp, răscoala are numai un scop parțial și momentan. Ea poate fi preludivul unei revoluții, dar caracterul ei ca fenomen social rămâne bine deosebit de acel al revoluției.

W. Sombart, vroid să cerceteze revoluțiile în mod tipologic, stabilește două clase mari de revoluții, având drept criteriu *scopul*, pe care îl urmăresc ele și *agenții*, care le săvârșesc. După cel dintâi criteriu el găsește că pot fi: 1) *revoluții personale*, care au în vedere numai răsturnarea conducătorului sau înlăturarea persoanei, care întruchipează un anumit sistem (revoluțiile contra autocrațiilor), 2) *revoluții constituționale*, care au un caracter politic și țintesc la schimbarea unor anumite dispozițiuni ale mecanismului constituțional (revoluția engleză dela 1648, cea dela 1848, precum și revoluția franceză dela 1870), 3) *revoluții sociale*, care pot fi: *naționale*, când prin ele se tinde la înlăturarea stăpânirii unei puteri străine (revoluția românească dela 1821), *religioase* — revoluția din Anglia din timpul lui Cromwell, și *economice*. După cel de al doilea criteriu, Sombart distinge: 1) *revoluții militare*, făcute de armată și care pot avea caractere foarte diferite după scopurile cărora le servesc, 2) *parlamentare* și *de masă* (cele parlamentare sunt de obicei liniștite, putând avea totuși consecinți extraordinar de mari).

Desigur că încercarea lui Sombart prezintă un deosebit interes, deoarece stabilește o oarecare ordine a formelor de revoluții, pe care le-a înregistrat istoria și le-a trăit omenirea. Tot așa are mare importanță și agentul, care săvârșește revo-



luția, încât clasificarea făcută de Sombart este bine venită, mai ales că toate celelalte încercări anterioare de clasificare nu sunt decât niște simple enumerări. Trecând peste revoluțiile din domeniul moralei, științei, literaturii și artei, care sunt ceva complet aparte, am putea reduce toate formele de revoluție la două: *politice și sociale*.

Revoluția politică schimbă o formă de guvernământ, modifică instituții, dar nu transformă elementele vieții obișnuite și nu modifică raporturile dintre clase sau grupe sociale. Aceasta o face însă revoluția socială. În Rusia nu s'a schimbat numai regimul politic, trecându-se dela monarhie absolută la republică, ci chiar raporturile dintre clase, formele de producție și modul de repartiție. O revoluție politică poate fi în același timp și socială, dar nu este absolut necesar să fie așa. Revoluția franceză, care a răsturnat nobilimea și regalitatea, întronând o constituție democratică, a fost o revoluție politică, care a avut însă în același timp și un caracter social, întrucât ea a desființat raporturile de dependență feudală dintre țărani și nobili și a creat pe micul țăran burghez.

Forma revoluției și proporțiile ei variază după societatea în care are loc, iar gradul ei de violență depinde de forța de rezistență a instituției care este în joc. Sunt unele revoluții sângeroase, extrem de barbare, pe când altele au un caracter mai blând, dar oricum, revoluția este revoluție și fără jertfe nu se înfăptuește. Aceasta a inspirat oroare și a dus la condamnarea revoluției în genere, considerându-se prin ea însăși drept imorală. *K. Kautsky*, teoretician cu concepții înaintate, a afirmat că revoluția trebuie să aleagă cu grijă mijloacele, prin care vrea să-și realizeze scopurile și în primul rând să nu distrugă, prin actele sale, valori morale.<sup>68)</sup> Alții au justificat însă complet orice act revoluționar, susținând că scopul scuză mijloacele. Această concepție machiavelică este adoptată astăzi de *Trotzky*, care afirmă că „cine vrea scopul nu refuză mijloacele”.<sup>69)</sup> Teroarea este, pentru el, un element indispensabil al revoluției, pentru că ea intimidează și împiedecă organizarea contrarevoluției.

Oricare ar fi atitudinea cuiva față de revoluție, fie că o detestă, pentru că este sângeroasă, fie că o aprobă, pentru că ea

68) *K. Kautsky*. *Terrorisme et communisme*. Paris 1919.

69) *L. Trozki* „ „ „ „ 1920. Pg. 28.

formulează un ideal nou, revoluția în sine rămâne aceeași, noi n'o putem schimba și nici înlânzi. De dorit este să fie evitată și deținătorii puterii să aibă grijă de a înlătura cauzele, care ar produce așa de mari perturbări și atâta dezesperare, încât să forțeze pe supuși la mijloace extreme. Revoluția de sigur că nici odată nu este ceva legal, așa că din acest punct de vedere nu poate fi justificată. Ea însăși creiază dreptul ei și nimeni nu poate avea naivitatea să o judece din punct de vedere pur formal. Cu dreptate și înțelepciune observă *Bluntschli* că revoluția este „întotdeauna nelegală, dar nu întotdeauna o nedreptate; ea e de cele mai multe ori o suspendare a dreptului, dar nu în mod necesar o crimă”. Valoarea morală a unei revoluții depinde de scopul și idealul ei, cu o condiție însă: mijloacele întrebuintate să nu fie prea costisitoare pentru cultura umană și să nu compromită însuși scopul și valoarea nouă, pe care o formulează ea. Dar în sociologie noi nu formulăm judecăți de valoare, ci constatăm numai existența acestui fenomen, care este unul din mijloacele de transformare ale structurii societății.

