

MIHAI RALEA

INTRODUCERE  
IN  
SOCIOLOGIE

CASA ȘCOALELOR  
1944

[www.dacoromanica.ro](http://www.dacoromanica.ro)

**MIHAI RALEA**

**INTRODUCERE**  
**IN**  
**SOCIOLOGIE**

**CASA ȘCOALELOR**  
**1944**

[www.dacoromanica.ro](http://www.dacoromanica.ro)

## CUVÂNT ÎNAINTE

„Il faut être profond dans l'art ou dans la science pour pouvoir enseigner les commencements“.

(Diderot)

Nimic nu e mai greu decât să vorbești inițiat, oamenilor profani. S'a inventat pentru aceasta pedagogia. Dar acolo trebuie timp, metodă, sforțări lente. Cu totul altceva e a inocua cuiva, într'o singură ședință, prin lectură, germeul unei discipline întregi. Germanii au inaugurat sistemul printr'o enormă cantitate de „Einführung“ ori „Einleitung“. Unii dintr'înșii înțeleg prin acest termen știință popularizată. Aceasta e, însă, până la un anumit punct imposibil. O disciplină își are în afară de limbajul ori tehnica ei, — (e imposibil de înțeles Einstein fără cunoștințe matematice superioare), — un anumit grad de complexitate mintală, corespunzând epocii în care a apărut știința, gradului de cugetare cu care era minimum înzestrată omenirea atunci. Cum să simplifici lucruri prin natura lor complicate, fără să mutilezi însăși esența disciplinei ?

„Einführung“ poate să însemne însă nu numai o popularizare, dar o excursie rapidă, un rezumat al problemelor centrale ale unei științe. În acest caz nu mai e nevoie de „pedagogie“, fiindcă cartea se adresează, prin definiție, unui public de cunoscători.

Inercarea de față a căutat să se inspire din ambele sensuri, ale obicinuite'or „introduceri“. Am evitat să eliminăm ceea ce formează caracteristica științei sociologice. N'am neglijat nici o problemă pentru motivul că e prea „grea“. Și nici n'am evitat să-i dăm finuta care-i convine. Ne'am silit însă să ne îndepar-

tăm dela orice pedanterie ori exces de abstracție inutilă. Am înlăturat pe cât posibil citațiile de texte ori de autori. Ne-am si it la maximum de claritate și n'am făcut aluzie la nici-o noțiune presupus știută. Am ținut seamă de starea actuală a investigațiilor sociologice și am oglindit toate curenteles fără alt „parti pris” decât acela al criticei obiective. Unele capitole le-am retușat contribuind cu experiența proprie, fără a impune însă numai decât punctul nostru de vedere. In capitolele: „Definiția societăței” și „Clasificarea societăților”, „Sociologia și teoria cunoașterii”, cu materialul actual, am încercat alte sinteze decât cele curente. Ele pot fi discutate și de specialiști.

Astfel prezentată această „introducere” va putea fi de folos oamenilor de cultură generală care se interesează de Sociologie. Nici un om cultivat nu mai poate ignora astăzi o știință care tinde să devie un fel de bază a tuturor disciplinelor morale. Dacă matematica în timpul lui Descartes era metoda generală întrebuințată și de celelalte științe, dacă Biologia sau Psihologia au avut acelaș rol mai târziu, astăzi, după ce ultimele evenimente au creiat infinite probleme sociale, se tinde către un fel de „pansociologism”. Aproape toate fenomenele dela politică, economie, religie, psihologie, limbaj, artă până la însăși teoria cunoașterii, — ne apar de natură socială, fiindcă omul nu trăește nicăeri izolat, ca un Robinson în insulă, ci pretutindeni în societate. Orice activitate omenească se modelează deci în grup.

Intrucât această concepție e exagerată, se va vedea mai târziu. Pentru moment nu putem ignora o disciplină cu așa universale proporții.

Rândurile ce urmează n'au altă pretenție decât să dea o sumară idee a acestor preocupări.

MIHAI RALEA

PARTEA I  
PRIVIRE GENERALĂ

## CAPITOLUL I.

### FORMAREA DISCIPLINEI

În științele de mult constituite, în acelea pe care le cunoștea chiar și antichitatea greco-romană, discuțiile asupra originii disciplinei nu mai au sens. Ele formează în orice caz obiectul unei preocupări aparte, istoria științelor. Fiindcă Sociologia a fost contestată multă vreme ca știință, fiindcă preocupările sociologice sunt recente, se discută încă asupra originii acestei discipline.

Opinia comună în această privință indică ca un fel de inventator, analog lui Gutenberg ori Edison, pe Auguste Comte. E adevărat că marele filozof pozitivist are cel puțin două merite esențiale. Întâi acela de a fi inventat numele noii științe. Înainte de el se vorbea poate de știință socială, de politică, de economie politică, cuvântul Sociologie nu era însă pronunțat. În afară de aceasta, Auguste Comte a așezat știința proaspăt botezată într-o clasificare a științelor. L-a fixat bine locul în metodologie, la urmă, după Biologie, ținând seamă de gradul de generalitate al fiecărei științe. Prin aceasta, Sociologia a capătat cetățenia științifică și a fost ceva mai băgată în seamă.

Dar dacă numele și clasificarea metodologică datează de la Auguste Comte, preocupările sociologice ca și ideea unei științe a societății sunt cu mult mai vechi.

În multe manuale se arată Aristot ca primul gânditor sociologic. Spunând că omul e un animal social, el a arătat realitatea necesară, indispensabilă pentru individ de a trăi în societate. Dar „Politica” sa e departe de a fi un tratat de Sociologie. Utopia și observația pozitivă alternează aproape în mod egal.

Ideia că studiul vieții sociale poate forma o știință aparte i-a lipsit lui Aristot.

Sociologia s'a format, încetul cu încetul, desprinzându-se din știința politică. Reflecțiunile asupra legitimității drepturilor și limitelor guvernelor, a împins pe gânditorii politici să gândească la însăși originile societății. De unde emană puterea principelui? Până unde se întinde dreptul celor care dețin puterea politică? Iată întrebări, care au adus după ele, altele, ceva mai aprofundate, acestea cu caracter mai filozofic, mai general. Cum însă felul de gândire medieval, — atunci încep să se pună asemenea probleme, — era acela al subtilității logice, soluții, care de care mai ingenioase s'au propus. Ele aveau de scop legitimarea abuzurilor despote.

S'a spus atunci că puterea politică e a poporului, adică a societății întregi. Aceasta însă a delegat-o principelui, ca fiind mai competent. Indivizii componenți au făcut aceasta, fiindcă și-au dat seamă că în locul anarhiei totale e mai bine o afie-nare a puterii în favoarea câtorva sau a unuia singur. Aceeași preocupare utilitară ar fi prezidat și la originea societății. Oamenii s'au gândit că, spre folosul tuturor, traiu în comun e mai avantajos decât traiul izolat. Și atunci s'au adunat în societate. Dar nu pur și simplu, ci în baza unui contract. S'au înțeles anume, că fiecare își rezervă anumite drepturi, fiindcă și impune anume datorii. La baza societății e contractul social.

Această idee pe care a exprimat-o cu maximum de pregnanță literară Rousseau, e mult mai veche decât el. Sociologia contractualistă o găsim la Johannes Althusius în sec. XVII. De ea se servesc toți gânditorii politici, un Grotius, un Puffendorf, un Burlamaqui, aplicând-o în teoria dreptului natural, al dreptului internațional etc. Ea formează baza sociologiei Kantiene din „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht”.

Sociologia contractualistă era o emanație justificativă a științei politice. Caracteristica ei era *individualismul*. Originea societății stă în individ. Acesta se unește cu aproapele său și prin simplă, adițiune în mod atomistic, ca într'un mozaic, so-

cietatea se formează. O a doua caracteristică era aspectul ei raționalist. Reunirea în societate se face sub imperiul unei reflecțiuni conștiente. Individii presociați, primitivi, în mod lucid, își dau seamă, fiindcă gândesc, că traiul în comun e mai util, mai avantajos decât cel solitar. După ce cântăresc astfel, motivele pentru și contra, fac o medie care e în favoarea socialității și se hotărăsc să fundeze societatea, cam în felul cum fac în zilele noastre, bancherii adunați în consiliu ca să lanseze o societate pe acțiuni. Așa credeau contractualiștii...

La aportul științei politice, concretizat prin contractualism, se adaugă în curând acela al economiei politice, care fără să vrea, prin unele concluziuni, ajunge la adevăruri de ordin socio-gic.

În această privința fiziocrației sunt precursorii Sociologiei. Ei arată pentru prima oară că fenomenele economice ca și cele sociale au o regularitate, o desfășurare obiectivă, independente de voința omenească. Există în societate un „ordre naturel”, după care viața socială se conduce în mod necesar determinat.

Turgot ca și Quesnay sunt oarecum, înainte de Auguste Comte, formulatorii posibilității unei științe sociale, bazată pe legi naturale. Plecați de la considerarea strictă a fenomenelor economice, ei și-au întins deducțiunile până la societate în general, pregătind cercetările sociologiei de mai târziu.

Se vorbește de obicei foarte puțin de contribuția fiziocraților la formația Sociologiei ca disciplină autonomă. Rolul lor însă în istoria acestei științe trebuie afirmat cu toată încrederea.

În fine pe lângă Politică și Economie politică, Filozofia istoriei a adus o a treia contribuție la constituirea Sociologiei. Astăzi, știința socială tinde să devie din ce în ce mai mult un studiu comparat al diferitelor tipuri de civilizație și organizație socială. Natural, comparația e făcută cu toată precauțiunea necesară, cu prudență și metodă. Se compară, fie diferite societăți actuale, fie diferite stadii deja parcurse din istoria omenirii. Din acestea se scot tipuri de evoluție generală.



Aceiași preocupare însă a avut-o, cu mult înainte filozofia istoriei. Încă dela Vico, comparația istorică, nevoia de a distinge aceleași perioade ritmice, care evidențiau realizarea unei idei, constituiau preocuparea filozofilor istoriei. Herder și școala romantică germană arată că dedesubtul voințelor individuale există în societățile omenești și în dezvoltarea lor istorică, o forță inconștientă, anonimă care creiază sufletul poporului. (Volkgeist). Dela mituri la religie și artă, inconștientul popular creiază, în primul plan, în viața socială. Hegel, din contra, raționalist și intelectualist, face din ideea conștientă motorul omenirii în mersul ei spre progres. Meditând istoria, el arată superioritatea societății asupra individului, preponderanța statului asupra cetățeanului. Tot lui i se datorește distincțiunea între societate și stat, una însemnând forma naturală a asociației, cealaltă pe cea organizată politică.

