

TUDOR VIANU

Curs de sociologie

1932-33.

ANSONIA

6.6.0

Biblioteca Centrala

L132461160



Biblioteca Centrala Universitara - Sibiu

WIRTSCHAFT  
SIBIU

INVENTAR  
2040



UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

Facultatea de Filozofie și Litere

*Timen.*  
*1936, april.*  
*Sibiu.*

# CURS DE SOCIOLOGIE

Puncte de vedere în  
sociologia contemporană

Prelegeri ținute de  
D-I Prof. TUDOR VIANU

UNIV. "LUCIAN BLAGA"  
BIBLIOTECĂ  
INSTRUMENTAL  
MAY 1998

ANUL ȘCOLAR  
1932-1933

SUSONIA  
SIBIU

45.924. 78



AUS-14  
S1911

PUNCTE DE VEDERE  
în  
SOCIOLOGIA CONTEMPORANĂ.

Curențele sociologiei moderne și contemporane.

Începem astăzi împreună un curs de sociologie consacrat cercetării principalelor puncte de vedere în sociologia contemporană. N'ași putea însă vorbi de aceste puncte de vedere fără a încerca să schitez mai întâi cadrul larg în care aceste cercetări ocupă loc. Dar fixarea acestui cadru larg întâmpină o serie de dificultăți, pe cari este de datoria mea să le pun în lumină mai înainte de a încerca să ne găsim un drum propriu prin stuifișul problemelor puse de știința societății.

Intr'adevăr știința societății, adică sociologia, este un termen de o mare complexitate și, am spune, uneori de oarecare prolixitate, pentru că în adevăr,

prin termenul de societate nu se înțelege unul și acelaș lucru. Multiplicitatea reprezentărilor pe care le legăm de cuvântul societate creiază aspectele multiple și uneori confuze ale științei noastre.

Iată deci câteva, dacă nu toate, accepțiile care se pot da termenului de societate. Într'un prim înțeles societatea omenească este umanitatea însăși. Granițele societății se întind până la granițele umanității, adică a întregii serii de oameni cari au trăit cândva pe planeta noastră și a celor cari urmează să vie după noi. Considerați în sfârșit, relațiile de influențare reciprocă, de transmitere de tradiții, de efort comun către rezolvarea unor teme generale, societatea în acest înțeles este identică cu umanitatea.

Alte ori însă, societatea are un înțeles ceva mai restrâns, ea înseamnă o coexistență de oameni determinată în spațiu sau în timp. În acest înțeles vorbim de societate românească, sau de societate franțuzească sau pot vorbi de societate antică sau societate medievală.

Ori de câte ori cuvântului "societate" îi acord așa dar un atribut, care se referă la una din modalitățile coexistenței omenești în timp și în spațiu, societatea este înțeleasă în acest din urmă înțeles.

Alte ori societate înseamnă un tip anumit de coexistență umană. Se spune că familia alcătuiește o societate, breslele, confesiunile, partidele politice sunt deopotrivă societăți. De data aceasta însă noțiunea de societate este luată în alt înțeles decât în înțelesul pe care i l-am dat atunci când am făcut societatea să se identifice cu umanitatea sau cu o anumită porțiune a ei, determinată în timp și în spațiu. Familia, bresla, partidul politic, confesiunea ș.a.m.d. sunt tipuri de coexistență omenească, dar coexistențe omenești a căror formă și unitate lăuntrică este determinată de un scop comun pe care toți indivizii din lăuntrul acestor organizări și-l însușesc. Dacă putem vorbi de familie ca de o formă a vieții de societate, lucrul se datorește faptului că membrii familiei își

propun acelaș scop, care este procrearea, creșterea fizică și educarea morală a progenerii. Confesiunea este deasemenea un tip al coexistenței omenești, care capătă coexistență lăuntrică din scopul pe care toți membrii unei confesiuni și-l propun și care nu este altul decât a stabili mijlocul comun de a intra în contact cu Dumnezeu și de a obține mântuirea sufletului. Partidul politic este și el o speță de societate, dar caracterul de tip social îl primește partidul politic dela unitatea scopului care dirijează pe toți indivizii cari se găsesc în lăuntrul acestei organizații. Toți indivizii din lăuntrul unui partid politic urmăresc să obțină puterea politică pentru a impune o anumită ideologie politică. Prin urmare familia, confesiunea, partidul politic, forme de coexistență omenească, sunt deopotrivă societăți pentru că indivizii umani se găsesc grupați înăuntru lor printr'un scop urmărit laolaltă.

Alteori societatea înseamnă o unitate psihică,

sintetică, rezultată din întrunirea mai multor indivizi. În acest înțeles se poate distinge între o societate momentană și o societate durabilă. O mulțime care revendică, care protestează, care manifestează într'un fel oarecare, este o societate pentru că din simpla întâlnire a mai multor indivizi se constituie un produs psihic care nu este rezolvat în suma indivizilor întruniți în acel moment, ci care reprezintă un plus sufletesc sintetic peste suma aritmetică a indivizilor cari o compun.

Mulțimea este o societate momentană, ea se face și se desface. Există însă societăți în acest din urmă înțeles, dar cu un caracter mai durabil, cum e națiunea. Este evident că o națiune nu se rezolvă în membrii cari o compun. Națiunea este ceva mai mult decât suma naționalilor, iar acest plus sintetic de caracter psihice, spirituale și de o durată mai mult sau mai puțin întinsă este de asemenea una din formele societății în acel din urmă înțeles amintit.

În sfârșit a cincea concepție pe care o disting

este acea a societății în înțeles de cadru obiectiv în care se desfășoară viața individuală - în acest înțeles este societate, statul. Statul în adevăr nu este altceva decât totalitatea cadrelor obiective de viață, a instituțiilor în care cetățenii lui sunt constrânși să-și desfășoare viața lor.

Tot în acest sens este societate, școala, căci și ea este o instituție socială. Universitatea noastră este deasemenea o formă a vieții sociale, dar este o speță de societate care nu seamănă cu nici una din cele amintite înainte, ci este pur și simplu, o societate în acest din urmă înțeles, a unui cadru instituțional obiectiv de viață, în care se desfășoară după anumite reguli și în afară de motivele individuale de determinare a voinței, viața cetățenilor academici, adică a studenților.

Iată înțelesurile foarte variate pe cari termenul de societate le presupune și iată de ce, înțelegeți acum complexitatea științei noastre. Pentru că într'adevăr,

după cum sociologia și-a făcut una sau alta din reprezentările amintite despre natura vieții sociale, metodele sale au variat, ținutele sale au fost felurite, rezultatele diverse și astfel complexitatea extremă a științei sociologiei derivă din multiplicitatea sensurilor pe cari le legăm de noțiunea de societate.

Nu este de altfel nevoie să procedăm deductiv pentru a stabili complexitatea curentelor sociologiei; putem să trecem la examenul acestor curente, la enumerarea lor într'o ordine sistematică așa cum evoluția mai veche sau mai nouă a acestei științe a îngăduit - pentru a ajunge la același rezultat: complexitatea extremă a științei noastre.

Intr'adevăr, după cum există mai multe concepții a termenului de societate, există mai multe curente sociologice. Există - mai întâi și întâi din punctul de vedere al relațiilor pe care sociologia le întreține cu felurite științe sociale, mai multe spețe de sociologii. Există într'adevăr o sociologie generală concepută ca sistematizarea și unificarea felu-

ritelor științe sociale particulare. Dvs. știți care sunt aceste științe sociale particulare, ele sunt economia politică, dreptul, finanțele, statistica, biologia socială sau eugenia ș.a.m.d.

Ei bine, într'o anumită reprezentare, sociologia n'ar fi decât sistematizarea și unificarea tuturor acestor științe sociale particulare, după cum filosofia naturii nu-i decât sistematizarea și generalizarea operată asupra rezultatelor feluritelor științe naturale speciale.

Alteori sociologia generală este înțeleasă într'un alt fel - și anume atunci când se spune: dacă felurile științe sociale consideră <sup>anumite</sup> /aspecte ale vieții sociale, este loc pentru o știință care să studieze viața socială, societatea, ca un întreg și această știință este sociologia. De data aceasta sociologia nu mai este rezultatul tendinței de unificare și sistematizare a științelor sociale particulare, ci este o știință nouă care își propune studiul socialului ca

întreg. Aceasta - de pildă, este concepția vestitului sociolog Spann. Alte ori, în sfârșit, față de științele sociale speciale, cari studiază unul sau altul din aspectele socialului, se întemeiază dreptul sociologiei ca o știință specială la rândul ei, de vreme ce nici una din celelalte științe sociale particulare nu studiază formele conviețuirii și constituirii socialului; ori aceste forme sunt numeroase și într'adevăr nu par a cădea în lotul unei alte științe sociale. Oamenii trăind împreună se leagă între ei, se nasc raporturi de antagonism, de concurență, de colaborare, de emulație. Cine studiază toate aceste forme de viață socială răsărită din întrunirea oamenilor în societate? Desigur că nu altă știință decât sociologia. De data aceasta sociologia înseamnă altceva decât în concepția amintită mai înainte. Dar sociologia, curențele sociologice nu se determină numai în raport cu relațiile pe care ele le întrețin cu celelalte științe sociale, ci se determină și după obiectul și după metodele ei.

Poate cea mai veche formă a sociologiei este filosofia istoriei, adică acea disciplină care socotește că poate să determine cari sunt marele legi de viață ale umanității, niște precizțiuni pe cari ea le face întemeindu-se pe experiența vieții istorice a omenirii. Când, de exemplu, Goethe, socotea că poate afirma, că umanitatea își desfășoară viața ei în spirală, în așa fel încât revine necontenit asupra momentelor anterioare, însă la un interval mai înalt, el enunța o judecată asupra tipului general de dezvoltare a omenirii în istorie și făcea în felul acesta filosofia istoriei. Când mai târziu, Auguste Comte socotea că omenirea trece prin cele trei stadii cunoscute: stadiul religios, metafizic și pozitivist, el enunță deasemenea o generalitate cu privire la dezvoltarea vieții umane în istorie și face filosofia istoriei. Când la finele veacului al XVIII-lea filosoful francez Condorcet socotea că istoria nu este altceva decât o continuă perfecționare a acțiunilor omenești, o eliminare a erorilor în

care omenirea credea în stadiul ei de viață primitivă , el deasemenea enunță o generalitate cu privire la modul de dezvoltare al omenirii în istorie și face filosofie a istoriei - forma cea mai veche a sociologiei.

Dar filosofia istoriei nu se poate istovi în cadrul doctrinelor mai mult sau mai puțin progresiste ca acele amintite. Uneori s'a socotit că umanitatea se dezvoltă în cicluri închise care n'au comunicare între ele; că culturile omenești durează o epocă certă, o mie de ani, spune Spengler, unul care a reprezentat cu mai multă strălucire acest punct de vedere. Si în acest caz, când se afirmă că viața istorică a omenirii se dezvoltă în cicluri închise, în culturi cari n'au comunicare între ele: cultura mistică a orientalilor, cultura apollinică a grecilor, cultura faustică a modernilor - tot atâtea unități închise unele față de altele - când face astfel de afirmații asupra dezvoltării vieții istorice a omenirii, Spengler face filosofia istoriei și perpetuează până'n vremea noastră această primă formă și

cea mai conjecturală a sociologiei.

În sfârșit "Sociologie ca filosofie a istoriei" fac aici teoreticieni cari socotesc că pot înțelege, că pot determina cauzalitatea vieții istorice, fie că această cauzalitate provine din mediul în care viața istorică se dezvoltă - pentru Montesquieu în veacul al XVIII-lea; pentru cercetătorul englez Buckle sau pentru Taine formele pe cari viața istorică a omenirii le primește, sunt deopotrivă determinate de mediul cosmic în care această viață se dezvoltă. Alte ori factorul genetic al vieții sociale este căutat în rasă. Istoria concepută ca o continuă și neîmpăcată luptă dintre rase, este intuiția fundamentală a unui autor ca Gobineau, autorul vestitei opere: "Despre inegalitatea raselor omenești". Tot astfel Gumplowicz socotește deopotrivă că istoria omenirii este făcută din vrășmăgia neîmpăcată și permanentă a feluritelor rase omenești.

Alte ori factorul genetic al formelor pe care viața istorică a oamenilor îl ia nu este căutat nici

în mediul cosmic, nici în rasă ci în factorul economic, în genul producției și în repartizarea bunurilor. Și odată cu aceasta, avem renumita explicație a istoriei pe care a propus-o Karl Marx, întemeietorul materialismului istoric. Dar toți aceștia fac sociologie ca filosofie a istoriei, adică stabilesc afirmații generale în legătură cu formele pe cari viața istorică a omenirii le ia și cu cauzalitatea acestor forme.

Filosofia istoriei a fost însă la un moment dat întrecută și sociologia a trebuit să se statornicească între alte cadre. Pentru că într'adevăr filosofia istoriei avea un viciu capital - după cum Durkheim a arătat mai târziu. Filosofia istoriei reprezintă una din formele cele mai primitive ale științei, care în locul examenului obiectiv al realității substituie anumite reprezentări subiective, interesate, despre cursul realității. Nu totdeauna filosofia istoriei distinge bine între ceea ce este realitatea în sine și ceea ce ei doriau ca ea să fie, ca ea să devină. Un punct de

vedere normativ, practic sau militant s'a amestecat mai totdeauna în afirmațiile filosofiei istoriei. Afară de aceasta, scopul magnific pe care filosofia istoriei și-l propune: descrierea legilor generale și descrierea întregii vieți a umanității, face pe cercetător să piardă contactul cu examinarea de aproape a faptelor particulare în care știința modernă găsește punctul statornic al metodelor sale încercate. Vorbim astfel de sociologie ca filosofia istoriei ca de un curent mai vechiu, care poate uneori să dea sugestii interesante, dar care nu se mai găsește în centrul cercetărilor contemporane.

Sociologia a devenit atunci altceva, sociologia a devenit uneori un simplu punct de vedere capabil de a fi folosit în studiul problemelor puse de alte științe, de alte discipline și în cazul acesta sociologia a primit numele mai special de sociologism. Ce este sociologismul altceva decât acea indicație metodică potrivit căreia problemele pe care științele spirituale

le pan, nu pot fi just rezolvate decât din punct de vedere social.

Sociologism face de pildă Durkheim, marea căpetenie a sociologiei franceze, atunci când explică geneza categoriilor logice cu care încrează inteligența științifică prin determinări sociale. Ideea de spațiu, de timp, ar avea la baza lor, la origina lor, anumite feluri de a fi, anumite practici ale societății. În felul acesta sociologia nu este decât un punct de vedere folosit în rezolvarea unei probleme puse de o altă știință și anume în cazul acesta de teoria cunoașterii. Dar sociologia își mai poate aduce foloasele sale nu numai în teoria cunoașterii, dar și în alte discipline ale spiritului, de ex. în psihologie.

Iată în această privință o lucrare foarte însemnată pe care a scris-o un elev al lui Durkheim, Halbwachs, profesor la Strassburg despre "cadrele sociale ale memoriei". Pentru Halbwachs memoria și mai ales momentul cel mai caracteristic din memorie, recunoașterea, n'ar

fi posibil fără cadrele sociale în care inteligența noastră se mișcă. Ce însemnează într'adevăr a recunoaște pe cineva - prin urmare a desăvârși cu privire la el acțiunea memoriei - decât de a-l situa pe acel cineva în relațiile sociale care ne leagă cu el, sau în cadrele sociale în care se dezvoltă viața și activitatea sa. Memoria prin urmare nu poate fi înțeleasă decât din perspectiva sociologiei. Dar chiar activitățile psihologice, mult mai dezorganizate, mult mai haotice, nu-și pot obține ultimele lor explicații, după Halbwachs, decât dacă le situăm în perspectiva sociologiei. În cartea sa "Despre cadrele sociale ale memoriei", Halbwachs adaugă o foarte interesantă explicație a viselor. De ce acțiunea viselor este dezordonată, de ce reprezentările se asociază în vis într'un mod anarhic? - Pentru că, răspunde Halbwachs, visul este o gândire desocializată, în somn individul rupe legăturile cu societatea și atunci cugetarea sa se dezvoltă dezordonat, de unde rezultă pe de altă parte, consecința foarte importantă, că origina

gândirii lucide este ea însăși produsul unei condiționări sociale. Iată prin urmare câteva capitole de psihologie socială pe care le construște Halbwachs în cartea sa. La rândul său Lévy-Brühl, un alt elev al lui Durkheim, maestru și el al sociologiei în Franța, construște o teorie socială a inteligenței logice. În adevăr cercetările sale s'au consacrat descrierii formelor primitive ale inteligenței și anume, mentalității pe care o numește prelogică. În această mentalitate nu funcționează nici principiul contradicției, nici al identității, nici al cauzalității, nici unul dintre marile principii ale gândirii logice ale civilizatului. Primitivul este înfățișat de Lévy Brühl ca trăind în participație mistică cu întregul grup din care face parte și cu totalitatea universului care-l înconjoară. Din pricina aceasta toate aceste principii ale gândirii logice nu s'au dezvoltat; ele s'au dezvoltat mai târziu când indivizii despărțiți de grup, resimțindu-se în individualitatea lor izolată, au putut să se opună

universului și în felul acesta a apărut în același timp și inteligența lor logică ca o putere de reflectare a lumii produsă de această despărțire a omului din unitatea cu lumea, în care el trăia la început. Iată prin urmare, că inteligența este ea însăși un produs al vieții de societate și cine dorește să înțeleagă condiționarea inteligenței trebuie să facă apel la perspectiva sociologică. Dar pe lângă sociologia ca filosofie a istoriei și pe lângă sociologie ca sociologism, există o sociologie ca o știință particulară de tipul științelor naturale.

Intr'adevăr s'a observat că fenomenele sociale, cel puțin unele din ele, pot fi studiate așa cum sunt studiate fenomenele naturii; că ele prezintă între ele raporturi care amintesc de aproape raporturile pe care le întrețin între ele fenomenele naturale. Legea acțiunii și a reacțiunii de ex. valorează nu numai în domeniul mecanicii, dar și în domeniul fenomenelor sociale, ceea ce a legitimat crearea unei mecanice sociale, care

este în același timp și titlul lucrării unui cercetător român, Spicu Haret. Va să zică aici avem sociologia înțeleasă ca o știință specială de tipul științelor naturale, construită prin analogie cu științele naturale. Alte ori analogia s'a făcut între fenomenele sociale și cantitățile cu care lucrează matematica. În adevăr fenomenele sociale prezintă anumite regularități după statistică, de ex. sinuciderile, care pot fi stabilite după metoda variațiilor concomitente și atunci s'a pus întrebarea: nu s'ar putea face o sociologie matematică, bazată pe statistică?—La această întrebare au formulat răspunsuri afirmative un cercetător ca belgianul Quetelet, sau germanul Georg von Mayr, sau chiar — deși aceasta nu epuizează punctul său de vedere — profesorul dela Lausanne, Pareto, unul din reprezentanții cei mai de seamă ai sociologiei contemporane.

Dacă prin urmare adineacori am vut sociologia construită prin analogie cu mecanica, la Quetelet avem sociologia construită prin analogie cu matematica și în

ambele cazuri avem sociologia concepută ca o știință particulară de tipul științelor naturale. O altă analogie a fost făcută cu știința biologiei; pentru că societatea a fost concepută prin analogie cu organismele vii și în cazul acesta am avut curentul organicist. Așa după cum biologia se ocupă de funcțiuni<sup>și</sup> de organe, de o anatomie și de o viață fiziologică, aceste expresii și distincțiuni au apărut și în cuprinsul sociologiei unui Lilienfeld sau Schäffle pentru a cita două autorități germane, sau a sociologiei lui Spencer care este și el sociolog organicist, sau a sociologiei franceze reprezentată prin Pouillé și René Worms, care sunt deopotrivă sociologi organicști. Toți aceștia socotesc că societatea nu este decât un organism, un metazoon sau hyperzoon și că pentru studiul acestui organism superior valorează perfect metodele pe care biologia le întrebuințează pentru organismele animale. Si în cazul acesta prin urmare sociologia e concepută ca o știință particulară de tipul științelor naturale.

formelor felurite de viață pe care societățile omenești le îmbracă în feluritele puncte ale planetei noastre și atunci am avut sociologia comparativă etnografică, un curent care este mânat de convingerea metodică că formele de viață socială complexă nu pot fi bine înțelese decât dacă reușim să distingem sub ele formele primitive care le-au precedat în civilizația omenească. Vrem de pildă să înțelegem care este cauzalitatea adâncă a regimului capitalist sau a familiei moderne, atunci trebuie să mergem până la formele primitive de viață economică sau până la formele de viață primitivă în legătură cu instituția familiei. Vrem de pildă să înțelegem când și cum a apărut familia patriarhală? Trebuie să ne coborâm în timp și să cercetăm în spațiul etnografic până la punctul în care vom găsi forma căsătoriei numită exogamică, adică a acelei căsătorii în care bărbatul se însoțește cu o femeie din afara tribului lui. Pentru a pătrunde mai adânc în tendințele aceluși bărbat din tribul primitiv de a se însoți cu

Alte ori și mai ales în legătură cu sociologia organicistă cercetările au luat și o îndrumare practică, normativă; s'a spus anume că dacă societatea este un organism, el trebuie să dea aceeași luptă a concurenței vitale pe care toate organismele o poartă și atunci sociologiei i s'a pus scopul de a cerceta condițiile în care se dă lupta de concurență vitală a societăților și mijloacele pe cari o societate trebuie să le folosească pentru a învinge în această luptă. Astfel a apărut sociologia darwinistă sau eugenică a unui Schallmayer, unui Goldscheid și a altor nenumărați sociologi darwiniști, eugenști, prin urmare o sociologie în care se amestecă un factor tehnic, dar care se construiește pe aceeași reprezentare a societății prin analogie cu organismele, pe aceeași concepție a sociologiei ca o știință specială de tipul științelor naturale.

Alte ori în fine sociologia a pornit dela studiul vastului material etnografic pe care ni l-au dat călătorii în regiunile exotice și dela compararea

femei din alte triburi, trebuie să investigăm mentalitatea primitivă, să dăm de acea repulsie pe care oamenii primitivi o au pentru propriul lor sânge, care-i face să se însoțească cu femei care să nu sîmbă acest sânge. Prin urmare familia patriarhală și familia modernă se dezvoltă din niște premise pe care nu le putem găsi în societatea noastră, nici în societățile patriarhale, ci tocmai în acele vechi societăți către care drumul ni se deschide prin cercetări comparative și etnografice.

Ei bine, ca rezultat al acestei metode, metoda etnografică comparativă, au apărut nenumărate școli în sociologie așa de ex. sociologia "ideilor elementare" a lui Bastian, celebrul cercetător etnograf german, care comparând între ele formele de viață pe care societățile primitive le adoptă, a constatat o surprinzătoare asemănare, o asemănare pe care el o atribuie unei reacții unitare produsă - oricare ar fi fost varietatea triburilor - de anumite împrejurări; în anumite condițiuni de viață oamenii au reacționat totdeauna

una la fel și aceste reacțiuni Bastian le numește idei elementare. Pentru stabilirea acestor idei elementare care alcătuiește fondul permanent și cel mai adânc al civilizației omenești, el a întreprins vaste cercetări de sociologie comparativă etnografică. Alte ori această asemănare a fost atribuită circulației, împrumuturilor. În cazul acesta am avut soluția celebrului etnograf și geograf Ratzel. Alte ori în sfârșit, cercetătorul a fost mai puțin surprins de unitatea formelor de viață ale feluritelor societăți, cât tocmai de diversitatea lor. Civilizațiile omenești după această ultimă părere, par a se desvolta în cercuri închise, în cercuri culturale, de unde teoria cercurilor culturale, Kulturkreise, a unui Froebenius sau Gräbner. În aceste cazuri însă, oricare ar fi fost aspectul pe care l-ar fi luat rezultatul acestor comparații între felurile de culturi, sociologia era deopotrivă sociologie comparativă etnografică, și deopotrivă cu toate celelalte curente de mai înainte sociologia era concepută ca știin-

ță specială de tipul științelor naturale.

Alte ori însă, și cu aceasta ași dori să închei această revistă prea lungă, sociologia a fost concepută ca o știință specială de tipul științelor spirituale, nu naturale. Așa dar societatea n'a fost concepută ca un produs al naturii și prin analogie cu fapte, ou fenomene naturale, fie ele mecanice, matematice, biologice ș.a.m.d., ci s'a pus în lumină caracterul psihologic, spiritual al vieții sociale. Sociologia formalistă a unui Simmel sau a unui Leopold von Wiese, face parte din acest tip. Alte ori, socialul a apărut ca rezultatul influențării dintre feluritele conștiințe individuale și prin urmare sociologia a trebuit să fie înțeleasă ca o varietate a psihologiei. Tarde, care reprezintă cu mai multă strălucire această direcție, numea din această pricină sociologia o "interpsihologie". Alte ori, în sfârșit, nu s'a studiat aceste schimbări între conștiințe, acest proces interpsihologic, pentru că natura socialului nu pare a se epuiza în aceste

schimbări interpsihologice, ci ea se revelă ca o realitate superioară conștiințelor individuale. În adevăr, instituțiile, cadrele obiective de viață pe care le-am amintit adineauri le găsim la nașterea noastră, rămân după moartea noastră și se dezvoltă independent de voința noastră. Formele vieții noastre nu sunt reductibile la procese care se desfășoară în interiorul conștiinței individuale și odată cu această constatare se întemeiază necesitatea unei sociologii obiective instituționale, ca aceea a lui Durkheim.

Dar alte ori s'a spus: adevăratul obiect al sociologiei este cultura omenească și atunci problema tipurilor de cultură omenească, problema relațiilor pe care manifestările feluritelor domenii ale culturii le întrețin între ele, problema legăturii dintre religios și științific, între artistic și moral, între practic și juridic ș.a.m.d. alcătuiește izvorul unei sociologii concepute ca sociologie a culturii, cum o reprezintă un cercetător german contemporan

Alfred Weber. Alte ori, sociologia a apărut ca cercetare istorică, Sociologi-istorici sunt și acei care stabilesc tipurile felurite pe care le parcurge o instituție sau alta, un tip social sau altul. Sociologia după acești cercetători n'ar avea ca obiect decât să studieze felul în care evoluează instituțiile, familia, statul, societatea privită în genere ș.a.m.d. În sfârșit, alte ori sociologia își propune să folosească totalitatea metodelor pentru determinarea cât mai strânsă a unei unități sociale și în cazul acesta avem metoda monografică a cărei explicare catedra de sociologie a Universității noastre o face într'un mod complet și de care către sfârșitul cursului ne vom ocupa și noi.

Iată care este enorma varietate a curenților sociologice, o varietate explicată însă în parte prin mulțimea accepțiilor pe care le are termenul de societate, dar pe de altă parte explicabilă prin mulțimea metodelor, a punctelor de vedere pe care sociologia

le folosește. Mi s'a părut o necesitate ineluctabilă să fac acest tablou pe care Dvs. l-ați simțit poate prea încărcat, pentruca în complexitatea lui să plasăm investigațiile contemporane în sociologie, cărora li se vor consacra lecțiile noastre de aci înainte.

—oOo—

## Sociologia universalistă a lui

### O. Spann.

În prelegerea trecută am încercat pe de o parte stabilirea feluritelor accepțiuni pe care le are termenul de societate; pe de altă parte am încercat o sistematizare a principalelor curente cari își împart între ele terenul sociologiei.

Această operație de defrișare și de delimitare ni s'a părut necesară pentru a introduce dela început o vedere ordonată în câmpul așa de îngrămădit, de stufoș, al sociologiei contemporane. Aceste considerații de introducere lăsate în urmă, putem să trecem astăzi la acea revistă a sociologiei contemporane pe care ne-am propus-o în cursul de anul acesta și anume trebuie să începem cu un sociolog care pornește tocmai dela considerarea multiplicității de curente care își împart între ele terenul sociologiei contemporane.

Acest sociolog, căruia îi vom consacra prelegerea de astăzi, este Othmar Spann, profesor la Universitatea din Viena de economie politică și sociologie și autorul unei bogate opere în care - ce este drept - sunt reprezentate mai mult problemele economiei naționale, dar care în cele din urmă acumulând și experiența de sociolog, a erijat un vast sistem de sociologie publicat în 1916 sub titlul "Gesellschaftslehre", adică "Doctrina societății".

Incep expunerile mele cu Othmar Spann, atât pentru faptul că el pornește dela considerarea varietății de tendințe cari se amestecă în domeniul sociologiei contemporane, dar și pentru faptul că el reprezintă în sociologia contemporană un punct de vedere filosofic. Vă aduceți aminte că atunci când căutam să disting principalele grupe de teorii cari se încrucează în domeniul sociologiei contemporane, stabileam în primul rând un grup de teorii filosofico-istorice, în cari atât istoricii cât și sociologii văd

pe strămoşul preocupărilor sociologice de astăzi. Othmar Spann într'o vreme în care cercetătorii se specializează din ce în ce mai mult, într'o vreme când sintezele devin mai temute, în această vreme Othmar Spann, care primeşte moştenirea vechei filosofii idealiste a istoriei, erijează un sistem sociologic de mare însemnătate asupra căruia vreau să vă refer ez astăzi.

Am spus că O. Spann porneşte dela considerarea varietăţii de tendinţe cari se încrucişează în domeniul sociologiei moderne. Această varietate de tendinţe este pentru O.Spann semnul că în însăşi constituirea sociologiei moderne există un punct insuficient, un neajuns fundamental, care împiedică sociologia să înregistreze un rezultat definitiv. Evident este un punct problematic, un viciu ascuns care moneşte sociologia contemporană la această diversitate de păreri, care nu este decât semnul neputinţei ei de a ajunge la o singură părere de o valoare incontestabilă. Acest neajuns fundamental, lăuntric, al sociologiei moderne

il pune O. Spann în legătură cu însăși originile ei.

Există în istoria sociologiei contemporane o foarte interesantă discuție asupra originilor acestei științe. Sunt unii cari văd originile acestei științe în antichitate. Fără îndoială: sofistii, după ei Platon și Aristotel au adus interesante contribuții la studiul societății, evul mediu și părinții bisericii deasemeni n'au rămas indiferenți față de sfera de probleme în legătură cu existența omului în societate; Renașterea reanimă problema: școala dreptului natural se dezvoltă în așa fel încât pentru un anumit timp problema socială este una din cele mai vii în gândirea timpului.

Cu toate acestea sunt alții cari socotesc că sociologia s'a născut deabia cu filosoful care i-a dat numele ei, anume cu Aug. Comte, pentrucă, după cum știți cu toții, "sociologie" este un termen pe care l-a găsit Aug. Comte, întrebuintându-l în cursul de filosofie pozitivă și cu care denumește teoria

staticeii sociale, adică a ordinii și teoria dinamiceii sociale, adică teoria progresului.

O. Spann se înscrie în fals împotriva acestor teorii cari vor să vadă originile sociologiei în antichitate sau în cursul de filosofie pozitivă a lui Aug. Comte. Adevărații părinți ai sociologiei nu sunt nici filosofii antici, nici filosofii pozitiviști, ci sunt pe de o parte filosofii naturaliști englezi ai veacurilor XVII-lea și XVIII-lea și pe de altă parte filosofii raționaliști francezi ai veacului al XVIII-lea.

Intr'adevăr sociologia modernă s'a născut în care a apărut ambiția de a găsi și în explicarea societăților omenești mai întâiu anumite elemente simple, o analogie a elementelor simple cu cari lucrează științele naturii, iar pe de altă parte anumite legi cari dominând aceste elemente simple și raportul dintre ele, produce fenomenul complex și derivat care este societatea, în același fel în care fizica, chimia

și mecanica postulează existența anumitor legi care dominând ansamblul elementelor simple din care este compusă materia, explică formele ei mai derivate. Mecanica, fizica, chimia vorbesc de atomi și de legi, ca atracția universală, și ele explică complexitatea fenomenelor materiale prin felul în care aceste legi lucrează asupra acestor elemente simple.

Ei bine, metoda a fost transferată, după O. Spann, în domeniul vieții sociale, reluând întrebarea în forma dacă și în viața socială nu există cumva niște fenomene simple care dominate de anumite legi, produc fenomenul mai complex, mai amplu, care este societatea? - Răspunsul la această întrebare a fost afirmativ. S'a afirmat anume că într'adevăr societatea se poate descompune într'o seamă de elemente simple și acestea sunt indivizii. Indivizii, așa dar, găsindu-se în acțiune reciprocă formează societatea. După această părere societatea nu este o dată primară, originară, ci este o dată derivată, un conglomerat rezultat din ac-

țiunea reciprocă a elementelor simple, cari sunt indivizii.

Pe acest fundament s'a ridicat sociologia modernă. Dar această reprezentare fundamentală pe care o găsim la baza sociologiei moderne, spune O. Spann, este fundamental falsă. Mai întâiu nu este adevărat că indivizii sunt anteriori societății, în al doilea rând nu este adevărat că societatea este un întreg derivat și nu original. Mult mai adevărat este a susține dimpotrivă că indivizii sunt determinați de totalitatea socială și că, prin urmare, totalitatea socială este o unitate originală, primară, elementară și nu derivată.

Pentru a ilustra această stare de lucruri, Spann întrebuițează o mulțime de exemple cari documentează în același timp înrudirea gândului fundamental al sociologiei sale cu teoria modernă a structurilor în psihologie. De pildă, spune Spann, nu este adevărat că renumitul poem național german, "Das Nibelungenlied" este o colecțiune de suvine. A susține că societatea este

o colecțiune de indivizi în acțiune reciprocă, este la fel cu a susține că acest poem "Das Nibelungenlied", este o colecțiune de cuvinte. Adevărul este că acest poem există ca unitate, ca o totalitate care cuprinde propozițiuni, figuri poetice de tot felul, metafore, comparații ș.a.m.d. menite să realizeze această unitate a lui.

Nu este adevărat, pe de altă parte, că o casă este o colecțiune de cărămizi, pentrucă, în definitiv, aceeași formă de casă poate fi realizată și cu alte cărămizi, cu alte materialuri, cu marmură de pildă ; prin urmare se schimbă materialul, dar casa rămâne aceeași ca întreg. Prin urmare în acelaș fel trebuie să primim și adevărul că o societate este o colecțiune de indivizi, pentrucă indivizii se schimbă cu alții, dar societatea rămâne aceeași; societatea este anterioară indivizilor, și indivizii sunt ceea ce îi face societatea.

Atunci pentru Spann adevăratul obiect al sociologiei este studiul societății ca întreg. Sociologia nu

este pentru el o sistematizare a rezultatelor pe care le dă celelalte științe sociale, cum lucrul e afirmat de alți sociologi. Sociologia nu este nici o știință specială, cum o înțelege Simmel, ci sociologia este disciplina filosofică, care studiază societatea ca întreg, întrucât aceasta are o realitate evident superioară și anterioară existențelor individuale.

Atunci se impune întrebarea: cum trebuie să ne închipuim această societate ca întreg? - La această întrebare au răspuns și alții. După unii, societatea ca întreg trebuie să fie înțeleasă prin analogie cu mecanismul, după alții trebuie să fie înțeleasă prin analogie cu organismul.

Care este, așa dar, deosebirea dintre mecanism și organism? - În mecanism elementele constitutive sunt izolabile; o piesă dintr-o mașină oarecare poate fi scoasă din ansamblul acelei mașini și înlocuită cu altă piesă de aceeași natură; iar forța care pune în mișcare mașina și face să joace laolaltă diferitele

pieșe izolabile ale mașinii, este o forță care vine din afară. Spre deosebire de mecanism, organismul este un ansamblu de organe absolut solidare, cari sunt animate de o forță internă și spontană, forța organică.

Sunt cu toate acestea, deși asemănarea societății cu organismul apare atât de evidentă și a fost în istoria doctrinelor sociale de multe ori afirmată, unii cari își închipuiesc societatea ca o mașină, - vechea reprezentare pe care au promovat-o filozofii materialisti ai secolului al XVII-lea și al XVIII-lea în Anglia și Franța, cari concepeau societatea ca o mașină. Aceste teorii le numește cu un singur cuvânt O.Spann "teorii individualiste", pentrucă în toate aceste reprezentări despre societate ca o mașină, elementul primar, original, nederivat este individul pe de o parte, iar pe de alta scopul întregului proces social este tot individul, valorile cu alte cuvinte sunt legate de viața individuală.

Spann se aplică în cartea sa la o foarte înde-

lungată analiză a individualismului. În lumina acestei analize ni se arată cum mai toate tendințele fundamentale ale societății moderne, cum este liberalismul economic și politic, dreptul natural, concepția liberală a statului, toate sunt deopotrivă rezultate ale pozițiunii individualiste, pentrucă, dacă într'adevăr individul este pe de o parte elementul originar al societății, iar pe de alta dacă el este scopul procesului social, atunci se înțelege că în raport cu individul și în favoarea lui trebuesc înțelese toate procesele, a căror întrețesere, a căror conjugare alcătuește societatea.

Dacă individul se găsește pe primul plan al vieții sociale, dacă el determină viața socială, se înțelege liberalismul economic. Dacă individualismul este adevărat, atunci fără îndoială că statul nu are altă funcțiune decât să asigure libera dezvoltare a individului; statul nu trebuie să se amestece în exercitarea drepturilor individuale, ci el se limitează la asigurarea acelor condițiuni de liniște în care libertatea să se poată dezvolta în voe.

Spann se rostește cu admirație asupra acestui sistem așa de încheșat, pe care îl reprezintă individualismul. Mai mult decât atât. El arată că individualismul are martirii și eroii săi, cu alte cuvinte individualismul este arătat de Spann că propune sufletului omenesc o anumită mândrie care îi dirijează acțiunea. Eroul individualist este Prometeu, omul care este conștient de a fi clădit opera sa prin el însuși și prin sfidarea puterilor cari îl întrec. În poemul lui Goethe avem cântecul de mândrie și singurătate pe care Prometeu îl ridică opunându-se lui Jupiter.

În sfârșit, O.Spann reușește să reconstruiască sistemul complicat al individualismului și să recunoască ceea ce este măreț prin coerența sa și chiar favorabil pentru sufletul omenesc. O.Spann spune că individualismul este în măsură să stimuleze puterea creatoare și să potențeze activitatea omenească.

Cu toate acestea teoria individualistă este, pentru O.Spann, falsă, ea trebuie negată. Trebuie să se

recunoscă adevărul că este o eroare profundă în poziția individualistă care trebuie reparată. Într'adevăr nu este adevărat că societatea este o mașină; ea seamănă mult mai bine cu un organism. Existențele individuale nu sunt membrii separați ai unei mașini, care poate fi descompusă, ci se găsesc într'o unitate animată de o forță imanentă, formând un organism unitar. - Cum numește atunci Spann teoria aceasta care pornește dela reprezentarea societății ca un întreg organic? - O numește universalism pentru a o opune individualismului.

Cuvântul de "universalism", ne previne Spann, trebuie întrebuințat însă cu foarte multă prudență. "Universalism" nu este de pildă socialism, pentru că socialismul este legat de anumite reprezentări certe. S'ar cuveni poate ca universalismul să se numească socialism, pentru că universalismul afirmă acest primat al societății ca întreg și prin urmare cuvântul adevărat ar fi "socialism". Totuși nu se poate spune

aşa, pentru că acest cuvânt s'a legat în mintea noastră cu teoria socială şi tendinţele practice pe cari le reprezintă K.Marx.

Deasemeni universalismul nu trebuie confundat nici cu colectivismul sau cu comunismul, deoarece - spune Spann - este o mare deosebire între universalismul pe care îl reprezintă el şi colectivism sau comunism. Colectivismul şi comunismul nu recunosc dreptul existenţei individuale, nu recunosc că viaţa individuală cuprinde în ea valori cu o semnificaţie înaltă. Universalismul din contra socoteşte că de viaţa individului sunt legate valori mari, dar cari nu se pot dezvolta decât înăuntrul societăţii şi determinate de societate.

Deasemeni Spann nu doreşte ca universalismul să fie confundat cu solidarismul, cu acea doctrină pe care a reprezentat-o în Franţa cu multă strălucire şi a militat cu mult talent pentru ea filosoful social Leon Bourgeois, unul dintre părinţii Societăţii Naţiun-

nilor. Solidarismul - spune O.Spann - a pornit de fapt tot din teoria individualistă. Solidaritatea presupune independența, oarecum izolarea indivizilor cari sunt invitați la ea, pentru că ei născându-se sunt deopotrivă debitori societății. Aceasta înseamnă că de vreme ce li se poate impune solidaritatea indivizii trăesc o viață detașată de a societății; prin urmare cu oarecare ușurință putem găsi reprezentarea individualistă la baza doctrinei solidariste.

Prin urmare universalismul nu trebuie să fie confundat nici cu socialismul, nici cu comunismul, nici cu solidarismul. El este altceva. El este doctrina care afirmă primatul societății, care afirmă că societatea este elementul primar, elementar, fundamental și care concepe într'un fel nou și deosebit raportul dintre individual și social. Acesta nu este un raport de dependență, ci este un raport în virtutea căruia putem spune că viața individuală poate să ajungă la suma valorii sale prin societate, mai întâi prin unire,

prin asociere, prin "Gesellschaft", prin îmbinare care este un fenomen fundamental, Urphänomen-ul social. De aceea începând să desvolte considerațiile sale asupra universalismului, Spann consacră câteva foarte importante pagini prieteniei (die Freundschaft) și iubirii (die Liebe), pentru că în acest fenomen se declară ceea ce este caracteristic în societate, însoțirea, îmbinarea laolaltă a două unități umane. Această îmbinare laolaltă în forma cea mai simplă se întâmplă în prietenie. De aceea analizând, aprofundând fenomenul prieteniei, înțelege Spann a recunoaște ceea ce este mai caracteristic în firea socialului.

Ce găsește în prietenie? care este caracteristica prieteniei pentru Spann? - Pentru Spann caracteristica prieteniei este stimularea reciprocă a vieții individuale. Oamenii cari se unesc, se îmbină, se însoțesc într-o prietenie, oamenii cari împrietenindu-se fac societate, simt în același timp animându-se spiritualitatea lor, devenind mai productivă, mai fecundă.

Sunt valori care nu se nasc decât în împrejurarea prieteniei; un nou interes, un nou aspect al Universului se grefează pe această îmbinare a două destine înlăuntrul prieteniei și înlăuntrul iubirii, căci după prietenie analiza lui Spann se consacră iubirii, care este un alt concept liminal.

Spann afirmă primatul socialului fără îndoială, dar acest primat nu se întovărășește cu sacrificarea, dar nici măcar cu subordonarea individualului. Găsim aici afecțiunea specific germanică pentru interioritate, pentru intimitatea sufletească, pentru ceea ce cu un termen german se numește die Innerlichkeit. Înflorirea vieții individuale rămâne deci scopul vieții sociale în ciuda termenilor expresi ai teoriei lui Spann. Această înflorire a vieții individuale este un fenomen determinat de societate. De aceea conchizând asupra acestor experiențe fundamentale, cum sunt: prietenia, iubirea, căsătoria, ș.a.m.d. primele forme de însoțire socială pe care le studiază, Spann definește

societatea ca o îmbinare spirituală; "Natura societății - spune Spann - este spirituală, iar natura spiritualității este socială", de vreme ce spiritualitatea nu poate să aspire să ajungă la toată valoarea ei decât înăuntrul societății.

Acesta este în linii mari, foarte largi, sistemul lui O.Spann. Noi nu putem coborî la detaliile acestui sistem; pentru că în cursul de anul acesta ne-am propus o revistă a punctelor de vedere în sociologia contemporană, - nu a rezultatelor, - a perspectivelor largi din cari consideră materia sociologică feluriti sociologi, în special sociologii germani cari sunt mai puțin cunoscuți la noi.

Dar putem primi acest punct de vedere fără rezerve? nu putem face nici o critică acestei interesante teorii a lui O.Spann? - Cu siguranță că da. Mai întâi nu este de loc adevărat ceea ce afirmă Spann, că curentele sociologiei empirice moderne, acelea cari pornesc dela fapte, sunt cu totul îndepărtate de

afirmația că socialul se bucură de un primat și că individualul este derivat. El, cu simplificarea prea violentă și, ași spune, aproape superficială, socotește că curențele sociologiei empirice moderne, cari pornesc dela fapte, nu dela un concept al socialului în genere, resping deopotrivă părerea că individualul ar fi elementar și că socialul ar fi derivat, ar fi rezultatul acțiunii reciproce dintre indivizi. Când a formulat această critică, Spann de fapt trebuia să mărturisească un obiectiv mai restrâns: numai un anumit curent sociologic consideră societatea rezultând din aceste felurite acțiuni reciproce ale indivizilor între ei, este sociologia formalistă a unui Simmel, a unui Vierkandt sau Leopold von Wiese. Dar aceste puncte de vedere le vom trece prin fața Dvs. în timpul acestui an. Prin urmare când Spann critică în genere sociologia modernă care ar considera societatea ca un produs derivat din acțiunile reciproce ale indivizilor el comite o greșeală, pentru-că de fapt acest lucru nu-l admite toată sociologia

contemporană, ci numai sociologia relaționistă al cărei părinte modern este Simmel.

Dar iată și un curent sociologic foarte important, unul dintre cele mai importante curente ale sociologiei moderne, care pe de o parte consideră sociologia ca știință empirică, inductivă, bazată pe fapte și ca știință particulară, iar pe de altă parte susține prioritatea și anterioritatea socialului: este sociologia lui Durkheim, căruia ași fi vrut să-i consacru o lecțiune, dacă n'am fi făcut anul trecut la Seminarul de Știința Culturii o lungă interpretare a Regulelor Metodei Sociologice. Totuși despre Durkheim va mai veni vorba în prelegerile mele, încât ceea ce îi voi consacra în mai multe prelegeri va completa poate o expunere a ideilor sale.

Durkheim și întreaga școală sociologică franceză întrunește aceste două caractere pe cari Spann le consideră exclusive, anume caracterul sociologiei de știință empirică, bazată pe fapte, și caracterul de știință care afirmă prioritatea și anterioritatea socialului. În

Regulele Metodei Sociologice, pentru a cita numai pe aceasta din lucrările lui Durkheim, el apasă îndelung asupra adevărului că societatea ca întreg are o existență superioară și anterioară indivizilor și că adevăratul element derivat nu este socialul, ci individualul, pentru că noi stăm în dependență de societate, intrăm în anumite instituțiuni formate înainte de apariția noastră și suportăm în destinul nostru individual presiunea acestor cadre obiective în care viața noastră este merită să se desfășoare. - Este de mirare cum o minte așa de adâncă, ca a lui Spann, care a cunoscut toate sociologiile contemporane, a putut comite această greșeală de a socoti că aceste două caractere sunt exclusive, că adică nici una din sociologiile moderne concepute ca științe empirice, nu afirmă prioritatea socialului. Aceasta este prima critică.

În al doilea rând nu este adevărat, mi se pare - după cum socotesc că pot afirma îndreptățit - că individualitatea trăește, se dezvoltă și nu ajunge la scopul spiritualității sale decât în societate. Lucrul

acesta poate să fie afirmat cel mult pentru societățile mai simple, pentru cele primitive. Într'adevăr este o constatare adeseori repetată de sociologie că primitivii nu cunosc individualitatea, n'au descoperit individualitatea; conceptul individualității, sentimentul și conștiința individualității este necunoscut primitivilor. După cum a arătat sociologul și etnologul francez Lévy Bruhl în "Les fonctions mentales dans les sociétés primitives" și "La mentalité primitive", primitivii trăesc în participare mistică cu ființa grupului social și cu întreaga lume perceptibilă, primitivul trăște topit în societate.

Dar nu numai la primitivii, ci chiar la oamenii cari aparțin unor societăți mai simple, mai patriarhale, unde formele colective de viață sunt mai puternice - trăesc mai puțin indivizii și mai mult colectivitățile. Gândiți-vă la viața țăranilor români și a tuturor țăranilor. Cum vorbesc? - Foarte mult în proverbe. Pentru fiecare împrejurare țăranul are un proverb, o anecdotă o legendă. Aceasta înseamnă că gândește și vorbește în

categoriile generale, în categorii colective, pentru că proverbul nu este decât o categorie colectivă.- Dar cum se lucrează casele?- Nu inventând, ci casele se repetă într'o serie nesfârșită la fel; cu îmbrăcămintea și ustensilele de muncă lucrul se petrece în același chip. Prin urmare creațiunea se dezvoltă pe toată linia în forme colective. Originalitatea nu este o valoare cunoscută, totul se desfășoară în forme obștești.

Pe măsură însă ce societatea se dezvoltă, începe individualitatea să apară. Ea nu există la primitivi, există într'un grad oarecare în societățile mai înalte, ca în societățile țărănești. Pe măsură ce societatea se diferențiază și pe măsură ce conținutul ei intim se mărește și se specializează, pe aceeași măsură individualitatea apare și caută să se elibereze. Diferențierea socială este o condiție a progresului individualității.

Lucrul acesta l-a arătat Simmel - asupra caruia lecțiunile noastre vor reveni - în lucrarea sa epocă.

"Despre diferențierea socială" (Über die soziale Differenzierung). În această lucrare, Simmel arată cum societatea modernă conține mai multe grupări sau agregate sociale. Un român aparținea marelui comunități românești, dar în același timp aparținea unei confesiuni sau alteia, poate fi ortodox sau catolic, sau unuia sau altuia din partidele politice sau în același timp este membrul unui grup oarecare științific sau literar și în același timp membru într-o societate de sport, al unei societăți corale ș.a.m.d. prin urmare el nu aparține numai unei societăți, ci mai multor societăți.

Prin urmare în acțiunile sale, în desfășurarea spiritualității sale - cum spune Spann - care din aceste societăți îl va determina, care îl va influența, pentru că aparține mai multor societăți? - Iar faptul că aparține unor societăți așa de numeroase și așa de deosebite, înseamnă că el se găsește sufletește mai degajat față de fiecare din ele. Nu poate lucra veșnic numai pentru una din societățile căreia îi aparține și împărțindu-se

sufletește între mai multe cercuri, își rezervă mai multă independență față de fiecare din ele. Autonomia sufletească se câștigă prin încrucișarea cercurilor sociale în interiorul societății considerată ca un cerc atotcuprinzător. Prin aceste încrucișări ale cercurilor sociale individualitatea urmărește să se elibereze.

Prin urmare o altă obiecție pe care o putem aduce lui Spann: care este organismul de care suntem dependenți? ce înțelege Spann prin această societate care determină pururi pe individ. Este statul? Dar pe lângă Stat mai există și alte unități de cari aparținem. Iar pe de altă parte dacă este adevărat că în societatea primitivă aflăm primatul indiscutabil al socialului - lucrul începe să devină mai puțin adevărat pentru Societățile mai complexe, mai diferențiate, mai civilizate.

Însfârșit, spuneam că Spann nu ține seama de rezultatele cercetărilor moderne sociologice. El se consideră pe sine ca o continuare a acelor orientări filosofice în sociologie, care încep cu Platon și Aristotel

și se termină cu Hegel. Dela Hegel nu găsește însă nici un sociolog care să prezinte un punct de vedere acceptabil. Merite parțiale găsește el lui Weber, Freyer. Dar din directivele sociologiei moderne organizate în sisteme nici una nu este recunoscută de Spann. Atunci această izolare față de întreaga cercetare contemporană naște întrebarea dacă nu cumva la baza acestui sistem, care este strălucitor prin noutatea sa plină de spirit și îndrăzneală, nu cumva este o tendință dogmatică care trebuie ocolită?

Însfârșit, Spann se declară exclusiv pentru metoda deductivă. Sociologia având ca obiect principal studiul societății ca întreg, atunci el procedează la stabilirea unui concept al societății ca întreg și prin deducție arată ce devine societatea în manifestările ei parțiale, ale economiei, ale religiei ș.a.m.d. Din conceptul societății ca întreg, derivă Spann adevărurile sociologice particulare.

Dar metoda deductivă nu poate fi suficientă în

sociologie, pentrucă deducția valorează numai în acele științe unde domină elementul rațional; de pildă deductiv procedează matematicile cari se ocupă cu lumea prin esență rațională a raporturilor dintre cantități cari pot fi stabilite până la ultima lor adâncime de rațiunea noastră. Dar în societate sunt foarte multe laturi iraționale. Atunci deducția nu este suficientă și trebuie să apară inducția, pentruca certitudinea științifică să apară.

Acestea sunt prin urmare obiecțiile pe cari le putem aduce sociologiei lui O.Spann, care rămâne totuși o foarte interesantă încercare de caracterizare și de adâncire a unei anumite laturi a vieții sociale, a acelei laturi care este constituită din fenomenul apartenenței noastre la grupul social care ne întrece.

G. S I M M E L.

În dezvoltarea cursului nostru despre punctele de vedere ale sociologiei contemporane ne-am ocupat în prelegerea de dinainte de vacanță despre sociologia lui Othmar Spann. Evident n'am încercat această doctrină sociologică în întreaga ei întindere și în legătură cu toată bogăția problemelor pe cari ea le formulează, pentru că noi la acest curs nu ne propunem să examinăm ansamblul doctrinelor îneluriilor sociologi, ci numai punctele lor de vedere, așa dar situația lor principală, poziția lor față de obiectul și metoda acestei științe, felul în care ei înțeleg sarcinile proprii pe care această știință trebuie să și le asume.