Pe cale evolutivă sau prin ajutorul revoluției, trebuințele, dorințele, interesele omenesti, schimbă relațiile dintre indivizi, creiază mereu alte forme de instituții, modifică echilibrul dintre ele și structura socială, realizând neconținut tipuri noi de societate. Istoria vieții sociale ne arată un paralelism necontestat între diferitele forme de instituții, tipurile generale de societăți și mentalitatea omului, ceea ce dovedește că între aceste trei momente există o interacțiune puternică. Sociologia nu poate neglija niciunul dintre ele, dacă vrea să cerceteze realitatea socială adevărată.

Dar studiul acestui paralelism istoric-sociologic, precum și al formelor sale evolute, nu mai aparține sociologiei generale, ci formează obiectul sociologiei speciale.

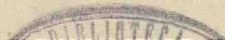
Noi nu ne-am ocupat în acest studiu de cât de cercetarea principiilor generale ale vieții sociale, prin care se poate explica existența și transformarea ei. Ceea ce am urmărit în deosebi a fost arătarea naturii spirituale a societății, chiar dacă ea apare ca o realitate exteriară sufletului omenesc și deosebită de fenomenele psihice. Am stăruit în special asupra acestei idei, arătând



modul cum concepem noi și cum explicăm procesul *spiritual-social* și colaborarea neconținută dintre ele.

Analiza apariției diferitelor tipuri de societăți, fiecare reprezentând în același timp și o treaptă evolutivă, va evidenția clar justetea punctului nostru de vedere.

---



The first part of the paper discusses the general principles of the theory of the atom. It is shown that the atom is a system of particles which are in constant motion. The motion of the particles is determined by the forces acting on them. The forces are of two kinds: attractive and repulsive. The attractive forces are due to the attraction between the particles, and the repulsive forces are due to the repulsion between the particles. The attractive forces are of the long range, and the repulsive forces are of the short range. The attractive forces are of the order of the inverse square of the distance, and the repulsive forces are of the order of the inverse fourth power of the distance. The attractive forces are of the order of the inverse square of the distance, and the repulsive forces are of the order of the inverse fourth power of the distance.

The second part of the paper discusses the general principles of the theory of the molecule. It is shown that the molecule is a system of particles which are in constant motion. The motion of the particles is determined by the forces acting on them. The forces are of two kinds: attractive and repulsive. The attractive forces are due to the attraction between the particles, and the repulsive forces are due to the repulsion between the particles. The attractive forces are of the long range, and the repulsive forces are of the short range. The attractive forces are of the order of the inverse square of the distance, and the repulsive forces are of the order of the inverse fourth power of the distance. The attractive forces are of the order of the inverse square of the distance, and the repulsive forces are of the order of the inverse fourth power of the distance.