Incerările franceze de filozofie a istoriei sunt încă și mai precise. Condorcet în faimoasa sa „Schifă asupra progresului” distinge nu mai puțin decât nouă epoci în istoria umanității, succesiunea lor mergând, firește, progresiv, dela barbaria sălbatecului și a omului preistoric până la civilizația modernului Turgot, precursor al lui Auguste Comte, distinge numai trei perioade, pe cea religioasă, metafizică și pozitivă.

Un utopist aventurier, intermediar în politică între reacțiunea conservatoare și colectivism, Saint-Simon, dar mai ales urmașii lui, Bazard și Enfantin, ne-au lăsat o filozofie a istoriei extrem de interesantă. „La doctrine de Saint-Simon” care conține prelegerile ținute de Bazard și Enfantin după moartea șefului școlii, trebuie considerată ca unul din textele clasice ale Sociologiei. Acolo istoria e considerată din punctul de vedere exclusiv social. Există, după Saint-Simonieni, două legi care conduc toate societățile omenești. E aceea a colaborării și aceea a antagonismului. Istoria omenirii e o perpetuă alternativă între două direcții. Sub impulsul colaborării au apărut primele forme patriarcale de societate familiară: clanurile. Dar a urmat antagonismul care a adus diferențierea în clase

și „exploatarea omului de către om”. În lozul familiei patriarcale a apărut societatea politică. Din antichitate și până în sec. XIX, Saint-Simonienii disting în permanență succesivitatea regulată a colaborării și antagonismului. Cum se exprimă ei: „epocilor organice le urmează epoci critice”.

Proudhon a supus și el istoria unui examen. După dânsul însă, trecutul omenirii evidențiază realizarea a două idei: aceea de justiție și aceea de libertate. La început individul a fost dominat de grup. Inetul cu inetul personalitatea lui s'a afirmat, s'a degajat de constrângerea socială, fiindcă ideea de justiție ca și cea de libertate s'au realizat.

Tot ca un filozof al istoriei, cu mijloace mult mai adânci trebuie considerat și Karl Marx. Și el e preocupat să distingă etape caracteristice în istorie și distinge trei, după felul producției economice: faza feudală (familiară), capitalistă-burgheză, socialistă. Influențat de Saint-Simonienii și de Hegel, el consideră istoria ca lustrarea luptelor de clasă. Pesimist ca temperament, se îndreaptă către soluții materialiste și biologice și, ca Malthus, vede în om numai interesul biologic, animalic, al luptei pentru existență. Istoria omenirii e istoria luptelor pentru foame. E „antagonismul” Saint-Simonienilor, plus dialectica teză-antiteză imprimată de la Hegel prin Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess ori Arnold Ruge, care compuneau stânga hegeliană. Filozofia istoriei a lui K. Marx, evidențiază determinismul social, după care individul e veșnic supus societății în care trăește, în funcție de legile ei de fier — economice în speță, — pe care nu le poate schimba după voiață. Prin intermediul socialismului, K. Marx înrăurește covârșitor crearea punctului de vedere sociologic: societatea e o realitate sui-generis superioară și anterioară indivizilor cari o compun.

Filozofia istoriei, de la Condorcet la Hegel se deosebete însă de Sociologie prin aceea că cea dintâi pleacă de la un principiu preconceptual a cărui realizare o caută cu orice preț în istorie, în timp ce cea de a doua pleacă de la fapte, fără nici o idee a priori și ajunge în urmă a concluziei. Filozofia

istoriei are dinainte o premisă — ideea de progres la Condorcet, dialectica ideii la Hegel, antagonismul la Saint-Simonien', — și forțează faptele să intre în ea, procedând deductiv. Sociologia, d'n contra, procedează inductiv, de la particular la general, dela fapte la idei generale. Deosebirea e ca de la filozofie la știință.

Pe aceste trei canale, ale științei politice, ale economiei și ale filozofiei istoriei, au venit împușiuni convergente către o știință a societăților. Aceasta s'a constituit autonom în decursul secolului al XIX-lea.

Primul loc trebuie dat, desigur, lui Auguste Comte. În afară de fixarea metodologică și de nume, el a dat Sociologiei un obiect. Ea devine, de la el înainte, știința care se ocupă de fenomenul social în general, care consideră societatea omenească ca o realitate condusă de legi. Grupurile au o viață, o evoluție și o disoluție. Ele pot fi privite, d'n punct de vedere static — prin analiza structurii lor, a organelor care o compun. Descrierea lor va forma, după Auguste Comte prima parte a studiului sociologic și se va chema *Statica Socială*. O a doua parte se va ocupa cu funcțiunile, cu viața socială, cu evoluția ei, cu transformările succesive pe care le-au înregistrat colectivitățile dealungul Istoriei. Aceste capitole vor constitui *Dinamica socială*, care nu e un simplu nume, fiindcă Auguste Comte i-a dat și un conținut. El a deosebit trei feluri de societăți care corespund la trei faze din evoluția omenească, faze deosebite după criteriul ideologic: perioada religioasă cea metafizică și cea pozitivă. .

Dar Sociologia lui Auguste Comte prezenta un grav inconvenient. Pentru el, fenomenul social, e același pretutindeni, e omogen în spațiu. Societatea la care se gândește el e *umanitatea*, una și aceeași în toate părțile, un fel de grup abstract, matematic, fără variațiuni, fără genuri și fără spețe.

Sforțările Sociologiei de mai târziu vor consta în a arăta că există o mulțime de tipuri de societăți, că acestea nu pot fi bătute în aceeași rubrică, în aceeași vagă formulă de umanitate, fiindcă fiecare are individualitatea ei. Pentru un simplu că-

lator care parcurge globul pământesc, varietatea popoarelor ca și a societăților e evidentă. Sociologia are de luptat cu o serie întreagă de tipuri sociale. Ea trebuie să le observe, să le studieze, să le clasifice. H. Taine a atras mai întâi atenția că omul variază după mediul social și momentul istoric cărora aparține.

Misiunea de a arăta acest lucru în detalii și-a luat-o, corectând opera lui Auguste Comte, filozoful englez Herbert Spencer. Introducând Etnografia în metoda sociologică, el a deschis posibilități infinite observației comparate. Studiul societăților primitive, mult mai simple și deci mai ușor observabile, a fost încetățenit astfel în știința socială.

După aceasta, s'a știut precis că un clan, un trib, o națiune, un imperiu, nu sunt unul și același lucru.

Herbert Spencer însă era mai mult un filozof decât un om de știință. El avea un sistem individualist a cărei unitate metafizică trebuie demonstrată, de la cosmologie la politică. În ce privește evoluția generală, el crede că se manifestă o diferențiere de la omogen la eterogen, adică de la comun la individual. În politică, deasemeni individul e baza societății, el trebuie respectat oricum. Înarmat astfel cu idei apriori, el a întrebunțat în sensitatea faptelor etnografice pe care le-a cules, de altfel fără metodă ca să le interpreteze într'un sens preconceput. Anume, el voia să dovedească că evoluția omenirii a cunoscut două feluri de grupuri: întâi societăți cu caracter *militarist* și mai pe urma societăți cu caracter *industrial*. În primele domnește spiritul colectiv, conformismul, presiunea mediului asupra individului. În cele de al doilea, care sunt și societățile viitorului, se remarcă libertatea individuală, regimul contractului benevo prin care indivizii se leagă unii de alții numai când și cum vor. Astfel materialul etnografic era supus cu deosebire de Spencer, ca să probeze o teză mai dinainte stabilită. După ce faptele nu vor fi utile numai ca să ilustreze o teorie, ci, plecând de la simpla observație, printr'o gradată inducție, ele vor demonstra prin evidența lor o concluzie stabilită a posteriori.

Sociologia spenceriană mai păcătuia însă și prin alt inconvenient. Servindu-se dela început de o simplă analogie biologică, pe care o ridica la rangul de realitate, Herbert Spencer identifică societatea cu un organism. Indivizii componenți au acelaș rol ca și celulele din corp. Aceiași anomalie și aceeași fiziologie.

O mulțime de urmași dela P. Lilienfeld care a scris din acelaș punct de vedere biologic o „patologie socială” până la A. Schäffle, Novicow sau René Worms, au format după tradiția spenceriană o școală numită organicistă. După învățăturile acesteia, repede ridiculizate prin excesul lor, răurile pot fi asimilate aparatului circulator, sârmele telegrafice celui nervos, capitala unei țări creerului, etc. (vezi o mulțime de asemenea asimilări în „Patologia socială” a lui Lilienfeld).

S'a obiectat cu drept cuvânt, că identificarea societății cu un organism nu se poate face fiindcă indivizii au o personalitate pe care nu o au celulele; că organismele mor pe când societățile nu, că indivizii sunt legați psihologic și celulele numai fiziologic, etc., etc.

Alți cercetători, în locul Biologiei au apropiat Sociologia de Antropologie. Un Gumplov'cz, un Vacher de Lapouge, un Ratzenhofer, un Ammon au dat ca conținut științei sociale ierarhia și lupta raselor. Alți ca A. Loria și socialiștii au fundat-o pe baze economice. Alți cu Dreptul, Etnologia, etc. În fine, unii, ca P. Barth, au identificat-o cu vechea filozofie a istoriei.

Sociologia modernă, aceea care s'a încheșat pe baze de știință pozitivă, a părut aproape simultan, în ultimele decenii ale secolului trecut, în Franța, Germania și America.

Astăzi, cercetătorii se împart în două tabere, pornind dela două metode opuse în studiul fenomenului social. Una e școala franceză reprezentată de E. Durkheim și elevii săi Levy Brühl, Fauconnet, Hubert, Mauss, Bouglé, Simiand. După dânșii societatea e anterioară și exterioară individului. Ea i se impune din afară prin o serie de reguli coercitive, emanele dela diferitele instituții colective.

Individul e un *produs* — sub imboldul educației, limbajiu-

lui, religiei, etc. — și nu o cauză a societății. Grupul nu e o simplă sumă, o colecție de indivizi, ci o realitate organică, o sinteză sui-generis alcătuită deasupra elementelor componente și care conține mai mult decât ele. Societatea apare mai întâi și numai mai târziu se diferențiază în indivizi.

Școala germană care pornește de la G. Simmel și care numără printre adepții ei pe un A. Vierkandt, Leopold von Wiese, cu a sa știință a relațiilor (Beziehungslehre), F. Oppenheimer, Max Weber, reprezentantul Sociologiei sensurilor (Verstehende Soziologie), la care trebuie să mai adăugăm pe anglosaxonii Elwood, Mac Dougall, Small și Ross, pe belgianul Dupréel și pe francezu. Gabriel Tarde, se inspiră, mai degrabă de la punctul de vedere individualist. Pentru aceștia sociologia trebuie să fie o știință a raportului social dintre indivizi. Se pot astfel stabili forme generale de raporturi, de pildă cooperatie, subordonare, ierarhie, etc., care vor constitui însăși realitatea socială. Societatea ne apare astfel ca o serie de tipuri legături formale între membrii ei. Realitatea de la care se pornește e individul. Acesta devine cauza societății, fiindcă după această metodă el e privit ca unitatea ireductibilă, primară, comparabilă atomului în fizică. Punctul de vedere nu mai e analitic ca la școala franceză, ci sintetic.