Dar după ce am spus cele de cuvântă asupra sociologiei lui Othmar Spann, voi trece astăzi la expunerea punctului de vedere al unui alt sociolog: al lui Georg Simmel, care marchează cu cel analizat mai înainte

contrastul cel mai radical și cel mai instructiv. Acesta este și motivul pentru care după înfățișarea punctului de vedere al lui Oth. Spann, m'am hotărât să înfățișez punctul de vedere al lui G. Simmel. Din contrastul lor, fizionomia fiecăreia dintre cele două doctrine în parte va apare mai clară și mai evidentă.

Intr'adevăr între Othmar Spann și G. Simmel există mai multe deosebiri.

Mai întâiu Othmar Spann ocupă în ansamblul doctrinelor sociologice contemporane locul unui filosof, dacă vreți, el este mai de grabă un filosof al societății decât un sociolog propriu zis. Față de această stare de lucruri Simmel apare ca un om de știință; el nu este un filosof al societății în felul lui Spann, ci un om de știință socială. Pentru el sociologia nu este atât o disciplină filosofică, cât o știință empirică, de un caracter mai particular, o știință care se desfășoară la un nivel de generalitate inferior nivelului de generalitate la care se desfășoară cercul de probleme cari

alcătuiesc la un loc așa-zisa doctrină socială a lui Oth. Spann.

În afară de aceasta, între Spann și Simmel mai există și alte deosebiri. Spann este un cercetător deductiv, ceea ce îl preocupă pe el în primul rând este stabilirea unui concept general al societății și în raport cu care să soluționeze feluritele probleme mai speciale ale științei sale. Simmel merge pe căi deosebite; metoda sa este empirică, inductivă, pornește dela studiul fenomenelor particulare, pentru ca instruit prin ele să îndrăsească generalitățile sociologiei sale.

Mai departe ați văzut că Oth. Spann își caracterizează poziția sa ca aceea a unui universalist, cu alte cuvinte el socotește că realitatea adevărată cu care avem de-a face în științele sociale este a societății considerată ca întreg, ca o totalitate exterioară și superioară vieții individuale. În problema raportului dintre individ și societate, Spann socotește că societatea determină individul, pe câtă vreme Simmel merită numele

de individualist, termen pe care l-l dă Spann, de vreme ce în raportul dintre individ și societate socotește că societatea este determinată de individ, că societatea este un întreg care se bucură de o anumită autonomie, dar care se țese din schimbul de conținuturi între diferite suflete individuale, că la baza realității sociale există energii ale sufletului individual. Dar asupra acestor lucruri vom mai reveni în prelegerea de astăzi.

Însfârșit Oth. Spann a pornit dela economia politică și dela cercetări de drept public. Seria scrierilor sale de economie politică este foarte întinsă. În dreptul public este interesantă și adeseori citată lucrearea sa despre "Der wahre Staat", în care se dezvoltă concepția autarhică asupra Statului care trăește și trebuie să trăiască prin energiile sale intrinsece. Pe câtă vreme Simmel n'a pornit dela științe particulare, ci a pornit dela filosofie, anume: dela metafizică, dela filosofia istoriei, dela filosofia morală și dela filosofia culturii. Așa dar pe câtă vreme Spann pornind dela științe

speciale a ajuns la un punct de vedere filosofic, caracteristic, Simmel a făcut drumul invers: a pornit dela filosofie și a ajuns la concepția sociologiei ca o știință particulară, ca o știință specială de caracter inductiv.

Nu se putea alege dar după Oth. Spann un sociolog care să marcheze contrastul atât de bine, ca autorul despre care urmează să ne întreținem astăzi, anume despre G. Simmel.

Fără îndoială că munca sociologică a lui Simmel nu s'a dezvoltat în afară de preocupările generale ale filosofiei sale. Sociologia lui Simmel ia loc în cadrul filosofiei sale generale și al metafizicei sale și de aceea socotesc că este absolut necesar să spun câteva cuvinte și despre această metafizică, deși nu voi insista asupra detaliilor, ci voi înfățișa aci cadrul general în care vă veți convinge că se plasează munca sa sociologică.

Simmel trece în mișcarea filosofică contemporană drept unul dintre reprezentanții cei mai străluciți ai așa numitei filosofii a vieții (Lebensphilosophie).

Ceeace studia filosofia tradițională erau mai degrabă entități ale rațiunii, realitatea filosofiei tradiționale era o realitate prin excelență rațională,adică capabilă să fie stăpânită prin rațiune. Deși oarecari afirmări ale vieții iraționale se pot găsi și în trecut, dar în tot cazul în mod sistematic abia în vremea din urmă viața ca realitate irațională a devenit un obiect al cercetărilor filosofice.

Aceasta nu numai în Germania sau poate în Germania mai puțin decât aiurea. Adevărata problemă a filosofiei lui Bergson este problema vieții. Analogia între Bergson și Simmel este foarte întinsă. Intocmai ca Bergson, Simmel este un filosof al vieții: problema vieții iraționale îl preocupă în primul rând. În același timp,deopotrivă cu Bergson socotește că la baza vieții există un curent dinamic,interior,a cărui însușire caracteristică este de a se depăși pe sine. Acesta este caracterul cel mai pregnant al vieții: capacitatea, atributul ei de a se depăși pe sine necontenit.

Intrebat ce este viața, Simmel are un capitol în Metafizica sa: "Lebensanschauung", în care răspunde că viața este permanentă transcendență, acea realitate care se transcede, care se depășește neconținut pe sine însăși, pentru că într'adevăr curentul de viață, curentul de dinamism creator pe care îl denumim prin termenul de viață, poposește în anumite forme, dar în momentul următor acest curent depășește aceste forme, îmbrăcând forme noi, cari să exprime cu mai multă adecuare fondul său în permanentă efervescență.

Desfășurând această idee, Simmel a fost în măsură să descrie într'un studiu celebru al'său "Conceptul și tragedia culturii". Căci într'adevăr este o tragedie a culturii care constă din faptul că o cultură, ca formă de manifestare a vieții tinde să se realizeze în anumite forme, dar în momentul următor aceste forme devin neîn-căpătoare față de acest conținut de viață, <sup>în</sup>veșnică pulsație și în veșnică desfășurare și astfel cultura este adusă să distrugă neconținut formele cari o cristalizau

și cari din momentul când se cristalizează, se dovedesc prea strâmte pentru fondul tumultos și efervescent pe care trebuie să-l conțină.

Această stare s'a agravat mai cu seamă în cultura modernă, când conștiința vieții a devenit mai puternică și mai critică față de toate formele cari o conțin, stângându-o. De aceea Simmel a precizat într'un alt studiu, intitulat "Conflictul culturii moderne" că într'adevăr la baza culturii moderne este un conflict iresolvabil, pentru că ceea ce cerem noi sunt formele adecvate ale vieții, iar pe de altă parte o formă prin ea însăși înseamnă o inadecvare față de fondul în permanentă curgere al vieții. În moravuri, în filosofie, pretutindeni noi dorim expresiuni adecvate la viață, adică forme, dar aceste expresiuni sunt întotdeauna și fatal prea strâmte și stânguitoare față de fondul veșnic în desfășurare pe care ele trebuie să-l exprime. În aceasta constă conflictul culturii moderne caracterizat în mod magistral de către Georg Simmel.

În definitiv, în centrul sferei de probleme pe care le formulează și încearcă să le rezolve Simmel, este și problema raportului dintre viață și formă, adică dintre realitatea dinamică și realitatea statică, între conținut și conținător sau, cum s'ar mai putea spune, între fond și formă. (De data aceasta "formă" ar fi luat într'un înțeles puțin deosebit decât acela dat cuvântului mai înainte). Aceiași problemă a raportului dintre fond și formă, dintre conținut și conținător, dintre viață și formă, care stă în centrul problematicii lui Simmel, vom vedea că revine și în sociologia sa și deabia atunci, firește, reți putea căpăta convingerea asupra legăturii strânse care există între sociologia lui Simmel și liniile generale ale filosofiei sale.

Mai înainte de a trece la expunerea punctului de vedere general al sociologiei lui Simmel, cred că este necesar să vă introduc în lucrările în care ați putea urmări această sociologie.

Gândirea lui Simmel este în mare măsură sociologică.

Scrierile de filosofia culturii ale lui sau scrierile de etică, de pildă acea foarte interesantă "Introducere în știința moralei" sau scrierile de filosofia istoriei, sunt și ele sociologice într'o anumită măsură. Sociologică apoi este, fără îndoială, și în mod covârșitor acea interesantă și ingenioasă lucrare pe care a scris-o "Asupra filosofiei banului".

Însă o expunere sistematică a sociologiei sale trebuie căutată în altă parte. Mai întâiu în opera sa apărută în 1908 care se numește "Sociologie" sau "Cercetări asupra formelor socializării" (Soziologie oder Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung). (De termenul socializare (Vergesellschaftung) vom face o întinsă întrebuințare în cursul expunerii de astăzi). Dar această carte este foarte întinsă și de un caracter destul de laborios. Simmel a dat însă și o expunere mai scurtă și ceva mai populară a sociologiei sale într'o altă carte mult mai puțin întinsă care se numește "Problemele fundamentale ale sociologiei".

(Grundfragen der Soziologie), care a apărut în timpul războiului, la 1917, în cunoscuta editură enciclopedică Goeschel. Această carte poartă subtitlul: "Individuum und Gesellschaft", pentru că sociologia lui Simmel poate fi caracterizată ca o sociologie a procesului de socializare (Vergesellschaftung), sau poate fi caracterizată ca o sociologie în centrul căreia sta problema relației dintre individ și societate.

Acestea am spus că alcătuiesc expunerile carecum sistematice ale sociologiei lui Simmel. Trebuie să motivez de ce am spus expuneri "oarecum sistematice". De fapt Simmel nu este un gânditor sistematic. Pentru că este un reprezentant al gândirii relativiste, gândirea lui Simmel nu se dezvoltă după o înclinație firească, în toturi sistematice, perfect conturate; el este mai de-a-bă un cercetător de aspecte particulare, gândirea sa ia mai degrabă forma contribuțiilor speciale decât forma erigării unui ansamblu armonios și complet în toate punctele lui.

Intr'adevăr în cartea sa principală de sociologie, aceea care poartă ca subtitlu cuvintele "Cercetări asupra formelor socializării", declară că nu se va ocupa de toate formele posibile ale socializării, adică de toate procesele cari alcătuiesc societatea, ci numai de unele, ca de pildă de procesul subordonării sociale, de procesul raportului cu străinii, de procesul încrucișării cercurilor sociale, al determinării societății prin cantitate grupului social ș.a.m.d. Anumite forme ale socializării ia el în considerare, nu pe toate.

Vom vedea în cursul prelegerii de astăzi că este un alt gânditor, care dezvoltând premisele sociologiei lui Simmel, are pretenția de a epuiza materia stăpânit cum este de ideea de a da un tablou sistematic al tuturor proceselor de socializare. Acesta va fi Leopold von Wiese. - Simmel nu are această pretenție, ci susține că se va ocupa numai de unele forme de socializare, nu de toate, și prin urmare că nu va epuiza subiectul. Această tratare relativistă, sceptică, ne îndreptățește să spunem că

expunerea sa nu este sistematică, ci numai "oarecum sistematică", numai într'o anumită măsură sistematică.

Fără îndoială că Simmel pornește dela postularea unei anumite realități a socialului. Dacă Simmel n'ar crede în existența autonomă a socialului, el nu s'ar ocupa de sociologie; aceasta este evident. Dar această realitate a socialului nu se poate rezolva în atitudinile particulare ale feluriților indivizi, cari se găsesc intrați într'o anumită societate; din cunoștința particulară a feluriților indivizi cari compun societatea, nu putem ști care este societatea. De altfel cunoștința particulară nici n'o putem avea, este o imposibilitate. Prin urmare nu se poate cere acelui care vorbește despre felul cum s'au purtat Grecii și Persii în lupta dela Marathôn, să știe cum s'a purtat fiecare om din armata grecească și fiecare om din armata persană; aceasta nu este posibil. Totuși vorbim de felul cum s'au purtat în bloc Grecii și cum s'au purtat în bloc Persii, ceea ce înseamnă că noi atribuim o realitate socială grupului greco și o realitate socială grupului persan.

Cunoștința istorică n'ar fi cu putință dacă n'ar exista un social, o realitate colectivă autonomă față de individualitățile umane particulare care compun acele realități colective. Dacă societatea n'ar exista ca un grup sui generis și cu o realitate autonomă, desfăcută de indivizii pe care-i putem recunoaște în cuprinsul acelei colectivități, atunci cunoștința istorică n'ar putea exista. Dar faptul că cunoștința există, dovedește cu un argument foarte puternic în același timp și existența socialului.

Dar de ce natură este această existență a socialului? La această întrebare Simmel răspunde într'un mod foarte ingenios. Socialul este pentru Simmel produsul unui punct de vedere pe care îl luăm față de realitate, al unei anumite atitudini, al unei anumite perspective din care ne situăm pentru a considera realitatea. Prin urmare socialul are o existență criticistă, vrând să marcheze în felul acesta o analogie între felul în care pune problema socialului Simmel și felul în care pune problema

naturii Kant. Este o strânsă legătură între aceste două feluri de a pune problema, pe care a relevat-o Simmel în al II-lea capitol al marelui sale lucrări dela 1908, în care se întreabă: "Cum este posibilă societatea"?

Intr'adevăr Kant a arătat că ceea ce numim natură, prin urmare ansamblul fenomenelor dominate de anumite legi, este produsul unei anumite atitudini a noastră față de fenomene; dela realitatea fenomenală ne vin impresiuni desordonate, pe cari noi le unificăm în obiecte unitare și aceste obiecte unitare le punem în raporturi după presupuse legături de cauzalitate între ele. Dela așa zisa natură sau realitate nu ne vine și cunoștința legăturilor cauzale dintre ele și nici ideea unității între diferitele impresiuni ale noastre, ci unitatea între feluritele impresiuni și unitatea feluritelor obiecte constituite, reprezintă un raport de cauzalitate, presupus de sufletul nostru și introdus de el în realitate.

După cum însă natura este produsul unei atitudini pe care o luăm față de lumea din afară, tot astfel so-

cistatea este produsul unei atitudini, când consider socialul. Căci există o perspectivă a individualului și una a socialului. Poți privi socialul dela o anumită apropiere astfel ca să apară mai evident indivizii, dar dela o anumită depărtare poate să apară ca un tot sintetic unitar. Unitatea socialului, prin urmare, nu este în natură, ci este produsul atitudinii mele, a felului în care receptez și organizez datele care vin din afară.

Dar în definitiv această operație de sintetizare n'o fac numai față de societate, ci o fac și față de indivizi, pentru că dacă o individualitate o consider dintr'o perspectivă mai apropiată, ea se rezolvă într'o serie de alte elemente. O individualitate omenească este un fascicol de nesfârșite procese: biologice, fiziologice, histologice ș.a.m.d. Atitudinea mea față de toată această multiplicitate de impresiuni este aceea că mă găsesc în unui tot indivizibil, a unei individualități. Dar privită dintr'o perspectivă mai apropiată, se dovedește contrariul în individualitate, de oarece ea se poate de fapt

divide. Totul depinde deci de perspectiva din care consider obiectul.

Ei bine, tot astfel societatea considerată ca un tot unitar, sintetic, este produsul considerării unui fragment de realitate dintr-o anumită perspectivă: privind lucrurile mai de aproape apar mai disparate, privindu-le de la depărtare se întretes și sunt capabile de a se combina între ele.

Prin urmare aveam dreptate când spuneam că "socialul" este pentru Simmel produsul unei atitudini critice, că la baza socialului stă punctul de vedere al unei filosofii criticiste contaminat, după cum mărturisește însuși Simmel, cu punctul de vedere al filosofiei critice a lui Kant.

Acum este evident că nu se poate spune că individualul ar avea mai multă realitate decât socialul sau socialul ar avea mai multă realitate decât individualul, pentru că realitatea o are în felul, atitudinea pe care o luăm față de aceste lucruri. De pildă nu pot spune că

Într'un tablou, în care toate lucrurile ar fi descrise din punctul de vedere al unei anumite perspective, și numai un colț anumit ar fi înfățișat de aproape, nu putem spune că este redat cu mai multă realitate colțul acesta decât restul tabloului. Dimpotrivă, colțul astfel redat apare fals și neverosimil în întregimea aceluia tablou.

Prin urmare este absurdă credința care consideră că individualitatea este singura reală, adevărată, pe câtă vreme societatea este produsul viziunii mele. Din punctul de vedere al unei perspective, al perspectivei sociale, individualul este neverosimil, după cum este neverosimilă societatea din punctul de vedere al perspectivei individuale. Vedeti, prin urmare, cum Simmel transformă oarecum problema așa cum se punea altădată: nu este vorba de realitatea socialului sau a individualului. Ambele aceste categorii au realitatea lor, după punctul de vedere special pe care îl adoptăm față de ele.

Dar acest social care este, prin urmare, produsul unui fel anumit al nostru de a ne situa față de realitate, cum

se constituie el? - La această întrebare Simmel răspunde. el se constituie prin acțiunea sufletească dintre indivizi, prin ceea ce numește cu proprii termeni "acțiunea sufletească reciprocă". Cu alte cuvinte la baza vieții sociale există toate energiile sufletești individuale, deși ceea ce rezultă nu se poate rezolva în indivizi, ci este o realitate independentă și care există deasupra indivizilor, totuși societatea, socialul se țese din feluritele raporturi pe cari indivizii le au între ei. Prin urmare, într'adevăr problema esențială a sociologiei lui Simmel nu poate fi decât problema socializării, problema feluritelor procese sociale cari se țin neconținut, ca mănate de o suveică activă, între feluriții indivizi cari se întâlnesc în feluritele împrejurări ale vieții.

Prin urmare cari sunt problemele cele mai tipice ale sociologiei? - Sunt problemele acestor întâmpinări ale indivizilor între ei. Faptul că trecând pe stradă mă încrucișez cu cineva, cu care schimb o privire, este

pentru Simmel un fapt social demn de a fi studiat de sociologie. Acest fapt creiază între noi o anumită relație socială, un anumit proces de "socializare", de Vergesellschaftung. Cum aceste procese sunt extrem de numeroase, sociologia va studia toate reacțiunile acestor reciprocități dintre indivizi. Faptul de a corespunde este o acțiune socială de o mare importanță. Faptul de a cina împreună, concurența, diviziunea muncii ș.a.m.d. toate acestea sunt fenomene sociale prin excelență, de care sociologia trebuie să se ocupe, pentru că nu există altă știință care să studieze aceste acțiuni reciproce sufletești dintre indivizi, aceste acțiuni în care fiecare dintre membrii grupului social suferă influența celorlalți. Cineva care stă în corespondență cu altcineva este influențat de cel care scrie, între ei se stabilesc relațiuni. Cine studiază toate acțiunile și raporturile reciproce dintre indivizi? care știință? - Desigur pentru studiul acestei sfere de probleme, trebuie creată o știință nouă și această știință nouă este pentru Simmel, sociologia.

Aceste numeroase acțiuni reciproce dintre indivizi pot să existe însă în două forme deosebite. Ele se pot cristaliza în forme unitare și durabile și acestea sunt instituțiile - Statul, biserica, clasa socială, breasla, familia, ș.a.m.d. sunt instituții, adică sunt forme de cristalizare ale anumitor acțiuni reciproce, dintre anumiți indivizi. Dar afară de instituții, aceste interacțiuni pot rămâne în stare de libertate, ca un fel de flux permanent sau, cum spune în limbajul lui, care este totdeauna colorat, pentru că Simmel este un filosof care scrie frumos, o eternă curgere și pulsațiune (ein ewiges Fliesen und Pulsieren). Alături de instituțiunile în cari s'au cristalizat raporturi sociale, există fluxul permanent, pulsația continuă a raporturilor sociale,

Aceste din urmă sunt problemele cele mai caracteristice ale sociologiei, pentru că în definitiv însăși viața marilor instituții se rezolvă în astfel de interacțiuni continue. Ce este de pildă Statul decât suma acestor interacțiuni ale indivizilor cari se întâlnesc pe terenul

vieții publice? - Si atunci sociologia în acest capitol al ei se va deosebi de dreptul public, pentru că dreptul public studiază anumite forme încheiate, cadrele de viață în cari se desfășoară aceste acțiuni, pe câtă vreme aceste acțiuni scapă cercetării de drept public și fac obiectul sociologiei.

De altminteri este firesc ca mintea omenească să se fi ocupat mai întâiu de studiul instituțiilor mari în cari s'au cristalizat raporturile sociale și mai târziu de aceste raporturi însele. În alte științe lucrurile s'au petrecut la fel. Iată de pildă fiziologia și biologia cari studiau altădată marile organe ale corpului: inima, plămânii, ficatul, rinichii, stomacul ș.a.m.d. Numai mai târziu au început să studieze țesuturile și să studieze fenomenele microscopic moleculare cari se petrec în aceste țesuturi. Tot așa și în materie de științe sociale: la început cercetările s'au ocupat de marile instituțiuni cari sar în ochi prin existența lor și numai mai târziu s'au ocupat de acele interacțiuni

de un caracter molecular microscopic, pe care dorește acum să le ia în cercetare sociologia lui Simmel. Evoluția care s'a desfășurat în legătură cu știința omului fizic, se repetă acum și în legătură cu viața societății. Dela vechiul studiu al marilor instituțiuni se trece acum la studiul acestor procese intime, intermoleculare, cari constituiesc viața adâncă a organismului social. Din acestea rezultă o învățătură pe care trebuie s'o reținem și anume că societatea nu este o substanță, ci ea este un proces și acest proces alcătuiește obiectul propriu-zis al sociologiei în felul cum Simmel o concepe.

Mai mult decât atât. Acest proces Simmel dorește a-l studia indiferent de conținutul lui material. Procesul rămâne același, chiar dacă conținutul material, care umple cadrul acestui proces, se schimbă. Vedeti cum revine problema raportului dintre fond și formă. Fenomenul concurenței este economic, dar există și o concurență artistică, științifică ș.a.m.d. Sociologia

face abstracție de conținutul științific, religios, economic și reține numai studiul procesului formal al concurenței, numai acesta interesează în sociologie.

Prin urmare vedeți foarte bine acum care este de fapt legătura dintre sociologia lui Simmel și filosofia sa. Sociologia lui Simmel este de fapt o dependență a filosofiei vieții, căci într'adevăr ea nu studiază forme cristalizate, ci studiază procesele realității în devenire, dinamismele pure ale socialului.

Acestei sociologii Simmel îi mai dă numele de sociologie pură sau sociologie formală (reine oder formale Soziologie). Termenul de sociologie formală veți vedea că va căpăta o mare importanță în mișcarea sociologică actuală.

Simmel afirmă odată că sociologia formală nu este decât o metodă a cercetării sociologice. Așa uneori sociologia nu este de fapt o știință, ci o metodă și problemele pe cari ea le pune sunt mai degrabă probleme de metodă decât probleme de conținut.

Intr'adevăr tot ce face omul este într'un chip oarecare determinat de societate și dacă lucrul acesta este adevărat, atunci toate științele omului ar trebui să fie sociale. Prin urmare sociologia după această concepție ar fi suma tuturor științelor omului. Dar aceasta este o concepție prea largă a sociologiei. Noi nu putem înțelege sociologia ca o enciclopedie a tuturor științelor în legătură cu omul moral. De fapt sociologia nu intervine în toate problemele omului, decât ca metodă.

Iată, pentru a ne da seama mai bine în ce constă metoda sociologică din acest punct de vedere, să ne gândim la felul în care era explicată geneza feluritelor manifestări ale culturii omenești, precum religia, limbajul, arta ș.a.m.d. Aceste felurite manifestări erau explicate în trecut și până către veacul al XVIII-lea sau ca produsul intervenției unei forțe transcendente divine sau ca produsul unor anumite personalități comune, ordinare sau geniale, de care era vorba în religie.

Se spunea de pildă că Dumnezeu a revelat oamenilor

conținutul religiei, Dumnezeu s'a arătat lui Moise pe muntele Sinai și i-a dat în mână cele 10 Table cari alcătuiesc temelia religiei Evreilor. Sau Dumnezeu s'a întrupat și întrupându-se a revelat creștinilor conținutul învățăturii celei eterne. Prin urmare geneza religiei era explicată printr'o anumită influență transcendențială.

Dar lucrul nu era afirmat numai în legătură cu religia, dar și cu alte manifestări ale culturii. Era vorba de pildă de a se ști cum au apărut artele și mai întâi artele industriale? Se spunea că Prometeu s'a ridicat în Olimp, a intrat în cămara cea mai tainică a zeilor și a furat focul. În momentul când oamenii s'au găsit în stăpânirea focului, au început să practice meșteșugurile, cari toate sunt în legătură cu focul.

Cum a apărut limba? - Cineva i-a învățat pe oameni să vorbească. Acest cineva este sau Dumnezeu, al cărui "Verb" s'a revelat oamenilor sau un geniu care cunoscând dificultatea oamenilor de a comunica și de a se înțelege.

de a colabora, printr'un mare act genial de invenție a găsit acest mijloc de comunicare care este limbajul.

Până în veacul al XVIII-lea se propuneau astfel de explicații cari puneau în joc sau forța divină sau actele de inventivitate genială ale oamenilor. La un moment dat, odată cu apariția sociologiei s'a renunțat la aceste explicațiuni și geneza acestor manifestări a fost atribuită însăși vieții sociale. Religia, limbajul, arta ș.a.m.d. sunt fapte ale vieții sociale și numai în viața socială apar toate aceste forme ale culturii.

Sociologia pătrunde cu spiritul ei toate aceste științe: lingvistica, religia, estetica ș.a.m.d., toate științele s'an socializat, pentru că au căzut sub punctul de vedere al sociologiei. Aceasta nu înseamnă că sociologia este suma tuturor acestor științe, ci numai un punct de vedere, valabil pentru fiecare dintre ele. Iată o nouă serie de probleme cari nu cad sub rubrica sociologiei pure sau formale, ci alcătuiesc un grup de alte probleme, cari ne fiind sociologice propriu-zis, se gă-

sese în marginea întrebărilor specific sociologice.

Dar în afară de sociologie ca metodă, mai există și o sociologie generală, care se întreabă dacă procesele sociale se dezvoltă totdeauna după anumite norme și cari sunt aceste norme, prin urmare întrebarea care vrea să statornicească dacă se pot observa anumite legături în felul în care se dezvoltă procesele sociale. Vă aduceți aminte de legea celor trei stări formulate de Auguste Comte, anume că societatea se dezvoltă în așa fel încât străbate faza metafizică, religioasă și pozitivă și această lege valorează pentru toate societățile omenești.

Sau gândiți-vă la legea pe care o formulează Spencer în sociologie, în virtutea cărei legi viața istorică a tuturor instituțiilor trece dela unități puțin diferențiate către diferențieri puțin unificate, pentru a ajunge la unități foarte diferențiate. Prin urmare în legătură cu viața feluritelor instituțiuni se observă o lege de integrare progresivă și de pro

sivă diferențiere. Organismul social devine din ce în ce mai unitar și devine din ce în ce mai diferențiat; el câștigă în unitate și în același timp în eterogenitate internă.

Prin urmare ce știință se ocupă cu aceste probleme? ce disciplină ia în cercetare întrebările cu privire la problema dacă procesele sociale se dezvoltă pururi după anumite norme?— Desigur că sociologia, dar nu cea formală, ci ceea ce Simmel numește sociologia generală.

Dar există și o sociologie filosofică, spune Simmel, aceea care întreabă dacă există o anumită analogie între procesele sociale și procesele cosmice. Spencer socotește că da, pentru că legea veșnicei diferențieri valorează pentru întreaga natură, nu numai pentru societate.

Dacă observați seria ființelor vii în scara zoologică vă puteți convinge de realitatea acestei legi: organele sunt din ce în ce mai unitare și în același timp din ce în ce mai diferențiate. Dacă tai un vierme în două, cele două fragmente continuă să trăiască o viață autonomă;

dacă tai un om sau un câine, fragmentele nu trăesc o viață autonomă, este evident.

Prin urmare comparând organismele dela nivelul nostru biologic cu cele dela un nivel mai jos, noi suntem mai unitari și mai diferențiați, avem mult mai multe organe specificate pentru varietatea funcțiunilor naturale. Așa dar există o analogie între felul în care se dezvoltă un organism în natură și felul în care se dezvoltă un organism social și această analogie probează că societatea nu este decât o dependență a naturii. Ei bine, cine își pune problema în legătură cu aceste chestiuni? Desigur că sociologia, care nu este însă cea formală, ci cea filosofică.

Însfârșit cine se întreabă dacă societatea există pentru scopuri ale ei intrinsece sau există în vederea individului, dacă scopul social este creșterea, potențarea individualității individuale sau a societății?

cine decide acest lucru? și cine se întreabă dacă procesele sociale sunt determinate de motive ideale sau sociale?— Desigur sociologia filosofică, care nu este tot una cu sociologia formală, care constituie totuși grupul cel mai caracteristic de probleme de care simțăm că ne ocupăm.

Comparație între Spann și Simmel.

În prelegerea trecută am căutat să pun în evidență caracterele generale ale sociologiei lui Simmel. Cu această ocaziune am văzut că pentru Simmel sociologia este știința relațiilor sociale, adică a acțiunii reciproce care se exercitează între indivizii cari compun laolaltă o societate. Prin această delimitare a obiectului sociologiei, Simmel a devenit creatorul sociologiei relaționiste, un curent care a găsit numeroși continuatori, dintre cari unii vor opri analiza noastră și mai târziu.

Tot în prelegerea trecută ați văzut însă că Simmel alături de domeniul relațiilor sociale, al inter-acțiunilor sociale cari constituie grosul doctrinei sale, admite și o sociologie generală, adică una care se întreabă asupra normelor după care procesul social se conduce, după cum admite și o sociologie filosofică divi-

zată la rândul ei într'o epistemologie filosofică, adică o cercetare care scrutează fundamentul cunoştinţei sociologice şi o metafizică sociologică, adică o cercetare care scrutează ultimile principii ale acestei societăţi, ca de pildă acelea dacă individul sau societatea alcătuieşte scopul procesului social sau dacă este vreo analogie între chipul în care decurge procesul social şi chipul în care decurge procesul natural în genere.

Sociologia lui Simmel am încercat s'o caracterizăm în paralel şi contrast cu sociologia lui Othmar Spann, căruia i-am consacrat o cercetare anterioară într'o prelegere mai veche. Cu această ocaziune ni s'au relevat deosebiri profunde între O.Spann şi Simmel, deosebiri cari legitimează în acelaş timp faptul de a fi vorbit despre Simmel după ce în prealabil ne ocupasem despre O.Spann.

Pentru a adânci însă deosebirile dintre aceşti doi sociologi, este poate necesar să vedem în ce fel se comportă ei faţă de una şi aceeaşi problemă, anume faţă de problema dominaţiei sau a autorităţii.

Problema dominației sociale este tratată deopotrivă și de Spann și de Simmel într'un chip însă atât de deosebit, cu metode așa de felurite și cu ținte, cu soluții așa de variate, încât cu ocaziunea comparației dintre felul cum unul și celălalt dintre acești sociologi tratează aceeași problemă, poate să ne apară mai limpede ceea ce am afirmat în mod general despre contrastul dintre cele două concepțiuni sociologice.

Pentru Spann dominația este un factor social constitutiv. Ați văzut atunci când m'am ocupat de sociologia lui Spann că pentru acest cercetător fenomenul social cel mai caracteristic este însoțirea, unirea, îmbinarea, dintre două suflete, dintre două spiritualități. Această îmbinare o denumește Spann cu un cuvânt creat și întrebuințat pentru necesitățile teoriei sale, cu cuvântul de "Gezweigung", îndoirea, însoțirea, a două persoane felurite. Când se produce această însoțire între două persoane felurite apare și fenomenul social caracteristic, din a cărui desfășurare și derivare se alcă-

tuieşi apoi fenomenele sociale în toată complexitatea lor, în toată felurimea lor.

Ei bine, în această însoţire, Gezweilung, între două fiinţe omeneşti deosebite, una exercită dominaţia, iar cealaltă o suportă. Prin urmare fenomenul social cel mai caracteristic este făcut dintr'o dublă mişcare, dintre care una înseamnă o emanaţie de putere, iar cealaltă mişcare înseamnă o primire, o aderare, o achiesare - dacă se permite barbarismul - la acţiunea celui dintâi.

Oricare ar fi fenomenul social de însoţire simplă pe care l-am considera, - acela care rezultă din însoţirea unui profesor cu şcolarul său sau a unui preot cu credinciosul său sau a medicului cu bolnavul - pretutindeni avem o persoană care comandă şi impune punctul lui de vedere şi o persoană care primeşte acest p.d.v. şi aderă la el. Dominaţia este aşa dar un fenomen social constitutiv şi foarte firesc.

Fără îndoială însă că acest raport făcut din emanaţia de putere şi primirea puterii nu ar fi posibil, dacă persoana dela care puterea emană nu ar fi înzestrată

cu o anumită valoare, încât considerat într'un plan mai adânc fenomenul social al însoțirii este un fenomen de apreciere, de valorificare, de estimare sau - cum spune cu propriul său termen Spann - gelten. Prin urmare fenomenul social tipic sau ceea ce cu o expresie goethe-iană s'ar putea numi Ur-phänomenul social, este o acțiune de apreciere.

Să vedem cum prezintă problema dominației Simmel și odată cu aceasta să vedem într'un exemplu mai particular ce configurație ia contrastul dintre Spann și Simmel.

Pentru Simmel dominația presupune un schimb sufleteș între cel care o exercită și cel care i se supune. O sociologie relaționistă ca aceea pe care o întreprinde Simmel, nici nu putea să definească altfel fenomenul dominației decât în acest chip. Pentru el faptele sociale sunt totdeauna acțiuni reciproce între indivizi sau interacțiuni. Dacă dominația este numai rezultatul unui schimb sufleteș, aceasta are ca o consecință mai în-

depărtată faptul că persoana care se supune dominației se bucură de o anumită libertate. O dominație absolută, cu suprimarea oricărei inițiative, oricărei autonomii în persoana care se supune dominației, nu este de conceput. Nu se poate concepe, spune Simmel, o putere absolut solipsistă, adică exercitată fără nici un fel de considerație pentru persoana către care se îndreaptă raza acțiunii dominatoare. Dominația presupune totdeauna un grad de libertate, un grad de aderare la acțiunea aceluia care domină și prin urmare un grad de libertate în sufletul persoanei care suportă acțiunea dominatoare.

Însă din unghiul libertății sale, acela care primește influența dominației poate să adere la această dominație în două chipuri deosebite/care realizează două nuanțe deosebite/ale dominației, căci pot să mă supun voinței dominatoare a cuiva întrucât acest cineva încarnează în sine o instituție sau o normă socială generală și în cazul acesta apare fenomenul social al autorității. Atunci când spun că mă supun unei autorități, acțiunea mea aderă de fapt la norme

obiective și de cele mai multe ori instituționale, pe care persoana nu face decât să le reprezinte.

Când însă acțiunea libertății mele de a adera la puterea dominatoare a cuiva este făcută numai din pricina însușirilor strict personale cu care persoana care exercită acțiunea de dominație este înzestrată, atunci apare fenomenul social al prestigiului. Un individ deține autoritate atunci când prin el se rostește o normă de viață socială sau o instituție; dar un individ deține și se bucură de prestigiu numai din pricina însușirilor sale strict personale.

Din pricina aceasta acțiunea de aderare la o autoritate este o acțiune mai rațională și în același timp mai puțin spontană. Individul care exercită dominația autoritativă este un simplu mediu, o simplă etapă pe care trebuie s'o depășim pentru a ajunge la adevăratul temei al puterii sale; pe câtă vreme aderarea către persoana prestigioasă alcătuiește un act sufletesc absolut spontan, nemijlocit, care prezintă o anumită

analogie cu fenomenul sugestiei și al hipnozei. Insul prestigios este într'un fel de adevărat hipnotizator sau un sugestionator al masselor, pe care reușește să le aducă sub raza de influență a puterii sale. De aceea putem într'adevăr să spunem că dacă acțiunea puterii înzestrate cu o autoritate nu primește adeziunea noastră decât în chip rațional și mijlocit, acțiunea persoanei prestigioase primește adeziunea noastră într'un chip absolut spontan și nemijlocit.

Iată în ce constă pe de o parte teoria lui Spann despre dominația socială, iar pe de altă parte teoria lui Simmel asupra aceluiași subiect.

Ce observăm din compararea acestor două teorii? - Observăm că mai întâi Spann absolutizează conceptul dominației, pe câtă vreme Simmel relativizează acest proces. Pentru Spann nu există decât un singur fel de dominație, acela care constă în estimația, în aprecierea unei valori confundate cu o anumită persoană. Pentru Simmel există mai multe feluri de dominații, ceea ce

înseamnă că prețul uneia din varietățile ei nu este absolut; există mai multe feluri de dominație, adică ne găsim într'un domeniu de unități cari se limitează între ele și se condiționează reciproc.

Această muncă de relativizare a conceptului dominației a fost continuată de alți cugetători din școala lui Simmel și, firește, n'ași dori să fi atins conceptul dominației fără să schitez cât de puțin și soarta lui dincolo și mai departe de Simmel, căci cursul nostru este făcut după această metodă: cu ocaziunea feluriiților cercetători cari sunt amintiți aci avem prilejul să discutăm și una sau alta dintre variatele probleme ale sociologiei contemporane. Cursul nostru nu are, fără îndoială, un caracter strict istoric, dar are și un caracter sistematic. Faptul de a vorbi de una sau alta dintre sociologiile contemporane ne permite nouă să formulăm idei clare în legătură cu feluritele probleme privind metoda, obiectul sau amănuntul unora din problemele sociologice.

Cercetătorul care a dus mai departe problema dominației în sociologie este Vierkanndt, unul dintre acei cercetători cari întrețin numeroase relațiuni cu sociologia relaționistă și despre care va mai veni vorba cu siguranță la acest curs.

Ei bine, după cum Simmel deosebeste între autoritate și prestigiu, ca două forme înrudite dar totuși deosebite ale aceluiași fenomen al dominației sociale, Vierkanndt distinge între dominație și conducere sau cu proprii lui termeni între Herrschaft și Führung.

Corelativul dominației, spune Vierkanndt în lucrarea sa principală de sociologie "Gesellschaftslehre", este supunerea, pe câtă vreme corelativul conducerii este însoțirea, die Gefolgschaft. Prin urmare pe oată vreme deosebirea lui Simmel se menținea pe terenul persoanelor cari exerceau dominația, Vierkanndt reușește să stabilească această deosebire și pe terenul suflătesc al celor cari primesc acțiunea dominatoare, făcând ca dominația să nască supunerea, iar cel care exercită conducerea

oarea oare dela noi urmarea, însoțirea lui pe drumul pe care el îl deschide.

Conducătorul este un primus inter pares; el nu este deosebit în mod calitativ de persoanele cari primesc sugestia acțiunii lui, ci numai cantitativ. El este unul mai bun, dar de aceeași calitate cu suma oamenilor către care acțiunea conducerii se îndreaptă. Dacă însă putem spune că un conducător este un primus inter pares, putem atunci spune că stăpânitorul este un superior super inferioribus, cineva care se ridică peste o masă de oameni deosebiți în ordine descendentă de el.

Conducerea apoi — după cum a adăugat mai târziu un alt sociolog, anume Max Weber — este autocefală, pentru că am văzut că conducătorul se recrutează din masa celor conduși și este cineva de aceeași calitate, consubstanțial cu ei, pe câtă vreme dominația este sterocefală, dominatorul se găsește aci în afara grupului social.

Conducerea operează în medii sociale mai restrânse, mai omogene, mai patriarhale; dimpotrivă stăpânirea ope-

rează în medii sociale mai organizate care au depășit faza patriarhală, către o fază de instituții mai abstracte.

Este un conducător bătrânul sfătuitor al satului, este însă - dacă vrei - un stăpânitor guvernatorul unei gubernii rusești. Unul exercită o acțiune autocefală, celălalt exercită o acțiune eterocefală. Este conducător preotul peste masa evlavioasă a enoriașilor săi, dar nu este totdeauna un conducător un ministru de resort, ci mai degrabă un stăpânitor. El exercită mai degrabă o acțiune eterocefală, decât o acțiune autocefală și în termenii lui Simmel am putea spune - pentru că perechea de concepte a lui Vierkandt este fără îndoială înrudită cu aceia stabilită de către Simmel - am putea spune că un conducător exercită mai degrabă un prestigiu, pe câtă vreme un stăpânitor trebuie să exercite în realitate mai degrabă o autoritate.

Conducătorii sunt șefii comunităților, pe câtă vreme stăpânitorii sunt șefii societăților și cu aceasta dăm peste o altă pereche de concepte de o mare impor-

tanță în sociologia modernă, peste perechea de concepte comunitate-societate sau în termenii sociologiei germane Gemeinschaft-Gesellschaft, doi termeni cari apar pe coperța uneia dintre cele mai renumite scrieri ale sociologiei germane contemporane, scrierea lui Tönnies: "Gemeinschaft und Gesellschaft", despre care ne vom ocupa pe larg la cursul nostru.

Acum întorcându-ne la deosebirea dintre Spann și Simmel iată cum contribuția lor în problema dominației sociale pune într'o nouă lumină, vie și interesantă, contrastul dintre feluritele idealuri cari inspiră sociologia lor. Simmel a recunoscut într'adevăr în sociologie că fundamentul ei filosofic se înalță pe o temelie de estimație, pe acte de valorificare, care nu sunt niciodată strict științifice, ci care reprezintă totdeauna anumite preferințe, anumite tendințe sociale. Ei bine, ceea ce Spann și Simmel ne spune în mod respectiv asupra problemei dominației sociale, ne luminează care este această bază de estimație, de valorificare, care se găsește la fundamentul sociologiilor lor.

Dominația despre care vorbise Spann, aceea care consta în acte de valorificare, de supunere necondiționată, absolută, la valoare, este mai degrabă o dominație de tipul conducerii, Führung, este mai degrabă una din acele dominații cari lucrează în mediile patriarhale, în comunități, în Gemeinschaft, pe câtă vreme deși Simmel ca relaționist nu admite un singur concept al dominației, ci caută nuanțe, totuși conceptul său se îndreaptă mai mult către autoritate, către societate, către eterocetalie, dominația despre care vorbește el este mai cu seamă dominația autoritativă. În felul acesta o nouă deosebire vine să precizeze situația reciprocă a acestor două sisteme în sociologia contemporană.

Pentru care punct de vedere trebuie să ne decidem? pentru punctul de vedere al lui Spann? pentru punctul de vedere al lui Simmel? Pentru această întrebare nu numai în legătură cu problema specială a dominației, dar în legătură cu probleme generale și centrale ale sociologiei lor. Trebuie să ne decidem pentru univer-

salismul lui Spann, căci așa am denumit poziția sociologică a lui, sau trebuie să ne decidem pentru individualismul lui Simmel?

- Atunci când am vorbit despre Spann, am arătat care sunt greutățile sociologiei sale. Spann nu lasă nici un loc autonomiei individuale, individul apare la Spann totdeauna determinat de grup, viața socială este cu neputință în afară de grup, fie acesta grupul cel mai simplu care este "îndoirea". În solidaritatea absolută orice personalitate dispare. Viața socială nu este posibilă decât în întrunire, în înfrățire, în însoțire omenească, pe câtă vreme Simmel admite realitatea autonomiei și singularității individului, de vreme ce de abia din schimburile suieștești dintre indivizi se integrează fenomenele sociale.

Ei bine, faptul că Spann elimină cu desăvârșire orice autonomie a individului, era legat pentru noi de o seamă de greutăți foarte mari, căci după cum am arătat la momentul oportun, fără îndoielă că există socie-

tăți universaliste, dar nu toate societățile sunt universaliste, ci numai unele dintre ele. Societățile mai simple sunt mai universaliste, societățile primitive sunt mai universaliste. Ceea ce numim cu o singură expresie societăți primitive sunt toate universaliste, indivizii trăiesc în ele în conformismul de viață general al grupului social, încât s'a putut susține că primitivii nici n'au descoperit măcar noțiunea sau sentimentul individualității, individul trăiește în contact continuu cu grupul social prin intermediul totemului social, de obicei el se scoatește identic cu ființa grupului și în acelaș timp cu ființa totemului, a plantei sau a animalului protector al tribului.

Dar în măsura în care societatea progresează, ceea ce înseamnă în măsura în care cuprinsul interior al societății se diferențiază, în aceeași măsură individualitatea omenească se eliberează, se degajează, căci în societățile mai diferențiate - spuneam atunci - individul aparține la unități sociale favorite, în persoana

lui se încrucișează cercuri sociale dintre cele mai variate și în măsura ralierei lui cu fiecare din aceste cercuri sociale se micșorează ceva din forța aderii lui la fiecare din ele și în acelaș timp individualitatea câștigă, se eliberează.

Dar dacă este drept să punem în lumină greutatea care sunt legate de teoria lui Spann, tot așa de drept este să punem în lumină și greutatea care sunt legate de teoria lui Simmel, căci nu este adevărat în toate împrejurările și sub toate condițiile că individii posedă o autonomie în așa fel încât apoi din schimburile sufletești rezultate din confruntarea lor se împletește abia viața socială.

Există regiuni în viața individuală cari sunt determinate fără îndoială de grupul social. Faptul că suntem ceea ce suntem, nu rezultă numai din acțiunea individuației noastre, ci rezultă fără îndoială și din sugestiile pe cari le primim și din tiparurile universale în care suntem obligați să revărsăm conținutul

conținutul vieții noastre. Sociologia instituțională a lui Durkheim poate să dea cuiva, care dorește să aloătuiască o critică împotriva sistemului lui Simmel, numeroase și interesante argumente.

În definitiv, deosebirea dintre socialul lui Spann și al lui Simmel provine din felurile soluții pe care acești doi sociologi le dau problemei raportului dintre individ și societate. Acest raport nu poate fi precizat într'un singur fel, nu există o singură relație între individ și societate, ci relațiuni mai numeroase cari se constituie, cari primesc configurația lor după caracterul societății în care avem de studiat raportul dintre individ și societate; cu alte cuvinte problema dintre individ și societate nu poate fi rezolvată într'un mod general. Cineva care ar dori să studieze raportul dintre individ și societate, ar trebui să stabilească o serie de tipuri sociale, pentru că cu ușurință se va convinge că după cum o societate aparține unuia sau altuia dintre tipurile sociale posibile, variază și raportul dintre individ și societate.

Iată o sumară clasificăție a grupurilor sociale, o clasificăție care nu are nici decum pretenția de a fi completă, de a epuiza suma tuturor grupurilor sociale posibile.

Iată de pildă o clasificăție a grupurilor sociale după cantitatea lor. Dva. știți că un alt mare merit al sociologiei lui Simmel, despre care ne ocupăm acum, este acela de a fi introdus categoria cantității în studiul vieții sociale și un capitol foarte larg al cărții sale, al Sociologiei dela 1908, este consacrat cercetării chipului în care cantitatea grupului social modifică natura fenomenelor sociale. Fenomenele sociale ale unei societăți numeroase nu sunt aceleași cu fenomenele sociale cari se desfășoară într'o societate mai puțin numeroasă. Ei bine, după cum grupul social este mai cuprinzător, mai amplu sau, dimpotrivă, mai mic, mai restrâns, raportul dintre individ și societate variază. Societățile mai mici sunt mai universaliste, societățile mai mari sunt mai individualiste.

Această stare de lucruri poate să o experimenteze cineva care trăind până la un moment dat în provincie, continuă să trăiască mai târziu într'un oraș mai mare, să spunem în Capitala țării. În provincie oamenii sunt constrânși la forme de viață mai generale, mai universale : controlul este mai mare, atitudinile sale mai conformiste, excentricitățile sunt eliminate - excentricii nu sunt bine văzuți - provincia ca grup social mai mic cere mai mult conformism, impune o concepție de viață mai universalistă, acolo grupul primează, el determină pe individ.

Nu tot astfel se întâmplă în orașele cu un mare număr de locuitori, unde supravegherea reciprocă este mai laxă și unde există mai mult spațiu pentru excentricitate și originalitate personală. Aici individul nu mai resimte în același fel presiunea uniformistă și universalistă a societății, ci un spațiu mai larg este cedat libertății și individualității sale. Deci avem dreptate să spunem că grupurile mai mici sunt mai universaliste și grupurile mai mari sunt individualiste.

Dar grupurile sociale mai pot fi clasificate și după compoziția lor. Există grupuri mai omogene și există grupuri mai eterogene. Un grup social omogen este făcut din indivizi cari au cam aceleași credințe, cam aceeași origine. Intr'un sat există puțin străini, oamenii aproape că se înrudesesc cu toții între ei, alcătuiesc o mare familie sau grupuri puțin numeroase de familie; oamenii au o origine comună, tradiții comune, simt pulsând în vinele lor cam același sânge, se simt depozitarii cam acelorași date moștenite din strămoși.

Dar există grupuri sociale mai eterogene unde rasele s'au amestecat, tradițiile sunt mai diverse și tendințele sunt mai individualiste, și anume grupurile mai mari. Faptul că atâtea tradițiuni se încrucișează în acestea, slăbește forța fiecăreia dintre ele și odată cu slăbirea forței acestor elemente universaliste, crește libertatea individuală. De aceea avem dreptate, prin urmare, să spunem că grupurile omogene sunt mai universaliste, pe câtă vreme grupurile eterogene sunt mai individualiste.

Dar societățile pot fi clasificate și după funcțiunea lor. Dvs. știți că în sociologia lui Spencer - în celebrul sistem de sociologie organicistă al lui H. Spencer - există o clasificare a societăților în societăți de tip războinic, militarist și societăți de caracter industrial-comercial. Ei bine, unele favorizează mai ales universalismul, pe câtă vreme celelalte favorizează mai mult individualismul. Societățile militariste sunt mai universaliste, pentru că în ele autoritatea trebuie să fie mai tare decât firea individuală, altfel războiul ar fi greu de purtat. Dimpotrivă în societățile a căror funcțiune este specializată mai cu seamă pentru industrie și comerț, acolo libertatea individuală este mai la locul ei. Concurența în producție cere pururea un regim individualist.

Însfârșit, toate regimurile autoritative sunt mai universaliste, pe câtă vreme regimurile liberale democratice sunt mai individualiste. Prin urmare iată că în problema raportului dintre individ și societate nu putem să conchidem nici în felul în care a făcut Spencer,

nici în felul în care a făcut Simmel, ci noi socotim că precizarea acestui raport trebuie să se facă totdeauna cu considerația tipului social în legătură cu care problema individ și societate se pune.

În prelegerea viitoare vom continua cu expunerea curentului sociologic relaționist.

L. von W I E S E .

Prelegerile noastre de până acum au fost consacrate sociologiei lui Simmel și Spann și comparației dintre ele. Am avut ocaziunea să subliniem în această comparație contrastul care există în mod general între concepția universalistă și concepția individualistă în sociologie. Ocupându-ne despre Simmel în special, l-am înfățișat ca pe întemeietorul sociologiei relaționiste. Simmel nu ne-a dat însă în sociologia sa dela 1908 un sistem de sociologie relaționistă, deoarece caracterul lucrării lui Simmel este mai degrabă asistematic. În adevăr, fundamentarea ocupă în sociologia lui Simmel un loc restrâns, abia un singur capitol și <sup>nu</sup> cel mai dezvoltat dintre capitolele cărții sale. Apoi ceea ce ne surprinde când cercetăm sociologia lui Simmel este abundența excepțiunilor pe cari el le înmulțește. În natura acestui spirit relativist, caracteristic pentru

relativismul veacului trecut, stătea tendința de a nu se îngrădi în reguli fixe cu valabilitate universală, ci de a sublinia excepțiunile.

Insufărșit relațiile sociale pe care le studiază Simmel nu sunt întrunite într'un sistem. El se ocupă de relațiile sociale, ca de pildă acelea care există într'un grup de o cantitate mai mare sau mai mică, de relațiile sociale ale subordonării și supraordonării, de relațiile sociale dintre autohtoni și străini, de relațiile sociale provocate de diferențierea cuprinsului social, dar niciodată nu ne spune de ce se ocupă de acele relații și nu de altele și dacă mai există și alte relații decât acelea despre care se ocupă el. Așa dar relațiile sociale de care se ocupă Simmel, nu alcătuiesc un sistem al relațiilor sociale, ceea ce întărește cu un argument mai mult impresia de asistematic, pe care o lasă cartea lui Simmel, importantă de altfel și prin inițiativa ei și prin atâtea probleme particulare pe care le atinge.

Încât activitatea sociologică a lui Simmel lăsa loc pentru o întreprindere științifică constând dintr'o fundare mai detaliată a relaționismului sociologic și pentru construirea unui sistem complet și necesar al relațiilor sociale. Această întreprindere a căzut în lotul unui sociolog mai nou și anume al lui Leopold von Wiese, profesor la Universitatea din Colonia.

Opera lui L.von Wiese se numește "Allgemeine Soziologie", adică Sociologie Generală, și este formată din două volume: I. Beziehungslehre, apărut în 1924; II. Gebildelehre, apărut în 1929, deci primul volum se numește "Doctrina Relațiilor" și al doilea volum se numește "Doctrina formațiilor sociale".