## Indice alfabetic de autori.

- Abraham, Rudolph**, 338.  
**Abramowitz, M.**, 44.  
**Adelung**, 344.  
**Adler, Max**, 40. 41. 61. 62. 272.  
 273. 347. 351. 535.  
**Albrecht, Gerhard**, 541. 544.  
**Alcmeon din Crotona**, 145.  
**Allier, Raoul**, 223.  
**Alverdes, Fr.**, 325. 496. 497.  
**Ammon, O.**, 469. 526. 527.  
**Anaximandru**, 560.  
**Ancel, J.**, 444.  
**Andler, Ch.**, 173.  
**Andrei P.**, 49. 75. 106. 127. 143.  
 148. 160. 271. 357. 363.  
 569.  
**Aquino, Thomas d'**, 79. 436.  
**Aristoteles**, 42. 45. 56. 317. 318.  
 437. 526.  
**Aron, Robert**, 424.  
**Atkinson**, 298.  
**Augustin**, 57. 170.
- Bacon**, 263. 295. 300.  
**Baer, v.**, 91.  
**Bagehot, Walter**, 353. 357. 358.  
**Bakunin, M.**, 425. 569.  
**Baldwin, James Mark**, 229. 358.  
**Bally, Ch.**, 200.  
**Banu, G.**, 294.  
**Bârsănescu, St.**, 257.  
**Barth Paul**, 173. 174. 333. 334.  
 366.  
**Barthélemy, J.**, 38.  
**Bassanowitch**, 473.  
**Bauer, Arthur**, 531.  
**Bauer, Otto**, 514. 515.  
**Bäumer, Gertrud**, 48.
- Becher, E.**, 81.  
**Becker**, 47.  
**Belinsky**, 489.  
**Bellarmin**, 436.  
**Below, Georg von**, 48. 51.  
**Benda, Julien**, 32. 33. 34. 36.  
**Benoit, Fernand**, 474.  
**Beranger, H.**, 447.  
**Berdiaeff, N.**, 2. 3.  
**Bergson, H.**, 42. 43. 119. 175.  
 197. 207. 250. 251. 255.  
 263. 264.  
**Bernheim, E.**, 170.  
**Berr, H.**, 83. 167. 549.  
**Berth, Ed.**, 15. 577.  
**Berthelot, R.**, 91. 243.  
**Biermann, W. Ed.**, 267. 268.  
**Blache, Vidal dela**, 98. 457.  
**Blackmar, Frank W.**, 155. 156.  
**Bleuler**, 132.  
**Bloch, L.**, 550.  
**Bloch, Werner**, 242.  
**Blondel, Ch.**, 205. 209. 210. 229.  
**Blumenbach**, 461.  
**Bluntschli, J. C.**, 438. 514. 580.  
**Boas**, 294.  
**Bogdanov, A.**, 237.  
**Bois, Burckhard du**, 477.  
**Bonnecasse, J.**, 17. 18.  
**Bordet**, 462.  
**Botez, Octav**, 180.  
**Bouchet, Henri**, 260. 547.  
**Bouglé**, 46. 88. 113. 167. 185.  
 186. 230. 282. 379. 555.  
**Bourgeois, L.**, 420. 421.  
**Boutroux, E.**, 82. 83. 84.  
**Brăileanu, Tr.** 49. 103.  
**Brăiloiu, Const.**, 297.

- Braubach, B.*, 150.  
*Brehm*, 498.  
*Breysig, Kurt*, 173.  
*Brinton, Daniel*, 366.  
*Broca*, 464.  
*Bruck*, 462.  
*Brugailles, Raoul*, 46. 81. 85.  
*Brunot, Ferd.*, 202. 203.  
*Brunschwig, Léon*, 222.  
*Buber, Martin*, 434.  
*Bücher, K.*, 85. 152. 532. 533.  
 536.  
*Buck, Pearl*, 195.  
*Buckle*, 443.  
*Bureau, Paul*, 295. 296.  
*Burgess, Ernest, W.*, 195. 565.  
*Burckhart, M.*, 251.  
*Busolt, G.*, 41.  
*Buxton, D.*, 472.  
  
**Cabet**, 14.  
*Calvin*, 58.  
*Capitant, H.* 188.  
*Capsali, Floria*, 296.  
*Caullet, P.*, 562.  
*Chamberlain, H. St.*, 467. 481.  
 482. 483. 484. 487. 488.  
 490.  
*Chateaubriand*, 32.  
*Chiriac, A.*, 305. 306.  
*Cicero*, 506. 507.  
*Clausewitz, Carl*, 568.  
*Clauss, Ludwig*, 484.  
*Clémenceau*, 447.  
*Cohen, Hermann*, 55. 160.  
*Colin, Ambroise*, 188.  
*Colm, Gerhard*, 402.  
*Comte, Aug.*, 39. 40. 45. 60. 62.  
 71. 75. 156. 164. 214. 215.  
 216. 311. 366—369. 562.  
 563.  
*Condorcet*, 59. 171.  
*Confucius*, 478.  
*Cooley*, 397.  
*Cornățeanu, N.*, 296.  
*Coulanges, Fustel de*, 434. 435.  
*Coste, Adolphe*, 523. 524.  
*Courbon, P.*, 197.  
  
*Cournot*, 83.  
*Cresin, Roman*, 296.  
*Cunow, Heinrich*, 343. 344. 546.  
*Cusanus, Nicolaus*, 560.  
*Cuvier*, 462. 464. 495.  
*Czarnowski*, 395.  
  