Vom vedea mai departe cât valorează ambele puncte de vedere și dacă se pot concilia împreună.

După această lungă excursie, în care am încercat să arătăm cum s'a format, încetul cu încetul, noua știință, prin ce vicisitudini a trecut, datorită căror curente s'a încheșat, ne putem întreba care e stadiul actual al cercetărilor sociologice. Dar mai înainte o întrebare prejudicială: care e obiectul Sociologiei? O definiție apodictică a acestei discipline, încă în continuă transformare, e greu de da. Pentru moment ne putem mulțumi cu o definiție provizorie, care ar putea fi formulată cam în modul următor: Sociologia e știința care se ocupă cu studiul vieții sociale în general. Dar o asemenea definiție, care pare un loc comun, trebuie explicată. Există o mulțime de discipline care se ocupă cu câte un aspect al vieții sociale:

economic, politic, juridic, religios, etc. Ele nu consideră decât o singură parte a vieții sociale. O societate omenescă prezintă însă o viață cu mult mai complexă. Dovadă că mistu nu poate renunța la luminile juristului, acesta la acelea ale științei moravurilor, religiei, etc. Intre toate funcțiunile sociale există o strictă interdependență. Nu se poate modifica o serie de fenomene juridice, fără să nu se modifice în acelaș timp fenomenele economice, morale, religioase corespunzătoare. Istoria și etnografia ne arată aceasta. Solidaritatea factorilor sociali ne impune atunci un punct de vedere general, care să se folosească de rezultatele științelor sociale particulare, întregindu-le unele pe altele, utilizând datele lor, pentru ca în dosul lor să degajeze un *spirit social general*, care influențează într'un moment dat toate manifestațiile vieții colective.

Viața socială, prinsă în unitatea, generalitatea, și individualitatea ei, poate fi considerată integral. În fond, orice aspect al vieții sociale, dela relațiile juridice ori politice până la cele economice nu e acelaș în orice grup omenesc. Din contra, el e colorat în mod specific de mentalitatea grupului în care se manifestă. Astfel, un raport juridic ori politic nu poate fi despărțit de *viata totală* a societății. După cum psihologia structura a a dovedit că orice act suflesc e determinat de totalitatea personalității, tot așa societatea în integralitatea ei influențează orice manifestație specială. De aici necesitatea de a studia fenomenul societate în înfățișarea lui generală, abstractă, — totuși sprijinită pe fapte —, pe deasupra contingențelor de timp ori de loc. Societățile omenesti sunt multiple: o clasificare a lor se impune. Iată un grup de probleme. După aceia, fiecare din aceste societăți trăește, funcționează după o serie de norme. Fiecare din ele e formată din o mulțime de organe, al căror rol trebuie precis determinat. Iată un alt grup de probleme. În fine, aceste societăți se transformă, adesea dispar. Evoluția lor poate forma o altă serie de studii. Legitimitatea unui punct de vedere general, care să fie altceva decât o enciclopedie a științelor sociale particulare se eviden-

țiază. Așa dar Sociologia e studiul comparativ al societăților: comparație în timp între societățile antice și cele contemporane cu ajutorul metodei istorice, comparație în spațiu, între societățile primitive și cele complexe cu ajutorul metodei etnografice. Din comparația instituțiilor diverselor societăți se pot scoate tipuri comune, legi de formațiune, legi de evoluție. Mai departe, vom analiza aceste probleme.

Pentru moment suntem datori să clarificăm obiectul principal al Sociologiei: fenomenul social și noțiunea de societate. De el depinde destinul Sociologiei și constituirea ei definitivă ca știință.



## CAP. II

### DEFINIȚIA SOCIETĂȚII

Acum patru decenii era foarte la modă un anumit scepticism sociologic. Se spunea, cu pretenții de spirit fin, că Sociologia ca știința are toate calitățile, dar are un singur defect: acela că nu există. Cercetători mai serioși încercau să formuleze obiecțiuni rezonabile contra posibilității pentru Sociologie de a deveni o disciplină pozitivă. Din moment ce totul e social, din moment ce societatea încadrează toate gesturile și gândurile noastre, toate științele, dela Matematica la Morală, sunt sociale. Nu mai e nevoie atunci de o știință specială a societății.

Totuși la o analiză mai atentă se poate ușor observa că există fapte sociale și fapte nesociale. E adevărat că mentalitatea noastră se plămădește în mediul social, dar organismul nostru fiziologic de pildă, nu are absolut nimic social în el. Ce e social și ce nu e social atunci? Care e caracteristica unei societăți, sau cu alte cuvinte, din ce moment, o asociație de indivizi devine societate? Sau, pentru a face întrebarea și mai clară, e orice reunire de indivizi o societate?

Un exemplu ne va lămurii. În compartimentul unui vagon căătoresc mai multe persoane. Fiecare are altă ocupație, s'au suit în gări diferite, nu se cunosc una pe alta, fiindcă n'au niciun fel de relație între ele. Deși aceste persoane stau la un loc într'un spațiu foarte restrâns, ele nu formează o societate. Sa admitem însă,, că într'o gară trenul are un accident și de aici o întârziere de câteva ore. Cum pe fiecare din călători, întârzierea îl va stânjeni dela interesele lui, se va stabili între

e un interes comun, o discuție, o protestare. Cei câțiva indivizi din vagon vor forma o mică societate cu interese, cu aspirații comune și, dacă se poate spune, cu un ideal comun: acela de a părăsi mai repede din gară.

Formațiunea acestui suflet colectiv într-o diligență a fost studiat de minune într'un roman „Là mort de quelqu'un” de către Jules Romains, care era și el adept al lui Durkheim.

Iată deci un exemplu, cum ar zice Bacon, crucial, din care se poate vedea că nu orice asociație e o societate.

Să aplicăm acum la acest exemplu metoda preconizată de școala germană a lui „Beziehungslehre” și care vrea să facă din Sociologie o știință a raporturilor reciproce dintre indivizi. Să admitem deci, că între călătorii din compartiment, luați doi câte doi sau trei câte trei, există raporturi sociale. între doi, un bărbat și o femeie există raporturi de căsătorie între alți doi sunt relații de prietenie, alții sunt membri ai aceluiaș partid politic, alți doi vor să încheie o afacere comercială. Adunați acum toate aceste raporturi la un loc. Cu toate acestea, o societate nu se va naște.

O serie de relații sociale adunate între ele nu pot da o societate. Indivizii deși juxtațuși rămân totuși izolați, cum ar zice Karl Marx, ca și cartofii dintr'un sac. Așa dar, ca să existe o societate, trebuie un proces de unificare cu mult mai profund decât relațiunile pe grupuri de doi sau trei indivizi. Asemenea raporturi pot constitui o asociație de asociații mai mici, dar în nici un caz o societate. Să vedem atunci care sunt adevăratele elemente ale unei societăți.

Am văzut în exemplul de mai sus că indivizii din vagon nu reușesc să formeze o societate decât când un interes comun îi leagă, când trenul nu mai pleacă din stație. Atunci fiecare individ printr'un fel de amnezie subită uită tot ce îl preocupa pe el individual cu câteva minute mai înainte, ca să trăiască mental numai ceea ce îi interesează pe toți. Din tot conținutul său sufletesc nu rămâne decât porțiunea care reprezintă obiectul preocupării generale. Asistăm astfel la o împușinare, la o *diminuare a vieții mentale* a fiecăruia. Indivizii din vagon

suprimă din atențiunea lor tot ce nu privește interesul general. Așa dar o primă constatare: starea sufletească a fiecărui individ în stare de societate e mai săracă ca complexitate, fiindcă se produce un fenomen, de unilateralizare foarte analog cu obsesiunea. Fiecare uită tot ce-l privește personal, pentru ca să fie preocupat numai de ceia ce e la nivelul tuturor.

Dar dacă fiecare individ pierde din complexitatea sufletească fiindcă își concentrează atenția numai la un singur scop, el câștigă în intensitate, adică preocuparea comună cu ceilalți care-i rămâne în minte, e mult mai puternică, decât un simplu fenomen de atenție obișnuită. Orice comunicare socială e însoțită de o forță stimulentă, excitantă, în ce privește obiectul preocupării comune. În societate, dorința ca trenul să plece devine cu mult mai puternică decât dacă individul ar fi singur. Grupul e totdeauna un excitant. Întâi, din cauza imitației. Fiecare, reproducând ceea ce vede la tovarăș, adaugă la starea lui sufletească, prin sugestie, o altă alăturată. Pe urmă privind pe un al treilea, al patrulea, etc., își multiplică stările sufletești cu atâtea sugestii cu câte atitudini privește în jurul său. Omul în societate e și mai vesel și mai comunicativ. În grup e capabil să facă lucruri pe care niciodată nu le-ar face singur. Acte de curaj, de pasiune, de entuziasm, sunt mult mai frecvente la omul în societate decât la omul izolat.

O asemenea mentalitate specială, în care sub influența grupului înconjurător, individul își micșorează bogăția sufletească dar își stimulează o singură tendință, aceea comună cu a celorlalți, a fost botezată psihologia mulțimei.

Studiul a fost întreprins de autori ca Taine, Sighele, Tarde, Gustave le Bon. Psihologia mulțimei, în care individul conștient, cu personalitatea lui dispare, a apărut acestor autori ca un subiect de patologie socială. Ei se gândeau la mulțimi înconșiente, instinctive din zile revoluționare, la mulțimile care ridică baricade, care sfâșie pe nevinovați, care distrug printr'un fel de furie oarbă toată creațiunea conștientă din zile liniștite. Sau atunci mulțimile religioase, la

zile de sărbătoare, procesiunile delirante la triburile sălbatice, când beția colectivă, suprimând individul, se dedă la toate excesele și la toate ororile.

Dacă reflectăm mai bine însă, ne putem da seamă că ceea ce se numește starea de mulțime (*état de foule*) constituie aspectul normal al oricărei societăți. Între o societate constituită și o mulțime delirantă deosebirea e numai de grad, deosebirea e cantitativă nu calitativă. În cazul unei mulțimi, anihilarea individuală e extremă și excitația socială la fel. În cazul unei societăți, scăderea conștiinței individuale ca și excitația socială sunt ceva mai mici.