Pentru studierea ideilor lui Wiese și a școlii sociologice pe care el a întemeiat-o, un instrument de cercetare de prim ordin este revista pe care de un număr de ani o face să apară și care se numește "Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie". O expunere succintă a sociologiei sale a dat-o Wiese în articolul lui înti-

tulat "Beziehungslehre", în Dicționarul sociologic al lui Vierkanndt, care a apărut în 1931: "Handwörterbuch der Soziologie".

Ca și pentru Simmel, pe care de altfel Wiese îl citează destul de rar, sociologia este o știință a raporturilor inter-umane, adică al acelor raporturi sufletești care apar din întâlnirea oamenilor. Suma acestor raporturi inter-umane este la Simmel socialul, iar sociologia sa este știința socialului, ea este deci știința relațiilor inter-umane, ceea ce ne îndreptățește să caracterizăm sociologia lui Simmel ca o sociologie relaționistă. Energiile constitutive ale socialului sunt forțele sufletului omenesc. Socialul presupune așa dar o psihologie, dar el presupune și o biologie, pentru că și energiile biologice ale oamenilor sunt producătoare de raporturi sociale. Totuși socialul se bucură de o anumită autonomie, de o existență care nu se poate rezolvi totalmente în forțele sufletului și ale corpului omenesc, de vreme ce acestea din urmă stau la rândul lor sub influența socialului.

Sociologia este așa dar o știință care consideră realitatea umană în complexul ei fizic și sufleteș, dar din această complexitate izolează un aspect, relațiile oamenilor, adică acele realități sufletești care apar din întrunirea oamenilor, din confruntarea indivizilor. Socialul este produsul unei abstracțiuni izolare a minții, pentru că ea izolează din complexul realității acel aspect care constă din suma relațiilor care se țin necontenit între indivizii umani.

De aci rezultă însă o învățătură și anume că socialul nu este o substanță, una din acele realități fixe, constante despre care vorbea metafizica veche, ci socialul este un proces, este ceva care se leagă și se desleagă necontenit cu ocazia întrunirii omenești; socialul are așa dar caracter verbal, nu caracter substanțial, spune Wiese în chip foarte sugestiv.

Relațiile sociale pe care le studiază sociologia, sunt la rândul lor deci produsul unor procese și atunci prima întrebare în fața căreia se oprește Wiese este

aceia dacă cumva se pot clasifica aceste procese sociale producătoare de relații sociale.

O primă clasificare menită să ne orienteze, dar pe care Wiese mai târziu o va amplifica, este aceea care distinge între acte de apropiere și acte de îndepărtare.

Toată mulțimea proceselor și a relațiilor inter-umane se despică în două mari categorii: acte de apropiere și acte de îndepărtare. Procesul social este, prin urmare, totdeauna o acțiune modificatoare a depărtării dintre indivizi, a depărtării inter-umane sau cu alte cuvinte procesul social este totdeauna, pentru Wiese, un proces de distanțare. Oricare ar fi procesul social, pe care îl studiem - susține Wiese - el se reduce la un proces de distanțare, fie în sensul unei apropieri, fie în sensul unei depărtări. Concurența, emulația, iubirea, prietenia, întrecerea, colaborarea ș.a.m.d., toate relațiile sociale cari intră într'una sau cealaltă din cele două rubrici amintite, sub rubrica proceselor de apropiere sau sub rubrica proceselor de depărtare, sunt prin

urmare deopotrivă modificări ale proceselor inter-individuale, procese de distanțare.

Procesele sociale la rândul lor întrețin raporturi. Există relații nu numai între indivizi, dar și între procesele sociale care se țin între ei, căci într'adevăr procesele sociale se pot continua sau se pot acumula și dacă vrem să înțelegem ce se ascunde sub eticheta largă a vieții sociale, trebuie să ne reprezentăm aceste continuități sau acumulații de procese sociale. Cuprinsul întreg al vieții sociale este făcut din asocieri de procese, asocieri în timp - continuități - sau asocieri în spațiu -acumulațiuni.-

Procesele sociale - ne spune însfărgit Niese în partea introductivă a cărții sale - pot fi studiate după direcția lor, după cum ele sunt procese de apropiere sau procese de îndepărtare, dar pot fi studiate în același timp după intensitatea lor, căci există apropieri și îndepărtări mai mult sau mai puțin intense.

Însfărgit, cu privire la stabilirea acestor modifi-

cări a depărtării inter-individuale, a distanțării, sociologia primește o anumită convenție de care trebuie să ne dăm seama într'o fundare metodică a sociologiei, ca aceea la care mă refer acum și anume sociologia primește ipoteza, primește convenția că distanța socială dintre individul A și individul B este egală cu distanța socială dintre B și A, ceea ce în realitatea psihologică nu este adevărat. Si aci are ocaziunea Wiese să facă o foarte subtilă remarcă. Inchipuiți-vă doi oameni cari se găsesc în raportul social specific al iubirii: A este îndrăgostit de B; distanța socială între A și B poate să nu fie egală cu distanța socială dintre B și A, dacă B nu nutrește pentru A aceleași sentimente ca cele pe cari A le nutrește pentru B. Prin urmare în realitatea psihologică nu este adevărată legea fizică după care distanța dela A la B este egală cu distanța dela B la A. Distanța care există între mine și acest scaun este egală cu distanța care există între scaun și mine. In realitatea psihologică însă nu este întot-

deasuna adevărat acest lucru și totuși sociologia face abstracție de acest adevăr psihologic, ea admite mai departe adevărul care valorează de fapt numai pentru lumea fizică și anume adevărul că distanța dela A la B este egală cu distanța dela B la A.

Sociologia nu se ocupă de felul în care raportul social se răsfârânge în fiecare dintre sufletele cari se găsesc în acest raport și atunci când constată după un semn oarecare că raportul există, ea îl admite în identitatea direcțiunilor și îl este indiferent dacă aceeași direcție se verifică și psihologiceste.

Acest proces social pe care l-am văzut, acest act de distanțare, de modificare a distanței dintre indivizi, cari se continuă sau se acumulează, care au o direcție și o intensitate de un grad sau altul, se condensează la un moment dat în formații sociale ("Gebilde"), și totuși formațiile sociale n'au nici ele o realitate sensibilă, nici ele nu pot fi persecute cu simțurile noastre. Iată de pildă familia, statul, națiunea,

biserica, partidul politic, școala ș.a.m.d., atâtea formații sociale; ele n'au o realitate fizică, sensibilă, perceptibilă și n'au o realitate decât în măsura în care simțim influența lor asupra vieții noastre. Asupra destinului fiecărui individ se exercită în adevăr o anumită presiune, o acțiune continuă a acestor mari cadre ale formațiilor sociale în care individul este adus să trăiască. Trebuie deci să acordăm o realitate acestor formații sociale, deși această realitate nu este niciodată de ordin conștient, de ordin sensibil.

În afară de aceasta, formațiile sociale n'au un caracter substanțial, ci numai un caracter de proces, pentru că în definitiv ele se rezolvă toate în serii nenumerate de acte de distanțare, coordonate în timp sau spațiu, adică în continuitate sau acumulațiune.

Ați văzut că atunci când ne-am ocupat de Simmel, spuneam că el a dat sociologiei după propria lui mărturisire o îndrumare asemănătoare cu aceea pe care au dat-o biologiei atunci când renunțând să se ocupe numai

de marile organe ale corpului, de inimă, de plămâni, de ficat, de stomac ș.a.m.d., cu început să studieze țesuturile din care aceste organe se compuneau, dar din care nu numai ele sunt constituite. Prin urmare noutatea sociologiei lui Simmel seamănă de aproape cu aceea a fundatorilor histologiei moderne.

Ei bine, lucrul a fost uneori invocat ca o insuficiență a acestor sisteme sociologice relaționiste, cerându-se alături de histologia socială o somatologie, adică un studiu al marilor organe sociale. Dar Wiese nu dorește să facă propriu zis o somatologie socială, dar nici histologie socială, ci spune el, dacă ne este permis să întrebuițăm o analogie care duce cu gândul la curentul organoist din sociologie, atunci sociologia relaționistă va suferi, mai degrabă decât comparația cu histologia, o comparație cu fiziologia. Ceeace ea își propune să studieze sunt funcțiunile sociale, după cum funcțiunile organelor corpului își propune să le studieze fiziologia ca o ramură a biologiei.

Pe sociolog - ne spune Wiese - nu-l interesează nici odată materialitatea relațiilor sociale. Materialitatea relațiilor sociale este introdusă prin scopurile vieții sociale, ori scopurile vieții sociale alcătuiesc obiectul unor științe separate: studiul vieții juridice cade în sarcina dreptului, studiul vieții economice cade în sarcina economiei politice, studiul vieții artistice în sarcina esteticii sociologice ș.a.m.d. Toate aceste discipline sociale speciale se ocupă de scopurile pe cari le primește viața socială.

Prin scopuri se introduce punctul de vedere al materialității vieții sociale. De acest punct de vedere sociologul pur, acela care întreprinde o sociologie pură, o sociologie generală, face abstracția, căci indiferent dacă, de pildă, relația socială a concurenței se produce în comerț sau se produce în artă, în știință sau în războiu ca formă a luptei și a întrecerei, pentru sociologia generală ea rămâne aceeași realitate formală care se numește concurență. Numai acela care introduce și punc-

tul de vedere al scopului, diferențiază între concurența care se dă pe câmpul economic sau pe câmpul științific, pe câmpul luptelor militare sau pe câmpul artistic. Pentru sociologul pur considerarea scopurilor nu se produce, pentru el concurența este o realitate omogenă, o realitate care este studiată indiferent de scopul pe care întâmplător ea poate să-l servească.

Să vedem însă în ce fel procesul social se condensează în formații sociale. În trei feluri deosebite - ne spune Leopold von Wiese - și anume mai întâi prin repetiri. Un anume gen de relații sociale repetate tind să se transforme într-o formație socială. Dacă de pildă doi oameni se întâlnesc întâmplător într-o casă oarecare, din această unică relație nu se constituie o formație socială; dacă însă relația acesta devine frecventă, dacă mai mulți oameni se întâlnesc necontenit în acea casă, se constituie o formație socială, să spunem un club sau o cămină. Acestea sunt formații sociale produse din simplul fapt al repetirii aceluiași relații.

Dar procesele sociale devin formații sociale și prin durata lor. Dacă o relație socială durează mai mult, dacă se întinde pe un timp mai mare, prin acest simplu fapt, ea se transformă în formație socială. Căsătoria de pildă este o formație socială constituită prin durata ei.

Alte ori pentru că durata proceselor sociale este mică, în deobște pentru că procesele sociale au o tendință de a se forma, dar și pe aceia de a se destrăma, în momentul următor pot interveni alte procese sociale ajutătoare cari mențin durata și asigură frecvența acelor procese și atunci prin sprijinul acestor procese sociale ajutătoare, ele capătă caracterul de formații sociale. Firește, faptul întâlnirii noastre frecvente, a mea și a Dvs. în acest local, prin frecvența acestei întâlniri se creiază o formație socială, Universitatea. Școala noastră este o formație socială, dar formația socială pe care o numim Universitate este produsă și de durata acestui raport. Dvs. nu apăreți într-o zi pentru

a dispărea a doua zi, ci continuați această relație un șir de ani, dar în același timp printr'o serie de alte procese sociale care asigură frecvența și durata relației sociale, formația socială universitară se constituie deasemenea. Care sunt aceste relații? - Relațiile Dvs. cu autoritățile acestei școli, cu secretariatul, cu decanatul, cu Rectoratul ș.a.m.d., toate acestea sunt procese sociale, acte de apropiere ale Dvs. cu organele respective, menite să susțină și să asigure frecvența și durata care hotărâște transformarea relației dintre noi într'o formație socială și anume în formația socială a școlii noastre.

Dar pentru a înțelege bine procesul social, la care revenim acum, este necesar nu numai să-l definim ca produsul unei modificări a distanței dintre doi sau mai mulți indivizi, ci este necesar să-l înțelegem din forțele constitutive care îl produc.

Am spus la începutul acestei prelegeri că forțele constitutive, motivele procesului social stau în ener-

giile sufletului individual. Dacă Dvs. veniți la această Universitate, este oă vă poartă către acest local interes științifice sau planuri de viitor în legătură cu creșterea sau dezvoltarea Dvs. Așa dar procesele și mai târziu formația socială în care ne găsim implicați, au ca motiv anumite forțe ale sufletului Dvs. individual, dar nu numai ale Dvs., ci și ale altora, căci fără îndoială oă Dvs. n'ați veni în mediul Universității dacă lucrul acesta nu l-ar face și mulți alți oameni, dacă n'ar exista un mediu universitar și dacă în viață, mai târziu, nu vi s'ar cere dovada unei treceri prin această școală de cultură înaltă.

De aceia are dreptate să spună Leopold von Wiese oă procesul social este produsul de interferență al unei atitudini individuale cu anumite energii ale mediului, o constatare pe care el crede oă o poate formula într'un chip matematic spunând oă procesul social este produsul atitudinii individuale cu mediul:  $(P.S = A.I \times M)$ . Firește această formulă trebuie luată cu toată rezerva,

oăci aci înmulțirea nu trebuie înțeleasă în sensul care îl are în aritmetică; atitudinea individuală nu devine mai mare când se conjugă cu mediul și nici dimpotrivă. Aceasta este o simplă formulă simbolizatoare.

Der dacă este așa, dacă procesul social este produsul atitudinii individuale și a mediului, atunci noi putem face o interesantă critică teoriei sociologice a lui Tarde, a cărui lucrare Dvs. ați citit-o cu mine într'unul din seminariile anilor trecuți de pe lângă cursul de filosofia culturii.

Cum spunea Tarde că se produce realitatea socială? Prin intermediul unei anumite energii sufletești și anume prin intermediul imitației. Dacă societatea este o realitate supra-individuală și extra-individuală și în același timp dacă ea este o realitate omogenă, desprinsă par'că de oameni, lucrul se datorește faptului că oamenii se imită între ei. Pe calea sugestiei un om adoptă atitudinile vecinului său și astfel dela om la om o idee sau un exemplu, o pildă dată de cineva, de un inventator

social, se difuzează în asemenea măsură încât devine o realitate colectivă; caracterul social este deci produsul imitației pe calea sugestiei.

Acest lucru îl admite și Wiese atunci când spune că energiile constituționale ale socialului sunt forțele psihei individuale, dar nu numai ale psihei individuale ci și ale mediului, căci de fapt un om nu imită orice, ci imită totdeauna exemplele mediului său. Observați copiii de militari sau copiii de profesori. Copiii de militari vor face jocuri în care practicele părinților lor vor reveni mai des; după cum copiii de profesori vor așeza pe tovarășii lor într'o bancă și le vor preda știința eternă. Va să zică mediul influențează imitația.

Imitația nu este întâmplătoare, nu oricine imită orice, ci anumiți oameni imită anumite lucruri; după calitate, după mediul, după structura lui, se propagă mai ușor un exemplu sau altul. Sunt exemple cari nu se propagă în anumite medii; din nefericire sunt exemple

de cinste, de demnitate, oari nu se propagă în unele medii.

Prin urmare, procesele sociale nu se constituie numai din o impulsivune strict individuală a sufletului, fie ea imitația, sugestia sau alta, ci din impulsia individuală a sufletului conjugată cu însușirile de structură ale mediului.

Așa dar, în explicarea faptelor sociale noi trebuie să ținem seama de ambii acești factori. Iată de pildă o problemă importantă, ca aceea pe care o pune știința criminalistică. După vechile teorii individualiste cauza crimei, a delictului, era individul complet responsabil; după teoriile noi, mai tolerante, ca acelea ale pozitivismului, mediul este făcut responsabil; individul este produsul nenorocit al mediului în care trăiește, el este oarecum scuzat și în felul acesta acțiunea penală care se exercită asupra lui capătă și altă semnificație. Față de vechea poezie care se dădea când individul se considera deplin răspunzător,

pentru că era autorul exclusiv al faptei lui, noua teorie începe să considere pe deliovent, pe criminal, numai ca produsul de încrucișare al unor curenți cari străbat societatea. Ambele aceste vederi au îndreptățirea lor, dar privite cu exclusivitate sunt deopotrivă de greșite, pentru că de fapt conjugarea acestor realități produce procesul social.

Dar atitudinea individuală cât și mediul sunt și ele mai departe analizabile și cu acestea pătrundem mai departe în structura sociologiei pe care vedem în ce chip logic și limpede o construiește L.von Wiese. Într'adevăr atitudinea individuală este produsul a doi factori deosebiți, anume produsul factorului înăscut care alcătuiește individualitatea în sens restrâns, dar în același timp atitudinea individuală este produsul experiențelor pe care le face cineva. Noi suntem ceea ce am devenit prin faptul nașterii noastre, prin ereditatea care ne-a fost transmisă, dar suntem și ceea ce am devenit prin achizițiile experienței noastre, deci ati-

tudinea individuală este produsul dintre individualitatea înăscută și experiență ( $A.I = I \times E$ ).

Tot astfel mediul este compus din doi factori de seamă, pe deoparte mediul cosmic, iar pe de altă parte mediul uman. Ce este mediul uman din punctul de vedere al sociologiei relaționiste? - Este suma tuturor relațiilor sociale coexistente cu procesul social pe care dorim să-l studiem. Deci mediul la rândul lui este: ( $M = M.C \times M.U$ ).

Deci dezvoltând formula procesului social putem spune că procesul social este produsul unei individualități cu experiența conjugată la rândul ei cu mediul cosmic colaborând cu mediul uman:  $P.S = (I \times E) : (M.C \times M.U)$ . Odată cu această formulă căpătăm o formulă mai limpede a complexității de factori de cari sociologul trebuie să țină seama în explicarea unui proces social.

Care sunt însă procesele sociale, după care norme se întrepes ele pentru a constitui realitatea largă a socialului, aceasta este o altă întrebare. O altă în-

trebare este aceea relativă la valoarea acestei sociologiei, pentru că, după cum și față de sociologia lui Spann și Simmel am câștigat un punct de vedere critic, această încercare trebuie s'o repetăm acum și pentru sociologia lui Wiese.-



L. von Wiese. (continuare).

În prelegerea trecută am început expunerea sistemului sociologic al lui Leopold Wiese, ocupându-ne mai întâiu de precizarea felului în care înțelege el obiectul sociologiei. Pentru Wiese obiectul sociologiei generale este studiul relațiilor sociale. L. von Wiese este așa dar un reprezentant al curentului relaționist în sociologie, al acelui curent al cărui întemeietor contemporan a fost G. Simmel. Relațiile sociale sunt produse de procesele sociale, iar acestea din urmă prin repetare, prin durată, sau prin sprijinul pe care alte procese li-l dau, devin formații sociale. Astăzi prelegerea noastră a trebuit să stabilească distincția în spiritul lui L. von Wiese dintre procese și formații sociale. În sfârșit expunerea noastră de rândul trecut a culminat cu precizarea factorilor cari alcătuiesc procesele sociale.

Așadar pentru prelegerea de astăzi să continui cu expunerea începută săptămânii trecute sistemul proceselor so-

ciale, pentru că - după cum spuseseam încă de rândul trecut - spre deosebire de Simmel care este un relativist cu rea dispoziție pentru munca prea sistematică, pentru construcții coerente, dure și rigide, L. von Wiese este un spirit minunat sistematic, unul dintre acele spirite științifice pentru care munca științei se rezolvă în primul rând în distincțiuni migăloase, în clasificări, în interpretări laborioase de amănunte.

Că poate fi sistemul proceselor sociale în sociologia lui Wiese, dvs. puteți bănuși din cele spuse rândul trecut. Într'adevăr încă de rândul trecut am arătat că procesele sociale și relațiile sociale pe cari ele le produc rezultă în esență din modificarea distanței dintre indivizi - procesul social este totdeauna un proces de distanțare, Distanzierung, cum spune Wiese cu propriul lui cuvânt - iar această distanțare și această modificare a depărtării dintre indivizi, în care se rezolvă în cele din urmă orice fel de relații sociale, este de două feluri: procese de apropiere și procese de îndepărtare.

Aşa dar procesele fundamentale ale societăţii sunt mai întâiu procese de apropiere, cum este apropierea propriu zisă sau adaptarea - care este şi ea un proces de apropiere între unităţi deosebite - sau asemănarea, ca de pildă procesul care constă din imitarea unui model oarecare sau procesul de unire, de asociere pentru a desfăşura o sarcină comună. Toate acestea sunt procese de apropiere, procese cari constau dintr-o strângere a distanţei sociale.

Fiecare din aceste procese vi s-a părut la imparte în numeroase subvarietăţi observate în realitatea socială, însă subspiciile acestea sunt atât de numeroase, încât fireşte expunerea s'ar întinde prea mult dacă le-am lua şi pe ele în consideraţie. Ne restrângem prin urmare la expunerea proceselor fundamentale.

Alături de procesele fundamentale de apropiere, există şi procese fundamentale de depărtare, ca de pildă concurenţa, opoziţia sau conflictul.

Însfârşit, sunt procese sociale mixte, numite astfel,

de Wiese pentru că sunt combinate din procese de apropiere și din procese de distanțare, de depărtare între indivizi. De pildă întrecerea în sport reprezintă un astfel de proces mixt, pentru că pe de o parte el îi apropie pe indivizi, iar pe de altă parte tinde să-i desunească.

Pentru a înțelege însă bine ce sunt procesele sociale, este necesar să lămurim o altă noțiune de care L. von Wiese face o întrebuințare amplă și anume noțiunea sociologică a contactului. Cartea lui Wiese, în primul său volum "Beziehungslehre", rezervă o serie de capitole foarte interesante sociologiei contactului.

Ei bine, contactul este pentru L. von Wiese acel proces care nu creează raporturi. Definiția o găsim foarte ingenioasă, este într'adevăr un proces social la baza contactului, dar acest proces social nu creează raporturi; acest proces social este eminentemente fugitiv, nu se concretizează în acele schimburi de conținuturi sufletești, pe cari le numim raporturi sociale.

Contactele sunt de categorii felurite: sunt con-

tacte mai apropiate sau mai îndepărtate, adică un contact care se stabileşte prin factori pur spirituali. Doi ingi cari se găsesc în corespondenţă au avut un contact îndepărtat, dar când două persoane se încruciează pe stradă şi schimbă priviri sau când într'o mare aglomeraţie omenească te isbegti de cineva, acest contact este un contact de apropiere. Există însăsfârşit contacte voluntare şi contacte involuntare : contactul cu prietenii noştri pe cari ni-i alăturăm în mod voluntar şi contacte involuntare, de pildă tovărăşia cuiva cu care suntem siliţi să călătorim în tren. Există apoi un contact simpatie produs de un adevărat fluid magnetic. Sunt persoane a căror fizionomie sau aparenţă ne atrage dintr'o dată încât dorim legături cu ele; sunt aşa numitele persoane simpatice; sunt dimpotrivă persoane a căror înfăţişare stârneşte dorinţa de a ne îndepărta, de a le ocoli - persoanele antipatice. Mai sunt contacte categorice - cum le numeşte Wiese - anume acele contacte cari se produc în virtutea conştiinţei unităţii

care le unește. Este un contact categoric acela pe care îl simțim de pildă în străinătate când întâlnim un compatriot; este contactul care se stabilește imediat între noi și acela cari aparțin fie aceleiași comunități spirituale de un ordin sau de altul, unui partid politic, unei confesiuni religioase, unui curent de artă ș.a.m.d. Toate aceste comunități morale stabilesc contacte și anume contacte de tip categoric, contacte în cari factorii intelectuali sunt cu mult mai puternici și mai expresivi decât contactele simpatetice a căror temelie rămâne obscură, pentrucă nu putem găsi un motiv pentru atracția pe care o avem pentru cineva sau pentru repulzia pe care o simțim pentru altul.

Ar trebui să vorbim despre contact și să schițăm în linii largi ce înțelege Wiese prin sociologia contactului, pentrucă contactul este unul din etapele procesului social de apropiere. Care sunt într'adevăr stadiile procesului fundamental de apropiere? - Mai întâiu o serie de stadii preenergătoare a apropierii, cari constă din

izolare, din înstrăinare sau dușmănie. Oamenii cari nu se cunosc se simt streini sau, necunoscându-se, se simt chiar într'un fel de opoziție antipațioasă. Adeseori în viață observăm această înstrăinare, această răcoală, pe care apoi înaintarea procesului social se însărcinează s'o spulbere, s'o îndepărteze. Acesta este prin urmare un stadiu premergător, căruia îi urmează un stadiu făcut din contact. În momentul în care am reușit să alung înstrăinarea dintre indivizi într'un mod oarecare, din acel moment procesul de apropiere se găsește în curs. După acest contact urmează un alt stadiu. Procesul de apropiere constă acum dintr'o suportare sau chiar dintr'un compromis reciproc, căruia îi urmează în cele din urmă apropierea propriu-zisă.

Cari sunt stadiile procesului de depărtare? - În procesul de depărtare există deasemenea mai multe stadii. Avem de-aface mai întâiu cu o divergență, cu o discrepanță. Oamenii cari se găseau uniți simt oă la un moment dat intervine o divergență, această divergență

progresează și ajunge la un fel de ridicare a unui îns împotriva celuilalt. Acestui stadiu îi urmează stadiul de izolare: cei cari au fost odată uniți, aliați, ajung de data aceasta izolați.

Toate aceste procese, procesele de apropiere și cele de depărtare, cu felurile lor categorii și cu felurile lor stadii, pe cari le studiază Wiese atât din punctul de vedere al structurii lor interne, cât și din punctul de vedere al desfășurării lor genetice, - le numește el de primă categorie.

Există însă și procese sociale de a doua categorie și anume unele în cari relațiile sociale presupun existența unor formații sociale ("Gebilde"). Aceste procese de a doua categorie sunt procese între formațiile sociale.

Firește, de data aceasta se va repeta distincția mare pe care o face Wiese între procesele sociale de apropiere, de asemănare și procesele sociale de depărtare. Intr'adevăr există procese sociale de caracter

integrator și de caracter diferențiator. Diferențiator este de pildă apariția inegalității sociale. Aceasta este de a doua categorie, pentru că nu presupune numai schimbul de conținuturi sufletești dintre doi sau mai mulți indivizi, ci presupune totdeauna existența unor anumite formațiuni sociale, a unor alcătuiri statice, clasa, casta, confesiunea ș.a.m.d. De apariția inegalității, de inegalitatea socială dintre doi indivizi, nu este răspunzător numai schimbul de raporturi între doi indivizi, ci cadrele largi în cari acei indivizi sunt aduși să trăiască. Alte procese sociale diferențiatoare sunt: dominația, stăpânirea, selecția socială, individuația.

Procesele sociale integratoare sunt: uniformizarea socială, subordonarea, coordonarea și supraordonarea, în sfârșit socializarea propriu-zisă.

Toate acestea sunt procese sociale cari nu sunt posibile decât prin faptul că oamenii trăiesc în cadre sociale, că în anumite procese se amestecă anumite formații sociale.

După ce, așa dar, Leopold von Wiese a creiat

sistemul proceselor sociale - pe cari numai în mod succint vi l-am înfățișat și nu puteam face altfel, pentru că dacă ași fi urmat expunerea lui Wiese în toate amănuntele ei, atunci ar fi trebuit să-i consacram acestei materii nu două prelegeri, cum aveam fixat în planul meu, ci întregul curs, (cine va avea curiozitatea să răsfoiască lucrarea lui Wiese "Allgemeine Soziologie" apărută în 2 vol. va vedea în ce mod minuțios studiază Wiese toate relațiile posibile cari se pot stabili între indivizi și formațiile lor sociale; în legătură cu aceste relații a căutat Wiese să stabilească și un tablou sintetic, capabil să ne facă a găsi cu înțeleală oricare din situațiile în cari ne-am afla, un tablou al relațiilor sociale, pe cari ar fi într'adevăr interesant să-l străbatem odată ca să vedem ce a fond și ce minuțios a pătruns cercetarea sa)- după ce însă această operație a fost terminată, lui Wiese îi rămânea o altă sarcină și anume, după ce stabilise sistemul proceselor și al relațiilor sociale, trebuia să stabilească sistemul formațiilor sociale.

Ce este formația socială am văzut rândul trecut și nu vom reveni asupra definiției date atunci și nici asupra a ceea ce am spus în legătură cu raportul dintre formațiile sociale și procesele sociale.- De data aceasta ne interesează altceva și arume ne interesează să precizăm cari sunt întrebările pe cari socotește Wiese că sociologul trebuie să le ia în cercetare atunci când se ocupă de formațiile sociale.

Studiind o formație socială de o categorie sau alta, sociologul trebuie să se întrebe ce proces social domină în ea: un proces de apropiere sau un proces de depărtare, de distanțare? - Fără îndoială că o formație socială, cum este de pildă Statul, este o formație în care domină mai degrabă procese de apropiere, dar sunt alte formații sociale în cari domină mai degrabă procesul de îndepărtare, de distanțare, de sporire a distanței sociale.

Apoi sociologul trebuie să se intereseze într-o formație socială de poziția pe care o ocupă ea față de

alte formații sociale și dacă formația socială pe care o studiem este formată sau nu la rândul ei din procese sociale mai simple. De pildă Universitatea este făcută din formații sociale mai simple: din facultăți, fiecare facultate din institute, din catedre și seminarile lor ș.a.m.d.

Există apoi formații sociale cu o economie internă mai obscură, pentru că este mai complicată și atunci, firește, sociologului îi incumbă sarcina importantă să stabilească dacă formațiile sociale simple funcționează în formațiile sociale mai complexe, despre cari se ocupă, și el trebuie să-și mai pună întrebarea dacă formațiile sociale pe cari le studiază rezultă din repetare sau din durată sau din repetare combinată cu durata proceselor sociale, pentru că ați văzut că formațiile sociale n'au în definitiv o realitate substanțială, o existență concretă, capabilă de a fi intuită prin simțuri, ci se rezolvă în anumite relații sociale cari se repetă de un număr de ori sau durează un timp mai mult sau mai puțin îndelungat.

După ce analiza socială este terminată, sociologul poate să treacă la a doua problemă, întrebându-se care este sistemul formațiilor sociale, prin urmare sociologul trebuie să întreprindă acum ceea ce întreprinsese mai înainte pentru studiul relațiilor sociale și anume trebuie să întreprindă o clasificare a formațiilor sociale.

Ei bine, în clasificarea formațiilor sociale Wiese distinge trei tipuri principale și anume: mai întâi massele, cari sunt reprezentate din raporturi inter-umane neorganizate. Massa este o multiplicitate de oameni cari întrețin între ei anumite raporturi, un schimb de conținuturi sufletești, dar aceste raporturi sociale nu sunt organizate. Acesta este caracterul masei.

Dar massa nu este nici ea un termen univoc, nu înseamnă totdeauna același lucru, nu există un tip simplu și un singur tip de masse. Există cel puțin două tipuri felurite de masse și anume: mai întâi așa numitele masse concrete sau ceea ce am numi noi massele întâmplătoare.

Un incendiu care izbucnește undeva, concentrează o masă

întâmplătoare; sau un conflict de stradă, cum ați avut ocaziunea să observați, constituie dintr'o dată o masă întâmplătoare. Indivizii cari asistă la un conflict, întrețin între ei anumite relații sociale, anumite schimburi de conținuturi sufletești.

O astfel de masă socială întâmplătoare sau concretă, cum o numește Wiese, poate să fie dominată de un tip sau altul din procesele sociale: poate să fie de tipul proceselor de unire, pentru că într'o masă se pot forma la un moment dat în mod spontan două tabere cari se luptă între ele - astfel au loc mișcările de stradă - sau se pot forma procese de apropiere: masa este unită, se produce o fuziune, și ea proclamă o idee oarecare sau întreprinde o anumită acțiune mai mult sau mai puțin hotărâtoare.

Dar în afară de aceste mase concrete întâmplătoare, Wiese mai distinge un alt tip de mase pe care îl numește abstract, adică adunări de oameni cari schimbă conținuturi sufletești, adunări de oameni cari n'au o

organizație internă, cari rămân masse din acest punct de vedere, dar cari totuși funcționează, adună pe toți oamenii din categoria lor în virtutea unei comunități de soartă, unei comunități de tratament. O astfel de masă abstractă este ceea ce numim "poporul" sau "clasa" sau "societatea bună" sau "poporul mărunț" sau ceea ce se numește "publicul". Publicul dintr'un teatru nu este o masă concretă. El este o masă pentru că nu are nici un fel de structură, nu există în interiorul ei o distribuție de funcțiuni, nu există o ierarhie de planuri constitutive și totuși nu este deopotrivă cu aceia care se agită în stradă, pentru că aci lucrează ca un factor de fuziune un anumit sentiment comun; ceea ce numește Wiese cu propria expresie o "posibilitate de trăire", eine "Erlebnismöglichkeit". Ceea ce numim noi prin cuvinte ca de pildă aristocrația sau dimpotrivă lumea comună, toate aceste unități neorganizate, dar pe cari le adună, le coordonează cu o soartă comună, ca în ideea de popor sau o anumită posibilitate de trăire comună, alcătuiesc o masă de tip abstract.

Alături de masse, de aceste prime forme ale formațiilor sociale, Wiese distinge grupurile sociale și odată cu aceasta el face o remarcă foarte interesantă: în sociologie se face un abuz de cuvântul "grupuri" sociale; se vorbește de "grupuri" sociale uneori despre niște unități care de fapt nu sunt grupuri sociale, ci aparțin altor tipuri de formații sociale. Grupul social are anumite caractere precise, între care intră faptul că este organizat prin distribuția de funcțiuni, și acesta îl diferențiază de massa propriu-zisă. Grupul începe să fie organizat tocmai prin distribuirea funcțiunilor. O societate de excursioniști dela 10-20 de oameni, care pornește într'o excursie, nu mai rămâne o masă pentru că își împarte funcțiunile. În momentul în care se face această distribuție de funcțiuni, adunarea haotică, massa, care era la gară, când se urcă în tren, începe să se transforme într'un grup.

Ceea ce caracterizează apoi grupul este că el prescrie anumite norme indivizilor; prin simplul fapt că

masa se grupează, deodată în interiorul grupului se constituie o anumită etică, adică o accepție de norme, care este impusă tuturor participanților grupului. Comoditatea, egoismul, nu mai este permis chiar într'un grup așa de puțin garantat de o forță care să-l domine, cum este de pildă grupul unor excursioniști; nu se cuvine să te porți egoist față de oamenii cu cari pornești la un drum comun. O anumită etică se instalează din însuși faptul că grupul apare, prin urmare grupul funcționează cu anumite norme, cu anumite prescripțiuni, cari se impun indivizilor.

Însfârșit, într'un grup se formează imediat obiceiuri și tradiții. Un grup care trăiește de 3 zile are deja obiceiurile și tradițiile lui. Anumite acțiuni de succes, a căror utilitate s'a dovedit în momentul în care au fost executate, tind să se permanentizeze, creând o avere de obiceiuri bune și de tradițiuni.

Însfârșit grupul se reflectă ca atare în conștiința membrilor lui. Participanții unui grup au conștiința

că fac parte din acel grup, iar acesta este din punct de vedere sentimental un lucru plin de consecințe, pentru că odată cu aceasta apare un fel de mândrie, un fel de orgoliu în grup.

Vedeți ce mare deosebire este între "masă" și "grup social".

Ei bine, aceste grupuri sunt și ele de mai multe feluri, după cum și masele erau de mai multe feluri. Există grupuri de doi: perechea, și sociologia perechei îi consacră L. von Wiese una dintre cele mai interesante pagini din sociologia lui. Este perechea căsătoriei, soț și soție, dar este și perechea a doi prieteni sau a două prietene, sau este perechea pe care o constituie un preceptor cu elevul lui sau perechea pe care o constituie măcar momentan, ocazional, confesorul cu acela care i se confesează, preotul cu acela care vine să recurgă la asistența lui duhovnicească.

Perechea trebuie însă distinsă, spune Leopold von Wiese, de grupul social făcut din 3, pentru că nu

este același lucru dacă grupul social este făcut din 2 sau este făcut din 3. Această importanță a cantității în determinarea faptului social este tot o veche idee a lui Simmel. Când am vorbit de Simmel v'am spus ce loc mare acordă el în sociologie cantității în determinarea grupurilor sociale.

Ei bine, grupul de trei dă naștere la anumite sentimente, are o psihologie anumită. Grupul de trei este compus din două perechi. După aritmetica de  $2 \times 2 = 4$ , în sociologie de  $2 \times 2 = 3$ , pentru că fiecare din persoanele acestui grup de 3 creează relațiuni cu una din celelalte, prin urmare într'un grup de 3 există două relații sociale. Nu voi intra în detaliile care privesc întreaga complexitate de fenomene sufletești, de consecințele psihologice pe care le cauzează faptul întrunirii a trei oameni în același loc, în același cadru.

Însăși, pe lângă aceste tipuri elementare de formații sociale, există alte formațiuni sociale mai

mici, cari apoi devin din ce în ce mai mari. Ceeace numește Wiese un grup social mic, începe dela 5 persoane și crește până la grupurile sociale cele mai mari.

Dar dintr'un alt punct de vedere se poate distinge între grupurile sociale regulate și cele electivă. Primele sunt grupurile sociale pornite din fatalitatea unui cadru. Dvs. cari sunteți întruniți aci, alcătuiți un grup social regulat pentrucă vă întrunește facultatea pe care o urmați, studiile pe cari le faceți, regulamentul facultății căruia trebuie să vă supuneți, ș.a.m.d.

Astfel de grupuri regulate sunt distinote de grupurile electivă; la mine acasă vin oamenii pe cari doresc eu să-i văd sau cari doresc să mă vadă pe mine, pe câtă vreme aci este o fatalitate a cadrului. Prin urmare trebuie distins între grupurile regulate și grupurile electivă.

Există în cele din urmă - arată Wiese - și grupuri mixte, în cari stringența unui cadru concordă cu o

elecțiune sufletească. De pildă elevii artiști cari se întrunesc în atelierul unui maestru renumit, formează un grup care prezintă în acelaș timp un caracter regulat, întrucât anumite norme se impun aceloră cari consimt să intre în acest atelier, dar un astfel de atelier alcătuiește și un grup electiv, pentru că te duci la maestrul cari îți convin și mai ales înaintea vremii maestrul primeau numai pe acei elevi cari prezentau un interes mai mare pentru ei, ca de pildă o dotație ce se putea desvolta ulterior ș.a.m.d.

Însfârșit, alături de mase cu toate varietățile lor, pe lângă grupurile sociale cu toate varietățile lor, a treia mare clasă de formațiuni sociale este aceea a colectivităților abstracte. Colectivitățile abstracte sunt impersonale, adică sunt superioare indivizilor. Însfârșit o însușire importantă care le diferențiază deasemeni de mase și de grupuri, este că ele sunt purtătoarele unor valori, a unor valori obiective de cultură. Colectivități abstracte sunt Statul,

Biserica. Deasemeni, clasele sociale. Tot între aceste colectivităţi Wiese trece şi ştiinţa şi arta, pentru noua sociologie ştiinţa este deopotrivă o instituţie socială, adică un complex de relaţii sociale repetate şi de lungă durată. Fireşte, din acest punct de vedere se poate vorbi despre ştiinţă ca de o colectivitate socială abstractă. Artă deasemeni este făcută dintr'o serie de relaţii sociale, dintre maestru şi elevi, dintre public şi artist, dintre artiştii între ei. Prin urmare este posibilă o considerare a artei din punct de vedere sociologic, care ne face să vedem în artă o colectivitate abstractă, deopotrivă cu cele amintite mai sus.

Dar toate acestea, Statul, Biserica, clasele sociale, ştiinţa, arta, sunt colectivităţi abstracte de primul ordin. Există însă şi colectivităţi abstracte de ordinul al doilea, adică unele cari stau în serviciul celor dintâi, cari trăesc în funcţiune de cele dintâi. De pildă biserica am spus că este o colecti-

vități abstractă și este o colectivitate abstractă de primul ordin. Dar ordinele mănăstirești sunt colectivități abstracte deosebite - nu sunt numai grupuri, ci colectivități abstracte - pentru că sunt purtătoare de valori obiective de cultură, cu o valoare impersonală, exercită o constrângere asupra vieții individuale, dar sunt colectivități abstracte de ordinul al doilea, pentru că dau o viață în funcțiune de colectivitățile abstracte de ordinul întâi, ele sunt dependente de una din ele, de Biserică.

Vedeți cum care este planul general al sociologiei lui L. von Wiese, vedeți cari sunt problemele pe cari le pune el. Pornind dela distincția dintre procese și formații sociale și dela deosebirea dintre procesele de apropiere și procesele de depărtare, adică înțelegând procesele ca modificări ale distanței individuale, el răușește să clădească o arhitectură vastă și complicată în care își găsește locul suma tuturor relațiilor sociale și formațiilor sociale pe cari cele dintâi le prilejuiesc.

Dar sociologia astfel înțeleasă nu are pentru Wiese numai un sens pur teoretic. Munca sociologică pentru Wiese nu se istovește în această simplă operă de clasificare, de distribuire a materialului de observații sociale, ci pentru L. von Wiese sociologia are și un sens practic și anume sociologia - spune el - servește la cunoașterea mai aprofundată a oamenilor, căci oamenii trăiesc în societate și pentru a ști ce se petrece în sufletul lor, trebuie să luăm seama la relațiile sociale în cari sunt implicați. Pentruoă, într'adevăr, este cu neputință de a ști ce se petrece în sufletul cuiva, dacă nu dăm atenție relațiilor sociale în cari sunt cuprinși. Dupăcum cineva se găsește într'un raport de subordonare sau supraordonare sau se găsește printre membrii unei formații mai mari sau mai mici, psihologia lui se modifică. Este cu neputință de a face psihologie în sensul de cunoaștere a oamenilor, fără a da atenție relațiilor sociale cari îl cuprind pe individ.

Al doilea sens practic pentru Wiese este faptul

că prin această disciplină poți ajunge la o prevedere socială. Este destul să cunoști, să fixezi într'un anumit proces social, stadiul în care se găsește el, pentru a putea prevedea încotro se va îndrepta acest proces. La un moment dat, dacă un individ se găsește de pildă în stadiul compromisurilor, poți să prevezi că va urma în mod fatal o apropiere, pentru că aceste stadii se desfășoară în această ordine. Deci cunoașterea proceselor sociale permite cunoașterea temeinică a oamenilor și prevederea socială.

Înstăruit al treilea interes practic al sociologiei relaționiste în felul cum a erijat-o Wiese, este că ea alcătuiește un ajutor important în orice operă organizatoare. Pentru a organiza de pildă o armată, un corp funcționăresc, o școală, o societate sportivă ș.a.m.d. - ne spune Wiese - este indispensabil să cunoaștem tipurile de relații sociale și felul cum ele evoluează. De fapt, atunci când un organizator se aplică la muncă, el trebuie să facă referințe continue la

anumite cunoștințe despre relațiile sociale. Acele cunoștințe nu trebuie să rămână implicite, ci pot fi exploatate; trebuie să ne conducem de cunoștințe clare ca să înlocuim impresiunile mai mult sau mai puțin obscure asupra relațiilor dintre oameni, cari și în trecut conduceau orice operă de organizare.

Acum, pentru că am văzut din aceste două prelegeri care este structura, scheletul general, al sociologiei lui Wiese și pentru că știm cari sunt intențiile mai apropiate sau mai îndepărtate pe cari această sociologie le presupune, este bine să căpătăm propria noastră poziție față de această sociologie.

Trebuie spus mai întâi: că sociologia lui Wiese are un mare merit și anume ea manifestă o consecvență sistematică neîntreruptă, este o operă de răbdare și de migală, pe care nici întemeietorul sociologiei relaționiste, Simmel, nici alții nu se înconetaseră s'o facă în trecut. Dar această migăloasă operă de stabilire a proceselor sociale și a formațiilor sociale,

de analiză a structurii tuturor proceselor și tuturor formațiilor, amenință să ducă la un fel de formalism scolastic. Niciodată nu întâmpinăm în sociologia lui Wiese intuiții de conținuturi, carnea și sângele vieții sociale adevărate nu ne apar niciodată, ci mai degrabă formele rigide și hainele inexpresive în care pulsează viața socială.

Dar aceasta nu este o scădere propriu-zisă a lui L. von Wiese, pentru că el este perfect conștient de punctul de vedere la care a consimțit dela început prin hotărâre metodică. După cum vă aduceți aminte din prelegerea trecută, Wiese socotește că sociologia generală nu ține seamă de scopurile vieții sociale. Odată cu introducerea punctului de vedere al scopurilor vieții sociale, trecem dela sociologia generală la sociologia specială, la știința dreptului, istoriei, economiei politice ș.a.m.d.

Dar întrebarea este: dacă odată cu această eliminare a scopurilor din studiul vieții sociale, nu se

îndepărtează și ceea ce este mai caracteristic în viața socială? Întrebarea este apoi: dacă scopurile nu sunt și ele creatoare de raporturi sociale? - Pentru Wiese concurența este absolut același proces, fie că se produce în domeniul artistic, fie în domeniul economic. Este aceasta adevărat? Nu cumva, după cum concurența își propune un scop artistic sau un scop economic, ia alte forme? Este oare același lucru concurența dintre doi artiști, care poate să devină acțiunea înaltă, nobilă, a emulației? - Prin urmare chiar din punctul de vedere strict al sociologiei relaționiste, eliminarea scopurilor din viața socială, așa cum își propune L. von Wiese, este îndreptățită? - Iată întrebarea asupra căreia trebuie să reflectăm și în legătură cu care se vor mai face auzite unele constatări la acest curs.-

F. Tönnies

În prelegerea trecută am terminat cu expunerea sociologiei relaționiste a lui Leopold von Wiese. După cum ați văzut, interesul principal al acestei sociologii este de a fi dat un sistem complet și minuțios al relațiilor sociale și al formațiilor sociale (Beziehungen und Gebilde). Relațiile sociale sunt relații inter-individuale și sociologia este pentru L. von Wiese știința formală a tuturor legăturilor care se pot stabili între indivizii umani.

Un sistem fără încălă nu așa de dezvoltat, dar în tot cazul cuprinzând un punct de vedere nou al relațiilor sociale, dă și un alt sociolog german și anume Ferdinand Tönnies, care pentru sociologul relaționist Vierkandt, pe care l-am mai pomenit aici, face parte chiar din rândul întemeietorilor sociologiei relaționiste. Dar atunci se pune întrebarea: de ce vorbesc despre Tönnies acum după ce am vorbit despre Simmel și

despre Wiese, care face parte din a doua generație, dintre aceia cari au dezvoltat îndrumările relaționismului cuprinse în Sociologia lui Simmel dela 1908, de ce vorbesc despre Tönnies tocmai acum, deși cartea sa a apărut tocmai la 1887 în prima ediție? - Pentru că în definitiv Tönnies în lucrarea sa, nu dă un sistem de sociologie, ci adâncește o problemă specială a sociologiei, al cărei conținut îl veți vedea îndată.

Care este această carte miraculoasă, care tratând o problemă specială a putut justifica metoda relaționistă și o anumită înțelegere a sociologiei ca o știință destinată studiului relațiilor sociale? - Această carte poartă titlul de "Gemeinschaft und Gesellschaft", adică "Comunitate și societate". Cartea a apărut în 1887 când autorul avea abia 21 de ani. De aceia mulți dintre istoricii sociologiei moderne au dreptate să spună că această manifestare a lui Tönnies la 21 de ani, o manifestare care a revoluționat știința sociologică germană, a fost o manifestare genială, și în tot cazul

neasteptată. Dar Tönnies și-a modificat lucrarea până la a 7-a ediția/<sup>care</sup> a apărut în 1926. În afară de această lucrare el a mai dat și altele, dar chiar cuprinsul ideilor din "Gemeinschaft und Gesellschaft" le-a expus în acel minunat Dicționar de sociologie (Handwörterbuch der Soziologie) pe care l-a publicat Vierkandt și despre care a mai fost vorba la acest curs.

Care sunt relațiile sociale pe care le distinge Tönnies? Trebuie a le enumăra pe toate, pentru a vedea că obiectul sociologiei propriu zise sau al sociologiei pure, cum o numește el, die reine Soziologie, nu este făcut numai dintr'un singur fel de relații.

Din scurtul tablou pe care el îl alcătuiește, relațiile dintre indivizi pot fi de mai multe feluri.

Ele pot fi de un anumit gen, care este făcut în așa fel, încât persoanele cu care ne găsim în relație devin pentru noi sau o cunoștință sau ceea ce numim un om cunoscut. Limba germană dispune aici de o nuanță pe care din nefericire noi nu putem s'o traducem în româ-

nește, anume de nuanța dintre Bekanter și Gekanter. Bekanter este o cunoștință oarecare de a mea pe când Majestatea sa Regele este numai cunoscut de mine, Gekanter - nu Bekanter - căci dacă l-ași vedea pe stradă sau în alte împrejurări l-ași cunoaște. Prin urmare vedeți că aci sunt două mari chipuri cu cari mă pot pune în relație cu o persoană.

Faptul de a intra în relație cu o cunoștință sau cu o simplă figură cunoscută este plin de consecințe psihologice. O cunoștință pe care o întâlnesc în străinătate, unde sunt înconjurat de oameni străini, degajează afecte plăcute; cineva de care mă leagă un trecut oarecare sau întâlnirea cu un coleg de specialitate poate lucra aidoma. Astfel faptul de a mă găsi într'una sau alta dintre relațiile sociale creiază o complexitate de trăiri psihologice și nu este cu putință să adâncim cunoștința omului fără să ținem seama de raporturile sociale în care oamenii se găsesc între ei. Marea masă a trăirilor sufletești este degajată din relațiile

sociale în care oamenii se găsesc implicați.

În afară de aceste relații de perechi sociale, mai există și altele. Pot fi cu cineva în relație de simpatie sau de antipatie. Sunt persoane care apar dintr'o dată simpatice sau antipatice. Aceste relații sunt de mare profunzime și foarte greu de explicat. Din fiziologia, din felul cum se înfățișează o persoană, se degajă pur și simplu un fluid - spune lumea care vrea să explice printr'o materie fină și misterioasă căldura care se stabilește între doi oameni. Dimpotrivă există ființe a căror întâmpinare este repulsivă, îmi face rău și caut să le îndepărtiez. Niciodată nu se poate explica genul acesta de relații, dar sociologia trebuie să le înregistreze și să le clasifice pentru că multe din procesele care se întâmplă în viața omului rezultă din aceste relații sociale în care el este implicat.

Sau se întâmplă să nu pot găsi cu cineva în relații de încredere sau de neîncredere. Și acesta este un gen de relații sociale. În sfârșit mă pot găsi în alt

gen de relații cu cineva și anume în relații de asociere.

Ce este însă această relație socială? - Este acea relație specifică care constă dintr'o influențare reciprocă a voințelor. Când mă asociez cu cineva lucrurile mea această turnură încât voința mea, eu fiind A, începe să se desvolte în conformitate cu voința lui B; iar voința lui B începe să se desvolte astfel încât este în conformitate cu voința mea. Spunem deci că se găsește în relații de asociere, persoanele în care începe să se desvolte acest proces de adaptare reciprocă. Dar prin faptul că s'au adaptat în mod reciproc, din două sau mai multe persoane apare o persoană nouă și anume apare ceea ce s'ar putea numi persoana socială. Ei bine, sociologia pură, die reine Soziologie, se ocupă numai de aceste raporturi sociale, de raporturile sociale de asociere care dau naștere la persoane sociale. Psihologia socială studiază raporturile de simpatie și antipatie, de încredere și neîncredere, de atracție și repulsie ș.a.m.d., dar sociologia propriu zisă nu studiază decât aceste

raporturi sociale, acelea care dau naștere la asociație și deci la persoane sociale, adică la grupuri cu voințe comune produse prin adaptarea reciprocă a voințelor celor cari le compun.

Observați bine acum că ajungem la punctul hotărâtor, anume că voința indivizilor cari se pun de acord în interiorul persoanei sociale este determinată de anumite motive. Aceste motive pot fi de două feluri: voința grupului - nu a indivizilor - adică voința totală rezultată din adaptarea reciprocă a voințelor individuale poate fi determinată de motive extra-individuale, care nu pornesc din conștiința individului, de motive tradiționale sau ereditare, sau poate fi determinată de motive care trec prin conștiința indivizilor și pe care indivizii le cântăresc, le resping sau le primesc.

Prima voință, aceea care este determinată de puterea sângelui, de trecut, de moșteniri, de tradiții, de ereditate o numește Tönnies voință esențială (Wesenswille), iar cealaltă voință care este determinată de

motive lucide, pe care le-am luat intelectualmente în stăpânire și le-am cântărit pentru a le reține sau respinge, pe această voință o numește Tönnies voință arbitrară sau, cu propria expresie, *Kürwille*.

Ei bine, persoana socială, asociațiile cari sunt determinate de voința esențială sunt comunități, pe câtă vreme persoanele sociale care sunt determinate de voința lucidă, intelectualistă, arbitrară, sunt societăți.

Despre comunitate și societate face mențiune și limbajul obișnuit: Tönnies n'a inventat lucrul acesta din nimic, vorbirea omenească distinge într'adevăr între comunitate și societate. De pildă unei persoane în tren îi adresezi cuvântul pentru a-i face "societate", și nu spui niciodată că "îi faci comunitate". Limbajul omeneesc este plin de nuanțe foarte precise, foarte sigure și de aceea se spune că aceste relații superficiale și deliberative capătă numele de "societate" și nu capătă numele de "comunitate". În schimb nu zic niciodată că familia alcătuiește o "societate" - ar fi absurd. Eu, cu tatăl meu

ou mama mea, zic că alcătuim o "comunitate". Dar o societate pe acțiuni, adică o întreprindere în care au contribuit cu capitalul lor mai mulți acționari, nu se numește o "comunitate pe acțiuni", căci ar fi absurd, ci se numește o "societate" pe acțiuni. Spunem societate pe acțiuni, pentru că limbajul omenească simte că este deosebirea între "societate" și "comunitate".