**Dahlmann**, 556.  
*Darwin*, 460. 474. 560. 566.  
*Davenport*, 469.  
*Davis, Michel*, 358. 406.  
*Davy, G.* 117. 209. 309. 327.  
 328. 450.  
*Dealey, James*, 102. 366.  
*Deiters—Kassel, H.*, 261.  
*Delacroix, H.*, 200.  
*Delaisi*, 447.  
*Delevski, J.*, 564.  
*Deniker*, 464.  
*Denny, Ludwell*, 447.  
*Deonna, W.*, 253. 254.  
*Descartes*, 40. 79. 263.  
*Desmolins, Edmond*, 98. 451.  
 452. 454.  
*Dewey*, 230. 243.  
*Diehl, K.*, 51.  
*Dietz, Ioh. Fr.*, 261.  
*Dilthey, W.*, 52. 53. 123. 194.  
 257. 287. 288. 289. 290.  
*Diodor*, 554.  
*Disraeli*, 479. 513. 514.  
*Doflein*, 495.  
*Donat, Léon*, 76. 77. 278. 295.  
*Dorner*, 168.  
*Dostoiowski*, 427.  
*Dougall, Mc.*, 390. 427.  
*Dourls, R.*, 463.  
*Drăghicescu*, 231.  
*Driesch, Hans*, 109.  
*Duguit, Léon*, 385. 386.  
*Dunkmann, Karl*, 157.  
*Duprat, G.L.*, 232.  
*Dupréel, Eugène*, 147.  
*Durkheim, E.*, 44. 54. 60. 64.  
 65. 71. 72. 75. 77. 103.  
 110—118. 123. 124. 126.  
 140. 144. 145. 147. 150.  
 183. 184. 186. 189. 216.



219. 225. 226. 227. 232.  
 256. 258. 269. 271. 272.  
 274—276. 279. 281. 282.  
 292. 308. 332. 334. 361.  
 379. 380. 385. 393. 394.  
 396. 420. 421. 422. 456.  
 508. 539. 563.
- Dyroff, A.*, 7.
- Eckhardt, Karl*, 261.  
*Ehrenburg, Illya*, 26.  
*Eichhoff*, 221.  
*Eisler, R.*, 87.  
*Eleutheropulos, A.*, 63. 101. 399.  
*Ellis, Havelock*, 468.  
*Ellwood, Ch.*, 192. 397. 498.  
*Empedocle*, 565.  
*Engels, Fr.*, 346. 347. 352. 549.  
 575.  
*Epstein*, 159.  
*Erdmann, Benno*, 198. 288.  
*Espinas, Alfr.*, 326. 327. 328.  
 495. 496.  
*Eucken, R.*, 317.  
*Eulenburg, Franz*, 80. 81. 83. 84.
- Fabian, W.*, 119.  
*Fahlbeck, P. E.*, 529. 530.  
*Fairbanks, Arthur*, 211.  
*Faris, Ellsworth*, 359.  
*Fauconnet*, 49. 60. 64. 71. 113.  
*Fébvre, Lucien*, 182. 456. 457.  
*Feuerbach*, 266. 270. 346. 347.  
*Fichte, 9.* 246. 346. 347. 520.  
 565.  
*Finot, Jean*, 480.  
*Fischer, Aloys*, 212. 257.  
*Fischer, E.*, 475.  
*Fischer, L.*, 446. 447.  
*Fouillée, Alfr.*, 331. 332. 333.  
*Fiske*, 95.  
*Fourier*, 14. 346.  
*France, Anatole*, 479. 519.  
*Franck, Hans*, 188.  
*Frazer, James George*, 54. 86.  
 149. 152. 222. 298. 300.  
 435.  
*Freising, Otto v.*, 170.
- Freud, S.*, 402. 403. 404. 566.  
*Freyer, Hans*, 62. 63. 67. 68. 69.  
 152. 291.  
*Friedenthal*, 462.  
*Frick, W.*, 470.  
*Frischeisen-Köhler*, 119. 160.  
 288.  
*Frost, Walter*, 123.  
*Fur, Louis le*, 481.
- Galilei*, 40.  
*Galton*, 468. 469.  
*Gandhi, Mahatma*, 557. 573.  
*Geiger, Th.*, 315. 404. 407. 570.  
*George, Lloyd*, 446.  
*Georgescu D.*, 296.  
*Giddings, F. H.*, 230. 231. 279.  
 366. 389. 390. 459. 498.  
 507. 526.  
*Giese, Fritz*, 196.  
*Gillen, F. G.*, 297. 298.  
*Gleyse, A.*, 197.  
*Glötz, G.*, 245. 450.  
*Gobineau*, 462. 465. 467. 474.  
 479. 481. 482. 484. 527.  
*Goblot, Edmond*, 540. 542.  
*Goethe*, 12. 33. 489.  
*Gorovtseff, A.*, 575.  
*Gothein, Eberhard*, 331. 399.  
 400.  
*Gourmont, Remy de*, 198.  
*Grab, Hermann J.*, 138.  
*Graebner*, 54.  
*Granet, Marcel*, 226. 227. 228.  
*Grasserie, Raoul dela*, 418.  
*Greej, de*, 75.  
*Groos, Karl*, 80.  
*Groppali, Alessandro*, 309.  
*Grosse, E.*, 255.  
*Grote*, 501.  
*Grotensfelt, A.*, 178.  
*Grotius, H.*, 502.  
*Guernier, E. L.*, 487.  
*Guizot*, 345. 346.  
*Gumplowicz, L.*, 105. 234. 373.  
 479. 528.  
*Günther-Gründel, E.*, 16. 18.  
 19. 20.