O societate însă presupune în orice caz, în primul rând, o stare de mulțime. Ca să fii cetățeanul unei patrii, ca să mă reprezint mental că atare, trebuie întâi ca toate interesele mele care nu coincid, cu acelea ale patriei să fie uitate, și, în al doilea rând, ca sentimentul național comun cu toți ceilalți să fie stimulat prin sugestia oferită de mediu, de acțiunile celorlalți. Numai că, în cazul unei societăți, starea de mulțime acută, cu caracter exagerat, patologic, ca cele descrise de Gustave Le Bon, Taine ori Tarde. Și așa cum le vedem în stare de război ori de revoluție.

Caracterele stării de mulțime și în faza de societate și în faza de mulțime propriu zisă sunt aceleași: îngustarea cercului conștiinței până la obsesie și intensificarea acestei obsesii prin imitație și sugestie socială. La acestea se mai adaugă încă un element. Unificarea în sentimente devine așa de puternică încât indivizii nu numai că se simt legați unii de alții, dar acționând la fel în împrejurări similare, se simt asemenea unii altora, se simt înrudiți, de aceeași specie. E ceea ce sociologul american Giddings a numit „conștiința speței” și care trebuie privită nu ca un instinct biologic, sădit ancestral în om, ci ca un efect al stării de mulțime. În aceste circumstanțe apare ceea ce se cheamă Conștiința Socială.

Iată deci un prim element al definiției societății. Starea de

mulțime însă singură nu e de ajuns. O societate mai conține și altceva.

Viața socială e compusă dintr'o serie de activități, unele economice, altele politice, altele juridice ori familiare. În fiecare din aceste manifestații ale vieții colective, fie că e vorba de Economie ori de Drept, se formează asentimente colective sub formă de stări de mulțime. Starea de mulțime se poate manifesta fie în domeniul politic, fie în cel juridic, fie în cel moral ori religios.

O manifestație de stradă în favoarea unui regim e o stare de mulțime politică; un meeting în favoarea liberului schimb e o stare de mulțime economică; o procesiune la o sărbătoare e o stare de mulțime religioasă, etc.

În fiecare din aceste domenii se pot produce însă *tendințe constante* în stările de mulțime. Acestea se pot repeta sistematic într'un anumit senz. Stările de mulțime pot lua diferite forme cristalizate. Când devin conștiente ele se pot numi stări de opinie. Modele ca și curentele au o viață scurtă : apar și dispar adesea fără urme. Din ele o parte, pot avea o viață mai lungă. Existența lor poate fi mai durabilă. Dela o vreme, repetiția constantă a unui curent în aceeași direcție, aduce o *tipizare* a acestuia și în același timp o stabilitate, o condensare. Această manifestație tipică a stării de mulțime se cheamă o *instituție*.

Fixarea funcțiilor economice, politice, religioase în moravuri, aduce un fel de osificare a vieții sociale, exprimată în aceste centre solidificate, menite să conserve repetiția aceluiași afirmații de voință colectivă.

Odată formate, instituțiile își creiază o viață proprie. În primul rând, menirea lor, e conservatoare. Ele caută să se mențină. Din ele emană norme, reguli care caută să canalizeze toată viața socială, după modelul dictat de ele. Această acțiune nu e posibilă însă fără o serie de *sanțiuni*, emenate din aceste instituții și menite să le păstreze prin presiune existența. Când o societate s'a fixat economicște în regimul monedei, care devine instituția tip, e greu ca regimul de

froc să mai poată dăinui. Când într'o societate s'a impus ca instituție matrimonială, familia, patriarcală monogamă, poli-gamia este aspru sancționată de reguli coercitive. Tot așa în materie religioasă, politică, etc. Caracteristica oricărei insti-tuții e că se impune indivizilor printr'o constrângere exteri-oară, printr'o serie de sancțiuni care reprimă orice abatere a acțiunii individuale.

Sociologul francez E. Durkheim a insistat în special asu-pra acestui aspect al vieții sociale, asupra a ceea ce numea ei „le côté institutionnel des choses”. El a arătat că ceea ce ca-racterizează un fapt social e că acesta se impune prin con-strângere, din afară, individului. Dacă trăim într'o societate nu putem să nu-i admitem instituțiile. Orice opoziție e pedep-sită. Sistemul acesta de sancțiuni se produce mai ales în faza instituțională a societății. Desigur că și starea de mulțime sub forma de curent, de opinie, de modă ori de simplă ma-nifestație publică se impune individului și adesea pot urma sancțiuni. Dar acestea sunt de cele mai multe ori difuze, ele constau în oprobriul public, în excludere, dispreț, etc. Abate-riile dela regulile instituționale sunt de obicei precis codifi-cate. Ele fac posibil un Drept penal.

O societate se definește astfel, nu atât prin voința sa vagă, obscură, manifestată în stările de mulțime, cât mai ales prin condensarea și clarificarea acestora în instituții. Acestea, fiind rezultatul unor repetiții sistematice, indică o direcție constantă, fixă, a voinței colective. Ele înseamnă și stadiul sau forma în care o societate înțelege să le mențină și prin acea-sta să se conserve. Impunându-se indivizilor, ele asigură con-formismul, fără de care viața socială nu e posibilă. Influența instituțiilor se exercită asupra indivizilor dela exterior. Ea nu e un fapt subiectiv de conștiință, ci unul de realitate obiectivă. Dar tocmai aceasta indică rolul ei social. Socie-tatea cu instituțiile ei, nu își pornește din noi, ci ne vine ca o presiune externă pe care nu o putem evita. Suportăm influența limbajului, a instituțiilor religioase, matrimoniale, juri-dice, ale momentului istoric în care trăim. Și nu avem un

drept de opțiune. Trebuie să le acceptăm ca atare. E, deci, social, tot ce ni se impune din afară. Natural că această constrângere se reflectează psihic în noi sub forma unor reprezentări sau stări de conștiință. Originea ei însă e externă. Dacă ar fi interioară, subiectivă, ea ar purta semnul specificității noastre individuale, ar fi poate rezultatul unei deliberări interne, firesc variabilă dela individ la individ. Dar atunci unificarea, conformismul n'ar mai fi posibil, și n'ar fi posibilă nici viața socială. Constrângerea externă indicată de E. Durkheim ca semnul caracteristic al faptului social ni se pare astfel justificată. Ea indică necesitatea de a stabili sancțiuni inerente oricărei faze instituționale a societății.

Dar sociologia durkheimistă a fost acuzată că se reduce la un fel de polițism inchizitorial al societății asupra individului.

După o astfel de concepție, — s'a zis, — societatea e un fel de jandarm pus să reprime peste tot orice veleități de independență ale membrilor grupului. Către sfârșitul carierei sale, Durkheim și-a explicat punctul său de vedere. El a arătat că o societate nu se definește numai prin acțiunea ei de constrângere. Mai există și altceva în viața socială. Aname, există scopuri, există tendințe. Nu e vorba de scopurile individuale pe care le urmărește fiecare în interesul pur personal. E vorba de comunitatea de scopuri, de grupuri de valori — juridice, politice, religioase, — pe care le respectă fiecare societate. Orice grup își alege un ideal în care crede și pe care îl urmărește. Există, după caracteristica grupului, idealuri naționale, de clasă, de partid. Fiecare colectivitate e, oarecum, proeciată înainte, către realizarea dorințelor ei.

Dar dacă aceste constatări sunt adevărate, prin valorile pe cari i le pune înainte, societatea ajută, stimulează individul. Arătându-i scopurile pe care trebuie să le urmărească, valori născute la rândul lor din repetirea tipică a dorințelor individuale, grupul social servește de sprijin, șovăitoarelor scopuri și acțiunii întreprinse de un singur individ. Alături de tendințele noastre slabe prin izolarea lor vine societatea cu aju-

torul ei, ne încurajează, ne îndeamnă, prin acțiunea atrăgătoare, excitantă a valorilor sociale.

Astfel influența grupului asupra individului nu e numai constrângere, sancțiune, reprimare față de ceea ce nu trebuie să facem, ci și încurajarea față de ceea ce ar trebui să producem pentru ca viața socială să înainteze.

Alături de sancțiunile penale, coercitive, emantate dela regula instituțională, trebuie să aflăm și sancțiunile premiale, recompensatorii, pe care le acordă societatea acelor care îi indică valori fecunde, utile, pentru consolidarea vieții colective.

De aceea știința sociologică, rămasă prin opera lui Durkheim numai la studiul pedepsei (e foarte caracteristică partea enormă pe care o joacă în acest sistem dreptul penal) trebuie întregit cu studiul succesului, adică al felului cum societatea recompensează indivizii merituoși.

O „Sociologie a succesului” — studiu pe care îl vom întreprinde într-o lucrare viitoare, — ni se pare complimentul necesar al cercetărilor sociologice actuale.

După această enumerare a elementelor esențiale a oricărei vieți sociale ne putem permite o recapitulare rezumativă. Ne putem permite chiar o definiție a societății, bine înțeles încă provizorie, și care s'ar putea formula cam în felul următor: o societate e o stare de mulțime, tipizată prin repetiție în instituțiuni, sancționată prin reguli de constrângere și condusă de valori comune.

Punctul de greutate al acestei definițiuni cade astfel pe următoarele elemente: 1) stare de mulțime, 2) instituție, 3) valoare.

Primul element ne indică oarecum inconstientul social, acea stare de efervescentă psihică anonimă care unifică într'un moment dat indivizii în grup. Cel de al doilea element reprezintă consolidarea în puncte fixe a unor stări fugitive, constituind, prin constrângerea care o exercită, forțe de conservare, de viață a societății. Cel de al treilea înfine, constituie, prin acțiunea fecundă a indivizilor creatori-sociali, încurajați



de succes, — fermentul de evoluție și progres al vieții colective. În rezumat: o stare de formație, una de conservare și una îndreptată deja către viitor, de schimbare, de evoluție, reprezentând fazele prin care trece orice ființă care trăiește. O observație chiar superficială a oricărei societăți, va deosebi în orice moment urme de origină, forțe de conservare și tendințe abia schițate de transformare.

## CAPITOLUL III

### M E T O D A

În științele recente, tinere, preocupările de metodă trebuie să fie pe primul plan. În Fizică ori în Biologie metoda s'a fixat, s'a dovedit fecundă și nimănui nu-i vine în cap s'o modifice în fiecare an. Acolo nu există nici polemici din acest punct de vedere. În Sociologie însă, de felul cum vom proceda metodologic vor depinde și rezultatele pe care le vom căpăta. În tot secolul al XIX s'a lucrat mult în știința noastră : dovadă enormele contribuții ale lui Spencer printre alții. Totuși, fiindcă metoda a fost vițioasă, trebuie reluată din nou, cu prudență, pas cu pas.

Înainte de a vorbi de metodele concrete aplicate în investigația sociologică, suntem datori să elucidăm un punct de vedere preliminar care ține oarecum de metoda filozofică, de concepția generală sub care se poate privi acest studiu în momentul de față. Nu e indiferent, pentru procedarea metodologic-practică, perspectiva dela care se pleacă în însăși definiția societății.