"Comunitatea" este o asociație strânsă în care indivizii se simt apropiați și unificați până la un mare grad, așa cum sunt indivizii din interiorul unei familii. "Societatea" este și ea o asociație omenească, dar în care totdeauna omul rămâne străin față de semenul lui: această fuziune adâncă organică, nu se produce, ci este o colaborare în care indivizii își rămân exteriori, ea nu este o contopire adâncă, cum se produce în comunitate.

Exemple de comunitate și de societate: primii creștini când se adunau în catacombe, alcătuiau nu o "societate", ci o "comunitate". Apoi, în schimb, o asociație de oameni făcută pentru cultivarea unor anumite interese

științifice nu este o comunitate, ci o societate, de pildă zicem "Societatea Academică Română", ș.a.m.d.

Din analiza acestor exemple pe care limbajul ni le pune la dispoziție, putem măsura toată distanța care separă "comunitatea" de "societate" înțelegând prin cea dintâi asociațiile în care indivizii se simt strâns fuzionați și care asociații sunt determinate de motive ereditare, de vocea sângelui, de iraționalitatea credinței, pe câtă vreme "societatea" este o asociație de oameni în care indivizii își rămân străini, a căror voință comună este determinată de o voință rațională, de contractualitate, oamenii punându-se de acord asupra unor anumite lucruri.

În interiorul acestor două mari categorii "societate" și "comunitate", pot fi distinse mai multe subcategorii. În clasificarea formațiilor sociale ați văzut că de pildă L.von Wiese - după cum vă aduceți aminte din prelegerea trecută - distingea între masă, grupuri și colectivități abstracte. Ei bine, și Tönnies distinge

trei mari categorii sociale, a căror existență poate fi dovedită și în rubrica societăților și în rubrica comunităților. În rândul acestor trei subcategorii sociale distingem mai întâi așa zisele raporturi sociale.

Ce este un raport social? - Este acea relație individuală în care indivizii sunt conștienți că prin voința lor, că prin faptele lor s'a constituit raportul. În raportul dintre mine și prietenul meu suntem conștienți că prietenia noastră este un efect al voinței noastre deliberatoare. Noi știm bine că raportul se constituie între noi și dacă vrem să rupem prietenia, putem s'o facem deasemeni.

Nu tot astfel se întâmplă însă într'o altă categorie socială și anume în așa numitele corporații sociale, cum sunt de pildă Statul, Biserica, Universitatea ș.a.m.d. Aci individul nu se simte ca fiind el agentul determinant al raporturilor sociale, ci voința lor se răsfrânge în propria conștiință a indivizilor intrați în acel raport, ca fiind determinată de cadrul mai

larg, mai general care îi cuprinde. Noi suntem răspun-  
zători că suntem cetățeni ai acestei țări? - Nu, dar  
noi ne comportăm în raport cu acest cadru de viață care  
alcătuiește Statul Român; nimeni din noi nu se simte  
agentul creator al Statului român. Mă simt agentul cre-  
ator al prieteniei care mă leagă de X, dar nu agentul  
creator al Statului român. Dimpotrivă, pe acesta îl simt  
că este un cadru fatal, căruiu nu pot decât să mă plec.

Însfârșit, alături de corporațiile sociale, Tönnies  
distinge așa numitele pluralități sociale care ocupă o  
situație intermediară între raporturi sociale și corpo-  
rații sociale, pentru că pluralitățile sociale sunt fă-  
cute din indivizi cari simt că ei integrează plurali-  
tatea, dar cari n'o integrează decât organizându-se,  
adică luând hotărâri în anumite forme legalizate: prin  
congrese, prin decizii și a.m.d. De pildă o astfel de  
pluralitate socială este un partid. Întrucât sunt mem-  
bru într'un partid îmi dau seama că sunt unul dintre  
factorii constitutivi ai partidului, dar nu simt totdea-

una partidul ca o realitate imensă care cuprinde fără<sup>mă</sup> voia mea, ci îmi dau seama că voința partidului are la temelie ei cel puțin într'o anumită măsură și părerea mea personală.

Ei bine, în societate și comunitate pot fi urmărite deopotrivă aceste trei categorii sociale. Așa de pildă în raporturile sociale. Iată câteva raporturi de comunitate. Aceste raporturi de comunitate sunt de două feluri: de tipul tovarășiei și de tipul dominației.

Exemplul cel mai tipic al tovarășiei este fraternitatea. Acea fraternitate pe cari au cântat-o poezii antichității, fraternitatea dintre Oreste și Pilade, dintre Achile și Patrocle, această adâncă adaptare reciprocă a două voințe legate și înmădiate de focul unui entuziasm comun, al unei iubiri fraterne, este un exemplu de raport de comunitate la nivelul acesta cel mai modest al ierarhiei sociale, la nivelul raporturilor sociale.

Dimpotrivă spiritul de dominație în comunități este

cel care leagă pe copil de părintele lui, raportul de maternitate sau al filiației sau cel care în organizațiile patriarhale leagă pe stăpân de sluga lui; aceste două ființe se simt dependente una de alta, autoritatea uneia este primită de cealaltă. Servitorul modern rabdă greu pe stăpân și-l urmărește ca pe împilatorul lui; nu tot astfel sluga dintr'o comunitate. Sluga din comunitate este acela al cărui serviciu către stăpân se produce cu devoțiune, cu dragoste către acela care comandă, ca și cum aci s'ar împlini un destin necesar. Religiile însele sunt constituite pe dezvoltarea acestui raport comunitar de dependență între tată și fiu, între stăpân și slugă, căci ce suntem noi față de Dumnezeu? Cum prezintă religiile pe oameni față de Dumnezeu, decât ca pe copiii lui supuși?

Altfel stau lucrurile în societăți. De data aceasta nu mai întâmpinăm fraternitatea. De exemplu asociația dintre doi tovarăși în comerț, este altceva decât asociația dintre Oreste și Pilade. Acolo era o asociație intimă

oamenii făceau un singur bloc: aci asociații își rămân străini; în momentul în care intelectul lor cântărește limpede că asociația nu mai este motivată de interese comune, ea se desface și se desface pentru că oamenii nu fuzionaseră niciodată. În comunitate este o fuziune adâncă, pentru că este glasul sângelui, este frăția care îi ține strâns legați pe oameni, pe când aci este un motiv al rațiunii, cântărit clar cu intelectul. În raportul dintre stăpân și slugă noi avem acea fuziune adâncă determinată de conștiința că ordinea lumii vrea așa. Aci avem altă legătură, de pildă legătura dintre capitalist și muncitor, dintre superior și subordonat, este un fel de contract care poate fi rupt mâine sau oricând, pentru că oamenii rămân de fapt străini unii față de alții.

În pluralitățile sociale raportul de comunitate îl prezintă de exemplu castele indiene. Acestea reprezintă pluralități sociale de o unitate formidabilă, în tot cazul superioară claselor sociale, care reprezintă

situația omolagă în domeniul societății. Una este casta socială, altceva este clasa socială: din castă nu poți ieși, ieșiți fixat parcă printr'un decret al Divinității sau al Naturii; dar din clasa socială poți intra sau ieși oricând. Este suficient să arborezi un guler și o cravată și te-ai ridicat în burghezie. Intri într'o clasă cu simpla aninare a unei podoabe a costumului, pe când în castă nu este posibil acest lucru. Aci granițele sunt foarte subțiri, foarte permeabile, pentru că factorul de legătură a indivizilor în clasele sociale nu mai sunt tradițiile milenare, ci convenții ale indivizilor, cu mult mai superficiale și ușor de adaptat.

Insfârșit raportul de comunitate în corporațiile sociale. De exemplu națiunea este o corporație socială, un mare cadru de viață în care se înscriu viețile individuale. Acest cadru de viață este determinat de motive raționale? - Nu, ci este o comunitate de loc, o legătură de loc. Faptul că este legată de loc, alcătuiește unul din factorii generatori ai unei națiuni. Aceste

motive nu le hotărâm noi, ci ele apasă asupra noastră, noi le suportăm și nu le putem sguđu.

Ce se opune națiunii în ordinea societății? Statul. Statul este expresia societății în ordinea corporațiilor sociale. Statul prezintă acest caracter irreductibil, el este produsul unei organizații deliberatoare, el este făcut de puterile publice și acestea sunt întocmite prin legi de anumite adunări deliberative, cum este Camera și Senatul. Va să zică ceea ce menține viața statului este această acțiune deliberativă, nu fatalitățile adânci ale peisagiului sau ale sângelui.

Iată în câte feluri se pot stabili distincțiile esențiale dintre societate și comunitate.

Comtes și-a scris cartea la 1837 într'un moment când exista încă destul de puternic curentul filozofiei istoriei pornit dela Hegel. Influențat de acest curent, Comtes a stabilit o lege și anume că pe măsură ce procesul istoric se dezvoltă, comunitățile

tind să fie înlocuite prin societăți. Pe măsură ce procesul social se dezvoltă, comunitățile se închircesc și sunt înlocuite prin societăți; în locul vechilor organizații determinate prin fatalitatea sângelui și a locului, apar societățile contractualiste, determinate de voința deliberativă a membrilor participanți. Decât că această situație Tönnies o socotește reprobabilă și fatală.

Dar totuși și în civilizația noastră există câteva feluri de comunități și tocmai de înflorirea și sprijinirea acestora se anină speranța lui Tönnies. Dar care sunt aceste feluri de comunități care mai există în decadența timpului nostru? - Este satul, este familia, este viața de provincie. Vedeți cum sociologia lui Tönnies se termină cu valorificarea pozitivă a anumitor categorii din cuprinsul vieții sociale.

Prin urmare odată cu aceasta Dvs. aveți și o explicație a sociologiei lui Tönnies. Ce reprezintă această sociologie? - Ea reprezintă o reacțiune și anu-

me o reacțiune împotriva raționalismului social modern, aducător de mecanicizare în raporturile sociale, este o reacțiune puternică împotriva răcelei crescânde în viața socială. Într'adevăr într'un oraș mare nu există acea atmosferă de intimitate, de adâncă înțelegere reciprocă, care există într'un sat; aci la oraș oamenii sunt străini unii față de alții. Ei bine, trecerea dela viața comunităților mici, la viața societăților întinse s'a făcut cu un fel de împotrivire a omului, despre care un document ne dă tocmai această interesantă sociologie a lui Tönnies.

Dar Tönnies vorbește de un proces care porcede dela comunitate la societate? - Fără îndoială că există. Dar care procesul nu poate să fie studiat și dela societate la comunitate? - Iată un exemplu: Angajez un servitor și între el și mine există acel raport contractualist, acel contract deliberativ, care caracterizează toate raporturile în societate. Dar pe măsură ce servitorul îmbrânnește în serviciul meu, nu se produce

oare legături mai strânse, nu se integrează el în propria mea familie și prin urmare nu are loc o evoluție dela societate înapoi la comunitate? - Poate că da.

Dar un alt exemplu, de un nivel mai înalt: Națiunile europene s'au găsit în decursul evului modern, adică dela decadenta evului mediu care le îngloba în unitatea lumii catolice, în raporturi de societate, adică ele erau străine unele de altele și conviețuirea lor a fost determinată de tratate de pace sau războiu, prin urmare de felurite raporturi de stil al societății. Cu toate acestea astăzi noi simțim conștiința unei comunități europene, simțim că facem parte din marea comunitate care se dezvoltă pe baza civilizației puse de Greci și Romani, la care s'a adăos influența creștină. Prin faptul simplu că au trăit alături, popoarele europene au evoluat către comunitate. Comunitatea europeană este un lucru care se formează sub ochii noștri și n'am putea-o aștepta dacă n'am fi convingi că există o evoluție nu numai dela comunitate

la societate, dar și dela societate înapoi la comunitate. Încoât, după omila mea părere, Tönnies a studiat cu multă profunzime un braț al procesului social și anume acela care conduce dela comunitate la societate, dar poate ar fi interesant de studiat și brațul celălalt, care călăuzește înapoi către comunitate.

—oCo—

## SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA.

Th. Litt și A. Vierkannt.

În prelegerea trecută ne-am ocupat despre sociologul german Ferdinand Tönnies, autorul lucrării "Comunitate și Societate". Vă aduceți aminte că între cele două noțiuni, între comunitate și societate, există deosebiri importante: comunitatea este condusă - după expresia lui Tönnies - de motive iraționale, de o voință a cărei determinare stă în straturile profunde ale organizației noastre, o comunitate este condusă de sânge, de suflet, de tradiții, tot atâtea valori sau motive iraționale; societatea este însă produsul unei contractualități libere, ea este produsul unei voințe luminate, cumpănite, capabile să se exprime prin motive raționale.

În afară de această distincție Tönnies stabilește și o lege interesantă pentru filosofia istoriei și anu-

me treptata evoluție a comunității către societate: pe măsura evoluției în timp comunitățile sunt înlocuite de societăți.

Tot rândul trecut arătam și atmosfera în care sistemul sociologic al lui Tönnies a apărut, și care l-a impus drept expresia uneia dintre cele mai interesante gândiri sociologice ale vremii. În adevăr distincția aceasta între comunitate și societate, cu felul în care accentul favorabil este pus asupra comunității în dauna societății, este semnul unei anumite reacțiuni sociale care protestează. În rândurile lumii germane, la sfârșitul secolului trecut și la începutul secolului nostru, se poate remarca o reacțiune a societății burgheze contra intelectualismului, contra atomizării sociale și una dintre expresiile acestei reacțiuni este tocmai sociologia lui Tönnies.

Această sociologie, care nu reprezintă propriu zis un sistem, a avut totuși o repercusiune foarte importantă în gândirea sociologică germană, încât este cu

Așputință să împlinim acea revistă de puncte de vedere în sociologia contemporană germană, pe care o întreprindem la acest curs, fără să reamintim și ceva din cercetările pe care le-a provocat cartea lui Tönnies. Prin urmare este necesar ca această prelegere să o consacram răsunetului pe care lucrarea epocală a lui Tönnies l-a avut în sociologia germană contemporană.

Distincția dintre comunitate și societate și în special sociologia comunităților a fost tratată în zilele noastre din punctul de vedere al unei anumite metode filosofice, care deși recentă, a trebuit să impună punctul ei de vedere în domeniile cele mai felurite și în sociologie. Această metodă este metoda fenomenologică al cărei întemeietor este - după cum știți cu toții - filosoful german Edmund Husserl.

În ce constă această fenomenologie? - Deși despre metoda fenomenologică aveți desigur prilejul să aflați mai multe și mai detaliate lucruri la cursul de logică și la cursul de teoria cunoașterii, totuși pen-

tru nevoile speciale ale cursului nostru, câteva cuvinte cred necesar să spunem și noi.

Ei bine, fenomenologia așa cum a creiat-o Husserl pornește dela o distincție capitală făcută cu prilejul analizei expresiei, căci, în adevăr, atunci când căutam să analizăm structura unei expresii, suntem obligați a distinge între trei lucruri deosebite: între cuvântul propriu zis, adică acea sonoritate pe care o debităm noi, între un obiect special, particular, pe care acel cuvânt îl denumește și între un sens anumit la care face referință cuvântul.

Iată de pildă, să zicem cuvântul sau expresia de "oraș". Când spun "oraș" este mai întâi un oraș ca o sonoritate, ca o existență fizică, dar când zic acest cuvânt pot să mă refer la un anumit oraș și când zic "oraș" pot să mă gândesc și la oraș în genere, la ideia de oraș, la sensul general, pur ideologic, al acestei expresii. De fapt o expresie nu se integrează decât din conjugarea acestor trei factori, căci dacă m'ași găsi

pe o colină oarecare, care ar domina un oraş, de pildă oraşul Bucureşti, şi aşi spune "iată un oraş", în această expresie a mea ar fuziona factorul fizic, care vehiculează sensul, cu obiectul special pe care îl indică şi cu ideea generală de oraş. Este deci necesar să distingem între substratul material al cuvântului, obiectul particular la care el se referă şi sensul general care domină şi luminează obiectul particular, căci obiectul particular nu devine o existenţă pentru inteligenţa mea, decât în măsura în care el poate să fuzioneze cu un sens general.

Acum, ce face fenomenologia? - Fenomenologia observă că aşa numitele ştiinţe particulare, care îşi arogă uneori titlul foarte orgolios de ştiinţe exacte, se ocupă de fapt de obiectele particulare - chimistul face experienţe speciale, observă corpuri speciale şi caută să le descrie, adăugând că din însumarea însuşirilor pe cari toate obiectele din aceeaşi clasă le vedese, se scotea ideea acelei categorii de obiecte.

Spre deosebire de această metodă care pornește dela considerarea unor obiecte particulare pentru a ajunge la sensul general, fenomenologia socotește că se poate ajunge la aceste sensuri generale în alt chip și anume pe o cale pur intuitivă. Aceste sensuri generale, pe cari le numește Husserl "esențialități" sau "Wesenheiten" pot constitui obiectul unei intuiții. Nu este nevoie -- spune Husserl -- să cunosc o mie sau zece mii de obiecte particulare din aceeași clasă, pentru a descoperi care este esența acelui obiect; nu este necesar să cunosc 1000 de fulgere pentru a descrie de pildă care este esența unui fulger, pentru că atunci mi s'ar spune de ce mă opresc la cifra de 1000 și de ce nu simt nevoia să extind cercetarea mea și la 100 de mii de astfel de fenomene. Intr'un singur exemplar al acestor fenomene eu pot vedea însă caracteristicul, esențialul lor, prin această intuiție a esențialității, prin această contemplație a esențialului, prin ceea ce numește Husserl "Wesensschau".

Prin urmare fenomenologia este o metodă care se deosebește esențialmente de metoda inductivă, care era reputată, până când Husserl a fixat noul punct de vedere, ca singura metodă posibilă să ne dea un ajutor real în domeniul așa ziselor științe. Dar nu este nevoie să ne folosim încă de metoda deductivă, pentru că nu este nevoie să ne coborâm dela general la particular ca să controlăm adevărul generalității. Logica tradițională nu cunoștea decât metoda inductivă și deductivă; Husserl creiază deci noua metodă fenomenologică, aceea care constă în intuitura esențialității, printr'un act de atenție specială, care confundându-ne în considerarea unui obiect particular oarecare, ne destăinuiește ceea ce este esențial în acel obiect.

În aceasta constă metoda fenomenologică. Ea seamănă, fără îndoială, mult cu platonismul, pentru că și Platon socotea că obiectele, existențele concrete și particulare nu alcătuiesc decât umbrele unui model ideal și etern care seamănă foarte bine cu esențialii-

tățile despre care vorbește Husserl. Intocmai ca Platon, Husserl dovedește că printr'un act de intuiție specială pot să cunoască aceste esențialități.

După cum vedeți, metoda fenomenologică marchează o reacțiune foarte interesantă, atât împotriva relativismului istoric, cât și împotriva științismului ținut în atâta cinste în decursul veacului al XIX-lea. În adevăr, în această vreme studiile istorice și studiile relative la natură luaseră stăta dezvoltare, în-  
cât se considera că nu putem cunoaște decât relativul, decât relațiile dintre fenomene și orice metafizică devenise imposibilă în ochii unei științe dirijate de o astfel de metodă. Ceea ce era reputat a fi cognoscitiv erau numai legăturile dintre fenomene, dar partea statică, partea permanentă, care domină schimbarea și devenirea devenise un obiect la care științele renunțase, ba chiar un obiect al ironiei, al deriziunii lumii reputate de știință.

Dar față de acest curent străbătut de o con-

știință istorică, de conștiința care afirmă că nu este posibil de a cunoaște decât ceea ce se scurge în timp și ceea ce se leagă între sine, fenomenologia a apărut ca expresia unei noi voințe metafizice, unei noi voințe de a cuprinde eternul din lucruri, de a cuprinde permanentul sau esențialul care străbate experiența noastră.

Ei bine, metoda fenomenologică n'a rămas cantonată în domeniul logic și epistemologic, ci și-a găsit aplicațiuni dintre cele mai variate. De pildă și-a găsit aplicație în estetică și la cursul meu de istoria doctrinelor de estetică și apoi în lucrarea mea "Arta și Frumosul" am consacrat câte un capitol contribuției fenomenologiei în estetica contemporană.

S'au făcut apoi aplicațiuni ale fenomenologiei în morală, de pildă în lucrările foarte interesante ale profesorului german Max Scheller, cum este de pildă lucrarea "Natura și formele simpatiei" și în lucrarea sa despre "Etica materială".

S'au făcut aplicațiuni ale fenomenologiei în filosofia dreptului. Revista anuală de studii fenomenologice, "Jahrbuch der Phänomenologie", o publicație periodică, dirijată de însuși Husserl, conține rezultatele literare ale acestor aplicațiuni ale fenomenologiei în diversele ramuri ale filosofiei și, firește, ar fi îmbucurător dacă ați simți nevoia să cercetați colecția aceasta a revistei, care se găsește și la biblioteca facultății noastre.

Însfârșit, o aplicație foarte interesantă a fost dată fenomenologiei și în sociologie și anume de mai mulți gânditori printre cari voi aminti în primul rând pe Theodor Litt, care a scris o carte foarte interesantă intitulată "Individ și Comunitate" (Individuum und Gemeinschaft). Termenul de "Comunitate" pe care l-a făcut celebru Tönnies revine astfel și pe coperta cărții lui T. Litt.

Cino va încerca să citească această carte, va fi surprins să vadă că ea nu conține nicidecum refe-

rințe la împrejurări concrete, particulare, la fapte istorice, la observațiuni sociale - așa cum suntem deprinși în mod general să găsim în lucrările de sociologie - ci sunt pur și simplu descrieri de structuri ale conștiinței umane, fără nici un fel de exemple, pentru că fenomenologia disprețuiește exemplele, cazurile particulare, ocupându-se numai de esențe. În această privință contribuția lui Witt este profundă, gravă, dar aridă, o carte de cuprindere a categoriilor permanente care domină dintr'o mare înălțime lumea mobilă a experienței noastre sociale.

Ei bine, ce se relevăază contemplației de esențe, pe care o practica Th. Witt în cartea sa "Individuum und Gemeinschaft", (lucrare care a apărut întâi într'o primă ediție imperfectă și care a fost apoi schimbată din temelii în a doua ediție, care a rămas cea definitivă și care a apărut în 1924). În această lucrare Th. Witt prezintă comunitatea ca o stare a subiectului, a conștiinței noastre. El se ridică împotriva acelui misticism sociologic, care admite un

suflet colectiv. Dvs. știți că sociologia într'un mare număr al manifestărilor ei moderne vorbește de un suflet colectiv, de o realitate socială superioară indivizilor. Durkheim însuși, pe care l-am analizat într'unul din seminarile anului trecut, vorbea de realitatea unui suflet colectiv extra-individual și supra-individual. Dar aceasta este mistică, acest suflet nu este nicăeri, nimeni nu l-a văzut și nu-l putem înregistra cu nici unul din mijloacele cu care în deobște se ajută experiența noastră.

Prin urmare protestând împotriva acestei mitologii sociologice, Litt socotește că comunitatea este mai degrabă un atribut al structurii subiective a oamenilor. Căci în adevăr persoana umană poate să existe în mai multe forme și anume poate să existe în forma singuratecă a individualității, în acea formă pentru care întrebuițăm de obicei cuvântul "individ", deși acest cuvânt nu este cel mai potrivit, pentru că "individ" înseamnă ceea ce nu poate fi despărțit, și aci

nu este vorba de aceasta, ci este vorba de a exprima ideea că într'o anumită formă a eului nostru noi ne simțim singuri. (De aceea în loc de termenul "Individuum", un alt sociolog german, L. von Wiese, al cărui sistem l-am analizat îndelung aici, propune termenul "Singulum").

Dar conștiința subiectului poate să ia nu numai forma aceasta individuală sau singulară, ci mai poate lua o formă. Conștiința omenească poate să ia forma duală. Aceia dintre Dvs. care ați avut vreodată o prietenie, nu o simplă cunoștință cu cineva, ci o adevărată prietenie, care presupune un anumit grad de comunicare mai intimă între suflete, ați simțit la un moment dat că conștiința s'a extins, s'a lărgit, încât nu mai este singură, închisă în prizonieratul singurătății sale, ci conștiința a luat forma duală. Prietenia era așa de întemeiată, de statornicită, încât orice ar fi spus unul din ei, el vorbea ca din partea dualității de persoane care alcătuia raportul lor. Tot

astfel doi soți, în căsătorie, spun "noi", chiar când vorbește unul singur din ei.

Dar afară de forma duală a conștiinței, există forma plurală sau ceea ce în fenomenologia sociologică se numește "Wir-form" forma noi. De pildă spunem "noi Români", ceea ce nu înseamnă că o spun zece milioane deodată, într'un cor impresionant; unul singur poate să spună "noi români", pentru că o spune atunci din punctul de vedere al eului său extins, al eului său care a luat forma plurală. Comunitatea este deci, după Th. Litt, forma plurală a conștiinței omenești, este acea formă a conștiinței care ne permite să vorbim în numele unei pluralități umane. Aceasta este interesanta idee nouă pe care o aduce Litt.

Pentru a stabili acest lucru însă Litt n'a avut nevoie de fapte experimentale, de fapte din istorie, din economia politică, din drept, ci a avut nevoie numai de acea concentrare pe care o practică fenomenologia și care constă din intuirea unei esențe.

Forma plurală a conștiinței este o esențialitate, este o structură eternă a conștiinței omenești.

Indată ce s'a stabilit acest rezultat, alți cercetători punându-se din punctul de vedere al aceluiași metode, au putut să ducă încă mai departe cercetările relative la sociologia comunităților. Unul dintre aceștia, care se socotește a fi elevul lui Litt, este un alt sociolog german, pe care trebuie să-l pomenesc de asemeni, pentru că vreau să vă dau toată generația aceasta de idei interesante. Acest nou cercetător pe care îl voi pomeni este Theodor Geiger, care este departe de a fi publicat o operă de importanța operilor lui Tönnies sau Litt, dar care totuși a adus contribuții interesante și el.

Geiger a ajuns la concluzia că în definitiv comunitate și societate nu înseamnă două realizări sociale eterogene, așa cum stabilise Tönnies, ci ele desemnează una și aceeași realitate, care este privită însă din puncte de vedere deosebite: comunitatea repre-

zintă realitatea socială privită dinăuntru, din conștiința unui subiect care face parte din acea realitate socială; pe câtă vreme societatea reprezintă aceeași realitate socială privită din afară, adică în organizarea ei obiectivă. Pentru Tönnies comunitate și societate erau două realități deosebite; comunitatea era acea realitate socială condusă de motive iraționale, mai profunde, ca în așezările mai patriarhale, - comunitate era satul, familia patriarhală; societăți sunt: birourile moderne, societățile pe acțiuni, așezările sociale în care indivizii își rămân străini unii altora, ne ajungând la acel grad de fuziune, de intimitate, de acea intimitate tradițională pe care germanii o prețuiesc atâta când o denumesc "die Gemütlichkeit". - Comunitatea este mai caldă, mai afectivă, mai cordială, societatea este mai rece, mai îndepărtată, mai artificială. Aceasta este distincția lui Tönnies, pe care însă cercetătorul pe care l-am amintit nu le consideră ca două tipuri sociale diferite, ci ca pe una și aceeași

realitate socială privite din două puncte de vedere deosebite: comunitatea este realitatea socială privită din conștiința subiectului, iar societatea este același realitate socială privită din afară, ca o așezare obiectivă, exterioară. Vedeți, prin urmare, cum dezvoltarea problemei pe care a pus-o Tönnies ajunge acum la rezultate care le contrazic într'un mod izbitor.

O deosebire asemănătoare între comunitate și societate o face și alt sociolog german, citat adesea ori aici, și anume Vierkandt.

Vierkandt distinge între comunitate și societate cam în același fel cum am văzut că distinge între aceste noțiuni și Geiger. Mai interesante sunt însă tipurile de comunități pe care le deosebește Vierkandt, o operație pe care Tönnies n'o făcuse. Care sunt deci speciile de comunități după Vierkandt? - Aceste specii pot fi de patru feluri și anume: Ele pot fi comunități intime, cum este camaraderia mai multor elevi într'o clasă, a mai multor soldați într'o unitate militară.

sau a mai multor muncitori într'o comunitate de lucru.

De această comunitate intimă trebuie însă să distingem comunitatea abstractă, care are două caractere isbitoare și mai întâi că ea este intermitentă, apoi că este mai impersonală, nu se confundă cu indivizii. De pildă comunitatea care este un partid sau o grupare politică. Este evident, nu te porți toată ziua și în toate actele ca să ajuți unui partid sau altul. Partidul funcționează mai intermitent pe deoparte, iar pe de altă parte nu se încorporează perfect în indivizii care alcătuiesc partidul, este o realitate mai detașată de indivizi, are o realitate care funcționează după legile ei nu după legile tale. Va să zică trebuie să distingem între aceste două tipuri de comunități : unul este raportul pe care îl întrețineți cu un camarad de al Dvs. din această clasă și altul este raportul pe care îl puteți întreține cu un membru dintr'o grupare politică; primul raport este mai intim, celălalt este mai lax, pentru că raportul este mai impersonal și în același timp ceva mai in-

termitent.

Există apoi comunități personale, cari sunt fără îndoială comunități intime ca cele pomenite și totuși sunt deosebite de ele. Iată o comunitate personală, cum este de pildă comunitatea soților în căsătorie: puterea acestei comunități se întinde asupra persoanelor în întregimea lor, ceea ce nu se petrece în cazul camaraderiei. În camaraderie este o comunitate care se întinde numai asupra unei părți din persoane, căci sunt părți ale personalității mele care rămân detașate, libere de lanțurile camaraderiei, pe câtă vreme în căsătorie, persoanele sunt angajate în totalitatea lor.

Însfârșit, a patra categorie de comunități este aceea pe care Vierkandt o numește comunitatea impersonală, aceea pe care o întreținem cu opere sau obiecte având o anumită valoare expresivă. Tipul cel mai pregnant al acestei comunități este comunitatea pe care o desemnăm cu numele de Patrie, căci sentimentul de comunitate ou Patria este un sentiment de comunitate cu

oamenii, dar și un sentiment de comunitate cu lucrurile, dar cu niște lucruri care au o valoare expresivă.

Gândiți-vă când ați simțit Dvs. realitatea Patriei? - De pildă ați putut-o simți după o absență oarecare prin locuri străine revenind în locurile în care v'ați născut. Atunci ați simțit asociația strânsă în care stați cu locurile, cu peisagiul, cu casele, cu obiectele familiare. Această comunitate cu obiectele expresive, impersonale, a zugrăvit-o într'un mod genial Eminescu atunci când în Satira III-a se produce întâlnirea dintre Sultan și Mircea și când la amenințarea plină de prezumție a Sultanului, Mircea îi răspunde:

Eu îmi apăr sărăcis și nevoile și neamul  
Si de-aceea în țara aceasta, tot ce mișcă, râul,  
ramul,  
Mi-e prieten numai mie, iară ție dușman ți-este.

Eminescu a descris în versurile acestea într'un mod perfect sentimentul comunității cu obiectele, cu lucrurile considerate însă ca niște valori expresive, el a descris prin urmare tipul comunității impersonale, pe care trebuie să-l distingem de toate comunitățile

personale pe care le-am amintit până acum.

Sunt unele obiecțiuni care se pot face acestei distincții între comunitățile impersonale și comunitățile personale, pe cari le-a stabilit Vierkandt, dar asupra acestor obiecțiuni voi reveni rându-l viitor. Ceea ce ne interesează până acum este să vedem în ce constă aplicarea metodei fenomenologice la studiul faptelor sociale. Pentru întâia oară, în revista pe care o desfășor în fața Domnilor Voastre, ați avut ocazia să considerați esențe, esențialități sociale. Vom continua rându-l viitor discutând rezultatele speculației înfățișate astăzi.

-----oOo-----

Societate, comunitate, iubire.

Deosebirea pe care a făcut-o Tönnies între societate și comunitate a fost punctul de plecare al unor numeroase cercetări despre dezvoltarea cărora am încercat să vă sugerez o idee în prelegerea trecută. În acevăr această distincție a fost preluată de școala cercetătorilor cari au încercat să aplice metoda fenomenologică problemelor sociale și a dus la rezultate dintre cele mai interesante.

În rândul gânditorilor cari și-au câștigat merite în această privință am amintit de Theodor Litt, de Geiger și de Vierkandt. Pentru toți aceștia comunitatea este o structură a conștiinței, capabilă de a fi studiată din punctul de vedere al metodei fenomenologice. Această metodă nu este altceva decât acea interpretare a limitelor eului care permit unei persoane singulare să vorbească la forma plurală; comunitatea

- spuneam atunci - nu este altceva decât forma plurală a conștiinței.

Insfârșit, tot în prelegerea trecută aminteam și diversele categorii de comunități pe cari le stabilește Vierkandt. În adevăr el ne dă o clasificare a comunităților în care intră pe de o parte comunitățile personale și intime, iar pe de altă parte comunitățile impersonale și obiective. Sunt comunități personale și intime acelea cari se confundă cu persoana particulară a indivizilor cari le compun și cari se întind asupra unor porțiuni mai mici sau mai mari din ființa membrilor cari se găsesc întruniți înăuntrul lor; sunt dimpotrivă comunități impersonale și obiective acelea pe care le fac oamenii fie cu obiectele expresive, purtătoare de valori, fie cu oamenii, însă în așa fel încât aceste comunități au o viață intermitentă și capătă un fel de existență obiectivă, detașată de ființa particulară a feluriților indivizi cari se găsesc înăuntrul lor.

Dacă luăm seama la ceea ce Vierkandt numește comunități personale sau comunități intime, atunci observăm că în rândul acestor comunități și după spiritul însuși al clasificăției pe care Vierkandt o face, intră și iubirea: iubirea dintre doi oameni, iubirea de diferite categorii - nu numai iubirea bărbatului pentru femeie - ci și iubirea mamei pentru copil și a copilului pentru mamă ș.a.m.d., toate categoriile imaginabile de iubire.

Aci însă se produce o dificultate a sociologiei lui Vierkandt, pentru că iubirea alcătuiește un alt tip de raporturi sociale decât comunitățile și este nevoie atunci de această analiză aprofundată a asociațiilor, a faptelor sociale, cărora le acordăm în șirul acestor prelegeri atenția noastră, ca să ne dăm seama care este caracterul social al iubirii, ce fel de grupare socială este iubirea și dacă ea în adevăr poate fi trecută sub categoria comunităților.

Ori, dacă comparăm raporturile pe care le

denumim comunitate cu acelea pe care le trecem sub categoria largă a iubirii, vedem că există diferențe esențiale care ne împiedică, cari ne interzic operația de subsumare a iubirii în categoria largă a comunităților. Pentru că, în adevăr, comunitatea implică o conștiință de pluralitate, membrul unei comunități vorbește despre sine întrebuintând pronumele "noi", - spunem: "noi românii", "noi studenții", ș.a.m.d., dar cel care spune "noi românii" este o persoană particulară, izolată, dar la care structura conștiinței sale a luat această structură plurală, pentru că el face parte din comunitatea românească.

În iubire însă nu se întâmplă așa, în iubire conștiința nu ia forma plurală, structura conștiinței în iubire este alta. Dacă se poate spune într'adevăr că structura conștiinței comunitare este plurală, tot cu atâta dreptate se poate spune că în iubire structura conștiinței este mutuală sau duală, cu alte cuvinte membrii raportului de iubire nu fuzionează într'o uni-

tate mai largă în care individualitatea fiecăruia se pierde în avantajul individualității colective, ci în raportul de iubire conștiința fiecăruia își păstrează individualitatea sa strictă, căci iubirea nu este alt-ceva decât conștiința valorii unice care se găsește întrupată în ființa iubită și voința de a dezvolta această valoare până la marginile posibilității ei.

Nu întotdeauna iubirea a fost înțeleasă în același fel. Filosofia iubirii a variat în decursul dezvoltării gândirii omenești și este interesant din acest punct să aruncăm o privire asupra evoluției acestei importante probleme a iubirii, care a fost studiată în vremea din urmă, de filosofi, ca de pildă Simmel, care a adus contribuții de o neobisnuită profunzime în problema iubirii, ca de pildă acelea care se găsesc în volumul său postum "Fragmente und Aufsätze", sau contribuția de o mare desăvârșire a lui Max Scheller, marele filosof german, în cartea sa despre "Natura și forma simpatiei" (Wesen und Formen der Sympathie), a

cărei lectură o recomand cu căldură pentru că alcătuiește una din lucrările cele mai importante în mișcarea filosofică contemporană.

Ei bine, spuneam că în lumina cercetărilor acestor doi filosofi putem să ne facem o idee despre evoluția conceptului iubirii în filosofie. Iubirea antică era aceea atitudine sufletească, care constă într-un elan de entuziasm către ființa iubită, dar nu atât pentru valoarea imanentă, pentru valoarea sa unică, cât pentru faptul că ființa iubită participă la o valoare mai generală care o întrece. Despre acest concept al iubirii antice puteți să vă faceți o idee precisă dacă citiți de pildă o scriere ca "Phedru" (Phaidros) de Platon sau "Banchetul", unde este înfățișată deoptrivă concepția iubirii în sensul subliniat de mine. Iubirea platonică este mișcarea de entuziasm către o ființă, provocată de faptul că ființa prin aparența ei frumoasă ne dă un semn de participarea ei la lumea Ideilor; frumusețea corporală pentru Platon este semnul unei

amante legături cu lumea care domină a idealității.

Au trecut însă vremurile și în locul disciplinei metafizice platoniciene s'a instaurat la postul de conducere spirituală al filosofiei, psihologia și atunci am avut înțelegerea psihologică a iubirii.

În ce constă înțelegerea psihologică a iubirii?

Iubirea în concepția psihologică aspiră către completa unificare a celor care se iubesc. Pentru psihologie iubirea apare ca tendința de unificare afectivă în așa fel încât bucuriile dar și durerile celui iubit să devie ale mele, după cum bucuriile și durerile mele să devină ale celui care mă iubește.

Scheler observă însă că acest mod de a înțelege iubirea, care este de fapt foarte generalizat printre noi, nu este decât o formă mai învăluită a egoismului, pentru că tendința spre unificare afectivă nu este decât o altă formă a aspirației de a nimici individualitatea străină pentru a o introduce în tine, pentru a o face una cu tine; dar nu iubește cu adevărat

- observă Scheler - decât acela care nu dorește această dispariție a unei ființe străine pentru a o asimila cu totul, ci cu adevărat iubește cel care, recunoscând originalitatea cuiva, dorește s'o mențină sub forma ei deosebită de sine; nu iubim fructul sau alimentul care ne inspiră de a-l introduce în corpul nostru de a-l transforma în substanță proprie, nu iubim pava gustoasă sau portocola - este absurd să spunem aceasta - și totuși pentru acest fruct am aspirația de a-l transforma în substanță proprie, de a-l încorpora, așa cum unii părinți își iubesc copilul cu această tendință de a-l reintroduce în ei înșiși, de a-i face iarăși una cu ei, așa cum a fost odată, înainte ca copilul prin naștere să-și câștige individualitatea. Dar aceasta nu este o iubire adevărată, aceasta este un afect puternic, fără îndoială, dar este un afect egoist. Unificarea afectivă este așa dar un afect al egoismului; adevărata iubire presupune dimpotrivă cunoașterea a ceea ce este absolut original, de neînlocuit cu ființa iubită, acceptarea

deosebirii dintre noi și ființa iubită, acceptarea unei diferențe dintre noi și dorința nu de a distruge această originalitate pentru a face din ființa iubită un element al propriei mele vieți, pentru a-l reduce la numitorul meu; ci dimpotrivă voința de a-l face să înflorească și să propășească în formele lui proprii și originale. Părintele care iubește copilul, nu dorește să-l facă deopotrivă cu sine, sau să-l cuprindă cu iubirea în sine încât să-i închircească individualitatea. <sup>francez așa de</sup> Dvs. cunoașteți proverbul / profund: "Qui trop embrasse, mal étreint". Iubirea adevărată se resemnează cu deosebiriile dintre oamenii care se iubesc și dorește totodată să mențină și să dezvolte aceste deosebiri. Iubirea cu alte cuvinte ne conduce într-o lume de valori originale pe care dorim să le vedem dezvoltându-se, crescând până la limitele posibilităților lor.

În calea acestei teorii, al acestui concept al iubirii, deosebit deopotrivă și de conceptul antic al iubirii și de conceptul psihologic al iubirii, există

dificultăți importante pentru că în lumina psihologiei de fapt nu poate să existe un "tu", adică o esență umană deosebită de mine. "Tu" pentru psihologie nu este decât o derivație a lui "eu", pentru psihologie noi construim conceptul unei ființe străine prin analogie cu noi înșine, <sup>ideea</sup> de "tu". Ideia unei ființe deosebită de noi, către care se îndreaptă raza iubirii noastre, este de fapt o idee derivată pentru psihologie, nu este o idee primară, deoarece psihologia nu cunoaște decât faptul experienței proprii și din aceste fapte ale experienței proprii vrea să construiască întreaga bogăție a experienței umane.

Ei bine, în această experiență umană apare ideea de "tu" dar "tu", ființa deosebită de mine, care se găsește în raport de dualitate, de vecinătate față de mine, acest "tu" este construit numai prin analogie cu "eu"? Ce este "tu" în psihologie? - o altă formă a lui "eu", un "eu" proiectat, gândit în afară de mine. O altă persoană este tot un "eu", în centru de sensibi-

litate care trebuie să funcționeze în același fel cum recunoaște că funcționează propriul meu centru de sensibilitate.

Iată care este însă eroarea profundă a psihologismului, eroarea de a socoti că "tu" nu este decât o noțiune, o reprezentare derivată, construită pe baza lui "eu", ori în realitate "tu" are o evidență primară, nu derivată. Fenomenologul Litt vorbea de "evidența lui tu", Scheler vorbește de "realitatea lui tu". Nu este adevărat că omul se analizează pe sine și prin analogie cu experiența de sine creează noțiunea și reprezentarea lui "tu". Aceasta nu este adevărat nicidecum.

Iată câteva fapte care dovedesc neadevărul acestei afirmații: dacă ar fi adevărat că "tu" este numai o reprezentare, o noțiune derivată din "eu" atunci ar trebui să fie adevărat că în evoluția noastră psihologică noi începem cu cunoștința de noi înșine, pentru a trece apoi treptat la cunoștința persoanelor străine.

noi, ori aceasta nu este adevărat doloc; cunoștința de noi înșine este în realitate un rezultat tardiv al evoluției sufletești.

Când începe omul să se gândească la sine, să se cunoască pe sine, să reflecteze la ceace se produce în subiectivitatea sa? - Târziu în viață, abia în adolescență, omul face descoperirea universului interior, descoperirea absolut turburătoare că în noi există o lume care nu se potrivește cu lumea exterioară, care funcționează după alte legi, după alte norme decât funcționează lumea exterioară. Prin urmare destul de târziu facem descoperirea universului lăuntru, abia în adolescență, poate sub influența unor plăceri profunde în tot sistemul nostru fiziologic, poate odată cu trezirea sexualității, care este un izvor puternic de senzații endogene, adică "de senzații" al căror izvor este în noi înșine. Abia atunci omului îi este atrasă atenția asupra interiorului său, încep gândurile, visele, viața intimă, omul caută singură-

atez, pentru că simte că în el se produce ceva nou  
care nu seamănă cu experiența din trecut și această ex-  
periență îl dominează într'atât încât vedem pe tânărul,  
acest visător pierdut în el însuși, fugind de oameni,  
căutând solitudinea în care poate să observe mai bine  
curioasa lume care se trezește atunci în interiorul lui.

Dar până atunci nu avusese omul nici o expe-  
riență? - Da da, dar obiectul acestei experiențe apar-  
ținea totdeauna lumii străine. Copiii observă foarte  
bine oamenii, au mult spirit de ironie, observă tipuri-  
le de oameni, ridicolul persoanelor, observă foarte bi-  
ne caracterele oamenilor și mult mai târziu începe să  
se observe pe sine însuși. Așa că este absurd să spunem  
că ideia de "tu" este o idee derivată din ideia de "eu",  
pentru că de fapt omul începe de fapt prin cunoștința lu-  
mei exterioare și numai mai târziu ajunge la cunoștința  
lumei sale lăuntrice.

Dar trebuie să admitem "evidența lui tu" și  
pentru un alt motiv și anume pentru motivul că expre-

siile oamenilor sunt niște fapte de intuiție imediată. Ce vreau să spun cu aceasta? - S'a susținut multă vreme în psihologie că noi nu putem să ne dăm seama de expresia, de vicisliunea sau de încetăneala spirituală, de bunăvoința umană sau de răutatea cuiva, decât ocolind prin conștiința propriilor noastre expresiuni. Cu alte cuvinte nu pot să-mi dau seama dacă expresia unui om înseamnă mânie decât aducându-mi aminte cum arătam eu însuși într'o clipă oarecare de mânie. Prin urmare cunoștința unei expresii străine, se spune într'un anumit psihologism că este rezultat unei interpretări și anume această interpretare folosește datele împrumutate proprii noastre experiențe.

Ori aceasta nu este adevărat deloc, spune Max Scheler, pentru că iată de pildă un exemplu crucial: noi ne dăm foarte bine seama de semnificație are expresia unui copil care plânge sau care râde și cu toate acestea nu ne aducem aminte nimic din copilăria noastră; nimeni nu are amintiri de când avea

2-3 luni, și cu toate acestea putem foarte bine să intuim ce vrea să spună expresia unui copil de această vârstă.

Mai mult decât atât. Dacă este adevărată prima teorie, atunci nu este cu puțință de a înțelege expresia cuiva decât printr'un act de simpatie, adică printr'un act în virtutea căruia eu mă pun în locul lui și simt durerile sau bucuriile lui, ori în cazul intuiției expresiei unui copil, aceasta nu este adevărat deloc. Iată un copil mic de două luni care plânge; eu înțeleg expresia lui, înțeleg că are suferințe, intuiesc, dar nu simt compătimirea sau milă cu el, înțeleg, dar nu se produce totuși fuziunea afectivă - această fuziune se poate produce la mama lui, dar pentru o ființă străină plânsul unui copil nu apare nicidecum ca ceva tragic. Față de plânsul unui copil unificarea afectivă nu se produce, dar totuși intuiesc care este semnificația expresiei, ceea ce ne îndreptățește să spunem că expresia este obiectul unei intuiții directe

care nu are nevoie de ocolul prin unificarea afectivă și nici de ocolul prin mobilizarea propriilor noastre experiențe sufletești.

Acestea sunt fapte de o importanță extraordinară care dovedesc "evidența lui tu", faptul că "tu" este o idee sau o reprezentare primară, nu derivată, și dacă în esență "tu" este o astfel de reprezentare primară și nu derivată, atunci urmează că iubirea este posibilă, că înțelegerea iubirii în sensul lui Simmel și Scheler este cea dreaptă sau justă, pentru că această înțelegere era făcută sub rezerva existenței unui "tu" autonom.

La ce ne-au folosit aceste analize ale fenomenului iubirii? - Ne-au folosit pentru a dovedi că iubirea nu este una dintre formele comunității și că, prin urmare, Vierkandt nu avea dreptate să o treacă printre categoriile comunității, construind clasa unor comunități personale și intime, de vreme ce iubirea nu este comunitate. Iubirea nu este comunitate pentru

că aceasta presupune structura plurală a conștiinței, presupune o extindere a eului nostru până la forma plurală a lui "noi", pe câtă vreme iubirea presupune menținerea limitelor dintre ființe, iubirea se construiește pe evidența lui "tu". Iată ce aveam de spus în această privință.

Dar în acest punct trebuie să ne întoarcem puțin în urmă. Iată că sunt câteva prelegeri de când împreună cu unul sau cu altul dintre gânditorii sociologiei moderne căutam să ne lămurim care sunt clasele mari de grupări omenești, de asociații umane - Tönnies a distins unele tipuri de grupări - comunitate și societate - alții au distins alte tipuri. Ei bine, în multiplicitatea texturilor pe care le-am înfățișat acum și pe care Dvs. trebuie să le reluați, să le meditați, pentru că materia aceasta este o materie deosebit de dificilă, ei bine, din bogăția de fapte, de observații, pe care am expus-o, din cunoștința sociologilor analizați până acum. nu se impune o revizuire a tuturor

acestor clasificări, nu se trezește și în Dvs. dorința de a căpăta o sistemă proprie a faptelor sociale, a grupărilor omenești? - Socotesc că da. Si atunci să ne întrebăm, încăodată, care sunt formele tipice de grupare omenească?

După părerea mea, sunt trei forme tipice de grupare omenească și veți vedea că toate formele de asociație omenească, oricare ar fi bogăția sau varietatea lor, trebuie să între într'una sau alta din aceste mari specii pe care le voi descrie îndată.

Cea dintâi formă de grupare omenească pe care o disting este "socie atea", carecum în înțelesul lui Tönnies. Ce este această societate? - Este acea grupare omenească în care indivizii își rămân exteriori și străini, și își rămân exteriori pe cea mai întinsă porțiune a ființei lor și fuzionează numai pe o porțiune foarte restrânsă și anume prin puterea unui scop pe care îl urmăresc deopotrivă.

Iată câteva tipuri de societăți. de pildă o

societate comercială, o societate științifică, o societate de turism. Ei bine, în toate aceste grupări omenești oamenii nu fuzionează adânc, ei se unesc pentru că au un anumit scop comun pe care și-l reprezintă prin inteligența lor, scopul de a specula un bun sau o nevoie oarecare ca în cazul comerțului, scopul de a întreprinde împreună cercetări științifice sau de a întreprinde împreună călătorii sau sporturi ș.a.m.d., va să zică oamenii fuzionează prin scopul pe care deopotrivă îl urmăresc, iar în restul ființei lor se sunt cu totul detașați unul de alții.

Altfel însă este în comunitate. În comunitate, care este al doilea tip mare de grupare, indivizii fuzionează mai adânc și mai total, viețile se amestecă mai bogat și coincid până la nivele mai adânci ale ființei lor.

Iată un exemplu de comunități: familia. Oamenii care trăiesc în aceste comunități fuzionează mai adânc decât într-o societate comercială sau științifi-

oă, - evident. Națiunea de asemeni este o comunitate mai profundă decât societatea comercială; confesiunea de asemeni.

Atunci trebuie să ne întrebăm care sunt factorii de unificare în comunitate. În societate factorul de unificare îi alcătuiește scopul comun reprezentat intelectualmente și care mobilizează anumite energii menite să ne apropie de acel scop, dar care sunt factorii de asociere, de fuziune în comunitate? - Ei pot fi de mai multe feluri, după cum a arătat foarte frumos cercetătorul francez Maunier în lucrarea sa pe care vreau s'o recomand cu căldură, "Les groupements sociaux" (Grupările sociale).

Dar în legătură cu o clasificare a faptelor sociale, - deosebit de aceia pe care o dăm noi, arată că factorii de întrunire omenească pe care îi socotim că sunt eficienți numai în sânul comunității, sunt: Mai întâi datele naturale, iar printre acestea distingem două tipuri: date naturale antropologice sau biologice și datele naturale geografice.

Nașterea de pildă este un factor de fuzionare în comunități. Am spus că familia este o comunitate, dar ce face din familie o comunitate? - Faptul că o pereche omenească pune alți oameni pe lume și că aceștia din urmă se simt solidari prin faptul că sunt născuți de aceeași pereche omenească. Este un fapt biologic profund. Dar nu numai familia, ci și spița, neamul, are o realitate de același ordin. Ceeace se numește spița - faptul de a te ști din acelaș neam cu cutare, creiază comunitatea aceasta pe baza faptului fundamental biologic al nașterii.

Dar nu numai aceasta. Dar și datele naturale geografice, faptul de a te simți legat de același loc cu alții, creiază între aceștia unirea aceasta profundă a comunității. Oamenii din același sat sau oraș, din aceeași regiune, chiar din același cartier, creiază strânse legături. Francezii vorbesc despre "spiritul clopotniței," care este un mare factor de unificare omenească în comunitate.

Înfățișat în afară de aceasta Maunier distinge și factorul "timp". Oamenii cari au apărut pe lume în aceiași vreme și și-au dezvoltat viața cam în aceleași împrejurări se simt legați între ei. Expresia acestei legături este ceea ce se numește o "generație". Oamenii dintr'o generație se simt de asemeni foarte solidari, legați între ei în interiorul unei comunități: vorbim de generația noastră și din perspectiva generației noastre ne uităm cu un regret prea bine cunoscut la generația care vine după noi și care nu mai seamănă cu noi: "noi eram buni, cei cari vin nu sunt buni", - toate generațiile spun așa. Horatiu a pregătit odată termenul care caracterizează această situație, numindu-i pe bătrâni "laudatores temporis acti".