- Gusti, D.*, 69. 70. 296. 298. 299.  
 300. 301. 326. 515.  
*Guyau, Augustin*, 332.  
*Guyau, J. M.*, 252.
- Haddon, A. C.**, 459. 472.  
*Haering, Th., L.*, 168.  
*Halbwachs, M.*, 206. 207. 208.  
 540. 543.  
*Hankins, Frank H.*, 475. 490.  
*Haret Spiru*, 95. 97.  
*Hartmann, E. von*, 255.  
*Hartmann Ludo.* 159.  
*Hartmann, N.*, 65.  
*Hauriou, Maurice*, 116.  
*Hausofer, Karl*, 444. 449.  
*Hasse*, 484.  
*Heberle, Rudolf*, 153. 154.  
*Hegel*, 3. 39. 55. 59. 123. 170.  
 181. 266. 267. 272. 273.  
 343. 347. 348. 351. 388.  
 439. 562. 566.  
*Heidegger, Martin*, 29.  
*Hellpach, W.*, 400.  
*Heraclit*, 95. 267. 565.  
*Herder*, 33. 199.  
*Herkner, Heinrich*, 349.  
*Herodot*, 169. 443. 450. 554.  
*Herseni, Tr.*, 63. 296. 298. 299.  
*Hertwig, O.*, 324.  
*Hertz*, 113.  
*Herzen, Al.*, 416. 489.  
*Hesse, Albert*, 14. 159. 197.  
*Hildebrandt, Kurt*, 475. 484. 515.  
*Hjelmslev, Louis*, 204.  
*Hitler*, 26.  
*Hobbes, Th.*, 437. 438. 494. 502.  
*Hodos, M.*, 357.  
*Höjfding, H.*, 224. 394. 431.  
*Hoffmann, P.*, 47. 289.  
*Honigsheim, Paul*, 258.  
*Howerth, I. W.*, 78. 85.  
*Hryniewicz, J. Falko*, 462.  
*Huber, Ernst Rudolf*, 285.  
*Hubert, H.*, 113. 228. 395.  
*Huxley*, 464.
- Iorga, N.*, 178. 179.  
*Ivanovici, Dochia*, 296.  
*Izoulet, J.*, 230. 361.
- James, W.*, 242. 243. 358.  
*Janet Paul*, 556.  
*Janet Pierre*, 208. 211.  
*Jansky*, 463.  
*Jaspers, K.*, 7. 10.  
*Jellinek, G.*, 437.  
*Jerusalem, Franz W.*, 87. 283.  
*Jerusalem, W.*, 221. 231. 232.  
 234.  
*Jhering, R. von*, 88. 187. 373.  
*Jodl*, 411.  
*Johannet, R.*, 515. 516. 517. 518.  
 519.  
*Jolly, Paul*, 358.  
*Jordan, Leo*, 202. 203.
- Kamenev, S.**, 260.  
*Kant*, 6. 33. 39. 54. 55. 58.  
 118. 213. 224. 227. 242.  
 250. 263. 277. 317. 344.  
 346. 347. 348. 349. 417.  
 473.
- Kareiev, N.*, 329.  
*Karstädt, Otto*, 261.  
*Kaufmann, Felix*, 291.  
*Kautski, K.*, 221. 273. 342. 491.  
 579.
- Kelsen, Hans*, 158. 423.  
*Kerschensteiner*, 257.  
*Kidd, B.*, 50. 370. 371. 372.  
*Kielmayer*, 560.  
*Kipling, R.*, 197.  
*Kjellén, R.*, 444.  
*Kleinwächter, Fr.*, 44.  
*Klemm*, 467.  
*Kochanowski*, 400.  
*Koigen, David*, 168.  
*Kossovitch, N.*, 474.  
*Kozlowski, W. N.*, 63.  
*Kreibig, I.*, 160.  
*Kropotkin, P.*, 327.  
*Kuberka, Felix*, 182.
- Labriola, Antonio**, 350. 351. 569.  
**Lacombe, P.**, 100. 175.