Un grup social poate fi privit din două puncte de vedere. Unul e ce psihologic. Societatea ne apare ca un fel de psihologie socială, cum s'a zis de către G. Tarde ca o *Interpsihologie*. Procesul social e, atunci, interior, e un simplu caz de conștiință. Sociabilitatea, solidaritatea, instinctul social, care ne împinge să trăim în comun cu alții, se rezumă la o anumită stare sufletească. E un proces subiectiv. Societatea e în noi, în structura sufletului nostru și nu o realitate obiectivă în afară de noi. De conduita și intențiile no-

stre va depinde soarta și vicisitudinile societății în care trăim.

Aceasta n'ar fi atunci decât suma ori diferența unor psihologii individuale juxtapuse. Grupul s'ar reduce la o serie de raporturi între indivizi, raporturi convergente ori diferențiale și Sociologia n'ar avea altă misiune, decât să le clasifice, să le observe, să le studieze în variațiunile lor. Sociologia ar fi astfel, cum voește G. Simmel, Vierkandt ori Oppenheimer, reprezentanți ai curentului numit „Beziehungslehre” o știință a formelor generale de raporturi interindividuale. De pildă, între membrii aceluiași grup s'ar stabili raporturi de alianță, de opoziție, de subordonare, de ierarhie, etc. Aceste raporturi dela om la om, multiplicare cu toate variațiunile și spețele lor, s'ar putea studia, stabilind tipuri generale de socialitate (Vergesellschaftung).

Sociologia ar trebui să fie astfel o știință abstractă a formelor, un fel de geometrie socială, care se ocupă numai de aspectul exterior al fenomenelor sociale. De conținutul, de materia vieții colective nu se vor ocupa decât științele sociale particulare: Dreptul, Economia politică, Știința comparată a Religiei, etc., Sociologia rămânând o știință a morfologiei exterioare.

O astfel de concepție sociologică se caracterizează, așa dar, în mod dublu prin individualismul și prin formalismul ei. Individul ne apare, din această perspectivă, ca fiind cauza societății. El preexistă grupului, acesta reducându-se la o asociație de voințe individuale și la modificările reciproce produse între indivizi prin faptul asociației. Societatea n'ar reprezenta nimic mai mult decât colecția indivizilor adunați.

În acelaș timp, fiindcă psihologia individuală e baza societății, ori de câte ori vom studia viața socială va trebui să avem înaintea un punct de vedere finalist.

Lumea sufletească spre deosebire de cea fizică, se conduce după scopuri. Voința autonomă nu cunoaște cauze. Ar fi dar o greșeală să întrebuițăm metoda deterministă, acolo unde domnește scopul și noțiunea de valoare. Dacă în fizică o concepție mecanică e permisă, în psihologia socială, care

e Sociologia, nu e permis decât finalismul, adică relația de ia mijloc la scop și nu aceea dela cauză la efect.

A judeca așa, înseamnă aproape o întoarcere la punctul de vedere naiv rousseauist. Individul nu e cauza societății. Ne naștem în cadrul ei, cum zice Leon Bourgeois, deja debitori. Prin educație primim deagata limbajul, moravurile, religia, etc., valori la care n'am contribuit și care ni se impun ca ceva exterior și anterior nouă. Individul e astfel modelat încetul cu încetul de mediul social. El e un produs al ambianței. E cu mult mai logic atunci să pornim în Sociologie, nu dela individ ca o cauză a societății, ci dela grupul social el însuși, luat ca realitate dată, anterioară individului. Procedând astfel, societatea capătă o realitate obiectivă, deosebită de psihologia individuală, ferită de capriciile unei conștiințe subiective. Societatea nu e în noi, ci în afară, ne rămâne exteroară și se impune ca atare.

Insemnate obiecțiuni trebuiesc formulate de asemeni și în ce privește caracterul *formalist* al Sociologiei individualiste. Societatea nu e un cadru gol, o colecție de forme lipsite de miez, de viață. E o simplă abstracțiune lipsită de realitate distincțiunea între formă și materie. De fapt, în societate, aceste două aspecte nu se pot despărți unul de altul. Forma relațiilor sociale e determinată de conținutul lor. Sociologia trebuie să fie o știință vie a tuturor manifestărilor vieții sociale și nu o geometrie abstractă lipsită de vigoare, anemiată până la un simplu schematism.

Legile generale ale sociologiei sunt un reflex al funcțiilor sociale care constituiesc existența unei societăți: funcțiuni juridice, economice, religioase. Eliminați-le pe acestea și întreaga societate se năruiește. Forma socială fără conținut social nu poate exista.

În fața acestei concepțiuni individualiste a științei sociale, așa de susceptibilă de obiecțiuni după cum se vede, se ridică la o altă, de esență pur sociologică. Intrezărită de Hegel, formulată mai clar de Karl Marx, această concepție a fost desăvârșită de Emile Durkheim și elevii săi.

Societatea, după aceștia, nu e o simplă sumă de indivizi, ci ceva mai mult. Din reunirea lor reesă o *sinteză sui generis*, cuprinzând încă ceva în plus față de toate elementele ei adunate la un loc. Realitatea această sintetică, obținută prin faptul asociației, își creiază o viață proprie, pe deasupra și independența de indivizi componenți.

Ea li se impune ca o realitate exterioară. Individul e prefăcut, modelat de ea. Influența societății creiază individul.

Urmează din această concepție mai multe corolare. În primul rând, în explicația fenomenelor sociale, omul de știință, trebuie să se îndepărteze de la orice observație asupra subiectivității indivizilor. Stările sufletești sunt specifice unui individ. Apoi sunt variabile și trecătoare. Se pot găsi însă în societate fenomene fixe, durabile care pot atrage atenția sociologului.

„In afară de actele individuale, obiceiurile colective se exprimă sub forme definite, sub forme de reguli juridice, morale, dictoane populare, fapte de structură, etc. Cum aceste fenomene există în mod permanent și nu se schimbă la fiecare aplicație, ele constituiesc un obiect fix, un etalon constant, care se găsește întotdeauna la îndemâna observatorului și care nu dă loc la impresii subiective sau la observații personale a două interpretări diferite. Cum pe de altă parte aceste practici nu sunt altceva decât viață socială consolidată, e legitim ca s'o studiem pe aceasta prin acestea. (E. Durkheim: *Les règles de la methode sociologique* p. 56).

Explicația unei stări sociale trebuie luată dintr'o altă stare sociologică anterioară. Astfel sociologul nu va ieși din domeniul său. Fenomenele sociale trebuiesc considerate — cum se exprimă Durkheim, — ca lucruri. Adică atitudinea sociologului va fi aceeași ca și a unui naturalist, în fața naturii neînsuflețite. Lumea socială ca și cea fizică se conduce după legi fixe. Metoda întrebuițată va trebui să fie atunci aceea a determinismului mecanicist. Cum psihologismul nu poate fi fecund, tot așa metoda sa proprie, finalismul, trebuie înlăturată. Scopurile urmărite de indivizi nu devin interesante pentru So-

ciologie decât atunci când sunt comune între ele. Dar în acest caz ele formează valori social recunoscute, obiective, susceptibile de a fi tratate sub principiul cauzalității.

Aceasta nu trebuie să însemne însă, că Durkheim el m na cu totul psihologia d'n sistemul său. D'n contră, el recunoaște ca mentalitatea socială e compusă d'n credințe, din reprezentări, etc., adică din stări sufletești. Dar nu d'n orice stări sufletești. Ca o reprezentare să intereseze sociologia ea trebuie să fie colectivă adică să existe în afară de individ, să i se impue din afară. Natural reflectându-se în conștiința individului ea va constitui un act psihologic. Durkheim se opune însă metodei care caută realitatea sociologică în structura psihică a indivizilor în loc s'o caute în afară, în mediul colectiv. Societatea se compune din stări de conștiință, e adevărat. *Însă și acestea se pot privi obiectiv, ca lucruri.* Nu e nevoie de o analiză subiectivă care ne-ar duce prea departe, în afară de orice metodă riguros științifică. Știința n'are dreptul să ia în considerație decât ceiace e palpabil, ceiace e controlabil obiectiv.

O a doua consecință a acestei metode e că societatea fiind o realitate sui generis, deosebită de individ, ea are o viață complexă care nu poate fi separată de formele exterioare de sociabilitate cum fac formațiunile. În adâncimile acestei vieți, în conținutul bogat al funcțiunilor sociale trebuie să se studieze comparat instituțiile diferitelor societăți actuale, din comparația instituțiilor juridice, economice, politice se va putea stabili t'puri generale sociale, filiațiuni între ele, tipuri de evoluție, etc. Și aceste rezultate nu vor fi simple speculații filozofice fiindcă au un echivalent în realitate, ele pot fi oricând obiectiv verificate.

Mult mai științifică decât cea analizată mai sus, metoda sociologismului propriu zis, prezintă totuși și ea o serie de lacune și o serie de exagerări. Psihologismul adeptilor lui „*Be-z'ehungslehre*“, păcătuia printr'un exces de individualism. În

al doilea rând el nu putea oferi observației științifice decât realități fugitive, instabile, subiective. Sociologismul durkheimist, din contra, se caracterizează printr'o totală anihilare a individului. Cele două metode își pot complecta rezultatele. Incercarea a fost făcută în Franța de H. Berr : „*La synthèse en histoire*” și la noi de P. Andrei : *Problema metodei în Sociologie*, Arhiva pentru Știința socială, Nr. 3—4, 1924.

Iată cum credem și noi că se poate pune problema contribuției individuale la viața socială.

E. Durkheim a arătat în lucrarea sa : *La Division du travail social*” (la acelaș rezultat au ajuns pe alte căi F. Giddings : *Principes de Sociologie* și F. Tönnies : *Gemeinschaft und Gesellschaft*”), că există două feluri de societăți. Una e cea primitivă și se caracterizează printr'o perfectă similitudine între membri. Cum toți indivizii sunt la fel, cum cel mai desăvârșit conformism domnește, cum sancțiunile penale pentru orice abatere sunt teribile, nu poate fi vorba, în astfel de societăți, de o realitate a individului.

Încetul cu încetul însă, din diferite motive, indivizii încep să se desprindă din omogeneitatea mediului. Societatea nu mai e bazată pe asemănare, ci tocmai pe diferențele dintre indivizi. Fiecare având o altă specialitate e silit să recurgă la serviciile semenului său și astfel se stabilește o interdependență. Sancțiunile sunt mai puțin severe. Abaterile, invențiile personale, actele individuale sunt mai frecvente. Societățile se îndreaptă, astfel, către o diferențiere mareu crescândă a cărui ultim rezultat e degajarea completă a persoanei. În acest stadiu acțiunea individului asupra societății poate fi posibilă. Personalitatea poate avea contribuția sa în determinismul social. Având în vedere mai mult societățile primitive, cu mult mai comode pentru observația sociologului, Durkheim a neglijat determinismul individual în viața socială a societăților superioare. Desigur, aceasta nu înseamnă cum susține Carlyle pentru „eroii” săi, ori Nietzsche pentru „supra-om”, că individualitățile superioare n'au nimic comun cu

societatea, că sunt creațiuni spontane „ex nihilo”, independente de orice educație ori influență a mediului. Omul superior poate influența mersul grupului din care face parte. De cele mai multe ori însă, el e numai un tip reprezentativ al nevoilor timpului, al nevoilor mărunte, anonime, din masa populară și exprimabile doar prin talentul său.