Dar în afară de acest element pe care îl distinge Maunier mai sunt și alți factori de unificare și comunitate, de pildă aderența la anumite valori iraționale, cum sunt de pildă tradițiunile. Clasele sociale sunt comunități prin tradițiuni: aristocrația,

burghezia au anumite tradiții și aceste tradiții sunt iraționale, pentru că nu le justifică rațiunea. "Așa, este bine, pentru că așa au făcut părinții noștri", "așa am pomenit noi" sau "așa este obiceiul din bătrâni": acestea nu sunt motive raționale, pentru că toți bătrânii au putut să greșească și toate seriile omenești au putut să se înșele și dacă noi perseverăm într-o greșală, lucrul nu e posibil decât printr'un motiv irațional de o mare forță de grupare omenească, un motiv constitutiv de comunități.

Altă valoare irațională mai este credința. Oamenii cari se grupează în interiorul unei comunități confessionale nu pot să aibă motive raționale. În mod inutil comparăm catolicismul, protestantismul și ortodoxismul, ca să vedem care dintre aceste forme cultice sunt mai raționale; această operație nu reușește niciodată. Niciuna nu este mai rațională decât cealaltă, dar forța adeziunii noastre la cultul de care aparținem în ipoteza că îl practicăm în viața noastră -

este cu atât mai mare cu cât dispune de o forță mai irațională. Biserica poate să se înșele, dar pentru credincioși ea manevrează un motiv de o mare forță grupantă.

Iată care sunt forțele de unificare în comunitate, prin urmare în acele grupări sociale de al doilea tip. Pe lângă acestea, pe lângă societate și comunitate, ca o formă specială și imposibil de a fi redusă la celelalte, eu trec iubirea, pentru că aceasta mi seamănă nici cu societatea, nici cu comunitatea.

În iubire oamenii rămân deosebiți, dar nu străini unii față de alții cum sunt în societate. În iubire oamenii sunt legați cu lanțuri puternice, dar nu funcționează într-o conștiință plurală, așa cum se întâmplă în cazul comunităților, ci își rămân exteriori, dar se simt strânși legați prin lanțuri de nesguduit, pentru că sunt legați de însuși devotamentul către ceea ce în ființe iubite alcătuiește o valoare incomparabilă, o valoare pe care doresc prin toate forțele mele și chiar

prin sacrificiul vieții s'o aduc la deplina ei înflorire. Acesta este cazul cel mai minunat, cazul părintelui care își iubește copilul și face ca acela să se desvolte, să devină original, să devină ceea ce este înscris latent, ascuns în natura lui. Care este preocuparea cea mai vie a părintelui? - Să descopere ce poate fi bun în copilul lui și să-l îndrumeze în așa fel încât să ducă la înflorire, la eflorescență totală, acea valoare deosebită, particulară din el.

Iubirea părintelui de copil poate să ia uneori o formă absolut tragică, când copilul este rău, când copilul este bolnav, nereușit, o neisbuită a vieții, sau când este rău în altfel, pervers, de un caracter neasociabil sau când se întâmplă cel mai îngrozitor lucru care se poate întâmpla unui părinte, când copilul său devine un criminal, - totuși iubirea sa nu se stinge nici atunci. Iubirea părintelui nu se stinge pentru copil nici în ipoteza acestei totale nereușite a copilului, pentru că în lămina iubirii - căci iubirea

este o lumină vie, o lumină revelatoare - prin păturile întunecoate ale perversității, ale vițiului, ale răutății, acela care iubeste stie să distingă diamantul ascuns la fund, sub nesfârșitele straturi de cărbune.

Acea valoare umană scânteiază pentru ochii iubirei în cea mai neagră și îngrijorătoare existență. Unde alții nu văd decât un criminal, un scelerat, o tragică neisbutită a vieții, mama acestui om recunoaște încă ceva bun, uman, demn, căci ființa aceasta iubeste și iubirea este tocmai această virtute de a nu revela valoarea incomparabilă care se găsește în orice ființă omenească.

Si atunci, în lumina acestor răsfrângeri se constituie raportul de iubire, care este un raport social - evident - căci întrunește oamenii, dar care nu este nici raport comunitar nici raport de societate, ci un alt tip, al treilea mare tip de grupări sociale, pe care trebuie să-l distingem.

### Sociologia culturii

Prelegerile noastre de până acum au considerat două din curențele sociologice care s'au perindat pe scena sociologiei contemporane și anume: mai întâi universalismul, al cărui reprezentant este Othmar Spann, în al doilea rând relaționismul, adică acel curent sociologic care afirmă ca obiect al sociologiei relațiile dintre indivizi. Am desemnat drept întemeietor al relaționismului pe Simmel și drept continuator al lui Simmel pe Leopold von Wiese. Relaționismul care este afirmat de Simmel, își găsește abia în Leopold von Wiese pe arhitectul care a reușit să construiască un edificiu complet al problemelor puse de acest curent.

Relaționiști sunt însă și ceilalți sociologi analizați până acum. Într'adevăr și Tönnies cu distincția sa între societate și comunitate nu face alt ceva decât să stabilească două tipuri esențiale ale rela-

fenomenelor inter-individuale. Relaționiști sunt însăși-  
șit și fenomenologii, un Litt, un Geiger, un Vierkandt,  
pentru că și ei deopotrivă cu ceilalți stabilesc struc-  
turi ale conștiinței rezultând din confruntarea, din  
întâlnirea indivizilor în societate.

Când cu ocaziunea analizei sistemului lui  
Wiese am formulat câteva din obiecțiunile care se pot  
aduce relaționismului am arătat că excluderea metodi-  
că a studierii scopurilor în societate nu merge fără  
cavocari dificultăți. Intr'adevăr relaționismul decla-  
ră că nu se ocupă de scopurile pe care viața socială  
le poate urmări, ci numai de relațiunile dintre ind-  
vizii, pentru că aceste relațiuni sunt aceleași, ori  
care ar fi scopul pe care procesul social și-l propu-  
ne; indiferent - de pildă - dacă scopul procesului  
social este științific sau economic, relația pe care  
o desemnăm sub numele de concurență - pentru a alege  
numai un exemplu din multiplicitatea posibilă a exem-  
plilor, - rămâne aceeași.

Dar această excludere a scopurilor din câmpul sociologiei, ascunde sociologiei un obiect important și anume un obiect care nu poate fi înțeles decât prin raportare la scopurile vieții sociale. Acest important obiect asupra căruia raza relaționismului nu se poate întinde, este cultura omenească. Cultura omenească într'adevăr nu putem s'o definim decât în legătură cu scopurile omenești. Așa de domeniul naturii, care este un domeniu al cauzelor eficiente sau al cauzelor mecanice, cultura este domeniul scopurilor sau domeniul finalităților, este un domeniu teleologic. În lumea de cauze mecanice care promovează procesul natural omul introduce scopuri și aceste scopuri constituiesc cultura.

S'au încercat numeroase definiții ale culturii. Eu însumi în studiul intitulat "Concepția raționalistă și istorică a culturii" un studiu care a apărut în "Arhiva pentru Știința și Reforma socială", am înfățișat câteva din definițiile tipice care s'au

dat culturii. Revinând asupra acestei materii, astăzi ași propune o altă definiție înrudită, ce este drept, cu aceea la care mă opream în studiul amintit și anume ași spune că se numește cultură aceea acțiune de promovare a omului la rolul de agent creator al soartei sale.

Dacă putem primi ipoteza de un caracter strict regulativ și fictiv al unei umanități dinaintea culturii, această umanitate noi nu putem să ne-o închipuim decât ca o întrunire omenească care suportă condițiunile naturale în care este adusă să trăiască; umanitatea sub-culturală care alcătuiește se pare ipoteza fictivă și de o simplă valoare euristică, umanitatea ante-culturală noi nu putem să ne-o închipuim decât ca pe o unitate pasivă, care nu-și conduce soarta sa, ci care suportă presiunea mediului, a cărei viață se constituie din multiplicitatea factorilor cari o împrejmuesc. O astfel de umanitate trăiește o viață deopotrivă ca animalele, căci nici animalul

nu este creatorul vieții sale, atitudinea animalului în lume este pur pasivă, el este și devine ceea ce mediul său îi comandă a fi. Dar aceasta este tocmai originalitatea omului, căci spre deosebire de animal, el încearcă să treacă la postul de conducere al soartei sale și dezvoltarea acestei tendințe alcătuiește cultura omenească.

Este "cult" omul sau societatea care protestând împotriva fatalității datelor naturale în mijlocul cărora sunt aduși să trăiască, caută dimpotrivă să le stăpânească și să le folosească în sensul scopurilor și idealurilor care luminează în conștiința lor. Cultura este deci un act de afirmație a libertății omenești și această libertate omenească valorează nu numai pentru mediul natural, dar și pentru mediul social: omul cult nu suportă pasiv datele sociale care înconjoară existența sa, ci caută să le transforme în sensul scopurilor și idealurilor sale. Proprie sa structură morală el n-o primește ca pe o dată fatală, ci ca

pe un material plastic care poate să fie imlădiat și condus în sensul realizării idealurilor cari au luminat în sine. În acest înțeles trebuie deci luată definiția culturei: crept acțiunea libertății omenești care tinde să promoveze pe om în rolul de agent creator al destinului său.

Dar fenomenul acesta al culturii, definit în felul în care l-am făcut, este un fenomen prin excelență social, într'un înțeles dublu: cultura este un fenomen social mai întâi din pricina faptului că asimilarea culturei, propagarea ei din generație în generație, transformarea ei într'un bun al existenței noastre proprii nu se poate face decât prin societate. Dacă n'ar exista o societate, adică o realitate spirituală superioară indivizilor, cultura n'ar fi posibilă, căci care sunt agenții propagării culturei? Acești agenți sunt tradiția de pildă, familia, școala, producția spirituală în toate domeniile, în domeniul științific, în domeniul artistic, juridic ș.a.m.d. Dar

toți acești factori ai culturii nu sunt posibili decât sub rezerva existenței unui organism social, adică a unei realități spirituale care îi întrece pe indivizi și îi cuprinde.

Pe de altă parte, cultura este un fenomen social, pentru că societatea oferă mijloacele de realizare ale scopurilor ei, societatea prin prestigiul ei asociază cu anumite reprezentări ale culturii ideea unei autorități care face din bunurile culturale, bunuri demne de a fi râvnite de noi și iată că cultura nu se realizează decât în societate și prin societate. Atunci putem spune că în adevăr cultura alcătuiește un fenomen prin excelență sociologic, de care sociologia nu poate să rămână străină, așa cum rămâne în forma sociologiei relaționiste care își impunea excluderea metodică a studierii oricăror scopuri.

Din astfel de considerații a rămărit într-o anumită dependență a sociologiei moderne interesul pentru fenomenul culturii. Mai mult decât atât. Orice fe-

nomen social este în același timp un fenomen cultural, pentru că orice fenomen social este produsul voinței sociale și voința se conduce totdeauna de reprezentarea unui scop, ori odată cu reprezentarea scopurilor, intrăm în domeniul finalist al culturii și atunci s'a pus întrebarea dacă adevărata sociologie nu este tocmai sociologia culturii. Odată cu aceasta intrăm în complexul sociologiei culturii, al cărei reprezentant printre sociologii moderni este sociologul german Alfred Weber. Alfred Weber este profesor la Heidelberg; el n'a dat până acum un sistem al sociologiei culturale, ideile sale însă, cari au determinat creșteri numeroase, au fost înfățișate de el într'o zică scrisă apărută în 1927 și care se numește "Ideen zur Staats- und Kultursociologie". În același timp invitat de Vierkandt, sociologul amintit în mai multe rânduri aci, să colaboreze la marele său dicționar sociologic, pomenit de asemenea, a redactat o schiță a sistemului său, deocamdată într'o existență mai mult virtuală,

care a apărut în acest dicționar sociologic și care  
constituie până acum expunerea/cea mai completă și  
cea mai sistematică pe  
care el a făcut-o asupra ansamblului ideilor sale.

Dar sociologie a culturii a făcut nu numai  
Al. Weber, dar și alți sociologi contemporani și atunei,  
aruncând o privire asupra întregii mișcări dezvoltate  
în această direcție, ne putem întreba care sunt proble-  
mele tipice ale sociologiei culturale?

- Firește, una dintre primele probleme care  
apar aici, este aceea în legătură cu factorii determi-  
nanți ai culturii. Cine poate să răspundă la întreba-  
rea care sunt factorii determinați ai culturii decât  
o sociologie a culturii?

Ei bine, care sunt acești factori? - Unul  
dintre factorii determinanți cei mai de seamă, este  
mediul natural, în care o cultură se dezvoltă. Solida-  
ritatea culturilor cu peisagiul natural a fost așesea-  
ori explicată în sociologia modernă a culturii.

Un alt factor este factorul etnic, deoarece

cultura devine ceea ce este și după indicația geniului național, a geniului etnic, care o comandă. Firește că un rol în orientarea culturilor au și oamenii mari, inventatorii culturii din toate domeniile. Si însăși hazardul, acel hazard pe care filosoful francez Cournot îl definea drept rezultatul întrunirii a două serii cauzale deosebite.

Intr'un sistem al determinismului universal nu toate lucrurile sunt explicate, căci dacă înțelegem cum un fenomen derivă din altul, cum o cauză generează un efect, nu putem explica de ce seria anumitor cauze și efecte se întâlnește cu altă serie de cauze și efecte tocmai într'un anumit punct pentru a produce din această conjunctură un fenomen nou și neașteptat, pe care din pricina ignoranței noastre, îl numim un fenomen întâmplător, un produs al hazardului. Si bine, hazardul are de asemeni importanța lui în generarea faptelor de cultură și atunci sociologia culturii trebuie, fără îndoială, să dozeze ceea ce este rațional, expli-

cabil, în procesul culturii și ceea ce rămâne pururi neexplicabil și atribuit numai hazardului.

Mai departe, sociologia culturii descrie ca o altă problemă a sa, fenomenul atât de interesant al solidarității organice a feluritelor domenii ale culturii. Într'adevăr, după cum eu însumi am explicat adeseori, pentru că și eu sunt un adept al sociologiei culturii și în cursul meu de știința culturii am dat acestei directive o amplă aplicație, există o solidaritate organică între felurile manifestări ale aceleiași culturi: între științele, sistemul juridic, morala, religiunea și arta aceleiași culturi există o legătură sau - cum spuneam altă dată - un aer de înrudire. Cineva observă și descrie în ce constă această atmosferă unitară în care se dezvoltă felurile manifestări ale culturii? Nici o altă disciplină decât această sociologie a culturii, care așa dar își motivează existența și prin originalitatea problemelor pe care și le pune.

Si atunci dacă produsele spirituale ale unei culturi dovedesc această înrudire, această solidaritate organică a lor, atunci suntem îndreptățiți să considerăm - după cum spune odată Alfred Weber - că cultura este de fapt o entelehie în înțelesul pe care Aristotel îl dădea acestui cuvânt, adică o forță dinamică, o forță care activează produsele spirituale ale unei culturi dintr'un anumit centru intern de idealitate, legând între ele aceste manifestări tocmai prin comunitatea rădăcinilor. Sociologia culturii și-a propus deci în epoca noastră explicarea și adâncirea acestui concept al entelehiei culturii, adică al principiului activ care o străbate și leagă felurile ei manifestări între ele.

Fără îndoială însă că această solidaritate organică a diferitelor manifestări culturale, poate să ne apară într'un fel sau altul. Au fost vremuri când aceste manifestări felurite erau dominate de una din ele, au fost culturi prin excelență teoretice,

cum a fost cultura grecească sau culturii prin excelență religioase, cum a fost cultura evului mediu; dar au fost și epoci, ca de pildă tocmai epoca modernă, în care aceste felurite manifestări au năzuit să se izoleze unele față de altele pentru a trăi viața lor strict originală, epoci de autonomizare a valorilor, ca aceea a cărei explicație o găsim în marele sistem al lui Kant. Alfred Weber vede aci un reflex al disociației moderne dintre Stat și economie. Dacă valorile culturale au fost cultivate în acest spirit al independenței lor, lucrul se explică din deosebirea fundamentală pe care timpul o făcuse între ideea politică și ideea economică. Autonomia valorilor este expresia unui liberalism, expresia unei toleranțe, care se realizează din îndemnul creatorilor culturii de a lucra pe seama lor în vederea ȋntelilor proprii ale cercetărilor sau creaȋunilor cărora își destinau viața.

Culturile, ȋnsfărgit, evoluează, ele nu rămân veșnic aceleași și atunci o problemă nouă apare

În ochii sociologiei culturale: problema evoluției culturale. Cum evoluează cultura? - Desigur, parcurgând etape felurite. Și atunci una dintre întrebările esențiale ale sociologiei culturale este: care sunt etapele pe care, în deobște, culturile omenești le străbat?

... ori problema se pune altfel: se constată o mobilitate a spiritului cultural în omenire, însă se pare că această mobilitate nu reconstituie totdeauna un proces unitar, ci culturile iau o formă sau alta, adoptă un tip sau altul de cultură și atunci o întrebare esențială pe care nu și-o poate pune decât această disciplină nouă a sociologiei culturale este: care sunt tipurile de cultură pe care o cultură omenească le-a îmbrăcat și dacă aceste tipuri revin uneori în cultura omenească?

- După cum știți și în această privință vederile au fost împărțite și astfel sociologia culturală a luat forme diverse: sunt sociologi care socotesc că evoluția aceasta constituie un proces unitar și că

acest proces ar consta dintr'o însumare neconținută de valori, dintr'o creștere neconținută a valorilor culturale omenești și odată cu aceasta avem ipoteza progresivistă; sunt alții cari socotesc dimpotrivă că culturile alcătuiesc unități închise, care n'au corespondențe între ele, fiecare cultură reprezintă o existență aparte, lumea culturii omenești este un univers pluralistic, sunt atâtea culturi câte societăți culturale au existat, câți purtători de cultură au fost și în cazul acesta avem ipoteza istorică în știința culturii.

Dar există o altă vedere care socotește că, deși culturile n'au comunicație între ele, cu toate acestea înăuntrul fiecărui ciclu cultural deosebit, cultura urmează un drum identic, în așa fel încât se pot stabili corespondențe între aceste evoluții discontinue dar paralele, și atunci avem soluția morfologiei culturale, pe care a propus-o și aplicat-o Ostwald Spengler în cartea sa renumită, o soluție care stabilește așa numitele etape culturale contemporane.

Pentru Ostwald Spengler, care sîdează în acest moment întrebuințarea curentă a cuvintelor, socialismul modern este contemporan cu stoicismul greco-roman și cu budismul indian, reprezintă adică același moment într'o evoluție care decurge separat în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri culturale, dar după aceleași norme imanente. Stoicismul și socialismul ar reprezenta deci același preponderanță a atitudinii intelectuale în fața vieții și ar reprezenta o fază fatală prin care orice societate trebuie să treacă și anume un moment în care începe declinul ei.

Iată în scurt cam care sunt problemele pe care sociologia culturii și le propune. Dar sîcra aceasta de întrebări relative așa dar la factorii culturii, la descrierea unității sale de stil, la evoluția ei, la etapele sau la tipurile ei, toată această sferă de întrebări amintește o știință mai veche care își punea întrebări asemănătoare, dar în alt spirit și cu altă tendință. Această știință mai veche, care seamănă cu

sociologia culturii, din care sociologia culturii a rezultat, este filosofia istoriei. Si filosofia istoriei se întreba dacă nu cumva viața istorică nu decurge după anumite legi, după anumite norme și filosofia istoriei se întreba dacă nu există cumva o cauzalitate naturală sau spirituală, a procesului istoric cultural? Si cu toate acestea există o adâncă deosebire între sociologia culturii și filosofia istoriei, o deosebire pe care trebuie s'o marcăm pentru a înțelege sociologia culturii în adevărata originalitate a obiectului său.

Vechia filosofie a istoriei, adică aceia pe care a reprezentat-o la finele veacului al XVIII-lea, un gânditor ca Condorcet sau în secolul al XIX-lea gânditori ca Saint-Simon, Auguste Comte, Hegel, Karl Marx, această filosofie a istoriei presupunea că istoria urmărește un scop, că istoria este realizarea necontenită a unui anumit scop pe care noi îl putem cunoaște, și atunci dacă noi putem cunoaște scopul istoriei universale, noi putem să judecăm faptele istorice, în ra-

port cu el, socotindu-le pe unele bune, juste și nimerite, iar pe altele rele, false și eronate. Filosofia istoriei, era prin urmare, un sistem teleologic de reflectare a istoriei și în același timp un sistem normativ care permitea judecarea istoriei universale.

Iată însă două poziții la care sociologia culturii renunță: sociologia culturii nu se confundă cu Dumnezeu, singurul care își poate reprezenta scopul către care se desfășoară viața omenirii și nu se confundă cu Dumnezeu, pentru că nici nu-și propune judecarea faptelor umanității. Sociologia culturii constată numai fazele care au fost parcurse, interzicându-și însă rostiri asupra viitorului sau judecări asupra meritului sau demeritului actelor culturale omenești, așa spune, prin urmare, că sociologia culturii este o filosofie a istoriei trecută în faza de pozitivare.

Sociologia culturii se deosebește apoi și de acea dependență socială a filosofiei culturii care a fost materialismul istoric, reprezentat de Karl Marx.

pentru că în materialismul istoric una singură dintre valorile culturale și anume valoarea economică era socotită drept substratul și agentul cauzal al celorlalte valori. Celelalte valori, valorile spiritului în totalitatea lor sunt înfrățite încă în "Manifestul Comunist" al lui Marx și Engels din 1848 drept suprastructuri, produse derivate ale fundamentului economic al societății. Iată însă o vedere pe care sociologia culturii o respinge, căci sociologia culturii a reușit să evidențieze faptul comunicării și cauzării continue și reciproce a valorilor între ele. Valorile culturale trăiesc în unitate pentru sociologia culturii și se generează unele pe altele. Valoarea economică are influențe asupra celorlalte valori ale culturii, dar la rândul ei este influențată de alte valori ale culturii și în afirmarea acestui punct de principiu se pronunță una dintre cele mai importante vederi ale noii discipline.

Însfârșit, sociologia culturii se deosebește

și de morfologia culturii a lui Spengler, pentru că scopul morfologiei culturale a lui Spengler este prognoza culturală, prevederea. Sistemul filosofic istoric al lui Spengler este făcut cu intenția de a stabili care este viitorul culturii noastre și - după cum știți - stabilirea acestui viitor apare la Spengler în culori sumbre. Dar sociologia culturii, ca o ramură pozitivă și inductivă a cunoștinței omenești, refuză prognoza culturală. Ea știe că în procesul culturii intră mai mulți factori decât aceia care pot fi cunoscuți, ea poate într'un mod foarte general să vorbească de unitatea anumitor procese, de fatalitatea succesiunii anumitor etape, dar nu poate să afirme că factori noi, nu pot interveni în orice moment pentru a da o altă formă, o altă configurație procesului cultural.

Iată, prin urmare, cum sociologia culturii se mărginește față de atâtea dintre domeniile înrudite și iată cum din această mărginire apare mai reliefat chipul adevărat al sferei de probleme pe care o

denumim cu numele de sociologia culturii.

Dar bogatele cercetări cari au fost întreprinse în interiorul sociologiei culturii au dus la numeroase și interesante rezultate, asupra cărora voi reveni în lecțiunea viitoare.

—o0o—

### Tipuri și trepte de cultură

În prelegerea trecută am început să ne ocupăm de acel curent al sociologiei contemporane, care primește numele de sociologia culturii. Înfrățirea stărei de întrebări și de soluții pe care sociologia culturii le cuprinde, se prezintă într'un izbitor contrast cu sociologia relaționistă, căreia i-am consacrat prelegerile de mai înainte.

Sociologia relaționistă, spuneam la începutul prelegerii trecute, nu studiază decât tipurile de relații dintre indivizi, făcând cu totul abstracție de scopurile vieții sociale. Aceasta însă elimină o serie de întrebări, cele mai caracteristice, pe care gândirea sociologică și le putea pune. Pentru a corecta această stare de lucruri, apare sociologia culturii, al cărei reprezentant modern este sociologul german Alfred Weber.

Printre aceste probleme, una are o însemnătate deosebită și anume aceia care se întreabă care sunt tipurile de cultură, adică aceia care năzuiește la creșterea unei tipologii a culturii omenești - căci există fără îndoială mai multe tipuri de cultură - și întrebarea următoarea este dacă aceste tipuri nu se găsesc cumva într'o anumită relație de succesiune, dacă nu există un proces cultural care marchează o trecere anumită și de neînlăturat dela un tip de cultură la alt tip de cultură, cu alte cuvinte dacă nu există cumva o succesiune de trepte culturale.

Problema treptelor culturale, sociologia culturii a împrumutat-o dela filosofia istoriei și împrejurarea nu conține în sine nimic extraordinar, pentru că printre curentele de gândire cari au pregătit sociologia culturii, noi am făcut să treacă încă dela început și filosofia istoriei.

Vedeți prin urmare că aceeași problemă centrală a filosofiei istoriei revine în sociologia culturii,

tratată însă în alt spirit și găsindu-și un răspuns puțin deosebit decât acela pe care îl găsisese mai înainte, căci într'adevăr filosofia istoriei preconiza un proces istoric teleologic, socotea că istoria se îndreaptă către anumite scopuri care sunt mai mult sau mai puțin întrevăzute de agenții istoriei.

Iată într'adevăr câteva din felurile în care filosofia istoriei a trecutului își reprezenta evoluția vieții omenirii, trecerea ei prin mai multe tipuri de cultură. Iată, de pildă, foarte interesanta lege a evoluției culturale omenesti pe care o stabilește în secolul al XIX-lea Ferguson un gânditor englez, în lucrarea sa dela 1767 intitulată "Încercare asupra istoriei societății omenesti".

Ferguson socotește că societățile omenesti evoluează poposind în trei tipuri succesive și anume în societăți barbare, în societăți sălbatice și în societăți civilizate. Această trinitate de tipuri succesive amintește fără îndoielă trinitatea tipurilor

umane despre care vorbise Rousseau încă din 1755 în "Discursul asupra inegalității oamenilor".

Vă aduceți aminte în adevăr că acest "Discurs", a alcătuit obiectul unei analize într'unul din seminarele noastre de ani trecuți. Rousseau deosebia între omul din starea de natură, adică acela care trăiește izolat și care nu este rău pentru că nu se găsește în condiția de a fi rău, căci este izolat, deosebește așa dar între omul în stare de natură și omul în stare de sălbăticie, "l'homme sauvage", care este asociat, deci trăiește într'un început de societate foarte primitivă, are adăosul bunelor instincte de sociabilitate rezultând din această stare. Întrîrșit Rousseau deosebește și al treilea tip, al "omului civilizat", care s'a așezat în societăți stabile, care cunosc proprietatea privată și din această pricină are în sine și suma afectelor și tendințelor cari alcătuiesc răutatea omului: avariția, cruzimea ș.a.m.d.

Această tripartiție a lui Rousseau care

distinge între omul în stare de natură, omul în stare de sălbăticie și omul civilizat revine, însă aplicată nu la tipologia morală a omului, ci la tipologia societăților în lucrarea lui Ferguson.

Dar o încercare de a găsi sistemul general al vieții istorice a omenirii, succesiunea treptelor în care viața omenirii poposește, a dat tot în veacul al XVIII-lea, gânditorul și economistul francez Turgot care enunță așa numita lege a celor trei stadii ale omenirii. Tot o lege în sensul acesta a făcut celebru pe Auguste Comte, părintele pozitivismului. Dvs. știți însă ce se înțelege prin această lege a celor trei stadii, încât mă socotesc dispensat să insist asupra acestor lucruri.

După legea celor trei stadii se afirmă că omenirea la început a gândit religios, socotind că lumea este mișcată de Zei sau de Dumnezeu, se trece apoi în etapa metafizică, în care se socotește că forțele dinamice ale lumii sunt entități metafizice, idei,

pentru a ajunge în sfârșit în stadiul pozitivist, când știința își impune punctul ei de vedere în toate împrejurările omenești, iar această știință renunțând la relațiile metafizice, deapururi ignorate de noi, se mulțumește să constate numai raporturile dintre fenomene, pentru ca stăpână pe cunoștința felului în care ele decurg să le poată prevedea și în felul acesta să le stăpânească.

Importanța lui Auguste Comte față de Turgot, a fost că pentru primul această succesiune de puncte de vedere teoretice este întovărășită cu o succesiune de forme în toate domeniile culturii. Într'adevăr trecerea dela faza religioasă la faza metafizică și apoi la cea pozitivistă înseamnă în același timp o trecere dela vechile constituții la constituțiile absolutiste și în sfârșit la regimul modern, dominat de industrialism și de știință. Același succesiune se poate observa în morală, în așezările juridice, ba chiar în idealurile artistice ale oamenilor, întru atât Auguste Comte

recunoscuse solidaritatea adâncă în care valorile culturale există și particularitatea lor de a se integra la fiecare moment al evoluției lor într'un ideal omogen.

Dar după cum v'am spus, toate aceste concepțiuni asupra treptelor culturale pe cari omenirea le străbate, concepțiuni cari provin din filosofia istoriei, sunt de caracter teleologic, pentru că toate socotesc că omenirea se îndreaptă categoric, hotărât, către anumite scopuri, fie aceste scopuri civilizația sau dominația științei ca în sistemul lui Auguste Comte. Sociologia culturii s'a întrebat și ea dacă nu cumva există mai multe trepte culturale și dacă nu există o succesiune ireversibilă a acestor tipuri, numai că sociologia culturii nu socotește că acest proces are un caracter teleologic și în același timp sociologia culturii nu se îndreptățește dela existența ultimei faze pe care omenirea a ajuns-o, pentru a judeca, respectiv pentru a lăuda sau pentru a blama, ceea ce a fost în

trecut. Dimpotrivă, sociologia culturii, ca oricare dintre disciplinele moderne are un caracter empiric inductiv. Ea stabilește o ordine în dezvoltarea vieții omenirii după materialul pe care istoria i-o pune la îndemână. Ea nu socotește că evoluția aceasta a fost condusă de scopuri, eventual de scopuri reprezentate de o voință providențială, ci socotește că aici au fost cauze de ordin mecanic, dar că în tot cazul materialul istoric pe care-l avem la îndemână ne permite formularea anumitor legi în care se rezumă și se sintetizează cursul pe care de fapt omenirea l-a avut în decursul istoriei sale.

Dar spunând că sociologia culturii admite anumite legi de dezvoltare, anumite tendințe generale, capabile de a fi formulate în propoziții generale, universale și necesare, prin urmare în legi, această simplă formulare este menită să ridice greutatea lor, între care cea mai importantă este probabil prevăzută de Dumnezeu.

Intr'adevăr în veacul al XIX-lea dezvoltarea extraordinară pe care studiile istorice au luat-o, a pus problema logicei istoriei, a metodologiei istoriei, s'a pus anume întrebarea dacă istoria este o știință deopotrivă cu celelalte științe, cu științele naturii. După ample discuții care au fost suscitade de aceste întrebări, unul dintre răspunsurile care s'au bucurat de o aderare mai largă, a fost acela pe care l-a formulat Rickert, marele filosof și metodolog. Rickert a arătat că științele naturii folosesc o metodă generalizatoare și spre deosebire de ele științele istorice folosesc o metodă individualizatoare. Istoria își propune să stabilească faptele așa cum ele s'au întâmplat, în stricta lor individualitate, pe câtă vreme științele naturii își propun să stabilească relațiile generale între fenomene: una procedează așa dar după metoda individualizatoare, pe câtă vreme celelalte după metoda generalizatoare. Dar nu numai, atunci, sociologia culturii, care încearcă să

stabilească legile de evoluție ale omenirii, să stabilească seria fatală și ireversibilă a treptelor culturale pe care ea le străbate, nu cumva această preocupare a sociologiei culturale merge împotriva rezervei pe care istoria modernă și-a impus-o atunci când a precizat că rolul său este să individualizeze fenomenele, iar nu să facă generalizări asupra lor?

- Fără îndoială că obiecția se poate face.

Numai că pentru scuza - dacă este nevoie de o scuză - a sociologiei culturale, trebuie arătat că aceste așa zise legi ale treptelor culturale pe care omenirea le străbate, sunt capabile de o anumită înmădădire în sens istoric, ele nu sunt legi fixe, rigide și indiscutabile ca acelea pe care le stabilesc științele exacte, mecanica, fizica sau chiar biologia, ci sunt legi de un caracter plastic, în care fuzionează mai degrabă spiritul generalizator cu spiritul individualizator, și anume în trei moduri deosebite care constituiesc și cele trei accepțiuni ce se pot da cuvântului de lege.

Intr'adevăr, în primul rând cuvântul "lege" înseamnă aci o lege de dezvoltare a oricărei unități culturale închise. Un popor de pildă se pare că trece prin anumite trepte de viață, prin anumite forme succesive de viață, sau o clasă socială, sau o instituție anumită, toate aceste cerouri sau unități culturale închise cari posedă o individualitate anumită, se presupune că trec printr'o serie de trepte. Dar sociologia culturii nu afirmă nici decum că procesul acesta nu poate fi immlădiat, că anumite alte condițiuni nu-l pot abate în așa fel încât unele trepte să fie sărite sau să fie puțin deviate, adică să ia o altă formă după acele condiții și atunci sociologia culturii se întreabă care sunt aceste condiții capabile să corecteze și să specifice ceea ce ar fi prea rigid și prea general în legea treptelor culturale.

Intre aceste cauze cari immlădiază, specifică și individualizează legea treptelor culturale, este mai întâi rasa. Dacă toate unitățile culturale închise

trece în mod general prin anumite forme, totuși aceste forme pot să ia un caracter sau altul după rasa agentului care poartă treapta culturală sau după clima în care trăiește sau după influențele întregului mediu istoric în care se dezvoltă viața sa. Prin urmare nu avem proces absolut rigid, deși în mod general putem spune că de a face cu un popor care și-a trăit viața sau și-a istovit posibilitățile istoriei sale - cum ar fi medo-perșii sau romanii - deși în decursul vieții lor se pot recunoaște anumite trepte fatale prin care deopotrivă au trecut, totuși procesul nu este absolut identic la medo-perși ca la romani, deoarece după împrejurări deosebite, clima, rasa, influențele istorice, care s'au exercitat asupra lor, de un caracter material sau moral, procesul a luat o formă sau alta, s'a specificat, s'a individualizat.

Vedeți prin urmare că legea treptelor culturale nu este absolut rigidă, ci ea admite corectarea din partea tuturor acestor factori individualizatori. Însă "legile" despre cari vorbim noi, pot fi luate și

în altă accepțiune; ele se pot referi la anumite trepte de dezvoltare ale unui proces cultural unic. De pildă legea celor trei stadii, despre care vorbește Auguste Comte, este legea de dezvoltare a unui proces cultural unic care se întinde asupra întregii omeniri; dar o lege își poate întinde valabilitatea și asupra unei unități mai reduse, de pildă asupra economiei europene.

Economia europeană a trecut și ea prin mai multe trepte și astfel de trepte a stabilit într-o lucrare celebră economistul Schmoller. Ei bine, Schmoller a găsit că economia politică europeană a trecut prin cinci faze dela epoca agrară primitivă până la epoca statelor moderne și a independenței lor internaționale.

Nu voi insista asupra acestor discuții cari nu intră în problema culturii, dar în tot cazul vedeți că legea despre care este vorba aci este luată într'un sens deosebit decât cel despre care era vorba înainte.

Înainte era vorba de legi aplicate tuturor unităților culturale și sociale închise, cari trec deci prin aceleași faze; pe câtă vreme aci este vorba de o lege obținută din studierea unui singur caz, a unității care se numește economie europeană; tot așa s'ar putea stabili legile de dezvoltare ale economiei americane, asiatice sau africane sau putem să închipuim legi de dezvoltare ale poporului român, relative deci la fazele culturale prin care poporul român a trecut. Prin urmare aci este vorba de o lege cu o sferă mult mai mică, pentru că această sferă coincide cu viața unei unități limitate, așa dar aceste legi sunt o sinteză între tipologie și între istorism. Prin urmare gânditorul face în același timp o operă de generalizare și de istorie, deci de individualizare. Vedeti. așa dar, că acel conflict dintre metoda generalizatoare și individualizatoare nu este atât de ireductibil, că există puncte de conciliere.

Însfârșit legea etapelor culturale înseamnă

și altceva. În a treia accepțiune, anume se poate spune că orice unitate culturală are un tip ideal al său. Acest tip ideal nu este concret, palpabil; ci este o construcție mintală, pur ideală, regulativă, care ne folosește pentru înțelegerea anumitor fenomene. Ei bine, în lumina acestui tip ideal al unei societăți sau al unui cerc cultural anumit, pot să constat dezvoltarea societății respective din momentul în care acest tip ideal abia mijeste până în clipa în care el se dezvoltă cu plenitudine.

De pildă există un tip ideal al civilizației grecești desoris adeseaori - eu însumi la feluritele mele cursuri am evocat în ce constă acest tip ideal al culturii grecești. Ei bine, acest tip ideal al culturii grecești n'a devenit evident sau nu s'a manifestat perfect dela începutul ei, din epoca mikeniană sau din momentul în care au năvălit Dorienii, ci el a devenit perfect mai târziu, cu Pericle, când s'a realizat tipul ideal al culturii grecești. La un moment dat a început

ea se manifeste scopurile către care procesul părea  
ea se îndreaptă, până când acest tip a apărut în toată  
plenitudinea și claritatea lui, când cultura grecească  
cu alte cuvinte - cum se spune de obicei - și-a dat  
expresia ei integrală.

Atunci, o cultură poate fi examinată și sub  
acest unghi, deci sub unghiul felului în care ea se  
desvoltă treptat treptat până la realizarea idealului  
ei. Cum se desvoltă însă până la această realizare? -  
Străbătând mai multe trepte și în aceste trepte apare  
din ce în ce mai clar până când apare clar de tot,  
până când - cu alte cuvinte - cultura își dă expresia  
ei definitivă. Si cu ocaziunea aceasta stabilim o serie  
de trepte culturale, dar înțelese în mod deosebit decât  
în cele două accepțiuni anterioare.

Vedeți, prin urmare, care sunt cele trei  
moduri în care ne putem reprezenta treptele culturale.

Trepte culturale sau tipuri culturale suc-  
cesive au fost stabilite în legătură cu felurile ra-

muri ale culturii, de pildă cu arta. Dns. vă aduceți aminte că partea cea mai însemnată a esteticii lui Hegel, despre care ne-am ocupat la seminar, este făcută din stabilirea acestor trepte pe cari le-a străbătut succesiv idealul artistic al omenirii. Omenirea - ne spune Hegel - a aderat mai întâi la idealul simbolic al artei, apoi la idealul clasic și în cele din urmă la idealul romantic, prin urmare iată o serie de idealuri care arată legea de dezvoltare a omenirii în activitatea ei artistică.

Există trepte culturale stabilite în legătură cu gândirea și în legătură cu filosofia. Filosofia veche, a antichității, era o filosofie statică, ea afirma idealuri statice în viața morală și în înțelegerea lumii, filosofia modernă dimpotrivă este o filosofie dinamică; acum pare că statismul revine, deci și în acest domeniu s'a încercat a se stabili anumite trepte culturale pe cari omenirea le-a străbătut.

S'a încercat să se stabilească trepte cultu-

rale și legi de evoluție ale omenirii, și în legătură cu religia, vorbindu-se de fetișismul primitiv, de politeism, de monoteism. Iată trei trepte culturale religioase pe cari omenirea le-a străbătut.

Dar de feluritele sisteme cari s'au produs în legătură cu economia omenirii, să ne ocupăm ceva mai pe larg.

Sunt o mulțime aceste legi și, firește, eu nu pot decât să amintesc pe unele din ele, pe acelea a căror cunoștință este absolut indispensabilă pentru a ne face o idee cel puțin aproximativă, despre bogăția ideilor risipite în această ocaziune.

Așa de pilua este legea de dezvoltare economică pe care o stabilește Friederich List în lucrarea sa "Das National-System der politischen Oekonomie" (Sistemul Național al Economiei politice). Ei bine, Fr. List stabilește cinci trepte de dezvoltare ale vieții economice a omenirii și el socotește că orice societate omenească trebuie să treacă prin toate.

aceste cinci trepte. Este cu neputință ca unele din aceste trepte să fie sărite și este cu neputință ca atunci când un popor se găsește într'una din aceste trepte să nu ajungă în cea următoare. Aceasta este o lege de tipul I-Iu, din clasificarea pe care am dat-o mai înainte, este o lege care privește evoluția tuturor unităților sociale.

Care sunt aceste cinci trepte despre care vorbește Hr. List? — Mai întâi treapta vieții vânătoarești. List susține că toate popoarele au început prin economia vânătoarească, subsistența și-au procurat-o societățile mai întâi pe calea vânătoarei. Din faza vânătoarească, omenirea a trecut în faza păstorească: după ce a vânat, omul a domesticit pe unele dintre animale și le-a exploatat, s'a hrănit din laptele și carnea lor, s'a îmbrăcat cu părul sau blana lor ș.a.m.d. Omul folosind unele animale și-a dat seama că îi pot fi folositoare în munca câmpului și din faza păstorească a trecut în faza agricolă în care apare și

statul; deci statul agricol este a treia fază. De aici  
omenirea a trecut la statul în acelaș timp agricol și  
manufacturier, va să zică încep meseriile și industriile,  
fără ca ocupația agricolă să se piardă. De aceea  
această fază capătă numele de stat în același timp agricol  
și manufacturier. Însfârșit a cincea fază în care  
lumea a trecut - după cum crede List - pe la jumătatea  
veacului al XIX-lea, este statul în acelaș timp agricol,  
manufacturier și comercial.

Dr. List dădea acestei concepțiuni despre etapele  
de dezvoltare ale economiei și un caracter normativ,  
susținând că un popor nu poate să-și dea întreaga lui  
expresiune, nu poate să ajungă la deplina realizare a  
rolului său decât străbătând cele cinci faze: popoarele  
cari s'au oprit la o fază anterioară sunt neisprăvite  
și ele trebuie neapărat să grăbească procesul către fazele  
ulterioare, pentru că toate virtuțile sale apar  
succesiv și se dezvoltă treptat.

Un alt sistem asupra evoluției economice al

oricărei societăți omenești a dat în 1864 economistul Bruno Hildebrand, care a adoptat un alt criteriu în stabilirea tipurilor sale succesive de economie și anume criteriul extensiunii grupului social. În grupurile sociale mici economia este naturală, adică oamenii sunt producătorii bunurilor de care au nevoie și când unul dintre acești oameni nu pot să producă toate bunurile de care are nevoie, schimbă pe cele care le produce el cu cele pe care le-a produs altul (schimbul în natură). Aceasta este faza de economie naturală.

Fazei de economie naturală îi urmează faza de economie bănească, adică oamenii găsesc acea speță naturală, care sunt banii, cu putere de cumpărare egală și universală, și care face inutil schimbul în natură, greci și uneori chiar imposibil.

Însfârșit după fazele economiei naturale și bănești urmează faza economiei de credit când însuși banul ca speță neutră prezentă devine inutil, pentru

că totul se bazează pe credit. Aceasta e a treia fază și anume aceea în care ne găsim noi, - sau mai bine zis în care se găsea el, Br.Hildebrand, pentru că ideea de credit a suferit în timpul nostru o sdruncinare așa de puternică încât pentru un moment noi nu putem ști încotro se orientează viața economică a societăților noastre.

Un sistem de trepte economice a stabilit și Karl Marx, întemeietorul socialismului științific, în seria operilor sale, dintre care cea mai importantă este "Capitalul" (Das Kapital) dela 1867. Într'adevăr și Karl Marx socotește că omenirea trece și trebuie să treacă, oricare societate nu se poate sustrage trecerii prin anumite faze economice. - Prima fază economică a omenirii este aceea a unei proprietăți primitive comunitare.

Karl Marx nu era singur care admitea că omenirea a trecut printr'o fază de comunitate în care se stăpâneau în devălmășie unelte, vitele etc., mai

erau și alți economiști în vremea lui Karl Marx care susțineau același lucru, între alții englezul Morgan, care într-o lucrare celebră consacrată "Așezărilor primitive ale omenirii", postulează existența unei astfel de proprietăți comunitare.

Ei bine, K.Marx care era îmbibat de spiritul dialecticei hegeliane, socotește că orice în lume evoluează, urmând o lege potrivit căreia contrariile se generează între ele.

Ei bine, aplicând spiritul dialecticei pe care a creiat-o - după cum știți - filosoful german Hegel, K.Marx a arătat cum după faza aceasta de proprietate comunitară a trecutului, a apărut proprietatea privată, au apărut clasele sociale, clasa posesanților și clasa acelor care nu posedau, ci lucrau pentru ceilalți fără să capete integral produs al muncii lor; aceasta este raza capitalistă care nu putea să nu apară. Karl Marx deci nu o condamna, ci vede aici produsul unei necesități ineluctabile.

Da, spune el, aplicând mai departe spirital  
dialecticei, și această etapă trebuie să fie întrecută  
și după o provizorie dictatură a proletariatului -  
cum se exprimă el - se va naște a treia fază economi-  
că în care vom avea de a face cu o societate fără clas-  
se care să posede universalitatea bunurilor din nou în  
comun, o societate care va fi o asociație liberă de in-  
dividui, în care nu vor mai exista exploatare și ex-  
ploatați, ci stăruind deopotrivă pe bunurile economice  
și pe uneltile de muncă.

Prin urmare vedeți cum în definitiv și teoria  
lui K. Marx schițată în "Capitalul", este tot o teorie  
de trepte economice, deopotrivă cu acele pe care le-a  
stabilit Kant, Br. Hilsebrand și alții. Prin urmare pro-  
cuparea nu era nouă la K. Marx, aceasta era o problemă  
a vremii la care el răspunde în acord cu anumite date  
ale cercetării contemporane, în raport de pildă cu me-  
toda hegeliană, care avea pe atunci atâta importanță  
Aceasta ne face să pătrundem în determinările istorice

ale acestui sistem de gândire și când pătrunzi în aceste determinări ești mai puțin înclinat să afirmi absolutul lui, - dar aceasta este altă chestiune.

Insufârșit o altă lege de evoluție economică a omnirii este aceea pe care a stabilit-o economistul german Karl, Bûcher în lucrarea sa "Die Entstehung der Volkswirtschaft" (Apariția economiei naționale), pe care a publicat-o în 1886 și într'o ediție completată și definitivă în 1893. (Acest K.Bûcher este același care a scris opera "Arbeit und Rythmus", despre care ne-am ocupat la estetică).

Ei bine, K.Bûcher stabilește trei faze felurite ale procesului economic, trei tipuri deosebite prin care orice unitate economică trebuie să treacă și anume: mai întâi economia domestică, aceea care se dezvoltă în jurul casei, cum era înainte vreme economia țaranului nostru când nu cumpăra nimic dela târg, ci în jurul casei lui, cu femeia și copii muncea și producea bunurile de care familia avea nevoie în subsis-

teniu ei. După economia domestică, al doilea tip este economia comunală. Însfârșit economia națională. Asocierea ar fi cele trei cazuri pe care le stabilește K. Polakoff. Dar faze de dezvoltare s'au stabilit nu numai în legătură cu ramura economică a procesului cultural, ci în legătură și cu alte raporturi. Dar despre celelalte tipuri culturale și despre succesiunea lor vom reveni în prelegerea viitoare.

Tipuri și trepte istorice și sociologice.

În prelegerea trecută am atacat problema tipurilor și treptelor culturale, o problemă pe care sociologia în ramura ei specială, care primește numele de sociologia culturii, a moștenit-o dela filosofia istoriei. Într'adevăr problema tipică pe care filosofia istoriei și-o punea, era aceea relativă la sensul istoriei omenești, la descoperirea țăintelor către care istoria omenească se îndreaptă și a treptelor prin care trece pentru a atinge alte ținte. Cu alte cuvinte problema pe care o punea filosofia istoriei era o problemă de teleologie, filosofia istoriei era teleologia istoriei, adică speculația asupra scopurilor pe care istoria le urmărește.

Această problemă a fost abandonată într'unul din acele curenți sociologice descrise până acum, anume în relaționismul sociologic, cărui i-am consacrat

cea mai mare parte din dezvoltările de până acum. Relaționismul se putea scuti de a cerceta care este mersul istoriei universale, pentru că eliminând studiul oricăror scopuri ale vieții sociale, curentul relaționist nu reținea decât relațiile pur formale care se pot țese între indivizi.

Cu toate acestea sociologia a socotit că și studiul scopurilor culturale poate să prezinte un interes și acestei poziții îi datorăm ceea ce renaștere a problemei relative la etapele pe care procesul cultural le străbate, o problemă care alăturește centrul preocupărilor așezate sociologiei culturale și ale cărei soluții am început a le cauta încă de rândul trecut, atunci când am înfățișat feluritele teze privitoare la tipurile și treptele vieții economice.

Dar există și alte tipuri și trepte decât scara pe care le-am stabilit economiștii pentru domeniul restrâns al relațiilor sociale pe care ei le studiază, există și tipuri și trepte istorice, există și tipuri

și trepte sociologice, adică există tipuri și trepte care pornesc dela considerarea felului în care cuprinsul cultural al omenirii evoluează, și există tipuri și trepte istorice, care pornesc dela considerarea felului în care se țin între indivizi relațiile sociale; de aceea vorbesc de tipuri și trepte istorice și de tipuri și trepte sociologice.

Acum aceste tipuri și trepte pot fi înțelese în mai multe feluri: pot fi gândite trepte ale procesului istoric în interiorul unei evoluții continue a întregii umanități. Exemplul tipic pentru astfel de trepte istorice este acela de atâtea ori citat la acest curs, pe care l-a stabilit Auguste Comte: faza religioasă, metafizică și pozitivistă. Aci sunt trei trepte istorice și trei tipuri istorice care reprezintă etapele în care poposește întreaga umanitate. Întreaga umanitate trebuie să treacă cu oricare din fragmentele ei prin te trei trepte. Va să zică concepția acestor trepte istorice este legată de afirmația unui proces continuu umanității ca total.

Dar aceste trei trepte cuprind în suprafață toate popoarele pământului? Toate popoarele pământului s'au găsit la un moment dat în faza religioasă, apoi în faza metafizică și în sfârșit în faza pozitivistă? Sau admitând că astăzi ne găsim în faza pozitivistă (unde ar avea dreptul să o spunem la 100 de ani după apariția Cursului de Filosofie Pozitivă) este adevărat că toate popoarele se găsesc în această fază pozitivistă? De în interiorul fiecărui popor este adevărat că toți oamenii se găsesc în aceeași fază de cultură? - Această este o întrebare care cere negația și negația acestei întrebări constituie una dintre criticele cele mai puternice care se pot aduce înțelegerii acestor etape culturale ale umanității ca total.

În genere nu este adevărat că toate popoarele lumii gândesc științific. Firește că popoarele Europei apusene gândesc uneori științific, dar caută ele cu și atitudinile lor practice să le pună în acord cu gândirea lor științifică? Cei mai civilizați dintre noi,

în viață, ne conducem deseori de motive care n'au nimic de-a face cu convingerea științifică, cu cunoștința impersonală și obiectivă a legilor care conduc fenomenele.

Dar în definitiv se poate spune că popoarele Europei civilizate într-o mare parte a acțiunilor lor sunt conduse de considerații științifice? Nu este adevărat că toate popoarele lumii se găsesc pe aceeași treaptă științifică a procesului istoric și iarăși nu este adevărat că toți oamenii unui popor se găsesc pe aceeași treaptă.

Atunci față de această stare de lucruri s'a încercat a se gândi un proces în care nu toată omenirea să fie implicată într-o mișcare care să se desvolte omogen pentru fiecare din fragmentele ei, ci procesul istoric este închipuit, de un Regol de joc, fără îndoială ca o înaintare către niște scopuri valabile pentru întreaga umanitate, însă aceste scopuri sunt atinse prin contribuțiile succesive ale feluritelor

După cum știți, scopul istoriei universale pentru Hegel este realizarea libertății, esența intimă a conștiinței omenești este libertatea și conștiința tinde să se realizeze pe sine. Prin urmare scopul societății omenești, al istoriei umane, este realizarea libertății, drumul către acest scop este "progresul în conștiința libertății" - cum spune Hegel: "der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit". Acesta este scopul, dar cum se avântă omenirea către acest scop? Înaintând ca o masă omogenă către realizarea acestui scop sau aducând treptat contribuția diferitelor popoare? În acest fel din urmă, răspunde Hegel.

Iată de pildă la popoarele orientale, există numai un om care este conștient că este liber, tiranul, despotul absolut. La popoarele antichității mai mulți știu că sunt liberi, cetățenii liberi în opoziție cu sclavii. Va să zică față de popoarele orientului antic, popoarele care au constituit cultura greco-romană, Romanii și Grecii, aduc o contribuție

nouă în omenire și anume un plus în conștiința libertății, pentru că mai mulți oameni participă la această conștiință. În fine popoarele germane care irump la începutul evului mediu pe scena istoriei europene aduc conștiința că toți suntem liberi.

Prin urmare umanitatea se îndreaptă către scopuri valabile pentru întregimea masei ei, însă prin contribuțiile succesive ale feluritelor popoare. Din această pricină, în fiecare moment al istoriei universale, un popor anumit este cel mai reprezentativ, cel mai important, pentru că altfel nu ne-am explica procesul cultural al înălțării și al decadenței popoarelor. De ce se înalță, de ce ajung la un moment dat la un prestigiu universal și de ce decad apoi, cum s'a întâmplat cu atâtea popoare ale vremii vechi și ale vremii noi? - Pentru că, răspunde Hegel, un popor numai într'un anumit moment al istoriei sale poate să dea contribuția lui și după acel moment, în care această contribuție a fost prestată, nu poate să continue decât decăderea poporului respectiv.