- Lacombe, R.*, 210. 211. 282. 385.  
 393.  
*Lalande, A.*, 159.  
*Lamark, 91.* 105. 566.  
*Lamprecht, Karl*, 171. 172.  
*Landauer, Gustav*, 51. 75.  
*Lang, A.*, 222. 298. 300.  
*Landsteiner, Karl*, 463.  
*Laun, R.*, 572.  
*Lapouge, V. de*, 464. 468. 469.  
 479. 484. 485.  
*Lassalle, 14.* 308.  
*Latten, W.*, 151.  
*Laurin, M. T.*, 261.  
*Lazarus*, 188. 189. 392.  
*Le Bon, Gustave*, 101. 272. 361.  
 399. 400. 405.  
*Lehmann, G.*, 66. 410.  
*Leibniz*, 473.  
*Lenin*, 27.  
*Lennan, Mc.*, 308.  
*Lenoir, Raymond*, 453.  
*Le Play*, 294. 295.  
*Leroux*, 547.  
*Le Roy, R.*, 251.  
*Letourneau, Ch.*, 151. 293.  
*Lévy-Bruhl*, 54. 152. 217. 218.  
 219. 220. 222. 224.  
*Lilienfeld, Paul*, 318. 323.  
*Lilienthal, R. von*, 7.  
*Limousin*, 46.  
*Linguet*, 546.  
*Linné*, 461.  
*Lipps, Th.*, 139.  
*Locke, J.*, 495. 502.  
*Lods*, 245.  
*Lorenz, O.*, 414.  
*Loria, A.*, 308. 309.  
*Lotze*, 160.  
*Lübke, Anton*, 446.  
*Lucas, Prosper*, 357.  
*Lucretius*, 199.  
*Lukacz*, 269. 271. 272.  
*Luschan, F. v.*, 459. 473. 474.  
 478. 490.  
*Luther*, 57. 368.  
**Maier, Heinrich**, 160.  
*Malaparte, Curzio*, 568.  
*Malebranche*, 353.  
*Malgaud, W.*, 241.  
*Malinowsky, Bronislaw*, 54. 297.  
 300.  
*Man, Henri de*, 13.  
*Mannheim, K.*, 30. 31. 235. 414.  
*Marat, Jean Paul*, 545.  
*March, Lucien*, 295. 304.  
*Marck, S.*, 267.  
*Martonne, de*, 451.  
*Marr, Heinz*, 510.  
*Martini, Giambattista de*, 51.  
*Marx, K.*, 14. 39. 89. 103. 105.  
 145. 235. 264. 266. 267.  
 268. 269. 270. 273. 276.  
 334. 351. 387. 391. 252.  
 535. 536. 537. 546. 547.  
 548. 549. 551. 575. 576.  
*Masaryk, Thomas*, 336. 347. 349.  
 575.  
*Matagrín, A.*, 353.  
*Maunier, R.*, 512.  
*Mauss, M.*, 113, 453.  
*Mazzarella, Joseph*, 152.  
*Mayer, Ed.* 167.  
*Mayr, Georg von*, 302.  
*Mehlis, Georg*, 170.  
*Mehnert, Klaus*, 26.  
*Meillet, A.*, 202.  
*Mendel*, 476.  
*Mentré, François*, 413.  
*Menz, Georg*, 183.  
*Mercier de la Rivière, le*, 100.  
*Michels, Robert*, 15. 21. 401.  
*Mignet*, 546.  
*Mihailowski*, 286.  
*Mill, John Stuart*, 265. 266. 274.  
*Milton*, 8.  
*Mirkine-Guétzevitch, B.*, 439.  
*Mismer*, 95.  
*Mohl, Robert von*, 44.  
*Moh-Tih*, 478.  
*Moldovanu, I.*, 470.  
*Mombert, P.*, 539.  
*Momsen*, 501.  
*Montandon, George*, 459. 464.  
*Montesquieu*, 59. 170. 443. 574.