Din punct de vedere al rolului său în determinismul social se pot deosebi, după H. Berr, mai multe calități de individ. Sunt în primul rând „elementele” sociale, membrii ordinari, conformiști care asigură coeziunea socială. Mai sus, vin „agenții” sociali, indivizi prin care curentul vieții sociale trece mai intens, cetățeni mai merituoși care exprimă mai bine ca alții, caracterul grupului în care trăesc.

La urmă în fine, trebuie deosebiți „inventatorii” sociali, aceia care oferă mediului valori nouă, îndrumări și perspective nebaruite. Aceștia fac posibil progresul, aceștia intervin cu maximum de intensitate în evoluția socială.

Așa dar, cel puțin în societățile superioare, individul trebuie considerat ca un factor de evoluție, ca un element serios în cauzalitatea vieții sociale. Sociologia lui Tarde, care conține pagini remarcabile despre invențiunea socială, despre rolul individului superior (a se vedea paginile asupra „gloriei” ca fenomen social din „Logique sociale”) trebuie considerată ca un compliment întregitor al operii lui Durkheim. Unde încețază aceasta din urmă trebuie alăturată cealaltă.

Totuși, pentru ca precauțiunea de metodă să rămâe încă severă, cum e necesar într'o știință în formațiune cum e Sociologia, trebuie să adăogăm că, *chiar atunci când constatăm influența individuii asupra Societății, nu trebuie să ne îndepărtăm dela metoda obiectivă. Adică însăși activitatea individuală, trebuie privită din afară, ca un fenomen exterior și nu subiectiv, în ecoul său psihic.* Activitatea individului superior trebuie privită ca orice fenomen natural: înregistrată, clasificată, explicată, așa cum procedează, de pildă în Psihologie, curentul comportist, behaviorist, considerând viața socială ca o serie de „conduite”.



Aceste considerații nu se pot face decât relativ la societățile superioare unde a apărut deja personalitatea eminentă a care modifică sensul vieții colective.

Indivizii obișnuitei, „elementele”, sociale cum le numește H. Berr, nu au și ei un rol în determinismul social? Credem ca da și iată cum.

Instituțiile sociale, consolidate, fixate formează nucleurile solide ale vieții sociale. Cu toate acestea chiar și ele sunt într-o perpetuă schimbare. Eroziuni lente, analoge cu acelea ale straturilor geologice le macină încetul cu încetul. Cum e posibilă această transformare și care factori o efectuează? În al doilea rând, aceste instituții n'au apărut gata formate. Ee s'au încheșat cu încetul, au luat o formă solidificată după multe dibuiri.

Atunci cum se explică originea instituțiilor?

Mai sus, când vorbeam de definiția societății, spuneam că o instituție e repetirea sistematică, într'un sens constant a unei serii de raporturi sociale. Pentru ca să se ajungă la o consolidare tipică, trebuiesc mai întâi un număr de relații sociale întâmplătoare, de raporturi interindividuale. Dacă aceste raporturi se determină într-o anumită direcțiune, dacă ele se efectuează constant într'un anumit fel sunt posibilități ca să se ajungă la o instituție. Ca să se formeze instituția căsătoriei, trebuie mai întâi o serie de raporturi sexuale. La început acestea sunt sporadice sau efemere. Mai pe urmă ele se determină, se canalizează într'un anumit fel. Se stabilește la un moment dat al relațiilor interindividuale o anumită obișnuință. Aceasta creiază instituția. N'avem decât să privim cum se întâmplă lucrurile în zilele noastre. Ca să apară o lege care să reglementeze ceva, trebuie mai întâi o mulțime de cazuri izolate, de tranzacții individuale făcute la întâmplare, după voința părților, atâta vreme cât nu există o lege care să le sancționeze. Fără raporturi sociale de faliment, de pildă, o lege care să pedepsească falimentul n'ar avea sens. O țară în care nu s'ar întâmpla niciodată crime, n'ar avea tribunale.

Așa dar, orice instituție e precedată de o serie de raporturi

interindividuale. Există sub ființa clară și obiectivă a fiecărei instituții, o cantitate de raporturi anonime, minuscule, imponderabile, un fel de *inconștient social*, făcut din totalitatea imperceptibilă a relațiilor izolate dintre indivizi. Aceste acte interindividuale imperceptibile, modifica cu încetul o instituție, după cum picătura în mii de ani poate găuri stânca.

Analogia dintre conștiință și inconștient ni se pare foarte utilă pentru a lămurii cele spuse mai sus. Nu orice fapt sufletec se ridică până la lumina conștiinței. Multe din ele sunt înregistrate `surd de inconștient și abia de acolo, din adâncimi necunoscute influențează datele conștiinței.

O instituție socială, care e condensarea a mii de raporturi sociale, e ceia ce e conștiința pentru sufletul nostru. Trebuie o enormă cantitate de relații mărunte între membrii grupului ca să se schimbe natura unei astfel de instituții. Ca să se treacă de la căsătoria poligamă la cea monogamă, a trebuit ca mii și mii de persoane să calce regula primitivă și s'o devieze pe nesimțite în altă direcție, a trebuit ca mii și mii de bărbați să se mulțumească în loc de harem cu o singură soție, pentru ca forma de căsătorie, ceia pe care o practicăm astăzi popoarele europene să devie cea oficială.

Nu e mai puțin adevărat deci că raporturile interindividuale și știința lor „*Beziehungslehre*”, au o anumită importanță în Sociologie.

Individul, chiar ca simplu „element” social, intervine în determinismul social. Un capitol al Sociologiei generale va trebui așa dar consacrat formelor generale de relații între indivizi, independente de orice altă influență a mediului, a instituțiilor ori a sancțiunilor care emănă din ele.

Să trecem acum de la aceste considerații generale de ordin filozofic, la ceia ce se întâmplă concret, în metodologia științei sociale.

Care va fi metoda întrebuintată? Inrudită de aproape cu științele naturale, unde observația, constatarea și generalizarea

rezultatelor constituiesc procedeele principale de investigație științifică, Sociologia va fi o știință de fapte înainte de toate. Inspirându-se dela realitate în mod direct, empiric, ea va observa, va culege fapte clare, cruciale — cum zicea Bacon. Intre aceste serii de fenomene cu îngrijire observate, discer-nate de aparențe înșelătoare, discutate ca orice document istoric în autenticitatea sau sinceritatea lor, evitând ori ce idee preconcepută, orice „prenoțiune”, sociologul va căuta să stabilească corelațiuni. Odată corelațiunile stabilite, se va proceda cu aceeași prudență în generalizare la inducțiune. Și aici țarăși, sociologul va evita deprinderi mentale comode, dar totuși false. Se va feri ca să explice cutare corelațiune sub punctul de vedere finalist, ori ceiace e mai rău încă *utilitarist*, așa cum obișnuia un A. Comte ori H. Spencer. „Arătând în-trucât un fapt social e util, nu se prătă nioi cum s'a născut, nici cum funcționează” (Durkheim, op. cit. p. 112). Fatala întrebare: „la ce servește?” trebuie evitată. Nu e de ajuns — după cum se exprimă M. Déat, (Sociologie p. 37) rezumând pe Durkheim, buna voință, nici măcar colectivă, pentru ca o instituție să se transforme”.

Așa dar înlăturarea oricărui utilitarism. Observația și expli-cația faptelor va evita cu desăvârșire orice ideie preconcepută. Faptele vor fi adunate și criticate după metoda pe care o în-trebuințează și istoricul în critica textelor.

Ca științe auxiliare, care își pot oferi materialul lor investi-gației sociologice trebuie să punem în primul rând istoria și etnografia.

Am scris mai sus că Sociologia e știința comparată a socie-tăților. Lărgind perspectiva în timp cu ajutorul istoriei, putem compara nu numai diferite tipuri de societăți luate în între-gime, dar și diferite instituții juridice, politice, religioase, eco-nomice, putem stabili curba lor de evoluție. Cum istoria, ea însăși, își îndreaptă de o bucată de vreme predilecțiile către aspectul social și economic, părăsind caracterul descriptiv al

luptelor militare, va fi foarte ușor sociologului să utilizeze faptele adunate de istorician, pentru a fixa concluziuni mai generale asupra mersului societăților omenești. Istoricul, fatal nu poate studia decât fenomene locale — situate într'o singură societate — și fenomene dintr'o singură epocă. În urmă vine sociologul care colectează dela diferiți istorici rezultatele anchetei lor, deschide orizonturile și aruncă priviri peste toate societăți e din toate timpurile.

Aceleași prețioase servicii le poate aduce și *etnografia*. Ea ne permite să vedem ce e deosebit și ce e comun între societăți așa de deosebite, ca de pildă un trib australian și o națiune europeană. Datele etnografiei ca și acelea ale Istoriei trebuiesc supuse unei severe critici. S'a uzat atât în secolul trecut de o etnografie romantică, s'a abuzat atât de moravurile sălbatecilor, încât astăzi orice relatare din acest punct de vedere trebuie supusă unei severe cenzuri.

Istoria ca și etnografia ne oferă materialul de observație, de coordonare și de explicare. Poate fi vorba în Sociologie de experiență? Se poate verifica aici, se poate obține controlul acela provocat în condițiuni tot așa de clare ca în științele experimentale?

Avem în Sociologie o materie de experiență: e legiferarea. Rezultatele unei legi ne pot întări într'o convingere. Numai că factorii care ajută sau opresc reușita unei legi sunt extrem de complexi. Determinarea lor va forma obiectul unei operații foarte delicate

Ne rămâne însă experiența prin *statistică*. Se pot aduce acestei metode toate obiecțiunile care se aduc de obicei stabilirei unei medii. Realitatea nu poate fi redusă totdeauna la o mijlocire care ne oferă numai aspectul cantitativ, nu și calitativ al fenomenelor. Abateri mari către extreme se pot produce oricând. Afară de aceasta, un enorm număr de erori inconștiente se pot strecura în orice aspect statistic (vezi detaliile în această privință în: A. Lisse: *La statistique*. Paris, ed. Alcan și F. Simland: *Statistique et experience*, ed. Riviere 1923). Cu toate acestea verificarea prin statistică poate aduce re-

zultate fecunde. Prin ea se poate vedea întinderea sau descreșterea, propagarea sau tendința unui fenomen. Cu ajutorul ei putem avea indicații sigure dacă un fenomen e superficial ori în adevăr real. Deosebirea între normal și patologic în materie socială tot statistica ne-o poate revela. În Dreptul penal și comercial, în materie de crimă, sinucidere, căsătorie, prostituție, cultură, salariu, preț, etc., etc., această metodă a adus Sociologiei serioase contribuții. E. Durkheim așa de riguros în metodă, a întrebuițat-o în monografia sa „Le suicide” și elevul său F. Simiand în monografiile de sociologie economică asupra prețurilor.