Vedeți, prin urmare, că aceste trepte culturale sunt ocupate de feluritele națiuni. În concepția anterioară nu se vorbea de națiuni, ca și cum umanitatea ca tot s'ar fi pornit în întreaga ei masă omogenă către un scop; aci se vorbește de etape, însă aceste etape reprezintă spiritul unui anumit popor, un anumit spirit național. Dincolo, în concepția pozitivistă a lui Auguste Comte, găsim etape culturale valabile pentru întreaga umanitate, aci tipurile culturale sunt identice cu spiritul național, cu ceea ce Hegel numea "der Volksgeist".

Dar sunt teoreticieni ai treptelor culturale cari spun că în definitiv nu există un proces continuu al umanității, că nu există o singură cultură umană cu scopuri valabile pentru întreaga umanitate, ci există o pluralitate de culturi, un cosmos pluralistic de culturi, iar aceste culturi nu întrețin relații între ele, și atunci singura problemă care se poate pune este aceea a treptelor culturale în interiorul iste-

riei unui singur popor. De data aceasta noi <sup>nu</sup> mai avem de a face cu trepte de cultură ale întregii umanități, nici măcar cu trepte culturale ocupate de o singură națiune, ci pur și simplu cu treptele istoriei particulare ale unei singure națiuni.

Firește că aceia care pun problema în acest din urmă înțeles sunt mai puțin interesați pentru sociologie, pentru că sociologia fiind o știință filosofică, tinde spre generalitate, spre tipuri generale, valabile pentru întreaga umanitate. Cercetarea stilizată în acest fel treilea înțeles pe care vi l-am explicat, tinde, prin urmare, să apropie și să confunde din nou sociologia în istorie, de unde ea s'a desprins odată.

Acum aceste tipuri culturale în unul sau altul din înțelesurile enumerate până acum, pot fi studiate în legătură cu economia politică. V'am arătat rândul trecut câteva clasificări de tipuri și de trepte culturale ale economiștilor iluștri ai veacului

al XIX-lea și la unii din veacul al XX-lea, ca de pildă la Karl Bücher cu distincția sa între economia domestică, economia comunală și cea națională, în cartea foarte renumită "Die Entstehung der Volkswirtschaft"; am enumerat clasificările lui Hildebrand, List și alții.

Dar tipurile și treptele culturale pot fi studiate nu numai în legătură cu procesele economice, dar și cu dezvoltarea inteligenței științifice sau în legătură cu dezvoltarea religioasă a umanității, cu dezvoltarea morală sau cu dezvoltarea artei. Ba chiar în legătură cu dezvoltarea artei s'au adus cele mai numeroase caracterizări ale felurilor epoci tipice de cultură, în așa fel încât un cercetător a putut să spună odată că "istoria artei este adevărata istorie a civilizației". Adâncind sensul valorii artistice realizată de o epocă, se ajunge la caracterizarea generală a culturii timpului, ceea ce îndreptățește să se creadă - cum spuneam adineauri, că istoria artei reflecta istoria întregii civilizații.

Dar uneori nu s'a pornit dela unul sau altul din domeniile culturii, încercându-se prin ele operația de tipizare a felurilor epoci, ci s'a pornit tocmai dela totalitatea valorilor culturale, dela expresia pe care oricare dintre valorile care se produc în societate o ia într'una sau alta dintre aceste epoci.

În acest sens o interesantă succesiune de trepte a fixat Karl Lamprecht. K. Lamprecht a stabilit pentru istoria germană - dar susținând că ceea ce el stabilește valorează pentru istoria tuturor popoarelor, - următoarele epoci de cultură: epocile simbolice, în care totul ia o formă simbolică: raporturile sociale, produsele artistice, așezările juridice ș. a.m.d., toate au o formă simbolică, totul se raportează, totul pune în relație ceva pipăibil cu ceva care nu este pipăibil, totul are o raportare la existența transcendentă a lucrurilor.

Aceste epoci simbolice sunt urmate - spune

K. Lamprecht - de epocile tipice, acelea în care individualitatea omenească prin ceea ce are ea original nu joacă nici un rol, ci oamenii trăiesc în forme generale sau tipice de viață. Societățile foarte dense nu cunosc conceptul originalității, raporturile dintre oameni nu se țin în virtutea firii particulare a fiecărui dintre ei, ci oamenii trăiesc în forme generale de viață, oamenii sunt conformiști absoluți.

După epocile tipice în viața oricărui popor apar epocile convenționale, care sunt și ele epoci tipice, dar în conștiința convenționalismului, aderăm la ceva totuși distinct de persoana noastră. Este altceva de a trăi în forme tipice și altceva de a trăi în forme convenționale; cel care trăiește în forme convenționale, de vreme ce are noțiunea convenției, trebuie să aibă și noțiunea corelativă a originalității. Deci aceasta este o epocă tranzitorie între tipism și epoca nouă care apare după aceasta, care este epoca individualistă.

Însfârșit epoca individualistă este întrecută și înlocuită cu epoca subiectivistă, ale cărei urme Lamprecht crede că le poate găsi în cultura vremii noastre și el le-a analizat într'o serie de eseuri foarte interesante pe care le puteți citi cu mult profit. Iată prin urmare o nouă clasificare de tipuri și de trepte.

Dar există și alte clasificări de trepte. Una dintre cele mai renumite pe care trebuie neapărat s'o reamintim aci, este aceea datorită iarăși unui istoric de seamă, care a gândit mult asupra filosofiei istoriei, lui Kurt Breysig în lucrarea sa "Der Stufenbau der Weltgeschichte" (Construcția treptelor istoriei universale). - Breysig socotește că se pot distinge trei trepte în evoluția tuturor popoarelor.

În primul moment exista genul uman, dar nu istoric, căci istoria este acea parte a omenirii care a lăsat amintiri despre sine, istoria începe numai cu societățile omenești care au lăsat amintiri despre

ele însele, care au reflectat și au reprezentat o continuitate în cultură; cu acest gând a început istoria. Omul care trăiește în momentaneitate nu lasă nici o amintire despre sine, dar în momentul în care este reprezentată succesiunea în munca culturală a oamenilor, în momentul în care oamenii gândesc la trecutul pe care l-au moștenit și la viitorul pe care vor să-l informeze despre ei, pentru a le trece sarcinile de cultură care i-au preocupat, în acel moment apare istoria universală.

Prin urmare clasificarea lui Breysig cu multă îndreptățire începe dela impresiile antice, pentru a trece în a doua treaptă, care este a popoarelor medievale și însfârșit în treapta a treia, a culturilor moderne.

Dar ceea ce este interesant, este că acești termeni "antichitate", "ev mediu" și "modernitate", după cari este împărțită întreaga istorie în manualele de liceu, Breysig îi aplică la fiecare popor în parte

individualizând care a fost momentul în care ele au existat în timp. De pildă Breysig vorbește de antichitatea culturii grecești, de evul mediu al culturii grecești - de epoca civilizației mikeniene, ș.a.m.d. - și de timpurile moderne ale civilizației grecești, cu alte cuvinte "antichitate", "ev-mediu" și "modernitate" nu sunt noțiuni cronologice pentru Breysig, ci ele sunt noțiuni tipologice.

Odată cu aceasta țin să vă atrag atenția asupra unui izvor al filosofiei istoriei a lui Spengler. Când ne-am ocupat despre Spengler am spus că el a construit acea morfologie culturală în care se vorbește de contemporaneitatea anumitor epoci, de pildă Spengler spune că budismul indian cu stoicismul roman din veacul al II-lea și al III-lea după Christos și cu socialismul modern din veacul al XIX-lea sunt contemporane. Se pare curioasă această afirmație: cum este socialismul veacului al XIX-lea contemporan cu stoicismul din veacul al II-lea și al III-lea? Dar când spune despre acestea că

sunt culturi contemporane, Spengler înțelege că reprezintă același tip și același moment într'o dezvoltare fatală; culturile pentru Spengler străbat o epocă de tinerețe, o epocă de maturitate și una de decadență. Ei bine, pentru el, socialismul, stoicismul roman și budismul indian sunt produse ale acestei decadențe caracterizate printr'o intelectualizare a vieții, oamenii în aceste curențe filosofice și morale, nu mai trăiesc prin puterea instinctului, ci intelectualizează existența, caută adaptări intelectualiste la viață.

Teoria morfologiei culturii n'ar fi fost însă posibilă fără acea interpretare modernă pe care a dat-o Breysig termenilor "antichitate", "ev mediu" și "modernitate", aplicându-i chiar la popoarele cari după simpla lor cronologie, aveau dreptul să-și asume numai unul din aceste atribute.

Înstărsit, o altă clasificare de repte istorice, este aceea pe care o dă Wilhelm Wundt, care a scris "Völkerpsychologie", cea operă în 10 volume, a

cărei substanță a fost concentrată tot de Wundt într'un volum rezumat intitulat "Elemente der Völkerpsychologie", apărut în 1912.

Wundt distinge o epocă de primitivism a umanității, urmată de o epocă totemistă, când oamenii credeau în "totem", plantele și animalele protectoare ale tribului, urmată de epoca zeilor și de aceea a umanității, în care apar culturile mari cu sens universalist.

Acestea sunt câteva tipuri de trepte pe cari le-au stabilit savanții veacului al XIX-lea și savanții veacului nostru în legătură cu procesele istorice.

Dar sunt și trepte culturale în legătură cu procesele sociale: de pildă acelea pe cari le-a stabilit Saint-Simon, filosoful cu atâta influență asupra lui Auguste Comte, anume epocile organice și epocile critice. Epocile organice în care există un principiu organic grație căruia omenirea trăiește în organisme solidare, în care fiecare individ este stăpânit de

tema de viață și de cultură a întregii societăți, în care fiecare îns merge pe drumul întregii societăți. Epocilor organice le urmează epocile critice, în care principial de autoritate este dezorganizat și în locul lui apare principiul discuției, iar în locul formei colective de viață, apare forma individualistă a vieții. Prin urmare omenirea trece neconștient prin aceste două tipuri de cultură, tipurile de cultură organică și tipurile de cultură critică, apoi revine la tipurile de cultură organică ș.a.m.d.

Părerăa lui Auguste Comte era că ne găsim într' o epocă critică de cultură, într' o epocă de individualism, de slăbire a autorității, dar trebuie ca omenirea să treacă prin această epocă critică de cultură ca să ajungă într' o societate organizată și sub puterea principiului de autoritate să revină la o formă de viață analoagă evului mediu. Berdjajeff sau Massis care vorbesc astăzi de un neomedievalism, conștientă ideile care se găsesc în filosofia lui Auguste Comte.

Dar Saint-Simon a stabilit și alte distincții între tipurile sociale, anume tipuri de societăți feudale și tipuri de societăți industriale. Această deosebire apare și la Herbert Spencer. Si Spencer distinge între societățile războinice și societățile industrialiste. Societățile războinice sunt societăți ierarhice, de formă piramidală, dominate de un șef puternic; societățile industrialiste sunt societăți care au mai degrabă forma unei plase, pentru că se țin din raporturile unor indivizi egal de îndreptățiți între ei. Societățile războinice sunt societăți tradiționaliste și conservatoare; societățile celelalte, industrialiste, sunt societăți democratice - indivizii egal îndreptățiți se conduc pe ei înșiși printr'un sistem de delegație, sistemul parlamentar.

Ar mai fi însă și alte tipuri. În definitiv Tönnies socotind că omul trece dela comunitate la societate, stabilește și el tipuri de cultură, dar nu voi insista asupra lui Tönnies pe care l-am studiat

îndelung altădată. Dar și el a fost preocupat de problema treptelor prin care trece istoria omenească, stabilind că evoluează dela comunitate la societate.

Așa mai aminti societățile cu solidaritate mecanică și cu solidaritate organică pe cari le-a stabilit Durkheim, sociologul francez, în cartea sa "De la division du travail social", așa dar societăți în care lucrul social este împărțit între toți membrii grupului social fără considerația diferențierii lor individuale sau în raport cu această diferențiere.

### Sociologia cunoștinței.

În ultimele prelegeri ne-am ocupat de acel curent al sociologiei moderne care primește numele de sociologia culturii, adică acea grupă de studii din cadrele sociologiei moderne care consideră problema culturii drept cea mai importantă. Am discutat această problemă în principiu și apoi din ansamblul cercetărilor moderne am relevat câteva clasificări de tipuri culturale în legătură cu viața economică, apoi în legătură cu desfășurarea istorică a omenirii și în sfârșit în legătură cu aspectul sociologic mai restrâns. Așa dar tipuri și trepte culturale economice, istorice și sociologice am încercat să desprindem în prelegerea anterioară.

Dar sociologia culturii nu poate să existe numai ca o disciplină care poate să considere fenomenul cultural în total, ci ea poate să considere și părțile separate, mai speciale. În această ordine de

idei pot fi amintite cercetări relative la sociologia moravurilor. Aşa de pildă lucrarea lui Lévy Brühl, "La sociologie des mœurs", este o lucrare de sociologie care studiază faptele morale.

Tot astfel există şi o sociologie artistică, o sociologie a artei. Faţă de estetica mai veche care avea un caracter normativ şi considera fenomenul artistic independent de condiţionarea lui în societate, s'a dezvoltat o serie de cercetări mai noi pe cari le putem denumi cu titulatura de sociologie a artei, care consideră fenomenul artistic în condiţionările lui sociale.

Tot astfel există - după cum ştiţi - o sociologie a religiilor. Si religiile, în afară de conţinutul lor necondiţionat, sunt şi ele fenomene sociale cari se dezvoltă în societăţile omeneşti, ca toate fenomenele de cultură, ceea ce îndreptăţeşte şi cu privire la ele metoda sociologică şi prin urmare îndreptăţeşte, în ce ne priveşte, o sociologie a religiilor.

Dacă vom considera toate aceste ramuri de cercetări, vom observa că ele au introdus o atitudine deosebită de atitudine în schimbte adaptată de cercetătorii mai vechi în aceste felurite ramuri, adică în filosofia morală, în filosofia artei și în filosofia religiunilor. Toate aceste filosofii mai vechi consideră obiectul cercetărilor lor - binele, frumosul, sacruul sau divinul - ca niște valori absolut necondiționate, prin urmare ceea ce se putea afirma în legătură cu ele avea o valabilitate absolută și universală.

Si bine, sociologii care iau în cercetare aceste valori le relativizează, pentru că în momentul în care de pildă valoarea religioasă o consideri în raport cu anumii factori sociali, în același moment te îndrești că toate formele sau că unele dintre ele măcar, pe care viața artistică, morală ș.a.m.d., le întracă, cuprind în ele ceva absolut. Ele apar mai degrabă că trăiesc în funcțiune de altceva, trăiesc în funcțiune de existența totului societății și mobilitatea societății

atrage mobilitatea și relativitatea lor.

Din această operație de generală relativizare a valorilor de care n'a scăpat nici binele, nici frumosul, nici sacrul, scăpase însă până la un moment dat o altă valoare a spiritului și anume valcarea teoretică. Ceeace se destăinuise minții ca fiind adevărat, orice produs al cercetării științifice omenești era crezut de obicei ca un conținut invariabil al cunoștinței.

Ar fi fost însă curios ca în relativizarea generală a valorilor, adevărul să păstreze până la urmă această situație superioară a unei valori necondiționate și de fapt de o serie de cercetări, al căror început trebuie să-l trecem în veacul al XIX-lea - însă al căror cuprins s'a dezvoltat mai mult în timpul nostru - au căutat să stabilească și condițiile sociale ale adevărului, afirmând că și adevărul trăiește într-o dependență continuă de mobilitatea vieții societății, ceea ce a creiat în cadrul sociologiei moderne,

un curent nou foarte important și anume curentul sociologic al științei sau al sociologiei cunoștinței - Wissenssociologie, cum se spune în limba germană - care a dat contribuția cea mai întinsă în chestiune, încât în revista de puncte de vedere pe care o urmăresc aici, se cuvine să fac și o amintire a lui.

Sociologul modern contemporan care și-a câștigat mai mult merit în întemeierea unei sociologii a cunoștinței, este profesorul german Karl Manheim, căruia îi datorăm mai multe lucrări, printre care cea mai de seamă este lucrarea apărută nu de mulți ani, intitulată "Ideologie und Utopie". Tot acestui gânditor îi datorăm o serie mai numeroasă de scrieri, între care o cercetare foarte importantă pentru că reprezintă o aplicație riguroasă a punctului său de vedere, o cercetare asupra "Gândirii conservatoare" (Das konservative Denken).

Manheim pornește dela un fapt de observație curentă și anume dela faptul pe care îl oferă exis-

tența ideologiilor politice. Dvs. ați observat că personalitățile politice și partidele politice lansează manifeste menite ca să atragă partizani, să convingă masele electorale. Dar aceste manifeste, în definitiv, din punct de vedere filosofic ce sunt? - Sunt lucrări teoretice, au un cuprins teoretic. Omul politic care lansează un manifest, afirmă o serie de lucruri privind realitatea socială, caracterizează într'un fel situația politicoasă actuală și față de examenul, așa zicând obiectiv, al situației politice actuale propune niște soluții care sunt, în intenția celui care lansează manifestul, singurele indicate să tranșeze dificultățile momentului. În definitiv un manifest politic este o scriere teoretică cu intenții militante caracteristice.

Dar dacă observăm structura teoretică a acestui manifest, observăm că există totuși o deosebire esențială între cuprinsul teoretic al unui astfel de manifest și cuprinsul teoretic al unei scrieri științifice, de pildă scrierea unui sociolog asupra stărilor prezente ale societății: manifestul este interesat,

ideologia de acolo este de un caracter interesat, pe câtă vreme într'o scriere științifică interesul este dacă nu dispărut, în tot cazul mai atenuat, mai palid.

Ei bine, această stare de lucruri permite lui Mannheim să creieze conceptul de "ideologie" spre deosebire de cel de "teorie": aceasta din urmă este un ansamblu de adevăruri neunificate de o voință care tinde către ceva, pe câtă vreme ideologia este un ansamblu de adevăruri unificate de către o voință și această voință maschează chipul adevărat al realității. Mannheim întrebuintează chiar cuvântul de "minciună": ideologiile nu se sfiesc să mintă, să acopere fața adevărului, s'o acopere încât în ochii unui adversar ea să devină necunoscută. Aceasta este deosebirea între structura teoretică a ideologiei față de scrierile cu cuprins științific impersonal.

Dar această deosebire în definitiv este numai aparentă, pentru că la un examen mai profund, chiar contribuțiile științifice cele mai senine, cele mai

impersonale, conduse cu cea mai mare scrupulozitate metodologică, și acestea prezintă un grad de contaminare cu anumite interese sociale. Întreaga știință are o legătură cu totalitatea care ne înconjoară, totul prezintă un caracter pe care îl numește Mannheim "Seinsverbundenheit". Teoria nu este ceva izolat, sus-tras din complexul realității, ci este ceva care își are toate rădăcinile în realitate, ceva determinat, condiționat de ansamblul social și tocmai această stare de lucruri îndreptățește sociologia cunoștinței, creiază baza metodică a acestui nou curent sociologic.

Dar, în definitiv, sociologia a cunoștinței mai înainte de a face Mannheim, care este arhitectul sistematic al acestui punct de vedere, au răcut și alții. Pentru că, în definitiv, ce este altceva marea încercare a lui Karl Marx, a lui Engels și a școlarii lor de a înțelege manifestările culturii și printre acestea manifestările științei ca o supra-structură, de a înțelege prin urmare aceste manifestări în

raport cu niște realități de bază care sunt cele economice, mijloacele de producție, raporturile dintre clasa producătoare și clasa capitalistă ș.a.m.d., decât primele elemente cari au condus în zilele noastre la sociologia cunoștinței? - Marx spune că cultura timpului său este cultura burgheziei, interesată, menită să sprijine aspirațiile burgheze și să le motiveze. Ce face el altceva, în definitiv, decât să arate condiționarea socială a tuturor manifestărilor culturale omenești și printre ele pe ale cunoștinței? Materialismul istoric prin urmare este unul dintre primele momente ale curentului care se numește sociologia cunoștinței.

Dar nu numai la Karl Marx putem să recunoaștem etapele anterioare ale unei sociologii a cunoașterii, dar și la alți cercetători. De pildă multă vreme teoria cunoașterii admitea că principiul contradicției și principiul identității sunt necesarite de orice muncă logică a inteligenței omenești, că este cu neputință ca omul să gândească fără a nu face folosință

de aceste principii al identității, al contradicției, al terțiului exclus sau al rațiunii suficiente; este cu neputință iarăși ca omul să se aplice la activitatea de cunoaștere fără să se conducă de teoria causalității, adică fără să combine fenomenele între ele după relația dela cauză la efect. Cu toate acestea la un moment dat teoria cunoștinței, a intrat într'o oriză și anume atunci când s'a dovedit că acestea nu sunt categorii nedeslipite de activitatea logică a spiritului omenesc, ci că există forme de cunoaștere care se dispensază de aceste principii, cari nu le aplică, și anume formele de cunoaștere în societățile primitive.

Primitivii nu aplică principiul contradicției și principiul identității. Pentru un primitiv de pildă nu este isbitor să se spună că "eu sunt steaua" sau "eu sunt spioul de grâu", pentrucă identificarea cu totu-temul nu supără, la primitivi, principiul contradicției și, fără valoare pentru mentalitatea lor.

De asemeni causalitatea. Causalitatea civili-

zăturii se deosebește esențialmente de cauzalitatea primitivului. Cu o formulă foarte interesantă se spune că primitivul gândește cauzal, dar nu gândește istoric, adică el își dă seama că fenomenele acestei lumi sunt determinate, produse de ceva, dar nu este înclinat să vadă că o cauză este anterioară efectului, că prin urmare lucrurile decurg în mod istoric. Pentru noi cauzele sunt anterioare efectului, dar nu pentru primitiv, la care sunt cauze ce lucrează din depărtarea viitorului. Cauzele finale au un mare rol în inteligența primitivului și în icoana pe care și-o închipuie despre lume.

Prin urmare, iată că aceste categorii nu sunt independente, ci sunt determinate de dezvoltarea societăților omenești: câtă vreme societatea omenească este astfel constituită încât individualitatea nu este degajată, adică nu am cunoștința separării între mine și lumea apropiată, câtă vreme această cunoștință n'a apărut, omul trăiește într-o stare de participare cu

totalul naturii și această situație a lui, acest sentiment de sine în raport cu restul lumii, modifică profund conștientizarea sa. De abia când sentimentul instanței față de lume și, prin urmare, sentimentul individualității este câștigat, de abia atunci lucrurile capătă ale însele individualitate și încep să existe în raporturi de ierarhie unele față de altele.

Dar în definitiv noi nu putem întârzia acum la expunerea procesului acestuia care conduce dela gândirea primitivului la gândirea individualistă a civilizatului. Ceence ne interesează, este să reținem principiul că categoriile logice, cele mai fundamentale, principiile logice cari par mai mult necesarite de exercițiul gândirii, nu sunt ele însele decât produsele unei anumite stări a societății, sunt condiționate, determinate de anumite stări ale societății. Astfel când tipul social se schimbă, epistemologia capătă o altă structură. Dar ce făcea altceva Lévy Brühl în lucrarea sa renumită consacrată mentalității

primitive (la mentalité primitive), decât să arate condiționarea socială a gândirii? Ce făcea el prin urmare decât sociologie a cunoașterii?

Instăruit ca să vă gândiți la opere, ca de pildă a cele a lui Keyserling, cu atâtea răsunet în anii de după războiu, "Reisetagebuch eines Philosophen", în care - după expresia lui Felckeller, - s'a căutat să se dea "un sistem unde se stabilesc oca numitele dialecte ale gândirii", dialectul gândirii europene, dialectul gândirii americane și dialectul gândirii asiatice - ce altceva se face decât o sociologie a cunoașterii cu ocaziunea stabilirii acestor dialecte ale gândirii? - Gândirea prin urmare nu este înfrățită ca o funcțiune necondiționată a sufletului omenesc, ci ca una condiționată neapărat de totalitatea împrejurărilor în care o cultură anumită trăiește, prin urmare Keyserling nu face decât sociologie a cunoașterii.

Dar unul dintre aceia care au creiat expresia și a căutat să-i dea un conținut sistematic, este filo-

sorul Max Scheler, amintit și altă dată la acest curs, în opera sa "Probleme einer Soziologie des Wissens", unde pentru întâia oară această ramură capătă o înfățișare sistematică în care se discută ținuturile și calea metodică menită să ne apropie mai bine de aceste ținute.

Condiționarea socială a cunoștinței, obiectul principal al sociologiei cunoașterii, trebuie înțeleasă în două feluri: există mai întâi o condiționare genetică a cunoștinței, adică forme de cunoștință care apar din împrejurările unui anumit ansamblu social.

Pentru a ilustra ce se poate înțelege prin condiționarea socială a cunoștinței, ne putem duce cu mintea de pildă la o foarte frumoasă explicație pe care o dă Scheler relativ la apariția științei moderne. Știința mai veche, știința medievală se deosebea profund de știința care începe în Renaștere și se dezvoltă pentru a-și atinge treptele ei cele mai înalte în vremea noastră. Știința veche nu urmărea decât cunoașterea. Ce înseamnă cunoașterea? - Înseamnă asimilarea

aspectelor ontologice ale lumii. Care sunt structurile sau înăușirile realului, aceasta era întrebarea pe care și-o punea știința mai veche, cea antică și cea medievală. Spre deosebire de știința mai veche, știința Renașterii nu dorește numai să obțină oarecum această copie a ontos-ului, a ființei, ci dorește mai mult decât atât, dorește să se facă stăpână peste realitate pentru a o utiliza în folosul omului, pentru scopurile omului. Acesta era un gând absolut străin medievalilor. Medievalii nu se gândeau niciodată că prin știință omul poate să devină mai puternic și stăpân peste natură, capabil s'o manipuleze în sensul scopurilor sale, - medievalii doreau să cunoască natura, nu s'o stăpânească. Si dorința de stăpânire imperialistă era o componentă a sufletului medieval, căci n'au existat epoci în care acest instinct să fi fost smorțit, dar ei doreau să domine masa omenească, cucerirea de teritorii era de fapt cucerirea de mase omenești, către stăpânirea maselor omenești de îndreptat instinctul

imperialist al medievalismului. Instinctul imperialist al omului, care apare în Renaștere, se îndreaptă nu atât către masele omenești, ci către natură. Chiar atunci când oamenii Renașterii cuceresc masele omenești cum au făcut atâtia dintre conquistadores, care operează cu o cruzime nespusă în cele două Americi, unde li se pune la dispoziție folosul exploatării restului naturii, cucerirea populației străine trebuia să ducă la exploatarea cât mai intensivă a naturii, căci aceasta doreau în cele din urmă oamenii Renașterii: să exploateze, să sugă cât mai adânc suncul vital al continentului, provizia tainică de energii care exista în natură, iar mijlocul mai eficient pentru a-i conduce la acest scop, se arăta a fi știința. Astfel apare pentru întâia oară știința ca mijloc de producție, ceea ce numește cu un termen caracteristic Scheler "Leistungswissenschaft".

Dar cum apare această știință? - Apare desigur sub influența acelei schimbări profunde în întreg.

structură a societăţii şi anume acelei schimbări care înseamnă parvenirea burgheziei pe primul plan de importanţă al vieţii sociale. Burghesul este omul orientat către acumulare de bogăţii şi în vederea acestei acumulări el înţelege că izvorul cel mai bun al bunurilor economice este natura şi cel mai bun mijloc de a-ţi însuşi aceste bunuri existente latent în natură, este ştiinţa. Ştiinţa este produsul, prin urmare, al aspiraţiei de înălţare, de afirmare a burgheziei moderne în Renaştere. Iată prin urmare un exemplu de ceea ce s'ar putea numi condiţionarea genetică a ştiinţei.

Dar ştiinţa nu este condiţionată numai genetic în apariţia ei, societatea nu determină numai apariţia ştiinţei, dar determină mai mult decât atât, chiar forma specială pe care ştiinţa o ia într'un moment sau altul. Lucrul îl arată foarte bine K. Mannheim în felurile sale scrieri.

Elementele fundamentale cu care ştiinţele lucrează sunt conceptele. Ei bine, acelaşi concept poate

să însemne lucruri deosebite într'o sferă socială sau într'o altă sferă socială. Iată de pildă noțiunea sau ideea de libertate. În lucrarea sa despre gândirea conservatoare, Mannheim arată foarte frumos că "libertatea" la începutul veacului al XIX-lea nu însemna deloc același lucru în cercurile conservatoare și cele liberale.

Pentru o anumită concepție dela începutul veacului al XIX-lea, "libertate" înseamnă dreptul de a-ți dezvolta individualitatea ta. În sensul strict al cuvântului este "liber" omul care poate să-și dezvolte totul său propriu de a fi și este "liberă" o societate în care este garantată putința dezvoltării totulului propriu de a fi a individului. Să trăiești în conformitate cu tine însuși, cu tradițiile tale, cu sfera de viață în care te-ai născut și ai crescut, aceasta este "libertatea". "Libertatea" înseamnă pentru un nobil din vechiul regim să îi respecte privilegiile nobilei sale, să fie liber ca nobil. Dar aceste privi-

legii au fost atacate, căci de către alții acest lucru era resimțit ca o împilare, nu ca o libertate.

Dar altceva înseamnă conceptul "libertate" pentru cercurile democratice. Aci avem de a face cu o libertate egalitară. Suntem "liberi" întrucât suntem descătugați de vechile cadre autoritative de viață. "Libertate" pentru un democrat dela începutul veacului al XIX-lea înseamnă ceva cu totul opus decât ceea ce însemna pentru vechiul conservator care cerea să lăși pe fiecare să trăiască conform cu felul său de a fi. Pentru regimul democratic "libertate" înseamnă să ne scăpăm de lanțurile vechiului regim. Iată că în însuși constituirea conceptului de "libertate" simțim determinarea sferelor de viață în care acest concept este gândit.

Dar nu numai în construcția conceptului se poate vedea condiționarea socială, dar și în uzul categoriilor, Mannheim observă de pildă că cercurile conservatoare întrebuintează, în secolul al XIX-lea

mai cu seamă, categoria totalului pe câtă vreme cerou-  
rile democratice și cele liberale întrebuintează mai  
cu seamă categoria elementarului. Pentru că există două  
icoane teoretice ale lumii: o icoană teoretică pentru  
care lumea aceasta este făcută din ansambluri sinteti-  
ce, din structuri, din totaluri indislocabile și exis-  
tă și o altă icoană teoretică a lumii care afirmă că  
această lume este făcută din elemente, o icoană atomis-  
tică a lumii, pentru care ea nu este decât rezulta-  
tul unor felurite combinații dintre elementele ei simple

Iată de pildă în psihologie. În psihologie  
triumfă astăzi punctul de vedere structural. Dar psi-  
hologia mai veche, cea sensualistă, era o psihologie  
atomistă, sufletul era un "polăpier de imagini", era o  
imbinație de elemente simple: în ordinea inteligenței  
senzațiile, în ordinea sentimentului afectele simple,  
plăcerea și durerea, volițiunile simple în ordinea vo-  
inței. Din combinarea foarte variată a acestor elemen-  
te se constituia varietatea faptelor sufletești. Astăzi

acest punct de vedere este întrecut. Adevăratele realități psihologice, se spune, nu sunt elementele acestea simple, care în definitiv nu sunt date nicăieri în experiență, ci sunt structurile sufletesti, totalurile. O melodie de pildă nu este compusă numai din sunete, ci peste ele mai există ceva care îi formează ansamblul ei și care se păstrează chiar când aceleași sunete se cântă într-o gamă sau în alta. Acesta este faptul sufletesc al totalului sufletesc. Deci în psihologie mai nouă se afirmă existența structurilor.

Dar nu numai în ordinea psihologică, ci în întreaga realitate se pot afirma structuri, nu elemente. Mannheim spune că acea gândire care afirmă structuri este o gândire conservatoare, pentru că în intenția sa arată că lumea este astfel constituită, însoțită ea trebuie primită așa cum este și nu este posibil s'o schimbăm, pentru că este făcută din intraguri care nu se pot preface, nu se pot transforma.

Aceasta este intenția practică a gândirii conserva-

toare. Pe oătă vreme cealaltă gândire care afirmă că lumea este produsul liber și variabil al combinării dintre elemente, poate să ajungă la concluzia că lumea poate fi transformată, dacă nu ne convine, putem s'o strivim, s'o pulverizăm, s'o aducem la starea din care a fost creiată și apoi să-i dăm o altă combinație, reconstituind-o din aceste elemente. Pentru această gândire lumea nu prezintă totaluri fatale, cărora nu ne putem sustrage. Înțelegeți care este rezultatul general al acestei fine analize a lui Mannheim: să arate că în aceste categorii logice, a totalului și a elementarului, se poate recunoaște o condiționare socială.

Însfârșit aspectul unei științe este determinat de condițiile sociale și întru cât privește nivelul de abstracțiune în care ea se mișcă. Sunt teorii științifice de un caracter aplicativ, concret, particular, dar sunt și teorii științifice care se feresc, ca de o primejdie mare, să ia caracterul acesta aplicativ și sunt și oameni de știință care adoptă acest

punct de vedere, acela din gura cărora auzim că știința trebuie să fie obiectivă, impersonală, rece, serenă, că știința nu trebuie să se amestece în viață, că nu este rolul omului de știință să ia atitudine față de problemele practice ale vieții. Acesta este un punct de vedere în care recunoaștem interdicția intervenirii în realitate. Dar cine se ferește de a interveni în realitate? - Acela care admit realitatea așa cum este. Ei bine această știință, rece, impersonală, obiectivă, abstractă, este tot proiecția unei gândiri conservatoare, pe oătă vreme cealaltă este proiecția unei gândiri revoluționare.

În aceasta și în altele încercă să dovedească Mannheim condiționarea socială a cunoștințelor omenești. Așa dar putem vorbi de o condiționare socială a gândirii omenești din punct de vedere genetic și din punctul de vedere al structurii acestor concepte.

Am spus la începutul acestei prelegri că sociologia cunoștinței este o încercare de relativizare

a valorii teoretice, deopotrivă cu încercările cari au isbutit mai de mult în ordinea altor valori, morale, estetice, religioase ș.a.m.d., dar în același timp este o încercare de a salva valoarea teoretică de relativismul absolut, căci sociologia cunoștinței scoțând în evidență ceea ce este relativ în valoarea teoretică, adică determinat de mobilitatea vieții sociale, pune în evidență și ceea ce este absolut, ontic, în constituția valorii teoretice. Știind ce este condiționat, știm și ceea ce nu este condiționat. În aceasta stă interesul epistemologic al acestor teorii.

Determinarea socială a curentelor  
sociologice și a culturii.

Înainte de a trece mai departe în expunerea cursului, socotesc că este necesar să recapitulăm în puține cuvinte câștigurile de căpetenie ale cursului de până acum. În cursul nostru de puncte de vedere în sociologia contemporană, am încercat o revistă a pozițiilor mai importante care au dominat cercetarea sociologică în străinătate și în special în Germania.

Aceste puncte de vedere cercetate până acum se reduc în esență la următoarele: mai întâi era punctul de vedere universalist, al cărui reprezentant de seamă, dar aproape unicul, este Othmar Spann.

Punctul de vedere universalist se însoțește în peisagiul general al sociologiei germane contemporane cu punctul de vedere relaționist. Reprezentantul și întemeietorul în cugetarea modernă al punctului de

vedere relaționist este Simmel. Dar pe câtă vreme socialul la Simmel era compus din contribuții particulare care nu întrudeau între ele un ansamblu arhitectural, Leopold von Wiese a încercat să împlinească această lacună dându-ne adevăratul sistem, complet, organic, de sociologie relaționistă.

Tot sub punctul de vedere al sociologiei relaționiste ~~era~~ trecut noi și acea încercare epocală a lui Tönnies care constă în distincția dintre societate și comunitate, căci conceptele acestea, societate și comunitate, cu care Tönnies încerca să epuizeze materia sociologiei, sunt de fapt forme de relații inter-individuale: "societatea" este acea formă de relații inter-individuale în care indivizii deși asociați își rămân esențialmente străini, pe câtă vreme "comunitatea" este acea formă de relații, de întrunire socială în puterea unor principii iraționale, cum este de pildă tradiția sau sângele comun și în virtutea cărora indivizii ~~se înțeleg~~ adânc între ei. Așa dar pe de o parte conceptul de societate, pe de altă

Sociologia, fasc. 21.

parte conceptul comunității, pot fi aduse tot sub punctul de vedere al sociologiei relaționiste, pentru că reprezintă deopotrivă forme ale relațiilor inter-individuale.

Alături de universalism, de relationism, al treilea curent sociologic analizat la acest curs a fost fenomenologismul, prin urmare acel curent care năzuiește să obțină lumini în domeniul sociologiei năvrând metoda fenomenologică, a cărei întemeiere se datorește lui Husserl. Reprezentanți ai curentului fenomenologic sunt Vierkant și Theodor Litt, autorul acelei subtile opere care se numește "Individuum und Gemeinschaft".

În sfârșit ultimul curent despre care ne-am ocupat este așa numita sociologie a culturii, Kultur-soziologie, al cărei teoretician reprezentativ în vremea noastră este Alfred Weber.

În timpul din urmă, printre feluritele ținte pe cari sociologia și le-a propus, am izolat curen-

tul sociologiei cunoașterii, așa cum o interzice în cartea sa "Ideologie und Uthopie", Karl Mannheim, sociologul german.

Noțiunea de societate apare însă în lumina acestor felurite puncte de vedere foarte deosebită. Într'adevăr, ce este societatea pentru fiecare din aceste sociologii dezvoltate din atâtea diverse perspective? Pentru universalismul lui Spann, societatea este o totalitate spirituală, ceva care are o existență autonomă, superioară și anterioară indivizilor, viața individuală este dominată de social pentru universalism.

Dimpotrivă, pentru relaționism, societatea este alt ceva și anume: pentru relaționism societatea apare ca o contextură. Așa de pildă pentru Simmel, care compară sociologia în ansamblul științelor spirituale, cu histologia în ansamblul științelor biologice. Era o vreme, spunea Simmel, când oamenii cari studiau organismele animalelor și ale omului, fiziologii și

de toate categoriile, se opreau la studiul marilor organe ale corpului, inima, plămânii rinichii, ficatul ș.a.m.d., dar a venit un timp când cercetătorii au luat în considerație țesuturile corpului, nu marile organe, țesuturile corpului ca un loc în care se petrec procesele cele mai importante care alcătuiesc laolaltă chimismul vieții. Tot astfel disciplinele mai vechi, ca de pildă toate disciplinele juridice, studiază instituțiile mari, dar este nevoie de o știință, care în paralelism cu histologia să studieze contextura socială și această știință nouă este sociologia. - Socialul, așa dar, pentru Simmel este contextura de raporturi inter-individuale,

Pentru alt relaționist, pentru Wiese, socialul nu este țesut, ci este proces, schimbul sufletească între oameni, între indivizi. Prin urmare, vedeți că chiar în suprimul relaționismului există diferențe de puncte de vedere, adică între ideea de contextură și ideea de proces.

Ce este însă socialul pentru fenomenologul Litt? - Pentru Litt socialul este o "noemă", pentru că - după cum ştiţi - fenomenologia nu se ocupă de obiecte particulare, ci de esenţele <sup>lor</sup> originare, de noema lor, de noemă lor - cum putem spune noi. Ei bine, socialul este pentru Litt, adeptul fenomenologiei în sociologie, o noemă, un fel de a fi constant al conştiinţei. Există un fel de a fi individual, dar există şi un fel de a fi colectiv al conştiinţei. Acesta din urmă este "socialul".

Ce este socialul în sociologia culturii? - Pentru sociologia culturii socialul este un sistem de scopuri, viaţa omenească se orientează către anumite ţinte, ea caută să realizeze anumite scopuri şi acestea reprezentate în posesiunea noastră, răspunzând nevoilor noastre, la marea valori. Societatea este prin urmare un ansamblu de procese în curs de realizare a unor valori.

Vedeţi prin urmare în câte aspecte felurite

se luminează noțiunea de social, după cum o privesc cu ajutorul unuia sau altuia dintre punctele de vedere pe care le-am distins în peisagiul sociologiei contemporane.

Vă aduceți aminte că atunci când vorbeam despre Karl Mannheim și despre sociologia cunoașterii, arătam că pentru sociolog, noțiunile cu care lucrăm în știință sunt determinate de complexul social, vă aduceți aminte de acea interesantă exemplificare pe care o face Mannheim atunci când analizează înțelesurile diferite care s'au dat noțiunii de "libertate", pentru a arăta că această noțiune nu era ceași la începutul veacului al XIX-lea pentru conservatori și pentru liberali. Pentru conservatori, pentru aceia cari vorbeau în numele vechiului regim, în acel moment libertatea era libertate a în privilegii. Pentru democrați însă libertatea era un concept egalitarist, era alt ceva. Prin urmare noțiunile trăiesc o viață felurită, după cum sunt determinate de un ansamblu social sau de

altul. Dar nu numai aceste noțiuni, dar și acelea fundamentale cari ne permit nouă organizarea cea mai generală, organizarea cea mai largă a lucrurilor. De pildă sunt gânditori atomiști și sunt gânditori ai structurii: gânditorii pentru cari realitatea se combină din mai multe elemente simple și decompozabile; pe de altă parte gânditori pentru cari realitatea este compusă din mari ansambluri indislocabile cari sunt structuri unice, ireductibile.

Conceptul totalului și al elementarului sunt idei cu cari lucrează toate științele, cu cari lucrează de pildă psihologia: psihologia în măsura în care se organizează prin ideea elementarului atomistic este o psihologie asociaționistă, în măsura în care se organizează prin ideea totalului ireductibil, este o psihologie structurală ș.a.m.d. Ei bine, la baza acestor noțiuni fundamentale - a acestor categorii ași spune Mannheim găsea tendințe sociale. După cum o gândire se servește de una sau de alta dintre aceste categorii.

ea solicită unele sau altele dintre tendințele cari pot anima societatea: ideea atomistică este totdeauna o idee liberală, ideea totalului este o idee conservatoare, căci în măsura în care se afirmă că lumea este compusă din mari ansambluri ireductibile, gânditorul consideră că lumea nu poate fi transformată, ci ea trebuie să rămână cum este, pentru că așa este firea ei; în măsura în care dimpotrivă afirm că lumea este compusă din elemente dislocabile între ele, în același măsură afirm că în realitatea prezentă nu este nimic fatal, că realitatea așa cum se înfățișează poate fi ușor disolvată în atomi și s'o recombina în combinații noi.

Dar aceste două categorii, a elementarului și a totalului, le găsim în definitiv și în feluritele concepte ale socialului pe cari le-am enumerat astăzi, rezumând cele spuse în trecut, și atunci vedeți că un lucru nou ni se luminează și anume faptul că sociologia însăși n'a fost decât justificarea anumitor tendințe.

Lată de pildă sociologia universalistă a lui Spann: De care dintre cele două concepte este dominată? De conceptul elementarului sau de conceptul structuralului? Pentru Spann societatea este un întreg structural care nu se compune din indivizi, ci este ceva superior și anterior indivizilor și de fapt sociologia lui Spann este o sociologie conservatoare și tradiționalistă, care în vremea din urmă a fost folosită în Germania de anumite cercuri politice.

Dimpotrivă, sociologia relaționistă admite individul. Societatea pentru sociologia relaționistă nu este decât produsul schimbului de relații dintre indivizi. De fapt această sociologie justifică și alimentează curentele liberale. Societatea nu prezintă nimic fatal, așezările așa cum se găsesc n'au nimic fatal pentru punctul de vedere al sociologiei relaționiste. Indivizii în momentul în care ar intra în altă relație între ei, ar înjgheba alte genuri de instituții, ar deveni altceva, ei s'ar putea schimba.

În acest chip sociologia relaționistă poate justifica un punct de vedere politic liberal.

Ce să mai spunem de sociologia culturii? - Sociologia culturii cu tendința ei de relativizare, sugerează că bunurile cele mai înalte ale culturii omenești n'au nimic absolut în ele, ci sunt legate de împrejurări sociale. Am arătat în prelegerile anterioare că sociologia culturii distinge tipuri și trepte culturale. Ei bine, o societate se poate găsi pe o treaptă sau alta și poate aparține unui tip sau altul, ceea ce înseamnă că starea culturală se poate transforma odată cu trecerea ~~se~~ în altă treaptă sau în alt tip. Prin urmare această sociologie poate folosi mai degrabă atitudinii revoluționare în practica socială.

Dar această putere a socialului de a determina și formele culturii omenești se întinde foarte departe. se întinde până la acea reprezentare despre sine pe care și-o face omul și care alcătuiește nucleul cel mai adânc al oricărei culturi. Dacă vrem să

înțelegem o cultură în varietatea valorilor ei, în varietatea manifestărilor ei, atunci ajungem cu ușurință la convingerea că aceste manifestări se leagă între ele pentru că sunt determinate de o rădăcină comună și această rădăcină comună este felul omului de a se resimți și de a se reprezenta pe sine. Nu există o singură idee a omului, un singur fel al omului de a se reprezenta pe sine, ci numeroase feluri ale omului de a se reprezenta.

O foarte interesantă analiză a acestor feluri deosebite ale omului de a se reprezenta pe sine însuși a dat filosoful Max Scheler într-un studiu al său intitulat "Mensch und Geschichte" (Om și Istorie) publicat în scrierea sa "Philosophische Weltanschauung".

Care sunt aceste tipuri de auto-reprezentări ale omului, aceste <sup>felurite</sup> concepte ale omului? Ne punem această întrebare, ca să vedem ce condiționare socială trebuie să descoperim la baza acestor felurite chipuri ale omului de a se reprezenta pe sine. (Amintind

această serie de cercetări, caută să aprofundeze datele sociologiei culturale la care ne-am oprit odată cu ultimele prelegeri înainte de vacanță).

Max Scheler distinge mai întâi o concepție străveche a omului, aceea care este reprezentată în biblie, și pentru care omul este ființa căzută din starea paradisiacă, omul căzut, adamitul. Evreul vechiu vede în om un înger căzut, prin urmare o creatură a lui Dumnezeu plasată în Paradis bucurându-se de viață veșnică, de fericire neîntinată și care printr-o greșală decade din această stare paradisiacă. Aceasta este reprezentarea cea mai veche a omului: omul ca ființă căzută din Paradis.

Acest punct de vedere este plin de conștiință. De pildă, un suflet de om resimte viața aceasta ca un blestem, ca o povară; viața aceasta este fructul unei greșeli, este urmarea unui păcat, este așa că o pedeapsă, o răscumpărare. Omul acesta se resimte în acelaș timp dominat de cumpănită putere sancționantă a

Divinității, prin urmare el se resimte într'o anumită poziție față de acela care domină această lume, față de Dumnezeu. Si acestea și altele sunt consecințele cari isvorăsc din acest fel al omului de a se resimiți pe sine.

Dar această reprezentare a omului n'a fost singura care a existat în antichitate. Alături de ea trebuie amintită reprezentarea de sine a omului clasic, în special a grecului, care este deosebită de vechea reprezentare a evreilor. Pentru grec, pentru sentimentul grecesc general, omul este ființa care participă la rațiunea universală, la Logos. Așa dar omul clasic trăiește în sentimentul unei participări la o realitate de ordin spiritual, Logosul care străbate această lume. Antichitatea este panteistă, iminentistă.

Vorba "homo sapiens" este o expresie definitivă pentru omul care trăiește din sfera de reprezentare a antichității. Veți vedea că modernismul n'a mai menținut ideea lui "homo sapiens", ci a schimbat-o. În

tot cazul pentru antichitate valora termenul definitiviu de "homo sapiens", care participă la rațiunea universală și care din această pricină - ceea ce este foarte interesant - este apt de a cunoaște așezarea rațională a lumii. Omul este deci un animal metafizic, cum a spus mult mai târziu Schopenhauer. el este capabil de a cunoaște realitatea metafizică, de a cunoaște ce este dincolo de iluzia simțurilor, așezarea permanentă și rațională a lumii și aceasta provine din faptul că participă la realitatea universală, că este "homo sapiens". Rațiunea universală coboară apoi planul întregii lumi, organizează întreaga lume și dă fiecărei ființe un loc și un rost în ansamblul lumii. "Homo sapiens" se simte deosebit pentru locul său și simte că datoria cea mai mare a vieții sale este să-și facă cât mai bine datoria în locul care i-a fost indicat de înțelepciunea divină, de Logosul universal.

După cum ați ghicit imediat, în ultimile mele propoziții, am rezumat esențialul doctrinei morale a

stoicilor. Intr'adevăr morala stoicului este să te men-  
ții cu resemnare și demnitate în locul care îți este  
indicat în ansamblul universal.

În cartea mea "Poezia lui Eminescu", m'am între-  
bat la un moment dat de unde provine motivul care alegă-  
tuiește tema din Glossa: comparația lumii cu un teatru  
și al omului cu un actor, și am răspuns că acesta este  
un motiv stoic care provine din acea înțelegere static-  
-eleatică a lumii ca un întreg nemiscat, încrămănit în  
rosturi eterne și în care fiecare om are rolul său.  
Am căutat apoi să stabilesc felurii gânditori la cari  
a revenit această comparație a lumii cu teatrul și a  
omului cu actorul. Am ajuns astfel să evoc linia mare  
de cugetare antică în care Eminescu se plasează. Este  
unul dintre punctele de vedere mai însemnate ale căr-  
ții mele, pe care l-am văzut reapărând apoi la alții,  
desigur fără să se facă vreo indicație, acela de a fi  
arătat importanța contribuției antice în cultura și  
inspirația lui Eminescu.

Dar "homo sapiens" n'a rămas unica reprezentare despre sine a omului; ea a fost la un moment dat întrecută și anume cu o energie extraordinară și cu un mare succes - trebuie să recunoaștem - în vremea noastră. Vedeți, pentru clasic, omul era definit prin puterile superioare ale vieții, prin energiile superioare ale cosmosului, omul este o rațiune participantă la rațiunea universală, el este chinuit de reminiscența patriei eterne a sufletului său, el aspiră către spiritul din care s'a coborât și este capabil să înțeleagă adevărul metafizic al acestei lumi, pentru că acest adevăr este de ordin rațional.

Nu tot așa în icoana modernă a omului. În concepția modernă omul se explică prin forțele inferioare ale naturii, nu prin cele superioare, omul nu este definit prin legătura cu o energie divină, cu un logos universal, ci este produsul unor energii, unor elemente, unor legi care lucrează și în natura sub-umană, omul nu este decât un produs al vieții care apare ca

un joc. Mișcarea aceasta a vieții universale noi n'o putem înțelege decât ca un joc, noi nu putem să-i hotărâm scopurile, ea este o continuă efervescență care scodește forme la iveală, dar pentru ce, nu știm bine, și activitățile care nu au scop sunt jocuri.

Ei bine, în jocul general al naturii, după ce viața a scos la iveală protozoarele, metazoarele, șacalii, panterele, tigrii, maimuțele ș.a.m.d., l-a scos și pe om, dar prin aceleași energii și grație acelorași legi care domină întreaga biologie. Să spunem: omul este continuarea pe scara vieții a maimuțelor, și dacă vrem să înțelegem pe om să căutăm a înțelege mai înainte ceea ce este inferior lui. Acesta este de pildă interesul studiilor de psihologie sau de sociologie consacrate animalelor. Dacă există o psihologie animală și o sociologie animală, acestea sunt făcute cu interesul de a citi în cazuri mai simple ceea ce alcătuiește esențialul și în cazul mai complex care este omul. După cum vrând de pildă, să înțelegem produsele superi-

oare ale culturii, cum este arta timpului nostru, trebuie să înțelegem produsele mai simple cum ar fi arta copilului sau a primitivului.

Așa dar în știință superiorul se explică prin inferior și de aci rezultă o deosebire esențială în atitudinea omului de știință. Se spune că omului de știință modern, i se cere curajul adevărului, un om de știință trebuie să aibă curajul adevărului. Ce înseamnă curajul adevărului? - Înseamnă puterea morală de a suporta spulberarea iluziei spiritualiste, adică omul de știință trebuie să aibă un suflet destul de tare ca să nu se dărâme pe el însuși în momentul în care face descoperirea sguduitoare că superiorul decurge din inferior.

Dar omului de știință antică nu i se cerea curajul adevărului, pentru că el nu se aștepta niciodată ca sub marile așezări spirituale ale vieții să dea materia informă și inferioară; lui i se cerea fervoarea religioasă, puterea sufletului de a se ridica până la principiile eterne din care derivă totul. Aceasta

este distincția profundă, tipologică, dintre filosoful antic și omul modern de știință.

Dar însfârșit aceasta este un episod, ceea ce interesează este această nouă idee a naturății a omului ca produsul jocului unor energii și legi care acționează și în natura inferioară, sub-umană. Sau privind mai de aproape ce este omul în lumina acestei concepții, putem spune că el este "homo faber", omul lucrător. Toate animalele sunt lucrătoare, lucrează materia sau manevrează un instrument și găsesc astfel calea pentru susținerea existenței. Si omul este un lucrător preocupat de a manevra uneltele tehnice în vederea unei cât mai bune adaptări la mediu. Concepției de "homo sapiens" i se opune astfel "homo faber" din concepția modernă.