- Moret, A., 450.  
 Morgan, Lewis H., 221. 308. 511.  
 Moss, 463.  
 Mucke, F., 507.  
 Müller-Freienfels, R., 151. 285.  
 462. 479.  
 Müller-Lyer, F., 310.  
 Münch, Friz, 188.  
 Münsterberg, Hugo, 161.  
 Münzner, Gerhard, 402.  
 Mussolini, 570.  
**N**  
 Natorp, P., 160. 257.  
 Neamțu, Oct. 69.  
 Negrea, Adrian G., 296.  
 Negulescu, P. P., 463. 471. 472.  
 476.  
 Newton, 40. 79.  
 Niceforo, A., 198. 200.  
 Nietzsche, Fr., 14. 15. 39. 97.  
 100. 242. 479.  
 Nohl, 261.  
 Novicow, J., 324. 325. 326. 329.  
**O**  
 Ogarew, 489.  
 Oppenheimer, Franz, 123. 231.  
 358. 397. 398. 509.  
 Ossendowski, F. A., 478.  
 Ostwald, 46.  
 Otto, R., 519.  
 Ovidius, 31. 511.  
 Owen, 346.  
**P**  
 Pareto, Vilfredo, 96. 422.  
 Park, Robert E., 195. 565.  
 Paulhan, 356.  
 Paulsen, Fr., 7.  
 Păun Domnica, 296.  
 Pecqueur, Constantin, 345.  
 Peirce, Ch., 242.  
 Perrier, Edmond, 495.  
 Perrier, Paul, 223.  
 Petersen, Julius, 237.  
 Petrovici, I., 28.  
 Petty, William, 302.  
 Pieper, Aug., 48.  
 Pioger, Julien, 380.  
 Pistolesi, G., 359.  
 Pitard, E., 473. 476. 477.  
 Platon, 11. 12. 42. 56. 106. 318.  
 392. 526.  
 Platt, Paul, 132.  
 Plékhanov, G. V., 346.  
 Plenge, Johan, 131. 266.  
 Ploetz, Alfr., 458. 460. 466. 467.  
 479.  
 Poincaré, H., 9. 80. 279.  
 Polybios, 169. 170.  
 Post, 152.  
 Preiser, Erich, 342.  
 Pribram, Karl, 99.  
 Proust, M., 540.  
 Puchta, 385.  
 Puffendorj, 502.  
**Q**  
 Quatrejages, 460.  
 Quételet, A., 303.  
**R**  
 Rădulescu-Motru, C., 576.  
 Radziwill, Catherine, 466.  
 Raffault, 379.  
 Ralea, M. D., 75. 103. 570.  
 Ranke, 182.  
 Ratzel, Fr., 98, 443. 448. 450.  
 451.  
 Ratzenhofer, Gustav, 60. 61. 374.  
 Raymont, L., 195.  
 Reiningger, Max, 48.  
 Renan, E., 16. 24. 29. 30. 31. 32.  
 285. 288. 474. 491. 516.  
 517. 520. 521. 573.  
 Retzius, 462.  
 Reynaud, Jean, 295.  
 Ricardo, 348.  
 Richard, Gaston, 89. 92. 113.  
 114. 115.  
 Rickert, H., 140. 161. 175. 176.  
 177. 178. 179. 180. 247.  
 277. 561.  
 Ridder, A. de, 253. 254.  
 Riehl, Alois, 160. 265.  
 Rignano, Eugenio, 311.  
 Ripley, 464. 490.  
 Ritter, Karl, 443.  
 Roberty, de, 189. 230. 360.  
 Robespierre, 546. 572.  
 Rodbertus, 345. 348.



- Roffenstein, Gaston*, 196.  
*Roman, Fr. W.*, 49.  
*Romanes, G. J.*, 495.  
*Rosenberg, A.*, 465. 479. 481.  
 485. 487. 488. 515.  
*Ross, 85*, 553.  
*Roth, Ling*, 294.  
*Rothacker, Erich*, 253.  
*Rousseau, J. J.*, 348. 374. 386.  
 421. 502.  
*Roussot, V.*, 22.  
*Rugarli, S.*, 89.  
*Ruggiero, Guido de*, 239.  
*Rumpf*, 154.  
*Rusu, Liviu*, 255.
- Salvioli, G.*, 528.  
*Sander, Fritz*, 132.  
*Sapir, E.*, 246.  
*Sauer, W.*, 63. 64. 386.  
*Saussure, Ferdinand de*, 200.  
 201.  
*Savigny*, 560.  
*Sawicki, Franz*, 170.  
*Say*, 544.  
*Saint-Simon*, 14. 60. 346. 367.  
*Schäffle, A.*, 320. 321. 388. 427.  
*Schairer, R.*, 22.  
*Scheler, Max*, 11. 12. 164. 215.  
 216. 235. 236. 243. 371.  
 390. 391. 395. 409. 413.  
 552.  
*Schelling*, 4. 55. 59.  
*Schelting, Alexander von*, 138.  
 139.  
*Schiller, Fr.*, 473.  
*Schleiden*, 318.  
*Schleiermacher*, 72.  
*Schmith, Elliot*, 472.  
*Schmitt, Carl*, 2. 3. 7.  
*Schmoller, G.*, 85. 152. 186. 187.  
 530. 531. 532. 547.  
*Schopenhauer*, 250. 272.  
*Schreiber, George*, 470.  
*Schulze, E.*, 466.  
*Schütz, Alfr.*, 138.  
*Schulze-Gävernitz, Gerhard*, 267.  
 344.
- Schwann, Th.*, 318.  
*Sechelaye*, 200.  
*Seedorj-Schröder, W.*, 261.  
*Semple*, 98.  
*Sieyès*, 425.  
*Sighele*, 272. 399.  
*Simiand, François*, 307.  
*Simkovitch, V. G.*, 345.  
*Simmel, G.*, 118. 119—124. 147.  
 249. 269. 270. 278. 280.  
 400. 426. 428. 477. 504.  
 505. 506. 543.  
*Small, Albion W.*, 320. 324. 358.  
 377.  
*Sombart, Werner*, 4. 14. 15. 65.  
 66. 72. 141—144. 247. 269.  
 289. 290. 291. 349. 475.  
 487. 537. 538. 539. 541.  
 547. 551. 552. 570. 578.  
 579.  
*Somlò, Felix*, 152.  
*Sorokin, Pitirim*, 571.  
*Spallart, Neumann*, 305.  
*Spann, Othmar*, 62. 102. 104—  
 109. 348. 392. 393. 504.  
*Spencer, Herbert*, 39. 59. 62. 71.  
 91. 92. 93. 94. 95. 97. 146.  
 151. 213. 214. 316. 318.  
 319. 320. 352. 382. 522.  
 559. 560. 563.  
*Spengler, Oswald*, 35. 36. 181.  
 182. 224. 245. 286. 481.  
 574.  
*Spinoza*, 518.  
*Spranger, E.*, 5. 6. 9. 24. 196.  
 259. 260. 287. 394.  
*Spykman, Nicholas*, 573.  
*Squillace, Fausto*, 96.  
*Stadtler, E.*, 576.  
*Stahl, H. H.*, 295. 296.  
*Stalin*, 26.  
*Stammler, R.*, 61. 277. 423. 498.  
*Starcke, C. N.*, 268.  
*Stein, Loren von*, 345. 346. 534.  
 536. 546.  
*Stein, Ludwig*, 43. 44. 62. 95.  
 233. 392. 427. 428. 429.  
 433. 479.