*Ipoteza* poate juca în Sociologie acelaș rol ca și în toate științele morale. Ea trebuie să fie verificată însă, fie de fapte istorice ori etnografice, — și aceste fapte trebuiesc să fie cruciale, reprezentative —, fie de rezultatele statistice.

Asupra legilor sociologice avem puțin de spus. Legea aici, în afară de caracterul ei de aproximație, nu e decât explicativă și nu previzibilă, e valabilă pentru trecut nu pentru viitor. Când e vorba de psihologie, de caracter omeneș complex și variabil, nu se poate presupune acel substrat omogen, care face posibilă repetiția exactă a unui fenomen în științele exacte. Cu atât mai mult, această constatare e adevărată pentru Sociologie, știință încă în epoca de formare.

## CAPITOLUL IV

### CLASIFICAREA SOCIETAȚILOR

Materialul sociologic e enorm. Dela datele statistice, la monografiile istoriei, la documentele etnografice o colosală cantitate de fapte vine să ofere cercetătorului materie pentru concluziuni. Observațiile provin din societățile cele mai diferite: clanuri australiene, triburi irocheze, imperiile antichității asiatice, societățile germanice, celtice, latine, națiunile moderne, etc. În haosul acesta trebuie introdusă oarecare ordine.

În metodologia contemporană, clasificarea, ca operație logică pare atinsă de oarecare discredit. Unele științe o evită ca pe o procedură sterilă, pedantă, scolastică. Dela compartimentele ei, de cele mai multe ori arbitrar împărțite, nu se mai așteaptă nici o lumină.

În dezordinea diferitelor contribuții sociologice, operația, clasificării e indispensabilă. Ca să putem ști unde mergem trebuie mai întâi să știm pe ce ne sprijinim, care sunt punctele clare de bază. Ne trebuie în special o clasificare a fenomenului sociologic fundamental, o clasificare a tipurilor de societate. Întrucât se deosebește un trib, de o națiune, aceasta de un stat, de o clasă socială sau de o societate comercială?

S'au făcut diferite încercări și s'au propus diferite criterii. Toate aceste încercări aveau un defect comun: nu erau clasificări științifice, ci clasificări filozofice. Deosebirea de procedeu între punctul de vedere filozofic și științific e clară. Filozofia e de obicei deductivă. Ea pleacă dela un caracter „a

priori" pe care caută să-l evidențieze în orice fenomen. De aici o nevoie de universalizare, de reducere la unitate, de explicare unilaterală, cu ajutorul unui singur aspect. Lumea pentru Spinoza e substanța, pentru Leibnitz : morala, pentru Schopenhauer: voința. Tot ce ne apare în realitatea exterioară în infinita ei varietate, trebuie redus la o singură noțiune, explicat printr'o cauză unică.

Știința însă procedează altfel. Ea nu e așa de geloasă de unitate; ea nu reduce variația la uniformitate, multiplicitatea la unitate. Știința se mulțumește să găsească mai multe cauze la apariția unui fenomen. Le analizează pe fiecare în parte și arată contribuția fiecăreia la determinarea efectului. Știința nu are punct de vedere „a priori”. Din contra, pleacă fără nici o idee preconcepută și numai după observarea și cercetarea faptelor își formează o concluzie. Ea nu le bagă cu deasupra într'o idee preconcepută, ca s'o illustreze doar. Metoda ei e inductivă.

Clasificările oferite până acum sunt, mai toate, filozofice.

Așa de pildă, prima propusă, aceea a lui Auguste Comte, care împarte varietatea imensă a tipurilor sociale în trei: religios, metafizic, pozitiv, pleacă dela punctul de vedere ideologic. În mod impresionant distinge trei etape și pe urmă forțează toate societățile să intre în această clasificare. Evoluția omenirii s'ar fi făcut prin schimbarea punctului de vedere intelectual. La început mentalitatea umană e religioasă, pe urmă ea devine metafizică. Abia în timpurile moderne devine pozitivă. Judecând așa, Auguste Comte se trădează un discipol al secolului al XVIII raționalist și ateu. E inutil să adăugăm că faimoasa sa clasificare nu pleacă dela nici un fapt. Ea e clădită pe un sistem filosofic, pe o analogie, pe o credință. În aceasta fondatorul pozitivismului nu era de loc pozitivist.

O altă împărțire a tipurilor sociale o datorim lui Herbert Spencer. Ea distinge: a) societăți militariste, bazate pe violență, pe cucerire, pe raporturi de dominație și sclavaj și, b) societăți industriale, bazate pe libertate, pe raporturi de coo-

perație, de liber contractualism, de colaborare între oameni. Dar Spencer avea și el o idee politică „a priori”, care trebuia demonstrată: aceea a individualismului crescând. Atunci a silit datele istoriei să-i furnizeze o clasificare, a cărei valoare am văzut-o mai sus.

Autorii mai moderni au perfecționat punctul de vedere al lui Spencer. Și ei au luat ca criteriu diferențierea socială. La început Societățile sunt omogene. Ele nu cunosc organe diferențiate în sânul lor, cu atât mai puțin indivizi liberi. Abia societățile înaintate cunosc libertatea, independența membrilor care le compun. Primele societăți au fost botezate de Tonnies: *Gemeinschaft* (comunitate), de Durkheim: societăți cu solidaritate mecanică, de Giddings: societăți compuse; cele de al doilea, au fost botezate de aceeași autori: *Gesellschaft* (societate), societăți cu solidaritate organică, societăți constituite. Sub aceste nume variate, toți acești autori înțeleg același tip social.

În ajutorul acestor din urmă clasificării vin, desigur, o serie de fapte. Ele, sunt însă prea generale, prea schematice, sacrificială în totul nuanțele, tipurile intermediare. S'au propus încă o mulțime de alte clasificări. Nu le mai trecem pe toate în revistă. Aceste câteva ne sunt de ajuns pentru a caracteriza metoda care le inspiră. Cu un cuvânt putem spune că *majoritatea clasificărilor societăților propuse sunt filozofice și prea puțin științifice*. Aproape toate pleacă de la puncte de vedere preconcepute, căutând în realitatea socială, doar exemplificări pentru teoria susținută; aproape toate caută să reducă, după procedeul filozofic, varietatea infinită a vieții sociale la un singur caracter, la un sistem monist. Dar știința e pluralistă și respectă toate aspectele realității.

Pentru a călca pe teren sigur în această materie dificilă, trebuie să plecăm de la clasificările oferite de științele sociale particulare. Acestea au fost edificate pe fapte, stabilite cu grijă și prudență de către specialiști.

Ei au studiat, de pildă istoria vieții economice din trecut cel mai îndepărtat până azi și au deosebit diferite tipuri de



evoluție economică. Tot așa au procedat acei care s'au ocupat cu etnografia religioasă, cu etnografia juridică. Economisții au căpătat astfel tipuri de economie familiară, de economie urbană, națională și internațională; religia comparată deosibește: religii totemice, religii cu cultul strămoșilor, religii cu eroi și zei, religii universaliste și monoteiste; etnologia juridică a ajuns și ea la următoarele tipuri: sistem juridic cu bază de clan, cu bază de trib, sistem juridic național etc.; celelalte cercetări asupra familiei, moralei, politice etc. au ajuns și ele la clasificări analoage.

Dar toate aceste împărțiri nu sunt sociologice. Ele sunt ale științelor sociale particulare, inspirate de puncte de vedere prea speciale. O clasificare cu adevărat sociologică trebuie să privească viața integrală a societății, nu diferitele ei aspecte. Pentru a obține o astfel de diviziune nu avem decât să confruntăm între ele, clasificările obținute deja de științele sociale particulare. Să vedem dacă nu cumva anume tipuri din diferitele serii nu coincid între ele.

Rezultatul ne apare foarte fecund.

Așa de pildă prima formă religioasă: totemismul, corespunde primei forme familiare: elanul, primei forme economice: cea familiară, primei forme politice: tribul. Iată dar, primele momente, primele tipuri din fiecare clasificare parțială acordându-se între ele. În adevăr etnografia ne arată că societatea a început dela clanul totemic, având ca formă politică tribul și ca activitate economică, economia așa numită familiară. În lucrarea mai dezvoltată, asupra „Clasificării societăților”, reprodusă mai departe am avut ocazia să arăt prin diferitele tablouri, că și etapele posterioare deosebite de diferitele clasificări particulare se acordă între ele. Pe acest sistem de coincidențe, bine înțeles, încă nu perfect, fiindcă însăși științele sociale speciale nu și-au adunat tot materialul, și nu și-au spus ultimul cuvânt, se poate obține o clasificare sociologică cu adevărat științifică. Căpătăm astfel în prima fază următoarea serie: clan-totemism-economie familiară (clanică) sistem juridic clanic — trib (ca formă politică). Societățile care con-

În toate aceste aspecte sînt cele cu bază de clan totemic din Australia centrală, triburile Arunias, Kamilaroi, Kurnai, Waramunga etc. În aceste tipuri sociale domină ca valoare quasi-unică religia, iar organul care îi asigură funcționarea e familia. Vom numi deci aceste societăți: *domestico religioase*.

În a doua fază avem următoarea serie de coincidențe: religie bazată pe cultul strămoșilor (cu resturi de totemism și începuturi de eroi și ze'), — familie patriarcală — sistem juridic tribal, economie familiară (restrînsă la familia patriarcală, nu clanică ca în faza anterioară), — formă politică de trib. Acest acord logic între toate formele menționate îl găsim în realitate, la triburile nord-americe, Tlinkit, Kwakiutl etc., și probabil în vechile triburi germane și apoi în cele grecești și romane primitive, anterioare fundării Romii și Ateiei. În aceste societăți religia nu e valoarea unică. Ea nu e, alături de familie nici singura instituție. Din ea s'au desprins reguli coercitive, sancțiuni penale. Statul a luat locul familiei ca organ. Raporturile juridice nu sînt simple „vendete", răzbunări între familii. Alături de religie, apare dreptul obiectiv exercitat de stat. Raporturile nu mai sînt pur și simplu patriarcale. Vom numi aceste societăți: *juridico-religioase*, fiindcă religia deși în ușoară decadență, dă totuși tonul vieții.