Există însă <sup>și</sup> o dependență a acestei concepții, atât de importantă și care s'a dezvoltat atât de mult, încât face o figură nouă, o concepție aparte a omului despre sine. Anume se spune că omul poate fi înțeles

ca o specie în seria speciilor zoologice, dar împovărată cu un blăstem special. Platon în dialogul său "Protagoras" povestește că Epimeteu luându-și sarcina să înzestreze pe fiecare animal cu un mijloc de a se apăra în viață, a cheltuit cu toate speciile care precedară pe om provizia de ghiare, <sup>colți</sup> piei groase, blănuri, otrăvuri, cerneală s.a.m.d. și a rămas tezaurul gol când a fost să-l înzestreze pe bietul animal, om, care a rămas gol, fără blană, fără colți, fără mușchi, fără ace veninoase. Atunci a intervenit Prometeu, binefăcătorul oamenilor, care s'a strecurat în camera zeilor și a furat de acolo focul și secretul meseriilor.

Platon schițează astfel concepția omului meseriaș, a omului lucrător, dar odată cu aceasta el pune și bazele unei alte concepții a omului și anume a omului ca o ființă absolut excepțională în seria naturală a ființelor, omul este un animal degenerat, neapt la viață și din pricina acestei neaptitudini la viață pe căile pe care gădesc adaptarea celorlalte specii

animale, se dezvoltă o energie specială nouă și anume energia creatoare de cultură, spiritul omenesc. Omul este prin urmare ceva opus vieții, forțele care lucrează în natura sub-umană nu îl explică așa dar, dacă omul nu se integrează bine în categoria vieții, el este un monstru vital; această ființă golașă, neajutorată și debilă este fatalmente un monstru și nu poate fi adus sub categoria animalieră în genere; el este spirit pentru că n'a putut fi viață.

Între spirit și viață există fatal o disensiune, un divorț radical și tragic pe care l'a pus bine în lumina filosoful german Ludwig Klages. Omul - spune Scheler, care reprezintă această concepție, în "Die Stellung des Menschen in Kosmos" (Locul omului în cosmos) - este un asuprit al vieții. Relația lui cu mediul nu se potrivește cu celelalte relații ale celorlalte animale. Pe câtă vreme celelalte animale cunosc mediul și viața lor psihică se constituie ca un reflex al mediului, omul, printr-o excepțiune formidabilă, poate

cunoaște independent de mediu. Omul, cu alte cuvinte, nu are numai impresiuni, ci are noeme, acte de noesis, de cunoaștere a unor sensuri pur ideale. Prin urmare ceea ce este mai caracteristic în om - pentru Scheler - este însăși capacitatea fenomenologică a omului. Un greier sau un melc simt cu antenele lor, simte mediul înconjurător și se comportă în consecință. Omul, spre deosebire de celelalte animale, poate să cunoască nu numai impresiile bogate ce-i vin dela lumea cealaltă, ci poate cunoaște sensurile absolute, noemele, el este o ființă opusă vieții o ființă abstractă, idealistă. Aceasta este a patra reprezentare a omului despre sine.

Însfârșit a cincea reprezentare a omului despre sine, este surprinzătoare și ea: omul este ființa care gândește responsabil, cu alte cuvinte acela care se poate închipui pe sine drept producătorul binelui și al răului în lume. Nu totdeauna oamenii s'au reprezentat așa pe ei înșiși. De pildă într-o concepție teologică a vieții, omul se simte unealta lui Dumnezeu. Dumnezeu

trinite pe lume tirani meniți să asuprească această lume, bicile lui Dumnezeu, pentru că vrea să pedepsească un popor sau pentru că lumea este prea stricată, Dumnezeu este răspunzător de faptele noastre.

Dar omul poate să conceapă că există într-o lume a mecanicității, o lume oarbă fără sens, în care apare el drept creatorul scopurilor, creatorul destinului lumii. Acesta este omul care se concepe nu numai ca lucrător, ca în concepția amintită mai sus, ci ca un creator. Este concepția omului singur în lume care trebuie să crească <sup>acel mediu cald</sup> al iubirii și prieteniei în care viața omenească să devină posibilă. Omul care gândește deosebiriile dintre bine și rău și întrebuințează procesele oarbe ale mecanismului universal în sensul scopurilor gândite, reprezentate și voite de el, omul creator, omul prometeic este un alt om, un om nou, deosebit de ceilalți.

Iată atâtea reprezentări ale omului despre sine și aceste reprezentări felurite au și ele o no-

tivația la bază. Care este această motivație? - Vedem  
deși prin urmare că nici cu această lecție nu putem  
termina expunerea despre sociologia cunoștinței. Tre-  
buie să mai rămânem încă la această interesantă proble-  
mă care vine să exprime una dintre contribuțiile cele  
mai de preț ale sociologilor moderni.



Condiționările sociale ale ideii omului,  
și ale sentimentelor.

În prelegerea recută am căutat să justificăm mai de aproape punctul de vedere al sociologiei cunoștinței, care a fost constituită ca un capitol al sociologiei moderne de către Karl Mannheim, prin lucrări ca "Ideologie și utopie" despre care ne-am ocupat altă dată în trecut.

Karl Mannheim arată că conceptele și categoriile cunoașterii sunt determinate de stări ale societății și de tendințe care animă societatea în feluritele ei momente. Prin urmare adevărurile teoretice și cadrele mari ale gândirii teoretice, în lumina cercetărilor lui Mannheim, nu ne mai apar acum ca niște produse generale și universale ale cunoașterii, ci punctul de vedere social joacă un rol determinant în constituirea lor.

Ei bine, acest fel de a concepe lucrurile am vă-

zut că este cu putință a fi extins și în această ordine de idei am amintit de felurile de idei ale omului, de felurile moduri ale omului de a se concepe pe sine. Am arătat în legătură cu cercetările lui Scheler care sunt aceste idei fundamentale ale omului, rămânând pentru prelegerea de astăzi să arătăm mai departe că aceste concepte fundamentale ale omului sunt și ele determinate de anumite stări și tendințe ale societăților omenești.

Care sunt ideile omului, felurile tipice în care omul s'a reprezentat pe sine, după Scheler? -- Scheler distinge cinci de astfel de reprezentări de ale omului despre sine însuși: omul adamitic, ființa căzută dintr'o stare paradisiacă în urma unui păcat al primilor oameni; apoi "homo sapiens", ființa rațională care participă la rațiunea universală sau divină și care din această pricină are posibilitatea de a cunoaște așezarea rațională a lumii; apoi "homo faber", omul așa cum și-l reprezintă știința modernă ca produsul unor ener-

gii cari activează și în natura sub-umană; apoi omul ascetic, omul care se opune vieții, care alcătuiește o excepție ciudată la legile generale ale vieții; în sfârșit omul prometeic, omul creator care în natura indiferentă și mecanică introduce scopuri și creiază, omul creator.

Dar conținutul acestor felurite idei ale omului le-am arătat mai bine și mai detaliat rândul trecut, încât astăzi mă pot restrânge la înfățișarea condiționărilor sociale ale acestor felurite idei ale omului.

Iată, în ce privește prima idee a omului, omul adamitic, omul vechiului testament, acela care se considera drept o ființă decăzută dintr-o stare anterioară mai perfectă și mai fericită. Acest om care menține o legătură permanentă cu creatorul lui, manifestă anumite așezări ale societății. Intr'adevăr omul adamitic este o proiecție a unor societăți teocratice, dominate de ideea divină, și a unor societăți tradiționaliste,

În care mai cu seamă tradițiile religioase sunt foarte puternice. Este cu neputință să înțelegem cum s'a format această idee a omului adamitic, așa cum o înfățișează Vechiul Testament, dacă n'o punem în legătură cu împrejurările societății teocratice a evreilor în antichitate.

Prin urmare această idee a omului adamitic este un produs al minții omenești determinat de anumite stări ale societății; ea nu este produsul unei speculații strict individuale, ci conține într'însul reflexul anumitor așezări sociale.

Tot așa omul clasic, omul societăților grecești, acela pe care l-am numit împreună cu Scheler "homo sapiens", omul care se consideră că participă la rațiunea universală și că deține în ansamblul lumii un loc prevăzut de rațiunea universală. Lumea întreagă este pentru el un plan bine meditat în care fiecărui om îi este desemnat un anumit loc, încât datorită fiecăruia este să dezvolte posibilitățile închise în locul

care i-a fost fixat în economia generală a lumii. Despre ce stări sociale ne vorbește această concepție a omului? Fără îndoială, despre o societate statică, o societate care nu este implicată într'un proces de schimbări, de transformări și de progres. Lumea antică nu avea ideea progresului, progresul nu interesa, pentru că ideea progresului nu poate să apară decât într'o mentalitate care crede în posibilitatea schimbărilor. Dar punctul acestor vederi dinamic era absent din conștiința omului antic. Pentru omul antic lumea era o așezare eternă, împietrită în rosturi neschimbate și printre aceste rosturi neschimbate, trebuie să-l căutăm și să-l găsim pe al nostru. Prin urmare o mentalitate statică, care este de acord cu structura societății antice care primea deosebirea între omul liber și sclav și care afirmă că unii și alții au deopotrivă datoria să stăruie în poziția lor specială.

Astfel idealul clasic al omului ne vorbește despre o societate statică, dar în același timp despre o

societate democratică, pentru că toți oamenii participă la rațiunea divină. Pentru întâia oară se afirmă egalitatea oamenilor din pricina deopotrivă și egalei lor participări la rațiunea universală. Societățile antice, așa cum se exprimă în idealul lor omenesc manifestă deopotrivă un ideal anti-progresivist, dar și un ideal democratic.

Vedeți prin urmare, că concepția lui "homo sapiens", la rândul ei nu este produsul unei speculații individuale a unor moralisti, ci conține reflexul unei anumite așezări sociale, care era aceea a Statelor antice.

Despre ce așezări sociale ne vorbește însă concepția omenească pe care am denumit-o "homo faber"? "Homo faber", omul meseriaș este acela - spuneam - care socotește că nu este decât produsul unor energii operante și în lumea sub-umană; aceleași energii care au produs toate animalele în succesiunea serilor zoologice au produs în cele din urmă și pe om, iar omul

se distinge prin aceleași funcțiuni prin cari se disting și animalele. Animalele trebuie să se adapteze la mediu și pentru a se adapta la mediu ele își creează instrumente de adaptare: dinții rozătoarelor, stomacul rumegătoarelor, ș.a.m.d., sunt instrumente puse în serviciul adaptării la viață. Ei bine, omul este și el un astfel de fabricant de instrumente, în vederea adaptării. Acesta este înțelesul expresiei "homo faber". Toate animalele creației sunt într'o măsură mai mare sau mai mică instrumentiste. Un instrumentist este și omul, pentru că aceeași idee domină deopotrivă pe om cu restul animalelor, ideea adaptării la mediu.

Ce așezări sociale se exprimă însă în această concepție a omului? - De sigur că așezările societăților capitaliste, acelea cari dezvoltă într"adevăr tipul producătorului, a omului care speculează natura prin ajutorul anumitor instrumente, căutând s'o facă cât mai folositoare sie-și. Punctul de vedere al omului producător, al omului care cu mintea, dar și cu brațele

să creiază avuții și mai înainte de a creia aceste avuții creiază instrumentele prin care le putem dobândi, revine în formula omului lucrător "homo faber".

Societățile acestea care produc o tehnică pentru a produce mai apoi bogății, reușesc să-și creeze un mediu artificial de viață. Mediul în care trăim noi, mediul nostru de viață, nu este un mediu natural, noi avem un contact absolut mijlocit cu natura, stăm departe de pământ, de procesele naturii, pe care aproape că nu le observăm. Sunt orășeni care n'au văzut niciodată răsăritul soarelui; au palide noțiuni despre plante și despre animale, sunt apoi persoane care nu știu să distingă între grâu și ovăz sau secară. Îndepărtarea de natură ne isbește la tot pasul, când observăm pe omul civilizației noastre. Care este însă explicația? Ea nu poate fi decât faptul că trăim într'un mediu artificial și anume în mediul tehnicii noastre, apoi în mediul bunurilor profuse de tehnica noastră, și atunci este explicabil că poate să apară

în reprezentarea despre sine a acestui om ideea că ființa omenească este ceva opus vieții, că energia vitală s'a abătut din drumul ei către alte scopuri, pentru a-l produce pe om, omul ascet al vieții, ființa izolată și opusă vieții.

Concepția care o are despre sine omul tehnocrației, a societăților technicizate, este deci tot un produs al societăților capitaliste, însă prin această latură particulară, pe care o alcătuște aspectul technocratic al societăților capitaliste.

Însfârșit, societățile noastre nu sunt numai societăți capitaliste și societăți technocratice, ci sunt în același timp și societăți în care domină spiritul unei intense productivități. Omul, într'adevăr, se simte în societățile noastre, nu creatură, ci creator și tot ceea ce îl înconjoară este produsul muncii și al geniului său și atunci, firește, că din această structură lăuntrică a societății noastre poate să crească concepția omului prometeian, a omului care creează

o lume nouă plină de sens, opusă lumii celeilalte a naturii, care este o lume a absurdității. Peste absurditatea naturii, peste lipsa ei de scopuri, constatăm ivindu-se o altă lume a scopurilor, a finalităților și aceasta este creațiunea noastră. Din această structură a societății noastre prin excelență productivă se poate astfel dezvolta concepția despre sine a omului prometeic.

Iată, prin urmare, că cele cinci felurite idei ale omului despre sine, pe cari cu multă subtilitate le-a distins Scheler, sunt și ele determinate socialmente și iată prin urmare că acest punct central al domeniului cunoștinței noastre, cunoștința despre sine a omului, este determinată ea însăși de societate.

Dar cercetarea se poate extinde încă mai departe. Dacă cunoștințele și în genere valorile teoretice, reputate altădată ca absolute, necesare și superioare oricăror determinări relative, păstrează în ele reflexul așezărilor societății, cu atât mai mult lucrul

acesta trebuie să fie adevărat pentru sentimentele omenești și dacă s'a putut constitui o sociologie a cunoașterii, cu atât mai justificată ar fi o sociologie a sentimentului.

Din nefericire în această privință nu avem lucrări cari să întemeieze științific acest punct de vedere, cum sunt lucrările lui Mannheim pentru cunoaștere. Dar și aci avem unele începuturi interesante, la care putem face referință.

Acum câțva timp, când în Franța a avut loc aniversarea glorioasei cariere a istoricului Seignobos, s'a amintit o vorbă pe care Seignobos a spus-o în tinerețea sa, într'unul din cursurile sale și care a surprins sau chiar a scandalizat atunci, dar al cărui adevăr a putut fi apreciat mai târziu și anume atunci când punctul de vedere sociologic s'a extins.

Seignobos pare a fi spus odată - bătrânul a confirmat-o mai târziu - că iubirea este o invenție a secolului al XIII-lea (l'amour, cette invention du

XIII-eme siécle), cease a provocat o senzație generală. Vă închipuiți de ce această expresie a putut trezi o mare turburare. Seignobes s'a explicat mai târziu asupra înțelesului acestei propoziții de scandal, pe care a preferat-o în tinerețea sa: iubirea în sensul romantic, exaltată, iubirea-pasiune, acest sentiment a fost mult favorizată de situația acestui secol, cu care evul mediu ajunge la sfârșitul său. Secolul al XIII-lea este secolul truverilor și al trubadurilor, este secolul lirismului provençal, este secolul romanelor din ciclul breton, în care iarăși și iarăși se povestesc cu fervoare atâtea iubiri celebre, este în același timp vremea în care culminează cavalerismul cu îndoitul cult pe care îl aduce lui Dumnezeu și Doamnei, aceia în imaginea căreia cavalerul găsea motivele faptei sale entuziaste și viteze, încât fără îndoială că vremea noastră a primit moștenirea iubirii, a pasiunii, din cultura cavaleriească franceză a secolului al XIII-lea. Iată prin urmare că sentimentul acesta în forma

lui specială, în această specială coloratură a lui, își înrîde rădăcinile în anumite aşezări sociale, în structura unei anumite societăţi.

Dar iată un alt exemplu: la cursul meu de filosofie culturii, în partea II-a a lui, acolo unde mă ocup de geneza culturii moderne, am făcut la un moment dat afirmaţia că "Avarul" lui Molière este o creaţiune tipică pentru burghezia franceză în sec. al XVII-lea. Aceasta nu este însă părerea manualelor de istoria literaturii. Când manualele de istoria literaturii vorbesc despre Molière, ele disting între operele acestui autor, comedii de situaţii şi comedii de caracter. Printre comedii de caracter sunt citate totdeauna "Tartuffe", "Le Misanthrope", şi "L'avare". În legătură cu aceste comedii de caracter, manualele istoriei literaturii franceze afirmă că Molière a pictat tipuri omeneşti generale, un avar - de pildă - care nu este dinicio ţară sau de nici un tip, ipocriţi sau misantropi cari sunt iarăşi deasupra determinărilor sociale şi temporale.

Totuși înfrângând aceste aprecieri foarte generale, eu am îndrăsnit afirmația că avarul lui Molière este ceva caracteristic pentru cultura sec.al XVII-lea dând o întorsătură paradoxală aceleasi idei și în paralelism cu vorba lui Seignobos, pe care v'am amintit-o, ași fi putut să exclam și eu că avaritia este o invenție a secolului al XVII-lea! Dar n'am făcut'o, pentru că în expunerile mele îmi place să păstrez totdeauna tonul obiectiv și socotesc că datoria mea este să nu fac o expunere care să isbească imaginația într'un mod artistic sau teatral, ci să mă mențin într'o formă care să țină seamă de adevărurile lucrurilor, lipsindu-mă de efectele unei elocvențe ușoare, ba chiar lăsând elocvența pe seama faptelor și a felului în care ideile se înlanțuie necesar.

Dar în definitiv ași fi putut spune că avaritia este invenția sec.al XVII-lea. Acest secol al XVII-lea este secolul de triumf al burgheziei. Burghezia franceză este o burghezie mai veche. Încă dela sfârșitul

evului mediu și în tot cursul de la începutul Renașterii, în Franța, burghezii devine una din clasele cele mai puternice. Mentalitatea franceză, limbajul francez, sunt impregnate de valori burgheze.

S'ar putea căuta numeroase exemple pentru a se dovedi această străbătare a spiritului burghez până în cele mai sfărânte și până în cele mai variate manifestări ale culturii franceze: burghezul este omul care adună averi, flințe care în primul rând este orientată spre adunarea de averi; din această ieprinder se dezvoltă în sufletul burghez și alte inclinații.

Burghezia este clasa care a ținut pe umerii ei întreaga cultură modernă, așa cum se dezvoltă dela Renaștere până astăzi, darul speculativ al marilor metafizicieni, ingeniul științifico al unui Galileu și Newton sunt atitudini care au răscălit din situația socială a burgheziei. Cine își închipuie că știința modernă s'ar fi putut naște într-o altă epocă decât modernă, se înșală, pentru că știința modernă s'a

voltat din interesul burghez special de a cuceri natura și de a aduna din sânul ei cât mai multe avuții. Știința modernă și filosofia modernă este un produs al situației burghezului în fața vieții. Omul acesta, burghezul orientat către acumulare de avuții ajunge, firește, să le iubească; cine înțelege care este prețul avuțiilor, în speță a banului, are tendința să le exagereze acest preț și de aceea nu este de mirare că într-o cultură burgheză un poet comic de geniu este adus să reflecteze asupra tipului avarului; avarul nu poate apărea ca tip reprezentativ decât în burghezie, adică într-o societate orientată spre câștig, spre acumulare de bunuri. Nimeni n'a pictat avarul ca un militar sau ca un țăran; toate marile creațiuni în cari avarul este înfățișat în însușirile lui tipice și-au împrumutat modelul din lumea burgheză. Chiar la noi Hagi Tudose al lui Delavrancea, un Harpagon al literaturii românești, nu este un țăran sau un militar, ci un negustor, evident unul dintre aceia cari trăiesc înconjuțați de bo-

găzii și cari în felul acesta sunt aduși să le prețuiască, să le iubească și, prin urmare, să le exagereze valoarea.

Iată prin urmare un alt exemplu care dovedește această condiționare socială a sentimentelor noastre. Așa dar, dacă este posibilă o sociologie a cunoștinței, cu atât mai mult este posibilă o sociologie a sentimentului.

Un alt exemplu. S'au publicat nu de mult într'o revistă franceză câteva note interesante pe cari scriitorul Ilya Ehrenburg le-a luat cu ocazia unor convorbiri cu studenți și tineri din Republica Sovietică. - Ehrenburg care făcea anchetă și voia să fixeze trăsăturile sufletești cari se formau acolo, s'a întrebat asupra felurilor sentimentelor omenești. Întrebând pe niște tineri a trebuit să vorbească despre iubire și despre acel corelativ al iubirii, care este gelozia. Este interesant de văzut ce gândește un tânăr bolșevic despre gelozie!

Unul dintre aceștia a făcut o declarație foarte interesantă pentru cercetarea pe care o întreprindem noi. Gelozia, spunea unul dintre tinerii bolșevici, este un sentiment pe care sufletul bolșevic ar trebui să-l elimine; gelozia este un sentiment care se încadrează într'un regim de proprietate individuală, gelozia presupune în sufletul aceluia care o resimte pretenția la un drept absolut, *jus utendi et abutendi*, asupra persoanei care poate trezi această gelozie, prin urmare un drept deopotrivă cu acela pe care îl invoacă apărătorii proprietății individuale. Dar într'un regim colectivist, în care proprietatea individuală este abolită gelozia nu se mai încadrează, pentru că sentimentul acesta trebuie să aibă legături cu restul sentimentelor care agită sufletul omenesc. Dar întrucât sufletul acesta al Rusiei Sovietice a eliminat sentimentul proprietății individuale asupra lucrurilor, trebuie să elimine și sentimentul de proprietate individuală asupra persoanelor. Sentimentul geloziei este

deci un sentiment absurd pentru o mentalitate bolșevică și este în același timp menită să dispară în cadrul acestei societăți.

Iată, în tot cazul, o împrejurare interesantă de felul cum stările sociale modifică psihologia oamenilor. Căci dacă nu este sigur că gelozia este un sentiment determinat de întregul stil al regimului proprietății și al regimului capitalist, este în tot cazul sigur că noile așezări colectiviste din Rusia au putut provoca acest punct de vedere nou asupra sentimentelor, a cărui mărturie ne-a adus-o I. Ehrenburg. Iată prin urmare un alt caz de determinare socială a sentimentelor.

Cu privire la sentimentele morale s'a făcut deasemenea afirmația că sunt determinate de stările sociale. Nietzsche susține în "Genealogia morală", una dintre cele mai renumite cărți ale lui, că sentimentele morale primitive, cele mai vechi erau produsele claselor sociale, că, deasemeni, sentimentele

moralei noastre, cari sunt sentimentele moralei creștine sunt tot produsele unei anumite împrejurări sociale. conflictul social dintre stăpânitor și stăpânit: stăpânii au creiat anumite valori din rezervoriul de sentimente acumulate împotriva stăpânitorilor. Stăpânitorii reprezintă punctul de vedere al unei morale a toleranței, a iubirii. Dacă n'ar fi fost această încordare socială, morala noastră ar fi luat o altă îndrumare, dar ea a luat îndrumarea pe care o are din pricina înfruntării sociale a două clase de oameni.

Iată, prin urmare, o altă împrejurare în care s'a afirmat această determinare socială a sentimentelor morale. Morala creștină ar fi prin urmare, după Nietzsche, o morală plebee. Într'adevăr cine are interesul să răspândească punctul de vedere al iubirii? Acela care speră o ameliorare a situației sale dela această iubire generalizată mai cu seamă în favoarea lui.

Poate să fie ceva adevărat aci. Aceasta nu dovedește însă nimic asupra valorii intrinsece a senti-

mentului. Cauzalitatea unui sentiment nu poate da nici o indicație cu privire la valoarea lui. Aci nu ne ocupăm de punctul de vedere al valorii sentimentului, ci al cauzalității lui. În tot cazul Nietzsche, care a avut atâtea inițiative în filosofie, a întrevăzut și o sociologie a sentimentelor, în special a sentimentelor morale, foarte interesantă pentru acest paralelism pe care îl facem noi acum între sociologia cunoștinței și sociologia sentimentului.

Dar cel care s'a apropiat de această problemă într'un mod conștient de metoda pe care o aplică, a fost un gânditor francez (decedat acum câțiva ani. Francis Paulhan, care a scris o interesantă carte, demnă de a fi citită de toți aceia cari se interesează de progresele sociologiei moderne, intitulată: "Les transformations sociales des sentiments". Ei bine, Fr. Paulhan își pune întrebarea: cum se produce spiritualizarea sentimentelor și a tendințelor noastre, căci în decursul evoluției omenești putem observa o spiri-

tualizare a tendințelor și a sentimentelor noastre?

Iată, de pildă, o tendință așa de primitivă și de frustă, cum este tendința de a te hrăni. Această tendință animă pe câine care, găsind un os în stradă, se revede lacom asupra lui, dar și pe oamenii de bună societate cari n'ar consimși pentru nimic în lume ca să descindă la masa de seară mai înainte de a fi îmbrăcat smokingul și la masa cărora, în timp ce se servesc feluri savante, se schimbă cuvinte de spirit de un stil înalt, de o subtilă politeță. Comparând această atitudine cu cea dintâi, a animalului care se arvărlă asupra osului în stradă, tendința este aceeași, numai că ea este spiritualizată în exemplul din urmă într'un mare grad.

Cum se produce această spiritualizare? - Prin socializare - răspunde Paulhan. Simplul fapt că doi sau mai mulți oameni se întrunesc pentru a lua masa împreună, produce o spiritualizare a funcțiunii respective. Prin urmare socialul este un element de spi-

ritualizare al tendinței de a ne hrăni, ca și a tuturor celorlalte tendințe ale noastre.

Spiritualizarea este produsă de socializare, dar socializarea la rândul ei este un efect al spiritualizării. Ce înțelege Paulhan prin spiritualizarea unui sentiment sau tendințe? - Înțelege acea asociere a sentimentelor, a tendințelor cu elemente cât mai numeroase ale sufletului nostru. Asvârlirea animalului asupra hranei, este un impuls obscur, nu asociat cu idei, cu alte sentimente, cu acte de disciplină, de voință. Atitudinea însă a omului care mănâncă frumos, convins, care știe să se stăpânească, să se poarte, este făcută din asocierea acestor tendințe cu numeroase alte sentimente, idei, acte de voință, de disciplină. Spiritualizarea unei tendințe sau sentiment înseamnă, prin urmare, cristalizarea în jurul ei a unui număr cât mai mare de elemente din rezervoriul psihologiei noastre.

Ei bine, această spiritualizare se face prin so-

cializare, dar și socializarea este un produs al spiritualizării, căci este cu neputință ca tendințele să aibă în sine o formă mai spirituală, fără ca în același timp să nu simtă nevoia de a le da un cadru social. În-  
cât, între aceste două procese există o acțiune reciprocă, pe care Paulhan o distinge cu multă finețe și cu mult spirit de distincție.

Iată cum punctul de vedere sociologic ne duce  
a se aprofunda în problemele psihologiei, care în lumina  
cercetărilor moderne se dovedesc din ce în ce mai mult  
a nu se putea dezvolta fără ajutorul sociologiei.

Relații expuse în formă:științe... colective.Schizma și Areal.

În prelegerea trecută am adăugat câteva considerații noi la cele făcute în trecut asupra sociologiei cunoștinței, și, pentru că nu trebuie să lăsam impresiunea că numai cunoștința este determinată de împrejurările sociale, printre faptele produse și atitudini ale spiritului, am adăugat câteva considerații și în legătură cu sociologia sentimentului, căci acestea din urmă stă sub o condiționare specială. Fără îndoială însă că pe câtă vreme în ce privește sociologia cunoștinței avem de-a face cu o doctrină încheiată, în ce privește sociologia sentimentului avem mai de grabă de a face cu inaugurări de idei care așteaptă prelucrarea lor într-o doctrină sistematică, de potrivă cu acele pe care n-avea oferit-o pentru cunoștință K. Mannheim.

În felul acesta încheiam rîndul trecut expunerea aceluia curent al sociologiei contemporane care primește numele de sociologia culturii, un curent care își propune să dovedească că produsele culturii nu se bucură de o universalitate necondiționată, ci stau pururi sub determinările vieții sociale și ale diferitelor ei împrejurări.

Dacă ne întrebăm acum în ce fel societatea influențează aceste produse ale culturii, atunci răspunsul la care ne vedem obligați este că această influență se produce prin intermediul conștiinței sociale. Așa dar, cercetătorul care urmărește rezolvarea anumitor probleme teoretice sau chiar numai omul comun care reacționează sentimental la anumite împrejurări ale existenței, o face într'un fel sau altul întrucât ei sunt membri ai unui grup social și întrucât participă la o anumită conștiință colectivă.

Existența unei conștiințe colective este una din datele ireductibile ale sociologiei, una din ipote-

zela pe care construiește orice sociologie. Si atunci se pune întrebarea: cum se produce această conștiință socială, această conștiință colectivă? - La drept vorbind, întrebarea se pune numai pentru o parte dintre sociologii contemporani, căci pentru altă parte, anume pentru universalisti, întrebarea nu se pune nicidecum.

Pentru Durkheim, de pildă, nu se pune întrebarea cum se produce conștiința socială, de carece conștiința socială există ca o realitate deopotrivă cu aceia pe care o au toate lucrurile experienței noastre. Si pentru sociologul universalist Oth. Spann, despre care ne-am ocupat îndelung aci, conștiința colectivă nu este un produs derivat, ci o dată ireductibilă a experienței noastre, ceva care există în sine, nu ceva care se compune din alte existențe mai simple, mai elementare. Conștiința colectivă există ca un obiect al conștiinței noastre, cu aceeași îndreptățire, cu aceeași realitate deplină, pe care o au toate obiectele date în experiența noastră.

Alți sociologi însă socotesc că este necesar să ne întrebăm cum se produce conștiința socială. Atunci în galeria de vederi care alcătuiește sociologia deceniilor noastre, întâlnim răspunsuri diferite la aceste întrebări.

Iată, de pildă, unul dintre răspunsuri, acela al lui Gabriel Tarde. - Conștiința colectivă - spune sociologul francez - se produce prin imitație, oamenii au tendința să se imite, de oarece orice reprezentare care pătrunde în conștiința noastră începe să se realizeze. Este, prin urmare, suficient ca cineva să comită o faptă, să adopte o atitudine, pentru ca îndată această faptă sau atitudine să se constituie în faptă și atitudine similară în alte conștiințe și să se propage până în punctul în care se obține o omogenitate a conștiințelor, o unificare a lor în jurul acestor exemple determinate. Prin urmare la întrebarea cum se produce conștiința colectivă, această realitate care întrunește în aceeași direcție o sumă mare de

conștiințe omenești, G. Tarde răspunde că conștiința  
conștiința socială,  
colectivă, se produce prin imitație. Factorul genetic  
al conștiinței sociale este imitația pentru G. Tarde.

Alți sociologi socotesc - și aceasta este  
o părere nouă și neașteptată - că factorul de unifica-  
re umană, de integrare a conștiinței colective este un  
factor în legătură cu diferențierea pe sexe a oamenii-  
lor. Unul dintre aceia care a dezvoltat cu mai multă  
împănă și cu mai mult răsunet acest punct de vedere,  
a fost un sociolog german pe care trebuie să-l amintim  
în această revistă de puncte de vedere, pe care ne-am  
propus-o la acest curs, și care se numește H. Schurz,  
care a făcut să apară în 1902 o interesantă lucrare  
"Clase de vârstă și asociații bărbătești" (Altersklas-  
sen und Männerbünde).

Schurz socotește că răspundătoare de integra-  
rea socială, de fenomenele sociale, de apariția colec-  
tivului, este împrejurarea specială de viață în care  
trăiește bărbatul în societățile primitive. Femeea

- spune Schurz - este orientată mai cu seamă asupra propriului ei bărbat și asupra cercului mai mărginit al familiei sale. Dimpotrivă, la bărbat, preocuparea aceasta din urmă este mai slabă și tocmai slăbiciunea acestei preocupări îi permite bărbatului să se organizeze, să se asocieze și, de fapt, acestei tendințe îi răspund acele "asociații bărbătești" ("Männerbünde", cum se spune în sociologia germană), cari au putut fi observate de etnografi, și adeseori descrise, atât în triburile Americii de Nord, cât și în triburile Africii și ale Oceaniei.

Există însă, firește, și alte explicații pentru apariția acestor asociații bărbătești. Știți, poate, că la primitivi, aproape la toți primitivii, există niște ritualuri anumite de inițiere pe cari le suportă băieții la o anumită vârstă și în urma cărora ei intră în ordinul bărbaților. Așa dar până la o anumită vârstă, tinerii până atunci neinițiați, primesc revelația unor secrete sacre ale tribului și în același timp

intră în ordinul bărbatilor. Ar fi o operă - dacă  
vreți - asemănătoare în unele puncte cu recrutarea la  
popoarele moderne civilizate, un fel de introducere  
a băștilor într-o asociație de interes public, cum ar  
fi de pildă armata la noi, numai că recrutarea modernă  
nu comportă nici un mister, pe câtă vreme inițierea  
tinerilor în ordinul bărbatilor este o operație plină  
de mister, verifiantă, în care tânărul primește reve-  
lația unor secrete a căror destăinuire este legată cu  
pedeapsa capitală. Asociațiile de bărbați, în care  
femeile nu sunt permise, în care se petrec rituri cin-  
date, n'ar fi prin urmare decât un fenomen consecutiv,  
o urmare a inițierii în ordinul bărbatilor. Bărbații  
odată inițiați în anumite secrete ale societății, pen-  
tru păstrarea acestor secrete și pentru împlinirea  
scopurilor de cari s'au legat în momentul acestei ini-  
țieri, continuă a trăi în aceste asociații mai late  
în restul vieții lor. Prin urmare dacă, pentru Schure  
asociațiile de bărbați sunt bazate pe diferența sexuală

Printre bărbați și femei, pentru alții sunt un fenomen consecutiv inițierii în ordinați bărbaților.

Dintre alții însuși, t asociațiile bărbătești au un alt sens și unume - se spune - unui economie, pentru că într'adevăr aceste asociații bărbătești au o origine foarte veche, ele comincă cu faza matrimonialului, adică cu societățile umane, în care supremația socială o deține femeia și în care familia se organizează în jurul mamei, nu al tatălui, nu mai târziu.

În aceste societăți femeia își găsește acest rol important din pricina locului special pe care ea îl deține în procesul economic al producției. În cele mai vechi societăți, în societățile vânătoare, vânătoarea era făcută de bărbați, dar femeia nu rămânea înertă. Femeia era aceea care culegea plantele necesare alimentării. La un moment dat s'a făcut însă un pas de o importanță capitală: în locul plantelor cari creșteau mai mult sau mai puțin parazitar, în locul culegerii acestor plante, femeia a început să culegă

ceenae serăna, adică să planteze, să îngrijească și să recolteze. În felul acesta femeea - după cum în această privință este părerea unanimă sociologilor și a etnologilor - a fost în societatea primitivă creatoarea agriculturii. Între marile merite cari trebuie recunoscute femeii, trebuie fără îndoială recunoscut și acestor: femeea este creatoarea agriculturii, pentru că ea a dezvoltat recolta plantelor sălbatice și parasitare într-o recoltă premeditată, pregătită, îngrijită.

Știți pe de altă parte ce rol a avut pentru importanța culturii omenești trecerea dela faza vânătoarească la faza agricolă, cum odată cu aceasta nomadismul a fost introdus și s'au pus temeliiile dezvoltării triburilor în state, încât în bună parte la originea civilizației omenești stă hărnicia femeii primitive.

Ei bine, femeea agricultoare acumula în societățile omenești bogății; vânătoarea cădea puțină ocazie pentru acumularea de bogății; vânătoarea nu este înso-

tită de capitalizare, vânatul este prins și consumat. Agricultură însă oferă un teren capitalizării și în felul acesta femeia nu este numai primul agricultor dar și primul capitalist.

În legătură cu bogățiile pe care femeile le acumulează se poate explica instituția matriarhatului: organizarea familiei în jurul femeii și preponderanța socială a femeii este un rezultat al bogăției pe care ea era în măsură să o acumuleze și a importanței sociale care rezultă din aceasta. Atunci bărbații cari în aceste societăți primitive ale matriarhatului se vedeau puși în inferioritate și aveau o influență socială mai mică, au căutat să câștige superioritatea socială asociindu-se în aceste societăți secrete, cari se numeau asociații de bărbați.

Unii călători, cari au găsit societăți de natură aceasta, povestesc cum bărbații adunați în locurile secrete ieșeau la un moment dat în sate înbrăcați în măștile lor rituale înspăimântătoare și mia țipete

terifiante, prin acte de violență terorizau femeile și obțineau dela ele avantajii, primeau bunuri pe cari altfel le-ar fi obținut cu greutate.

Asociațiile bărbătești, prin urmare, sunt niște societăți secrete cari au un scop precis, scopul de a teroriza pe femei și de a contrabalansa influența socială pe care harnicele muncitoare ale societății primitive o obținuse numai prin meritele și munca lor. Această explicație de pildă o dă un sociolog și un etnolog de mare valoare, care este Wilhelm Schmid într'o serie foarte interesantă a lucrărilor sale.

Vedeți, prin urmare, că și invocarea factorului sexual este de o mare importanță pentru explicarea apariției conștiinței colective. Într'adevăr, primele asociații, primele colectivități conștiente de ele, sunt un produs al bărbaților. Femeia este mai individuală, cel puțin în societățile primitive, mai concentrată asupra muncii și asupra cercului restrâns al gospodăriei și al familiei ei. Colectivul în sens larg,

este un produs al mentalității și al împrejurărilor prin care au trecut bărbații.

De aceea pe bună dreptate sociologii și etnologii moderni pun la baza ideii de stat, ca organizație politică, asociațiile de bărbați din societățile primitive pe cari vi le-am descris. Prin extinderea acestor asociații de bărbați, în urma unei evoluții îndelungi se constituie statele istorice, adică acele organizații trăind într-o conștiință colectivă, a căror ocupație principală este promovarea unor interese politice.

Dar pentru că ne-am pus astăzi întrebarea, care sunt factorii genetici ai conștiinței colective și pentru că alături de factorul psihologic și de factorul economic, am amintit factorul sexual, expunerea mea pentru a fi completă, trebuie să amintesc de o altă încercare contemporană, foarte importantă, cu mult răsunet, care a pus deasemeni la baza genezei conștiinței colective, factorul sexual, sau — pentru a mă exprima

mai precis - factorul erotic. Această încercare se dă-  
torește - după cum desigur ați ghicit cu toții - lui  
Freud, întemeietorul psihoanalizei și acela care a de-  
pășit în teoriile sale cercul restrâns al psihopatiei  
de la care pornise pentru a da variate aplicări punctu-  
lui său de vedere în estetică, în filosofia religiei,  
în sociologie în sfârșit, după cum veți vedea îndată.

Freud a scris două cărți de sociologie anali-  
tică: una se numește "Totem și Tabu" adică poartă nu-  
mele a două noțiuni capitale pentru înțelegerea menta-  
lității primitivilor și cu care sociologii au de atâtea  
ori de aface. Cealaltă lucrare despre care ne vom ocu-  
pa mai cu seamă astăzi, se numește "Psihologia colecti-  
vă și analiza eului". Este lucrarea în care Freud abor-  
dează problema cea mai generală a sociologiei.

"Totem și Tabu" dă un răspuns la o problemă  
psihologică mai specială. Cealaltă dă răspuns la pro-  
blema mai generală pe care ne-am pus-o noi astăzi: cum  
se explică originea conștiinței colective? - Unii o

explică prin imitație, alții prin unitatea de muncă, alții prin năzuința bărbaților de a se asocia pentru a face o contra-pondere puterii femeilor. Freud o explică într'un mod interesant și demn de a fi cunoscut.

Freud pornește în cartea sa dela renumitele teorii ale sociologului francez Gustav le Bon, asupra psihologiei mulțimilor. La drept vorbind despre psihologia mulțimilor vorbise chiar mai înainte de G. le Bon, un sociolog italian Sighele, dar acela care a reușit să facă celebre aceste cercetări și care le-a înfățișat cu desăvârșită claritate, a fost francezul G. le Bon, mort de câțva timp în vârstă foarte înaintată.

Gustave le Bon pornea dela constatarea că oamenii grupați dovedesc cu totul o altă psihologie decât oamenii singuratici, individuali: aptitudinile mintale, înclinările morale, principii ale caracterului, sunt deodată părăsite în momentul în care omul intră într'o mulțime, conștiința sa individuală diminuează și aduce o altă conștiință, care nu este a lui, conștiința

mulțimii. Atunci este interesant de a discuta această conștiință a mulțimii, această psihologie a mulțimilor, "la psychologie des foules" cum spune G.le Bon.

Se spune că această psihologie a mulțimilor amintește de aproape psihologia copiilor și psihologia primitivilor. Omul individual este în mai mare măsură condus de motive intelectuale; mulțimile sunt dimpotrivă foarte sentimentale. Omul individual este mai stăpânit; mulțimile sunt mai impulsive. Omul individual este mai intelectual; mulțimile sunt mai pornite, mai instinctive. Insfârșit în psihologia mulțimilor ies la iveală instincte vechi și inferioare ale umanității: cruzimea, sălbăticia, lipsa de spirit critic. Insfârșit ceea ce caracterizează psihologia mulțimilor este că ele întrețin o relație continuă cu un conducător, cu un șef, cu ceea ce se numește în terminologia lui G.le Bon "un meneur"; psihologia unei mulțimi este totdeauna dependentă de un șef, care exercită asupra mulțimii o adevărată influență sugestivă, deopotrivă

cu influența pe care o exercită hipnotizatorul asupra subiectului care a alunecat sub stăpânirea sa.

Se spune că conducătorii exercită un "prestigiu" asupra mulțimii și Des. vă amintăți că la acest curs a mai fost vorba de noțiunea sociologică a "prestigiului" și anume atunci când am expus punctul de vedere al sociologiei lui Simmel, cu care ocaziune a trebuit să disting împreună cu el între "autoritate" și "prestigiu": autoritatea este acea supranție pe care o exercită un individ cu consimțământul nostru, autorității îi dăm consimțământul nostru. Autoritatea se completează din două componente psihologice: dintr'excelență, dintr'o valoare a persoanei sau a instituției care o exercită și din libertatea conștiinței că acela care exercită autoritatea merită s'o exercite, din consimțământul de a primi indicațiunile sale autoritare. Prin urmare autoritatea presupune în acei care primesc indicațiunile autoritative ascultarea sa și prin urmare libertatea voinței.

Nu tot astfel se întâmplă cu prestigiul.-

Prestigiul este irațional, nimeni nu poate să spună de ce cineva are prestigiu. Sunt oameni cari au un prestigiu natural, dar prestigiul nu este primit de noi, așa cum sunt primite, cu bună conștiință, în deplină libertate a voinții, înjocurile autorității. Prestigiul este suportat cum este suportat de către mediul hipnotizat ordinul hipnotizatorului. Sunt oameni dotați cu această putere făcută din imponderabile și cari reușesc să se impună într'un mod indiscutabil influențând voința personală a aceloră cari le primesc ordinele. Acești oameni sunt oameni "cu prestigiu".

Ei bine, conducătorul unei mulțimi este un astfel de individ prestigios. El reușește să hipnotizeze, par'că, masa omenească grupată în jurul său și-i impune voința în același fel în care hipnotizatorul impune voința sa mediului hipnotizat.

Aceste interesante teorii din "La psychologie des foules" le reamintește la începutul cărții sale

Sigmund Freud, pentru că într'adevăr Freud putea să re-  
leveze în complexul caracterizărilor lui G. le Bon un  
element deosebit de important pentru punctul său de ve-  
dere și anume tocmai acest element, această dependență  
față de un șef prestigios.

Această dependență este adevărată nu numai în  
ce privește colectivitățile neorganizate, căci mulți-  
mii sunt astfel de colectivități neorganizate, dar și  
în ce privește colectivitățile organizate, adică acele  
cari au o continuitate și deci tradiții cari ajung să  
se concretizeze în forme obiective de viață.

Intr'adevăr, într'o astfel de colectivitate  
organizată, cum de pildă ar fi Biserica sau Armata,  
există această dependență de un conducător, de o per-  
soană centrală care reușește să-și impună voința sa și  
în același timp să grupeze în jurul său o masă omenească.

Să luăm un exemplu relativ apropiat de noi. De  
câte ori ați auzit cei cari ați făcut armata, cum șeful  
unei unități militare spune soldaților săi: "toți sun-

teți copiii mei" și dacă el reușește într'adevăr să facă crezută această vorbă, oamenii dintr'o mulțime se simt într'adevăr ca niște fii ai comandantului bun și drept care îi conduce.

Mai mult decât atât. În momentul în care această legătură se stabilește, unitatea militară devine mai solidară. Acestea sunt fapte de o constatare simplă și care merită într'adevăr să dea de gândit unui sociolog care explorează dincolo de suprafața vieții sociale, adâncurile ei, constituția ei mai profundă.

Deci și în colectivitățile organice, cele cari au continuitatea tradiției și forme exterioare colective de viață, trebuie să distingem două lucruri: legătura de subordonare față de un șef și în același timp identificarea în egalitate a tuturor membrilor cari constituiesc colectivitatea.

Atunci, aceste două trăsături cari alcătuiesc laolaltă colectivitatea, cum pot fi ele însele explicate? - După niște legi - răspunde Freud - a căror

aplicație este foarte generală, este foarte largă, a căror aplicație poate fi urmărită în întreaga viață erotică a omului; oriunde este vorba de iubire, de atracție, de simpatie omenească, această lege valorează. Nu este singura oară când identificarea cu un șef se produce prin iubire. Lucrul acesta se produce nu numai în mulțimile omenești, în armată sau în Biserică, dar se produce și în familie, cristalizarea cea mai simplă a vieții erotice a omului, focarul iubirii în lume.

Intr'adevăr copilul își plasează iubirea asupra unui model sau unei ființe superioare care este tatăl; copilul iubește pe tatăl lui, dorește să fie deopotrivă cu tatăl lui, tatăl devine obiectul iubirii copilului. Dar în același timp fiecare membru din colectivitatea fraților cari iubesc pe același părinte simte, înțeleg, oă față de pretenția la iubire exclusivă pe care fiecare dintre frați o nutrește, este necesară limitarea prin egalitate a fiecăruia dintre ei.

Freud dă și un alt exemplu din această exper-

violență a simpatiilor omenești. - Un concertist, un violonist sau un cântăreț care a cântat minunat într'o seară, este așteptat de publicul feminin la ieșire; el este simpatizat de întreaga masă a acestui public și toată această masă se simte unificată în aspirația comună de simpatie pentru artistul fermecător care a cântat. Deopotrivă aspirația către un același obiect al iubirii, determină fuzionarea într'o unitate în care membrii își sunt egali; din raportul de iubire către un șef rezultă acea integrare colectivă în care toți membrii devin egali între ei. Din dialectica specială a iubirii trebuie să înțelegem formația colectivității.

Teoriile lui Freud au deobiceiu neajunsul că sunt prea unilaterale. Freud scotea în evidență numai factorul iubirii. Fără îndoială că trebuie să acordăm un rol și acestei energii a sufletului omenească, dar nu rolul exclusiv pe care îl acordă Freud. Desigur că în comunitatea oamenilor și imitația lucrează la integrarea colectivității, dar desigur că și iubirea.

Intr'una din considerațiile mai categorice în cari scrierea lui Freud abundă și cari alcătuiesc unele dintre valorile mai directe ale contribuției sale, Freud observă că, după anumite constatări științifice cari s'au făcut, dacă armatele germane s'au putut desface așa de ușor la sfârșitul războiului din urmă, dacă acea minunată organizație care era armata germană, a dovedit un echilibru intern așa de labil, încât la primul vânt cadrele cari se socoteau a fi atât de încheiate și de statornice s'au desfiat, lucrul se datorește moravurilor de o deosebită brutalitate pe care comandanții de felurite grade, îngrijind felurite unități, le aveau. Lipsa din această armată iubirea.

Prin urmare, ca învățătură practică, vedeți ce importanță enormă poate să aibă acest lucru, atitudinea umană capabilă să trezească iubirea, iubirea ca un ciment în creierea asociațiilor omenești. Ca să comanzi îți trebuiesc două lucruri: sau autoritate sau

prestigiu. Dar prestigiul presupune iubire, presupune elan dela cel care primeşte comanda către cel care o dă. In lipsa iubirii între comandament şi supunere, unităţile sociale sunt inconsistente şi se pot desface uşor. Analiza lui Freud ne pune aşa dar în lumină, în toate organizaţiile omeneşti, valoarea umană a bunăţătii inspiratoare de iubire.

—oOo—

### V. Pareto și sociologia inductivă.

În prelegerea trecută ne-am ocupat despre sociologia lui Freud, cu care ocaziune am analizat principala lucrare de sociologie, aceea care înfățișează punctele generale de vedere ale sociologiei sale și care poartă titlul "Psihologia colectivă și analiza eului". Analizând ideile principale ale sociologiei lui Freud, ne-am dat seama că spre deosebire de sociologii înfățișați mai înainte, cari desorin societatea în înfățișările ei aparente, Freud studiază geneza societății pe care o plasează într-o regiune de motive latente. Socialul pentru Freud este un produs derivativ al unor valori cari nu apar în mod expres conștiinței, ci cari lucrează inconștient.

Ați văzut, ajutându-se de această metodă, care dă rezultatele la care s-a ajuns, și firește că ceea ce spus despre Freud rândul trecut ar rămâne incomplet

dacă n'am arăta și unele din primejdiiile acestei metode. Căci, în adevăr, ideea de a pune în legătură anumite înfățișări ale vieții sociale cu niște motive care nu trăiesc în reprezentarea oamenilor, care lucrează cel mult din înconștient, deschid poartă largă înclinației de a-i atribui vieții sociale niște motive care în realitate n'au jucat poate nici un rol. Posibilitatea de control a acestor motive, așa zise înconștiente, este redusă până la minimum și, atunci, dacă nu pot controla realitatea acestor motive, să invent motive care în realitate n'au jucat nici un rol.

Prin urmare cercetările de natura acelor pe care le întreprinde Freud, sunt niște cercetări care riscă să alunece în arbitrar și această stare de lucruri creiază cu atât mai mult nevoia unei sociologii obiective care să pornească dela fapte, o sociologie cum a încercat în epoca sa cărei principali reprezentanți i-am analizat în cursul de anul acesta, sociologia lui Vilfredo Pareto.

V. Pareto a fost profesor la Universitatea din Lausanna (Elveția) și sociologia sa în două volume este produsul unei munci îndelungi. După ce am analizat sociologia lui Freud, care face atâta parte inconștientului și conjecturalului, în care ipoteza are un câmp de aplicație enorm, este potrivit să trecem la un sistem sociologic nou care restrânge cât mai mult firele conjecturalului, silindu-se să rămână numai în domeniul faptelor observate după metoda cea mai riguroasă.

Dar observația faptelor sociale, care trebuie să sprijine această sociologie inductivă - cum dorește să construiască V. Pareto - observația faptelor sociale nu este un lucru ușor. În calea observației faptelor sociale stau o mulțime de deprinderi ale spiritului nostru, de aceea sociologia lui Pareto debutează printr'un important capitol metodologic, menit să prevină pe cercetător de primejdiile cari pândesc buna funcționare a metodei sale de observație. Cu

alte cuvinte, V. Pareto, în această parte metodologică a sociologiei sale, întreprinde o critică care amintește în bună parte pe acela care stă la baza metodei moderne, pe acela a lui Bacon de Verulam care arăta, la vremea sa, că gândirea filosofică este împiedicată de așa numiții idoli care întunecă dreapta noastră judecată științifică - idola fori, idola tribus, idola specus, idola theatri, cum le numește el - toate acele prejudecăți decurgând fie din natura limbajului, din tradiții, fie din înclinația mitologizantă a imaginației, care deopotrivă întunecă adevărul științific. - Ei bine, o critică amintind în bună parte pe acela pe care Bacon o dezvoltă în opera sa capitală, este și acela pe care o face acum V. Pareto la începutul vastului său tratat.

Observația - spune V. Pareto - este mai întâi împiedicată de așa numitele iluzii ale limbajului și cercetătorul dornic să ajungă la rezultate precise, trebuie să îndepărteze aceste iluzii ale limbajului.

În ce constau aceste iluzii ale limbajului? --

Mai întâi, firește, în ambiguitatea sau chiar plurivocitatea cuvântului. Cuvintele nu au totdeauna un sens univoc, mai cu seamă în noțiunile cu care lucrează științele sociale. V. Pareto analizează de pildă noțiuni, cum este aceea de "progres", o noțiune cărora i-au fost consacrate multe lucrări de sociologie. Ea bine, analizând aceste definiții date de felurii sociologi cu reputație în mișcarea contemporană, Pareto ajunge la concluzia că nu sunt doi cari să fi dat cuvântului același înțeles, totuși de termenul de "progres" sociologia face un uz dintre cele mai întinse. Dar dacă cuvintele prezintă sensuri așa de variate și de contradictorii, prima grijă a sociologului este să caute să dea un înțeles univoc cuvântului și să obțină acea precizie pe care o au cuvintele cu care lucrează științele matematice și științele naturale care au atins un grad mai mare de pozitivitate.