- Steinhof, Maria, 119.  
 Steinmetz, S. R., 153. 155. 568.  
 Stephen, Leslie, 52. 76. 438.  
 Stieda, W., 294.  
 Stoltenberg, H. L., 42. 48. 141.  
 193. 194. 391.  
 Strehlow, 54.  
 Strunz, Franz, 41.  
 Sturzo, Luigi, 174.  
 Stutzer, Emil, 48.  
 Suarès, 436.  
 Sumner-Maine, 85. 308. 501.  
**Taine, H.**, 105. 251. 395. 401.  
 Tanon, L., 392.  
 Tarde, G., 100. 101. 124. 149.  
 190. 191. 240. 244. 272.  
 283. 305. 328. 332. 352—  
 360. 362. 363. 379. 380.  
 392. 398. 401. 404. 405.  
 406. 427. 565.  
 Thierry, 546.  
 Thomson, A., 472.  
 Thomson, William, 344. 345.  
 Thukydide, 169. 443.  
 Thurnwald, R., 54. 294. 508.  
 Tolstoi, 27.  
 Tönnies, F., 43. 47. 48. 62. 153.  
 154. 156. 163. 272. 352.  
 376. 377. 405. 406. 431.  
 479. 510. 512.  
 Topinard, 462. 474. 491.  
 Treitschke, H. von, 68. 467.  
 Trescher, Hildegard, 170.  
 Troeltsch, E., 268.  
 Trosne, le, 100.  
 Trotter, W., 499.  
 Trotzki, L., 577. 579.  
 Tugan-Baranowski, 16.  
 Turgot, 170. 367.  
 Tylor, 222. 285. 490.  
 Tyszka, Carl von, 345.  
**Ular, Alexander**, 434.  
**Vaihinger, H.**, 80.  
 Vendryes, J., 200. 202.  
 Verworn, Max., 252.  
 Vico, 170.  
 Vierkandt, A., 130. 391. 410. 432.  
 510.  
 Vincent, George G., 324.  
 Vinogradoff, Paul, 152.  
 Voegelin, Erich, 467. 484. 487.  
 515.  
 Vogt, K., 496.  
 Vorländer, K., 263. 247.  
 Vossler, Karl, 203.  
**Wagner, Adolf**, 187.  
 Walther, Andreas, 48. 136.  
 Ward, Lester, 78. 102. 366.  
 Wassermann, A., 462.  
 Waxweiler, E., 205. 295.  
 Weber, Alfred, 245. 248. 249.  
 Weber, Max, 8. 83. 134—141.  
 162. 378. 434. 477. 556.  
 Weigel, Franz, 48.  
 Weininger, 488.  
 Weiss, C., 196. 259.  
 Weissbach, 473.  
 Weissberger, L., 204.  
 Weissmann, 460.  
 Westermarck, 501.  
 Westhof, Paul, 23.  
 Wiese, Leopold von, 124—133.  
 280. 290. 291. 301. 363.  
 Wieser, Fr., 408.  
 Wilbrandt, R., 347.  
 Windelband, W., 159. 178.  
 Winiarski, L., 95. 96.  
 Woltmann, Ludwig, 266. 467.  
 483. 484. 488.  
 Worms, R., 62. 321. 322. 323.  
 331. 357.  
 Wundt, W., 50. 79. 81. 88. 189.  
 190. 248. 274. 318. 361.  
 362. 375. 394. 395. 508.  
 565.  
 Wyrouboff, 75.  
**Zahn, Fr.**, 302.  
 Zamfirescu, Ion, 296.  
 Ziegenjuss, Werner, 252.  
 Ziegler, 495.  
 Zischka, Antoine, 447.  
 Zizek, Franz, 304.  
**Xenopol, A. D.**, 83. 85. 86. 178.  
 179. 180. 181. 466. 560.