Dar nu numai iluziile limbajului provenind din această ambiguitate a termenilor stau în calea

unei bune observații, nu numai acest paravan care alcătuiește cuvântul se interpune între cunoștință și realitatea lucrurilor, dar și ceea ce numește Pareto cu un termen generic, derivațiile.

Ce sunt aceste derivații? - Derivațiile sunt pentru V. Pareto toate istorisirile, teoriile și raționamentele care întunecă realitatea și care totuși au o valoare persuasivă superioară raționamentului adevărat. Veți vedea și cu ocazia clarificării derivațiilor pe care o dă V. Pareto, ce bogat este acest muzeu al erorilor pe care un ochiu abil isbutește să le găsească chiar în operele cele mai reputate ale științei.

În primul rând, între aceste derivații sunt așa numitele afirmații categorice dogmatice. Scrierile omenești sunt pline de astfel de afirmații categorice care se lipsesc de orice încercare de dovadă. Autorul afirmă ceva fără să dea probele acestei afirmații și totuși prin tonul categoric în care sunt făcute, afirmațiile sale reușesc să izoleze consimțământul citito-

ruinii și să îndrumeze ideile sale mai bine decât un raționament laborios. Ei bine, firește, cine dorește să ajungă la adevăr, trebuie să nu primească nici una din aceste afirmații dogmatice.

Un alt tip al derivațiilor este acela al afirmațiilor cari se sprijină pe autoritate. Acest tip de derivații a avut o circulație enormă în evul mediu unde atâtea dintre filosofii vremii afirmau o părere însoțind-o de singura dovadă că "așa a spus maestrul" (magister dixit).

Alte ori autoritatea este a unui grup întreg sau a mai multor oameni. De pildă manifestul profesorilor germani din timpul războiului, folosind autoritatea lor de savanți pentru a stabili că trupele germane n'au comis atrocitățile de care erau acuzate că le făcuse în Belgia.

Alte ori autoritatea este tradiția. Alte ori aceste derivații provin din alt ceva și anume din acordul cu anumite sentimente sau cu anumite principii.

Iată de pildă o celebră demonstrație pe care o întrebuintează nu altul mai mic decât însuși Spinoza care la un moment dat spune că își propune să caute cauza generală și primă a mișcării. Din aceste cercetări, Spinoza adoptă principiul cartesian potrivit căruia inteligența omenească nu trebuie să primească ca adevărat decât ceea ce apare conștiinței oclor și distinct, ori - spune Spinoza - conștiinței noastre îi apare oclor și distinct că numai Dumnezeu poate fi cauza generală și primă a mișcării în lume. Prin urmare care este derivația, iluzia, pe care Spinoza o folosește aci? - Aceia de a invoca faptul că tuturor cunoștințelor omenești apare oclor și distinct că Dumnezeu este cauza generală și primă a mișcării. Este însă adevărat acest lucru? Si-au pus toți oamenii această problemă? Este adevărat că printre cei cari și-au pus-o, - tuturor răspunsul în cauză le-a apărut deopotrivă de oclor și distinct? - Spinoza admite acest acord al tuturor oamenilor asupra unui anumit princi-

pin, deși acordul în realitatea faptelor nu s'a produs.

Alte ori nu este invocat acordul unanim, ca în cazul demonstrației lui Spinoza, ci acordul este prezumat cu interesul individual. Se spune că aceasta este adevărat sau că trebuie să fie astfel, pentru că este în acord cu interesul nostru individual. Toată etica utilitaristă a lui Bentham - renumitul etician englez din veacul al XVIII-lea - este fondată pe o astfel de derivație.

Intr'adevăr Bentham arată că rațiunea faptelor noastre este năzuința către plăcere, însoțită de năzuința de a îndepărta durerea. Cum pe de altă parte Bentham își propunea să concilieze egoismul cu altruismul, el a ajuns, firește, să se întrebe dacă concilierea nu este posibilă tocmai pe baza principului hedonist ori utilitarist pe care îl formulează din capul locului. Intr'adevăr - spune Bentham - atitudinea altruistă este cea mai potrivită, cea mai bună, pentru că într'adevăr fapta exclusiv egoistă produce omului care

o exercită suferință, dimpotrivă fapta bună îi produce plăcere. Prin urmare lei: sau prostăpătătorii să oameni se găsească într'un acord cu acest principiu sentimental, că binele produce plăcere și că răul produce suferință - Dar este adevărat acest lucru? - Nu este adevărat de loc. Există foarte mulți oameni cari fac răul din plăcere și cari fac dimpotrivă binele cu înfrângere de sine, cu durere. Prin urmare, vedeți, morala lui Bentham nu se poate construi decât pe baza presupunerii unei astfel de acord cu un anumit principiu sentimental, care înseamnă însă o deopotrivă întunecare a realității faptelor. În loc să considere faptele așa cum se produc, cum se dezvoltă, Bentham face să se interpună un principiu care în realitate ascunde fața adevărată a lucrurilor.

Alte ori se invocă acordul cu interesul general. Adesea ori, de pildă - spune Pareto - sunt industriști cari cerând un avantaj oarecare dela guvern, motivează afirmația lor prin interesul industriei sau

a muncii naționale. Este invocat prin urmare acordul cu interesul colectiv, deși realitatea faptelor este alta. Atunci dacă noi am studia realitatea economică în legătură cu pretențiile lor, a industriașilor prin prisma lor de a înfățișa lucrurile, atunci, firește, n'am ajunge la cunoașterea olară și nefalsificată a lucrurilor, pentru că între afirmațiile noastre și adevărul faptelor se interpune una dintre derivațiile pe care le analizează Pareto.

Alte ori acest paravan care întunecă puterea noastră de observație provine din anumite instituții juridice care fără îndoială înconjoară pe cercetător, dar care totuși nu-i dă dreptul - așa cum se întâmplă - să le acorde o valoare absolută. Se hipostazează în absolut instituții care, ca orice lucru în această lume, au o viață istorică, o viață relativă, și atunci anumite fapte apar ca nenaturale, monstruoase, menite să fie eliminate pentru că nu sunt în acord cu acel absolut.

Or realitatea nu ne înfățișează instituția aceasta ca

ceva absolut, ci ca un fenomen mai mult sau mai puțin relativ. Faptul de a vorbi despre valori absolute este una din acele derivații pe care le întrebuințază inteligența într'un sens interesat în vederea realizării anumitor tendințe, anumitor scopuri.

Însfârșit, acordul se presupune nu cu instituțiile juridice, ci cu entități metafizice: se vorbește de pildă de rațiune, de natură, de democrație ș.a.m.d., ca de tot atâtea lucruri care ar avea o viață independentă. În realitate oamenii fac teorii asupra lucrurilor generale, asupra democrației în genere, asupra colectivității, asupra individului ș.a.m.d., care nu sunt realități, ci principii, entități mai mult sau mai puțin metafizice. - Ei bine, Pareto cere să înlăturăm toate aceste derivații mentale, toate aceste concepte, teorii, categorii, care nu sunt fapte de observații, ci produse ale minții noastre și cari intervenind în procesul nostru de observație nu fac decât să întunece fața clară a lucrurilor.

Tot atât de neîncrezători - ne îndeamnă Pareto - a fi și față de ceea ce se numesc probele verbale. Așa numitele probe verbale sunt iarăși mijloace menite să devieze observația noastră. Astfel se observă adesea ori în știință întrebuințarea unor termeni nedeterminați pentru un lucru real.

Cunoașteți acel celebru sofism care a dat atât de lucru logicienilor. Se spune: un bob de grâu nu este o grămadă, nici două boabe de grâu, nici trei, nici patru și astfel poți ajunge la o sumă mare de boabe de grâu, fără să poți spune că ele constituiesc o grămadă. Cum este însă posibil acest sofism? El nu este posibil decât din pricina că luăm cuvântul de "grămadă" într'un înțeles nedeterminat. Prin urmare trebuie să ne ferim de probele verbale care decurg din caracterul nedeterminat al unui termen; trebuie să determinăm cuvintele pe care le întrebuințăm.

Iacă există termeni nedeterminați pentru lucruri reale, există în schimb termeni care corespund

unui lucru nedeterminat. Prin urmare mai sus lucrul era determinat, dar termenul era nedeterminat, de astă dată sunt termeni determinați, dar lucrurile pe care le reprezintă nu sunt determinate. De pildă există cartea scriitorului francez Leon Daudet care se numește "Le stupide XIX-ème siècle". Un critic s'a întrebat ce se înțelege prin veacul al XIX-lea cu să se poată lipsi de acest veac termenul "stupid"? Are o realitate această idee a veacului al XIX-lea? Când începe, când se termină el? La 1801 apare veacul al XIX-lea sau mai târziu și atunci când și prin ce tendințe? Vedeți, lucrul rămâne nedeterminat și atunci improvizarea teoretică este ușoară pentrucă se poartă asupra unui lucru care nu are fizionomie precisă și despre aceasta putem afirma ce dorim. La baza acestei încercări de critică a veacului al XIX-lea stă o astfel de iluzie provenind din categoria așa numitelor probe verbale.

Alte ori există termeni cari desemnează un anumit lucru și fac să se nască sentimente accesorii

cari colorază într'un fel sau altul reprezentarea pe care ne-o facem despre conținutul acelor termeni. Iată, de pildă, biserica catolică. Pentru biserica catolică protestantismul este o erezie, o încăpățănare într'o greșală și atunci un scriitor catolic vorbind despre protestantism ar putea spune "încăpățănarea protestantă", dar un protestant vorbind despre propria lui credință ar putea <sup>să</sup> spună "perseverența protestantă". Stăruirea în punctul de vedere al acestei varietăți confesionale, merită prin urmare uneori numele de încăpățănare, alte ori numele de perseverare.

Astfel, trebuie să ne ferim de acești termeni cari sunt încărcăți de valoare sentimentală. Nu trebuie să-~~ș~~ punem niciodată în locul obiectelor. Datoria omului de știință este să critice aceste cuvinte și să întrebuițeze numai termeni cât mai puțin încărcăți sentimental, pentru că aceia care au prea multă energie sentimentală sunt pricini de eroare în știință.

Sunt însăfârșit termeni cu prea multe înțelesuri

Iată de pildă termenul de "natură". Un scriitor francez a analizat odată în câte înțelesuri revine termenul de "natură" în scrierile filosofice ale lui Cicero. Natura înseamnă de pildă ansamblul fenomenelor Universului. Alte ori natura înseamnă constituția unui lucru, felul în care un lucru este constituit; alte ori natura înseamnă substanța unui lucru. Disting deci între ceea ce alcătuiește natura lucrului și ceea ce alcătuiește aparența sa trecătoare, substanța sau legea lui; alte ori natura înseamnă o anumită putere latentă care străbate ființa, de pildă în acest înțeles apare nu numai la Cicero, dar în înțelepciunea populară apare cuvântul, renumitul proverb francez: "chasser le naturel, il revient au galop", adică puterea naturii revine oricând ne-am da osteneala s'o îndepărtăm.

Dar nu numai la Cicero, ci să ne gândim și la alți gânditori. Ce este natura pentru Kant? - Este ansamblul legilor care conduc fenomenele. Ce este natura pentru un poet? - Sunt înfățișările planetei noastre.

tre în opoziție cu așezările urbane ș.a.m.d. Câte lucrări se înțeleg prin natura?

Uneori însă probelor verbale sunt posibile pentru că natura este luată pe rând în felurile ei acceptivă și atunci se produce acel sofism prea bine cunoscut care constă în schimbarea înțelesului termenului mediu într'un raționament de tip silogistic.

Deși, prin urmare că și de aceste iluzii provenind din natura probelor verbale, trebuie să fim preveniți.

Alte ori, însăfârșit, știința întrebuințează metafore, analogii, personificări, care sunt luate tot drept stătea realității. De vorbește de pildă de "bătăi spiritual al bisericii". Ce este acesta? Este aceasta o realitate? Aceasta nu există, este un cuvânt, nu este o realitate.

Alte ori știința întrebuințează termeni nedeterminați care n'au niciun înțeles precis. Metafizica încearcă cu astfel de termeni vagi, neclari, cu un fel de lumină difuză, termeni a căror lipsă de în-

teles provine din această împrejurare, dar care pentru știință sunt păgubitori. Iată prin urmare atâtea formațiuni mintale care conspiră la întunecarea observației și judecății noastre în materie științifică.

Prin urmare cine purcede la examinarea realității sociale, trebuie să țină seama de metoda care constă în eliminarea acestor iluzii care se întrepun între facultatea noastră observatoare și adevărul faptelor. Numai după ce această operă de purificare și îndepărtare a sgurei acesteia este făcută, numai atunci cercetătorul sociologic poate să treacă la observația reală a faptelor menite să ducă la rezultate.

## Sociologia lui Pareto.

(continuare).

În prelegerea trecută începând să ne ocupăm de sociologia lui Vilfredo Pareto, arătam că problema de debut pe care o pune fostul profesor dela Universitatea din Lausanna, este aceea în legătură cu observația faptelor sociale.

Observația faptelor sociale nu este un lucru simplu, pentru că foarte adesea ori între organele observației și realitatea faptelor se interpun așa numitele derivații cari falsifică de obicei fața adevărată a lucrurilor. Sunt derivații pentru V. Pareto acele raționamente, istorisiri, credințe ș.a.m.d. care întunecă facultatea noastră de observație prin prejudecăți sau asociații greșite, tot felul de iluzii cari trebuiesc risipite atunci când purcedem la greaua operă de stabilire a faptelor sociale.

Una dintre iluziile cu care sociologia are

să lupte - spune Pareto - este și credința că toate acțiunile noastre sunt logice, cu alte cuvinte că nu comitem decât acțiuni care se găsesc într'un raport de adaptare perfectă la scopul urmărit. Este de pildă o acțiune logică acțiunea experimentatorului care vrând să găsească un rezultat oarecare combină anumite mijloace menite să-l apropie de acest rezultat; comite de pildă o acțiune logică chimistul care folosește mijlocul analizei chimice pentru a-și da seama cari sunt elementele care constituiesc un corp sau o substanță chimică oarecare.

Nu este însă adevărat că toate acțiunile sociale sunt acțiuni logice, cu alte cuvinte că toate pornesc dela reprezentarea clară a unui scop și că sunt determinate numai de conștiința mijloacelor care trebuie să ne apropie de acel scop. O mare parte dintre acțiunile noastre nu sunt logice, ci nelogice. Toate acțiunile pe care le determină tradițiile sau regulile de purtare ș.a.m.d., - pentru a cita numai

câteva din exemplele care se dau - sunt nelogice, pentru că ele nu reprezintă adaptări la un scop, ci sunt pornite dintr'un anumit sentiment al nostru, din ceea ce - veți vedea îndată - oă se numesc în sociologia lui Pareto, reziduuri.

Intr'adevăr acțiunile noastre sociale într'oc foarte mare parte a lor sunt determinate de astfel de credințe sentimentale. Este destul să amintim acțiunea acelei numeroase serii de oameni cari, de pildă, în evul mediu, socoteau că pot produce ploaia sau furtuna sau că pot influența suflarea vântului, așa numiții "tempestarii" din evul mediu. Tempestarii cari întrebau înțau anumite formule pentru a produce ploaia comiteau o acțiune illogică, nu una logică, pentru că această acțiune nu reprezintă un sistem de mijloace adaptate la scop, ci adaptarea era numai prezumată pe baza unei anumite credințe. Prin urmare adaptarea nu era făcută la obiect, ci în raport cu o anumită credință a omului. Ei bine, cele mai multe din acțiunile sociale sunt acțiuni nelogice.

Aşa dar, aceste acţiuni nelogice derivă dintr'o anumită credinţă sau dintr'un anumit sentiment, dintr'un reziduu. Trebuie să motivăm însă această terminologie. Prin urmare să presupunem un punct oarecare R (reziduu) dela care porneşte o acţiune (A), dar din acest reziduu sentimental porneşte - spune Pareto - şi o credinţă oarecare sau o derivaţie (D). Derivaţii-

D . . . . . A

le - un sentiment sau o

credinţă - pot fi numeroase

R

şi ele se pot justifica. Unii

socotesc că ploaia se produ-

ce prin pronunţarea formulelor sau prin expunerea moaştelor sau prin expunerea unor anumite substanţe - cum s'a petrecut şi la noi în vremea din urmă. Dar acestea sunt derivaţii sau credinţe iluzorii, pe care le-am analizat rândul trecut. Acei cari comit o acţiune îşi închipuie că acţiunea lor este determinată de o anumită credinţă, dar de fapt este produsă de o derivaţie. Iluzia intelectualistă este aşa de puternică în suflete

tul omenesc, încât oamenii își închipuie că comit anumite acțiuni în virtutea unei idei oarecare, în virtutea unei concepții intelectuale, dar concepția intelectuală nu este ea însăși decât produsul acestui reziduu sentimental, a acestei permanențe sentimentale care lucrează în subconștient.

Problema fundamentală pe care o pune Pareto, este să stabilească tipurile<sup>de</sup> reziduuri, prin urmare care sunt acele credințe, sentimente și permanențe psihologice care provoacă un mare număr dintre acțiunile sociale, cu a căror observație se însărcinează sociologul. Nu putem merge pe urma analizelor lui V. Pareto în această privință, pentru că Pareto consacră acestei materii o foarte mare parte din întinsa sa lucrare și ar trebui, firește, nu o prelegere cum ne-am propus a mai consacra sociologiei lui Pareto, ci un număr întins de prelegeri pentru a istovi acest bogat material, foarte erudit, pe care îl întrebuințează Pareto, imprimându-l tuturor ramurilor cunoștințelor omenești.

Pareto caută să stabilească tipurile principale de reziduuri sentimentale care determină acțiunile omenești. Unul din ele poate fi amintit pentru că se leagă mai precis de ceea ce înțelege Pareto prin termenul de reziduu. Un reziduu foarte interesant, care joacă un rol imens în acțiunile omenești, este instinctul combinației: oamenii au obiceiul să combine diferitele acțiuni și aceste combinații le fac ei după analogii. Un foarte interesant caz de analogie a avut loc atunci când trupele franceze și-au propus să dea atacul asupra Sevastopolului și au ales data de 18 Iunie, adică o dată în care cu atâtea decenii înainte avusese loc bătălia de la Waterloo. Iată tendința sentimentală de a combina, cum devine izvorul unui fapt social.

Nu știu dacă acesta este un element sufletesc ireductibil - precum îl prezintă Pareto - pentru că noi cunoaștem din alte cercetări sociologice de unde provine această tendință a oamenilor de a asocia după analogii anumite fapte ale lor. El provine poate din

acea înclinație care înseamnă un rest al mentalității primitivilor. Primitivul lucrează după analogii, primitivul este convins că reprezentându-și o situație care s'ar putea întâmpla în natură, situația reală s'ar putea produce; primitivul își închipuie că desenând silueta unui anumit animal, va aduce în stăpânirea lui acel animal și aceasta este explicația ce se dă desenelor omului primitiv în era quaternară: el desenează renul de pildă ca să aibă noroc la vânătoarea de reni. Aceasta este manifestarea acelei magii simpatetice pe care o descrie numeroși sociologi, între cari Sir James Frazer, Reinach, Lévy-Brühl, etc.

Pareto nu mergea până la această rădăcină a lucrurilor, aflătoare în mentalitatea primitivă, ci el pornește dela instinctul combinației prin analogie ca dela o dată. Produsul acestei combinații este una dintre tendințele mai adânci pe care le găsim la rădăcina atâtoro dintre faptele sociale.

Alte ori aceste combinații nu se fac după

analogii, ci după opoziții. Este cunoscut obiceiul potrivit căruia în zilele sărbătorilor Saturnale dela Roma li se dădea sclavilor toate libertățile. Iată un fapt social care este construit pe asociația unor lucruri contrarii: sclavului i se da ceea ce nu avea, ceea ce alcătuiește contrariul sau opoziția situației sale obișnuite. Ei bine, și această tendință de a asocia opozițiile este una dintre rădăcinile iraționale care explică atâtea dintre faptele sociale.

Alte ori se face asociația între evenimente extraordinare. Este foarte interesant că Pareto a găsit în toate biografiile consacrate lui Beethoven amintirea faptului că în ziua morții lui a căzut o ploaie cu furtună. Ceea ce este interesant, este că în interpretarea faptelor, în crearea istoriei, mintea se lasă călăuzită de această tendință de asociere a unor evenimente extraordinare.

Sau alte ori combinațiile se fac între cunoscute și realitate. Este foarte semnificativ, foarte carac-

teristic acel moment din revoluția franceză când Robespierre a fost declarat "în afară de lege" (*hors la loi*). Un partizan al lui a reușit să instigeze așa de bine pe canonieri, încât aceștia și-au întors tunurile către Adunarea Constituantă, când cineva dintre deputați a avut ideea să strige: "nu îl ascultați pe acela, căci este hors la loi". Aceste simple cuvinte au fost suficiente ca să domolească pe tunarii ce stau gata să tragă asupra parlamentului. - Iată deci o asociație între cuvinte și evenimente.

Oricine observă viața politică și socială, poate să-și dea seama care este importanța cuvintelor, influența lor absolut irațională, căci nimic nu determină pentru rațiune credința în valoarea cuvintelor. Cuvintele sunt fantasme mentale, dar aceste fantasme au o influență extraordinară în realitate. De aci acea înclinare foarte caracteristică a oamenilor politici de a legifera, de a crea texte de legi, călăuzită de credința că este destul a avea textele pentru ca rea-

litatea să se întâmple. În realitate însă nu ar trebui să se înceapă cu opera legiuitorilor, ci cu opera de transformare a moravurilor și crearea unei naștări noi. Dar oamenii încep cu acțiuni raționale și cu crearea de cuvinte în locul realității.

Însfârșit, iată un alt reziduu dintr'o sumedenie altele, a căror analiză o face Pareto: reziduu persistenței agregatelor sentimentale: acele înclinații care au rolul să construiască solide blocuri sentimentale persistente și cu valoare durabilă în sufletul nostru. Astfel de persistențe ale agregatelor sunt acele cuprinse în ideea de familie, de patrie, de religie, de clasă socială, toate acestea sunt puteri de persistență a agregatelor, adică complexe iraționale de sentimente, de tendințe, menite să garanteze asocierea mai departe a unor lucruri cari s'au combinat după instinctele invocate mai înainte.

Am mai putea, dacă am vrea să mai lungim această listă, să mai amintim o mulțime de astfel de rezii-

duuri, adică de complexe în același timp fictive și sentimentale care stau la originea acțiunilor noastre nelogice, adică a celor mai multe din acțiunile pe care le executăm ca ființe sociale, însă această onumerrare n'ar mai adăoga nimic la fondul esențial al lucrurilor, care a fost expus și cu exemplele date până acum.

Ceace trebuie să adăogăm este că această teorie a reziduurilor sociale, adică a complexelor sentimentale care stau la baza faptelor sociale, alcătuiesc statica socială. Prin urmare Pareto admite o diviziune a sociologiei, deopotrivă cu aceia care divizase în două sociologia lui Auguste Comte, care de asemenea vorbea de o statică socială și de o dinamică socială. Sociologia statică este la Auguste Comte - după cum vă aduceți aminte - teoria despre condițiile ordinii sociale, pe câtă vreme sociologia dinamică, înseamnă teoria progresului. Tot astfel V. Pareto, distinge între statica socială, care este istovită de această teorie a derivațiilor și a reziduurilor, și o dinami-

În dinamica socială Pareto vorbește de acele procese de schimburi care se produc între straturile sociale, de ceace numește cu un cuvânt sugestiv și care a fost reluat de unii sociologi, circulația elitelor. Procesul social după V. Pareto constă dintr'o circulație a elitelor. Pareto nu este un egalitarist; el este adus să constate tot timpul inegalități. În adevăr, oamenii nu sunt dotați la fel, nu împlinesc aceleași funcțiuni, o anumită clasă numai deține conducerea, ea conduce procesul social, ea dă orientarea societății și această clasă este elita.

Dar aceste elite se primețesc neconținut. Este foarte interesant de urmărit studiul pe care îl face Pareto și care îl duce la rezultatul că nici una dintre familiile unei aristocrații, care a jucat în trecut un rol oarecare, nu continuă să trăiască, nu se regăsește după un număr oarecare de ani; într'un secol, două sau trei, familia se istovește și dispare. Uneori ne întrebăm ce au devenit moștenitorii sau urmașii

cutărui om care a creiat la un moment dat istoria. De cele mai multe ori constatăm dispariția acelor familii, pentru că elitele circulă, se găsesc în veșnică primenire; elemente din straturile mai profunde sunt primite neconținut de cadrele acestei elite sociale. Ceea ce rămâne este cadrul, pe câtă vreme elitele se schimbă neconținut. Este aoi o circulație a elitelor și anume o circulație normală a elitelor.

Se întâmplă însă la un moment dat ca elitele să se împotrivească acestui proces de transformare, de primenire a cadrelor lor. Si atunci se formează o altă elită sau o altă clasă care tinde să ia locul de conducere al elitei conducătoare. Elita aceasta, care neputând găsi calea normală pentru ascensiune, se vede în necesitatea de a sguduși violent elitele vechi, face să apară revoluția. Revoluțiile, prin urmare, - spune Pareto - sunt fapte naturale în cuprinsul societății, pentru că ele răspund acestei nevoi de a înlocui elite vechi și închise, cu elite noi.

Prin urmare iată în puține cuvinte, din perspectivă cea mai generală, în ce constă sociologia lui Pareto. Dar pentru că descrierea noastră nu trebuie să rămână prea analitică, să încercăm să soacăm în evidență unele din însușirile generale care clasează sistemul sociologic al lui Pareto în ansamblul sociologic al timpului nostru. În această ordine de idei trebuie să spunem că sociologia lui Pareto este o sociologie generalizatoare, un cuvânt cu care vrem să spunem că nu este o sociologie individualizatoare, căci aceasta este dualitatea de metode la care această caracterizare face aluzie: este o sociologie generalizatoare, aceea care vrea să stabilească permanențe, legi, va să zică tipuri imuabile ale procesului social, dar nu tot astfel sunt inspirate sociologiile cari dimpotrivă vor să stabilească tipuri individuale ale proceselor sociale, vor să stabilească fapte sau serii nerepetate. De pildă o sociologie care își propune să studieze tipul civilizației europene,

este o sociologie individualizatoare, oăci vrea să stabilească un tip care n'are valabilitate decât pentru dezvoltarea civilizației europene. Pareto vrea o sociologie generalizatoare, opera lui este una dintre cele mai isbutite eforturi de a stabili permanențele cari se găsesc la baza faptelor sociale.

A doua caracteristică foarte interesantă pe care o prezintă sociologia lui Pareto, este aceea că aceste permanențe le găsește el în psihologia individuală. Prin urmare în contrastul dintre acei cari reprezintă un punct de vedere colectivist și punctul de vedere al acelor cari nu admit decât un social integrat din schimburi sufletești inter-individuale, fără îndoială că Pareto se așează de partea celor din urmă. Intr'adevăr derivațiile și reziduurile cu care ne-a întreținut sociologia sa, sunt în primul rând fapte care trebuiesc înțelese ca energii ale sufletului individual, nu ale sufletului colectiv. Din acest punct de vedere este evident că sociologia lui Pareto

a trebuit să se isbească de opoziții venite dela toți acei care reprezintă punctul de vedere a socialului ca o existență autonomă, superioară și anterioară indivizilor. Sociologia modernă este dominată de Durkheim care reprezintă acest punct de vedere și din această cauză, poate, sociologia lui V. Pareto n'a fost bine primită, n'a fost perfect încadrată în știința sociologică a timpului.

Însfârșit, sociologia lui Pareto este o sociologie explicativă. Pareto își propune necontenit să-și explice procesul social, prin urmare să găsească factorii cari stau la bază procesului social, căci pe lângă o sociologie explicativă, noi cunoaștem și o sociologie intuitivă care nu mai dorește să explice faptele sociale, ci să le înțeleagă. Rând pe rând Max Weber, Vierkandt și Sombart - oel puțin în opera de bătrânețe a activității sale - s'au pronunțat pentru punctul de vedere al acestei din urmă metode, adică al unei sociologii care își propune să înțeleagă prin-

tr'un fel de transportare a noastră în centrul fenomenelor: una este în adevăr a explica un fenomen și alta înseamnă a-l înțelege.

Poți să explici foarte bine fenomenul cruciadelor, adică să cunoști factorii de ordin social care au stat la baza acestui fenomen social, starea economică a Europei, misticismul vremii sau nevoia de expansiune a popoarelor omogene, dar la sfârșitul acestei explicații fenomenele să nu fie înțelese, adică să nu fi isbutit de a le simți ca ceva dezvoltate din tine însuși, din intimitatea conștiinței tale. Pentru aceasta nu se cere numai intimitatea faptelor, ci și o viziune simpatetică a fenomenelor, în așa fel încât să le vezi posibile ca emanația propriului tău suflet. Pentru aceasta se cere o identificare cu sfera intimă de motive care au stat la baza fenomenelor sociale. Ei bine, sociologia lui Pareto nu este o sociologie intuitivă, ci una explicativă, care vrea să explice fenomenele, nu să le întuiască; ea vrea adică să le

reducă la anumiți factori generali și permanenți.

Însfârșit, mai trebuie amintită și o altă tendință a lui Pareto. Această tendință constă mai întâi în scoaterea în evidență a importanței iraționalului în viața socială. Această tendință până la un punct este legitimată, căci adesea ori citind istoriile speciale, istoria politică a popoarelor de pildă sau istoria economică, observăm că instituțiile și faptele vieții noastre sunt puse în legătură cu teorii, ceea ce dă adeseori impresia că aceste instituții politice sau economice ar fi produsul unor teorii politice sau economice. De pildă afirmația pe care ați întâlnit-o în manualele de istorie, că Rousseau este răspunzător de izbucnirea Revoluției Franceze. Această presupunere, că la baza acțiunii care înseamnă Revoluția Franceză stă o anumită idee sau o concepție teoretică admite că Revoluția Franceză este o acțiune logică, adică acțiune determinată de cunoștința teoretică a unui scop care trebuie atins.

Acum însă după ce am cunoscut care este raportul dintre acțiunile derivate și reziduri, putem să ne dăm seama în ce constă iluzia manualelor de istorie pe care le-am învățat: Rousseau nu era decât produsul unui reziduu sentimental întocmai ca și Revoluția care i-a urmat în timp, dar nu propriu zis ca un efect. În tot cazul așa se procedează în istorie, se invoacă anumite teorii ca și când oamenii ar fi fost conduși de viziuni clare, în realitate însă în viața socială factorii iraționali au o enormă valoare. Unul dintre meritele cele mai importante ale vastului tratat pe care l-a lăsat V. Pareto, este tocmai punerea în lumină a acestei motivații iraționale a istoriei.

Însfășițit, o altă tendință a lui Pareto este aristocratismul. Rolul elitelor, valoarea elitelor în viața socială este iarăși una dintre ideile pentru care a militat mai mult V. Pareto.

Cealaltă tendință pe care am desprins-o, aceea în legătură cu importanța elementului irațional, îl

unește pe Pareto cu un alt cercetător, francez de data aceasta, al cărui nume profit de ocaziune pentru a-l aminti, căci el ocupă un loc important în sistemul ideilor de sociologie în vremea noastră. Acest cercetător este Baronul Ernest Seillère, care a scris o întinsă serie de volume, printre care cea mai importantă și mai expresivă pentru doctrina sa este seria celor trei volume care poartă titlul "La philosophie imperialiste".

Seillère socotește că societățile sunt pururi însuflețite de tendința dominației. Această tendință de dominație însă se sprijină pe valori iraționale, pe mituri, pe reprezentări mistice despre om, despre soarta omului, despre menirea sa pe pământ, și atunci într-o întinsă serie de opere baronul Ernest Seillère s'a complăcut să arate că la baza mișcărilor civilizației noastre stau aceste complexe mistice care au sprijinit imperialismul unui popor sau altul, al unei clase sociale sau alta. Lectura acestor lucrări

Acum însă după ce am cunoscut care este raportul dintre acțiunile derivate și reziduri, putem să ne dăm seama în ce constă iluzia manualelor de istorie pe care le-am învățat: Rousseau nu era decât produsul unui reziduu sentimental întocmai ca și Revoluția care i-a urmat în timp, dar nu propriu zis ca un efect. În tot cazul așa se procedează în istorie, se invoacă anumite teorii ca și când oamenii ar fi fost conduși de viziuni clare, în realitate însă în viața socială factorii iraționali au o enormă valoare. Unul dintre meritele cele mai importante ale vastului tratat pe care l-a lăsat V. Pareto, este tocmai punerea în lumină a acestei motivații iraționale a istoriei.

Însfășițit, o altă tendință a lui Pareto este aristocratismul. Rolul elitelor, valoarea elitelor în viața socială este iarăși una dintre ideile pentru care a militat mai mult V. Pareto.

Cealaltă tendință pe care am desprins-o, aceea în legătură cu importanța elementului irațional, îl

unește pe Pareto cu un alt cercetător, francez de data aceasta, al cărui nume profit de ocaziune pentru a-l aminti, căci el ocupă un loc important în sistemul ideilor de sociologie în vremea noastră. Acest cercetător este Baronul Ernest Seillère, care a scris o întinsă serie de volume, printre care cea mai importantă și mai expresivă pentru doctrina sa este seria celor trei volume care poartă titlul "La philosophie imperialiste".

Seillère socotește că societățile sunt pururi însuflețite de tendința dominației. Această tendință de dominație însă se sprijină pe valori iraționale, pe mituri, pe reprezentări mistice despre om, despre soarta omului, despre menirea sa pe pământ, și atunci într-o întinsă serie de opere baronul Ernest Seillère s'a complăcut să arate că la baza mișcărilor civilizației noastre stau aceste complexe mistice care au sprijinit imperialismul unui popor sau altul, al unei clase sociale sau alta. Lectura acestor lucrări

recomand, pentru că ele sunt într'adevăr foarte sugestive și pline de fapte substanțiale.

Seillière de pildă a consacrat o serie întinsă de opere analizei romantismului democratic. Romantismul democratic este unul dintre mișcările care într'adevăr poate ilustra mai bine teoria lui Seillière. În romantism, ca niciodată, aceste complexe mistice iraționale au fost întrebuințate pentru sprijinirea tendințelor imperialiste și anume a imperialismului democratic al burgheziei, care a inventat mitul "omului natural" al perfecției, al plinătății și excelenței omului natural, necorupt de societate. Democrația nu ar fi decât sistemul pus în mișcare de acest imperialism al burgheziei care s'a servit de mitul irațional al omului natural. Acesta este un mit irațional pentru că nimeni n'a observat un om natural, un om dinaintea așezărilor sociale, pentru a putea construi o teorie rațională a acestuia. Dar ceea ce importă este valoarea sentimentală a acestor mituri, a acestor deri-

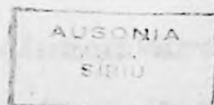
vații - cum le-am putea numi în termenii lui V. Pareto, cu care ideologia lui Seillère are atâtea legături.

Intr'o altă serie de opere analizează Seillère mitul pangermanismului. Imperialismul pangermanist și-a făurit și el o serie de mituri în serviciul tendințelor sale imperialiste, cum este acel mit al arianismului, a cărui reviviscență o observăm în mișcarea național-socialistă. Cine citește cărțile lui Seillère poate să găsească explicația felului în care s'a format acest agregat de valoare mitologică și sentimentală, care vedem că are atâta rol în viața Germaniei de astăzi.

Însfârșit, există mituri în legătură cu felurile alte imperialismelor și atunci tendința practică pe care vrea s'o degajeze Seillère din acest punct de vedere este că imperialismul este o tendință firească, naturală, a societăților. Dar această tendință a societății ar fi cu mult mai bine să fie pusă în serviciul rațiunii, să fie dirijată de rațiune, ca imperialismul

să fie rațional, nu irațional, mistic sau romantic - cum este de fapt - ca această explozie de forțe care alcătuiește marele domeniu al vieții istorice să fie orientată de rațiune, de cunoștința clară a mijloacelor, căci o astfel de atitudine ar fi scutită de multe din greșelile pe cari le-a comis istoria. Prin urmare imperialismul dorește Seillère să-l mențină, pentru că nu ne putem scuti de el, dar vrea să-l vadă călăuzit într'un mod rațional, cum în realitatea lucrurilor se întâmplă destul de rar.

-----oOo-----



## Monografia socială

3-

### problema specificului național,

Am văzut că una dintre problemele hotărâtoare pe care și le-a propus Vilfredo Pareto în sistemul său era și cea privitoare la împrejurările cari trebuiesc evitate și la condițiile cari trebuiesc împlinite pentru obținerea unor observații exacte a faptelor sociale. În acest în domeniul social avem de luptat cu atâtea prejudecăți, cu atâtea prenoțiuni, încât grija cea mai de seamă pe care sociologul trebuie s'o aibă, este să le îndepărteze din fața privirii sale pentru ca, astfel degajat, câmpul faptelor de observație să-i apară în adevărata lui fizionomie.

Această dorință de apropiere de fapte înscrăie însă nu numai sociologia lui Vilfredo Pareto, dar și alte încercări ale sociologiei contemporane. Din această nevoie de a te desbăta de teorii și de a  
Sociologia, Pag. 2

apropia de realitatea concretă a faptelor, au izvorât toate acele sisteme de sociologie etnografică, a căror contribuție a fost atât de importantă în mișcarea contemporană. Dar mai cu seamă sociologia franceză, așa cum ea a fost inițiată de un cercetător ca Emil Durkheim a făcut un apel larg la studiul societății primitive și acest apel n'a rămas fără răspuns și nici fără rezultat, fiindcă în realitate unele din cunoștințele cele mai sigure pe care le avem în domeniul sociologie sunt cele în legătură cu împrejurările în care există societățile primitive.

S'a pus însă întrebarea dacă metoda care a dat atât de bune rezultate cu privire la observația societății lor primitive, n'ar putea fi extinsă și la studiul societăților civilizate dacă - cu alte cuvinte - ceea ce sociologii și etnografii au întreprins în legătură cu formele cele mai simple ale vieții sociale, n'ar putea să întreprindă și pentru studiul societăților civilizate. Răspunsul a fost afirmativ și această afirmație a

t naștere unui curent interesant al cercetărilor moderne, pe care trebuie să-l amintesc în această revistă pentru a putea de vedere pe care am întreprins-o în cursul sociologie de anul acesta.

sfârșit. Curentul despre care vreau să vă vorbesc este curentul sociografiei.

Sociografie fără îndoială s'a făcut și mai înainte, dar omul care a creiat termenul și a căutat să dea un fundament sistematic acestei discipline este sociologul german Steinmetz. Steinmetz a publicat mai multe scrieri de sociografie. Cereștirile publicate de el au avut darul să trezească interesul bătrânului sociolog german Tönnies autorul operei reprezentative "Gemeinschaft und Gesellschaft", a cărei ~~studiu~~ mai îndelungată am făcut-o în prelegeri mai vechi. Tönnies distinge într'adevăr între o sociologie pură, o sociologie cu caracter rațional care stabilește conceptele fundamentale ale vieții sociale și între o sociologie aplicată, care este după concepția lui un fel de ~~parcurs~~ deducție a marilor legi ale istoriei, și în sfârșit distinge sociologia empirică, adică ceea ce Steinmetz numea sociografia, care își propune studiul unei anumite societăți într-un anumit moment, un studiu care trebuie să se bazeze la descrierea cât mai exactă a împrejurărilor sociale în care ~~se desfășoară~~ anumite acțiuni în-

se pun pentru noua disciplină a sociografiei, probleme la a căror rezolvare sociografia nu porneghează decât cu ajutorul statisticii.

Intr'adevăr importanța statisticii pentru studiile sociale, pusă în lumină încă din veacul trecut de un cercetător belgian Quetelet,<sup>9</sup> dezvoltată în seria cercetărilor unui sociolog ca Mayr. Ei bine, deși metoda statistică își are antecedentele și bătrânii ei, totuși nicio dată mai bine decât în cadrul sociografiei n'a putut să dea rezultatele la care era indicată.

Iată, de pildă câteva probleme cărora numai prin această metodă de observare directă a faptelor, cu îndepărtarea tuturor teoriilor și cu întrebuițarea metodei statistice le putem da o bună rezolvare. De pildă, iată un fenomen social foarte important, pe care nu-l putem rezolva cu teorii sociale, cum este de pildă fenomenul mișcării populației și al coeficientului de nașteri. Cine stabilește aceasta și pe ce cale? - Evident numai pe calea sociografică. Sau raportul numeric dintre diferite clase și straturi ale societății. Câți oameni intră într-o clasă anumită, este o întrebare importantă pentru cine

vrea să înțeleagă forța acestei clase și posibilitatea de realizare a idealurilor pentru care se luptă și se concentrează. Sau însfârșit circulația populației: cum se mișcă ea, dela sate la orașe, sau dimpotrivă? Apoi cu această mișcare dela sate la orașe ce influențe intervin în viața familiei, asupra societății ș.a.m.d.

Iată deci o serie de lucrări pe care sociografia și le propune să le descrie.

Termenul acesta de "sociografie" creat de Steinmetz și în definitiv această direcție a sociografiei, care reprezintă o tendință de apropiere concretă de fapte, desigur că v-a adus prin asociație amintirea unui termen și a unei tendințe cu care noi avem mai multe legături. Într-adevăr dela sociografie gândul ne duce la monografie socială, adică la acele cercetări de care s'a legat mai mult școala sociologică românească, așa cum ea a fost inițiată și este condusă de către profesorul Gusti.

Există însă o deosebire esențială între sociografie și monografie socială și asupra acestei deosebiri trebuie să insistăm. Monografia socială, reprezintă și ea produsul unei rebeliuni împotriva sistemelor sociologice rigide.

Într'adevăr istoria sociologiei ne arată că niciunul din-  
tre "sisteme" nu este durabil, că ele în decursul timpului  
se înlocuiesc și atunci apare fără îndoială concluzia că  
natura sistemului există un viciu ascuns care mai târziu  
sau mai curând trebuie să iasă la iveală compromițând  
scarta acestor încercări teoretice. Atunci, dacă sisteme-  
le care reprezintă totdeauna o anticipare asupra fapte-  
lor, o constrângere a faptelor pentru a intra în anumite  
cadre preconceptuate de cercetători, dacă sistemele sau  
totdeauna  
ele/această desiluzie, atunci sociologul - și Dl. pro-  
fesor Gurti a ales această cale - speră că dela o consul-  
tare directă a faptelor, dela apropierea de realitatea so-  
cială, concretă, va putea să obțină mai bune rezultate de-  
cât acele care pot fi atinse pe căile pur speculative  
ale rațiunii.

De asemenea, pentru a ajunge la rezultate bune se  
cuvine ca terenul de cercetare să nu fie prea extins; e ne-  
voie să  
mărginești acest câmp. Ei bine, din această îndoită ten-  
dență de a cerceta faptele concrete și de a le cerceta  
scartul unei unități mărginite, apare fundamentul mo-  
delului social pe care studenții în sociologie ai

Universităţii noastre o întreprind .

Fără îndoială însă că această străbatere directă la fapte, această purcedere la izvorul concret şi fecund al realităţii, nu este făcută fără nici un fel de orientare principală teoretică şi în această privinţă socotesc că rânduientul filosofie al monografiei sociale ar putea fi numit criticist, în sensul pe care Kant l-a dat acestui cuvânt. Vă aduceţi de sigur aminte de frumoasa vorbă pe care a spus-o Kant odată şi aceea care cu siguranţă că aţi luat cunoştinţă la cursul de istorie filosofiei, vorba lui Kant potrivit căreia "noţiunile fără intuiţii sunt goale, pe când intuiţiile fără noţiuni sunt orbe".

Fără îndoială că omul modern de ştiinţă trebuie să meargă la fapte şi metoda ştiinţifică cea mai respectată şi aceea în care se depune mai multă încredere este metoda inductivă, aceea care porneşte dela particular, dela fapte concrete, pentru a se ridica la generalităţi, la abstracţiuni. Dar această apropiere de fapte nu trebuie să devină un empirism necondus, ne-

dirijat, orb, ci această apropiere de fapte trebuie să fie străjuită de principii. Oăci fără îndoială că este dreaptă vorba lui Kant că cunoștințele faptelor particulare sunt ca și atâtea vreme cât nu sunt conduse de noțiuni, după cum și noțiunile atâtea vreme cât nu sunt controlate și verificate prin examenul concret al faptelor, rămân goale. Așa dar obiectul monografiei sociale este o cercetare care se desfășoară în conexiune cu un sistem sociologic, cu anumite reprezentări despre natura vieții sociale și care alcătuiesc sistemul D-lui Prof. Gusti, sistematizat despre care luați cunoștință la cursul de sociologie.

Dar pentru că ne-am ocupat de monografia socială și pentru că s'a reliefat în ea tendința de apropiere de fapte, trebuie să schițăm cel puțin în câteva cuvinte și ceea ce alcătuiește complementul acestei tendințe și anume teoria de principii, de intuiții generale, de linii de gândire, menite să conducă observația și să o facă fructuoasă.

În această privință trebuie amintită relația pe care D-l Prof. Gusti o stabilește între cadrele sociale și manifestări, o relație îndoită și reciprocă, deoarece faptele vieții sociale influențează manifestările, dar

manifestările în momentul în care se produc devin ele însele cadre și influențează la rândul lor cadrele vechi. Ei bine, acest circuit social se exercită prin purtătorii voinței sociale, încadrați în unități și implicați în procese și relații sociale. Cine dorește să aprofundeze sistemul D-lui Gusti, trebuie să înțeleagă acest circuit care trece neconștient prin unități și prin procese sociale și dubla influență pornind dela cadre către manifestări și dela manifestări înapoi la cadre.

Dar cu acest cerc de cercetări se urmărește și răspunsul la o problemă mai înaltă și mai generală care a alcătuit în cultura noastră unul din punctele în jurul cărora s'au înodat discuții mai aprinse și mai importante pentru cultura românească și -aș zice- unul din punctele nevralgice ale culturii românești, anume problema specificului național. Intr'adevăr, mai cu seamă în anii de după războiu n'a fost zi în care cititorul de cărți, de reviste și de ziare să nu fi auzit ceva și de specificul național: literaturii i se cerea să fie "specific național", instituțiilor li se cereau de asemeni să fie

"specific național", când vreo manifestare culturală, politică, artistică ș.a.m.d. era considerată ca neizbutită, vina se trecea asupra faptului că instituția, opera de artă, cartea respectivă n'ar fi fost îndeașuns de "specific național" - specificul național ajunsese un fel de obsesie a tuturor spiritelor preocupate de a da un fundament și de a face să funcționeze un criteriu suveran, în legătură cu destinul culturii românești.

De fapt această tendință, această nevoie de afirmare a unui specific național, datează mai de mult, ea este contemporană cu acea critică pe care "Juniniștii", curând după 1860 au adresat-o culturii românești relevând în formația ei modernă neadaptarea formelor împrumutate de curând, printr'un sistem de legislație cu totul nepotrivit la fondul sufletesc al poporului.

În legătură cu această critică adresată societății românești, se vorbește mai întâi despre specificul național, socotindu-se că dacă formele culturii românești mai noi nu erau destul de sănătoase și nu-și găseau o aplicare normală, lucrul se datora faptului că nu aveau ceva național, le lipsea specificul național.

Ce este acest specific național cărui a s'a dat în cultura românească o atât de întinsă întrebuințare? Noțiunea de specific național derivă fără îndoială din romantism, mai cu seamă din romantismul german. Este o afirmație făcută adesea ori și perfect îndreptățită că romantismul a reînsuflețit simțul istoric în cultura europeană. Cultura anterioară romantismului, cultura raționalistă a secolului al XVIII-lea, era o cultură lipsită de simț istoric, pentru că această cultură afirma idealuri reputate a fi valabile pentru orice oameni și pentru toate popoarele. Revoluția franceză socotea că legislațiile ei pot fi adoptate de orice popor, pentru că aceste legislații apăreau ca niște produse ale rațiunii omenești, care fiind aceiași la toți oamenii, nu s'ar fi văzut bine motivele pentru care ceea ce se dovedea a fi bun pentru Franța, n'ar fi fost deopotrivă de bun și pentru alte națiuni. Așa dar idealurile raționaliste ale secolului al XVIII-lea, ale secolului luminilor, erau idealuri generale, făcute fără considerația condițiilor de loc și de timp în care feluritele societăți trăiesc. Față de această stare de lucruri romantismul a

însemnat într'adevăr o ascuțire a simțului pentru ceea ce alcătuia în viața fiecărui popor ceva absolut individual prin urmare netransmisibil și altor popoare. Toate noțiunile de pitoresc și culoare locală, care apar cu ocaziunea producțiilor artistice ale timpului, cu ocaziunea picturii care adoptă subiecte exotice și subiecte istorice și cu ocaziunea literaturii, a romanului și a poeziei dramatice care dă conflicte dramatice localizate în anumite timpuri de societăți sunt dezvoltate din ideea de individualitate a culturilor naționale.

Dar odată cu aceasta se desprinde și o normă nouă a culturii. Culturile nu aveau să se însoneze după un model general omenesc, ci mai degrabă să se realizeze în ceea ce alcătuiește virtualitatea lor particulară. Culturile au un destin al lor și datoria lor este să realizeze acest destin, nu să adopte un destin valabil pentru orice societate omenască. Acela care a dat o sistematizare mai clară și mai puternică acestui punct de vedere al romantismului a fost Hegel, în scrierea sa "Filosofia istoriei". Pentru Hegel într'adevăr toate culturile sunt nimate de un spirit al poporului, Volksgeist, și pe scara istoriei aceste felurite spirite ale popoarelor se

înlocuiesc succesiv în așa fel, încât odată în istoria lumii fiecare popor este chemat să-și aducă contribuția sa esențială realizând ceea ce alcătuiește virtualitatea sa profundă.

Specificul național despre care gânditorii români au vorbit, n'ar fi decât acest Volksgeist, acest spirit al poporului care animă produsele culturii sale și care se manifestă dealungul întregii lui vieți, însă într'un moment special al istoriei sale cu deosebită putere și cu deosebită eficacitate.

Însă această noțiune de specificitate națională prezintă numeroase dificultăți. - Căci cine vorbește de specificul național al unei culturi afirmă că într'un plan mai adânc decât fenomenele culturale aparente, există o realitate ascunsă, latentă, care alcătuiește sufletul poporului sau specificul național și care determină fenomenele dela suprafață. Noi în realitatea lucrurilor nu putem studia însă decât aceste fenomene pe care le numim de suprafață, - adică putem studia formele politice pe care le ia societatea, formele artistice, cele religioase juridice, morale ș.a.m.d. - dar nu putem studia niciodată

această virtualitate din adânc, ci numai ceea ce se petrece în marginea, la periferia culturii. Cine spune că este mai interesant de studiat specificul național în loc de a studia societatea sau istoria preferă să studieze ceva invizibil și latent în loc de ceva vizibil și cunoscut și în felul acesta trebuie să admită o parte de aproximație, de ipoteză, de conjectură, care nu înseamnă niciodată un progres al cercetării. Aceasta pe de o parte.

Pe de altă parte, nu este sigur că se poate vorbi de un specific național, ca de o virtualitate permanentă a culturii unui popor, ca de o calitate spirituală care nu s'ar schimba în decursul vieții unui popor. Acest lucru nu este adevărat. Dacă compari de pildă poporul francez din veacul al X-lea și al XI-lea cu poporul francez din timpul Renașterii sau din timpul lui Ludovic al XIV-lea și însfârșit cu poporul francez de astăzi, pe lângă unele lucruri asemănătoare, găsim însă atâtea deosebiri, încât trebuie neapărat să mărturisim că sufletul francez nu înseamnă

ci este el însuși implicat într'un proces de evoluție. Fără îndoială că feudalul francez care lua parte la cruciade nu seamănă cu rafinatul francez al veacului al XVII-lea: sufletul francez s'a schimbat între aceste două momente istorice.

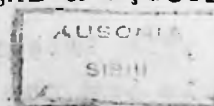
Firește că observația poate fi reluată și verificată și asupra altor popoare, pentru a duce la concluzia că sufletul națiunilor trăiesc și se schimbă și că, prin urmare, ideea de specific național, care presupune o constantă națională este o idee care nu poate fi primită fără nici un fel de critică.

Atunci față de toate aceste greutăți pe care problema specificului național la manifestă, apare întrebarea dacă caracterizarea societății făcută cu scopul de a pune de acord instituțiile cu realitatea socială, dacă această caracterizare a societăților nu se poate face mai bine, nu pe calea aceasta a unei realități ascunse, latente, care nu știm bine ce este, ci prin integrarea diferitelor aspecte ale vieții sociale așa cum o întreprinde monografia socială?

Monografia socială față de această alternativă ne dă răspunsul în sensul ultimei afirmații: ea socotește că în locul afirmației vagi, literare, diletanțice asupra specificului național, este mai indicată cercetarea prin metoda exactă, pentru ca înarmați cu aceste cunoștințe de fapte sigure, să ne îndreptăm către acel scop care este dorit de toți: adoptarea instituțiilor vii, adică a. acelor instituții care răspund nevoilor oamenilor pentru care sunt făcute. Cu această preocupare monografia socială se îndurumează către cercetarea empirică și inductivă a faptelor sociale, o cercetare care nu pornește la întâmplare, ci, după cum ați văzut, în sens criticist fiind călăuzită de norme și de principii generale.

—•••—

Editori:  
C. Borghi & M. Cernea.





AUSONIA  
SIBIU

~~BIS  
INV. N. 954 76~~

ALBION

1890