Mai tîrziu, în a treia fază, dacă urmăm fidel metoda acordurilor între tipurile seriilor de fenomene sociale particulare, ajungem la *societățile politice*. Statul a înlocuit complet familia. E a secularizat religia. Luptele între clasele sociale, apărute din diferențierea socială, regimul la care se ajunge prin aceste clase fie el feudalism, sclavaj, patriciat etc., caracterizează viața socială. Economia se mai păstrează familiară, dar se transformă în economie urbană, bazată pe relațiile dintre orașe și sate. Dreptul sancționează Statul, adică raportul de clase și avem atunci un sistem juridic național. Aceste societăți corespund cu faza istorică a marilor imperii orientale din antichitate, cu aceia a municipiilor greco-romane (cu aceeași structură imperialistă), cu statele evului mediu.

În fine societățile moderne, a căror formă politică e națională, sistemul juridic național, forma economică e cea națională, ne arată ca dominantă a vieții sociale în general: economia. Luptele dintre grupuri sunt cele pentru repartitia avuțiilor. Preocupările generale sunt ameliorarea, stimularea tehnică a producției. Afară de acestea, o mulțime de sisteme de accelerare a circulației, fenomene de credit în special, dau o anumită tonalitate vieții colective. Vom numi aceste grupuri: *societăți economice*.

Societăți domestico-religioase, societăți juridico-religioase, societăți politice, societăți economice, iată cele patru tipuri principale ale evoluției sociale. Această clasificare, aproximativă desigur prin însăși imperfecțiunea cunoștințelor sociologice de detaliu, poate fi luată însă, după părerea noastră, ca bază provizorie a clasificărilor ulterioare. Ea satisface în acelaș timp faptele, și ne dă punctele rezumative ale evoluției sociale: evoluția organelor — trecerea dela familie la stat, dela forma domestică la cea politică —, dar și evoluția valorilor, dela religie, la început funcțiunea socială unică, la drept, la politică, la economie, fiecare din aceste funcțiuni desprinzându-se succesiv din funcțiunea omogenă primitivă, care le cuprindea pe toate și care era religia.

## CAPITOLUL V

### STRUCTURA ȘI FUNCȚIUNILE VIEȚII SOCIALE

Pentru orice observator al fenomenelor complexe care constituiesc viața unui grup social se impune o distincțiune, care nu e o simplă abstracție comodă, fiindcă își găsește o bază solidă în realitate.

Atunci, fiecare din noi poate observa în primul rând o serie de organe, sub formă de grupuri mai mici: clase, partide, aglomerări urbane, rurale, cluburi, et. Toate acestea la un loc formează oarecum *structura*, corpul societății cu organele sale. Dar aceste organe nu le percepem în repauz, ci, dimpotrivă, într'o continuă funcționare. Se cuvine astfel, în al doilea rând, să deosebim *funcțiunile*, adică tipurile caracteristice ale activității colective.

În studiul vieții sociale se impun așa dar două serii de fenomene. Unele se raportează la organizație. În societate, prin analogia cu organismele, deosebim un punct de vedere *anatomic*. Acesta trebuie să fie înainte de toate *descriptiv*. După aceea, trebuie să fim atenți și la funcțiunea unor organe, să observăm adică *fiziologia* lor. Auguste Comte împărțise deja studiul sociologic în două părți: în acela al *staticei sociale* și în acela al *dinamicei sociale*. Împărțirea aceasta ni se pare nu numai comodă, dar reală. Vom ține seamă și noi de dânsa în rândurile care urmează.

a) *Structura* (morfologia socială)

„Mai întâi, scrie Durkheim, trebuie să studiem societatea în aspectul său exterior. Considerată astfel ea ne apare ca o masa de populație de o anumită densitate, așezată pe pamânt într'un anumit fel, împrăștiată în sate sau concentrată în orașe, ocupând un teritoriu mai mic ori mai mare, așezată într'un anumit fel în raport cu marea ori cu țările vecine, parcursă de cursuri de apă sau de căi de comunicație care țin locuitorii în legături mai mult ori mai puțin strânse. Acest teritoriu, aceste dimensiuni, configurația, compoziția populației care se mișcă pe suprafața teritoriului, ce constituie substratul ei. Și după cum la individ, viața psihică variază după compoziția anatomică a creierului, tot astfel fenomenele colective variază după substratul social. E loc astfel pentru o știință socială, care să facă anatomia societății și fiindcă o astfel de știință are ca obiect forma exterioară a societății, propunem să se numească morfologia socială. Morfologia socială nu trebuie de altfel să se oprească la o analiză descriptivă: ea trebuie să și explice. Ea trebuie să arate din ce cauză populația se aglomerează pe anumite puncte mai mult decât pe altele, din ce cauză e mai ales urbană ori mai ales rurală, care sunt cauzele care determină ori opresc apariția marilor orașe etc. Se vede astfel că această știință are o mulțime de probleme de tratat”. (Durkheim: *De la metode dans les sciences* vol. I, p. 320). Așa dar un grup de probleme le vom lua în primul rând, din ceea ce Ratzel numea *geografia socială*. Vom studia influența climatului, a așezării (situația maritimă ori fluvială a determinat o mulțime de popoare la viața comercială); a fertilității ori sărăciei solului. O atenție specială trebuie dată problemei drumurilor. Ele determină curente comerciale, cum au fost în evul mediu acelea către Amsterdam, către Veneția ori către Genua, ele aduc prosperitatea ori decadența unui popor; înăuntrul unui popor, ele pot modifica forma politică, încurajând ori împiedicând concentrarea deci puterea centrală a statului; pot transforma economia urbană (*Stadtwirtschaft*) în

economie națională (Nationalwirtschaft); pot determina aparițiunea anumitor orașe etc. etc. (Vezi: E. Desmolin's: *Comment la route crée le type social*). Un alt grup de probleme îl constituie studiul *migrațiilor*, fie că e vorba de popoare instabile, salbatice a căror formă e veșnic mobilă, fie că e vorba de simple emigrațiuni sociale ca ce e moderne din Germania ori Italia către colonii sau America. În ultimul timp încercările acestea de geografie socială sau de geografie a istoriei s'au înmulțit. E de ajuns să semnalăm pe acelea ale lui Vidal de la Blache, Brunhes și Vallaux, sau L. Lefebvre în Franța a a turzi de cele clasice ale lui Ratzel și Ritter în Germania Ele arată cum în istoria constituției societăților, factorii fizici pomeniți mai sus au avut un rol hotărîtor.

De pildă *mărimea teritoriului*. Ea poate decide asupra caracterului politic al unei țări. Un imperiu ca cel roman, sau acela al lui Gengis-han nu va avea aceeași politică ca un mic stat grecesc.

*Frontierele naturale* ori *convenționale* determină deasemenea caracterul popoarelor. E de ajuns să amintim de politica Rusiei, de aceea a Franței în chestia Alzaciei și a Lorenei etc. etc.

Iată un grup de probleme asupra cadrului fizic al societății, asupra condițiilor naturale care determină viața ei.

După mediul geografic, trebuie să trecem la studiul *populației*. Vom studia în primul rând problema omogenității ori heterogenității ei. E compusă ea din elemente asemenea, dintr'o singură naționalitate ori din naționalități diferite? Va veni rîndul după aceea cercetării felului ei de grupare. Originea și evoluția orașelor ne va preocupa în special. Care e natura unui oraș, de câte feluri sunt ele? Natural, e vorba de o altă realitate socială când pomenim de municipiu în antichitate, care era mai ales un centru politic, locul unde se găsea autoritatea supremă, sau când pomenim de orașele medievale, centre mai ales economice, purtătoare ale economiei urbane bazată pe sistem corporativ, sau în fine, când e vorba de orașele moderne, americane ori engleze, apărute ca uriașe aglomerații în jurul unei mine, ori unui centru industrial. Stu-

diul formei sociologice, numită oraș, a făcut în ultimul timp progrese remarcabile, dacă n'ar fi să cităm decât studiul lui K. Bücher asupra orașului Francofort am Main, model de monografie cu aplicații mult mai vaste, sau studiile despre orașe în general ale unui G. von Below, Pirenne, Max Weber etc.

Nici originea ori natura satelor n'a rămas mai neglijată. Ele au o importanță deosebită fiindcă determinând economia unei țări, modifică și viața ei politică. Feudalitatea a fost determinată de lumea satelor. Studii ca ale lui Meitzen, Inama Sternegg, Bücher, ne-au arătat aceasta.

Demografia poate oferi morfologiei sociale și concluziuni mai largi asupra mișcării populației. O societate variază în general atunci când se schimbă cantitatea populației ei. Alta e natura și forma unui grup restrâns și alta e aceea a unui mai mare. În al doilea rând, o serie de modificări pot interveni în sânul unei societăți, atunci când se schimbă densitatea ei. Alta e viața socială la un popor a cărui populație e răsfrântă astfel încât indivizii se întâlnesc greu, și alta acolo unde în piețele publice indivizii se ciocnesc zilnic, schimbă părerile, fac proiecte, pun la cale rezoluțiuni. Viața orașelor cu densitate e cu totul diferită de aceea a satelor. În fine mobilitatea populației are și ea o deosebită importanță. Oamenii care circulă, văd deosebite mentalități, le compară și din aceasta capătă o mentalitate mai înaintată, pe când populațiile prea stabile, înșepenite în aceleași principii ori credințe sunt de obicei retrograde. E. Durkheim a jăritat cum cantitatea și densitatea populației, duc libertatea individului, dezrobirea lui de mediul social, substituirea sistemului juridic restitativ la cel represiv, înlocuirea solidarității mecanice prin asemănare cu cea organică bazată pe deosebirea dintre indivizi, pe interdependența lor tocmai din cauza acestei deosebiri. C. Bouglé : *Les idées égalitaires* (ed. II Paris 1924) a arătat că progresul ideilor egalitare e datorit măririi denzității, cantității și mobilității grupului. (Vezi și alte efecte ale factorilor cantitativi în G. Simmel: *Soziologie*, cap.: „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe”).

Alte capitole ale morfologiei sociale ar trebui să se ocupe cu determinarea grupurilor mai mici, care apar în sânul unui grup mai mare prin diferențiere. Aceste organe, cum sunt de pildă clasele sociale, castele, diferențele societăți comerciale, culturale etc., le vom studia când va fi vorba de funcțiunile lor, fiindcă de fapt între organ și funcțiune e o strânsă legătură. Unul e rezultatul celeilalte și reciproc.

Așa dar morfologia socială trebuie concepută ca studiul structurii sociale, ca descrierea și explicarea organelor grupului. În nici un caz ea nu poate fi ceea ce voește sociologul german G. Simmel, care prin morfologie înțelege studiul formelor de raporturi între indivizi. Această geometrie formalistă a societății își are locul cel mult în Sociologia generală după cum am văzut mai sus. După studiul organelor putem trece la acela al funcțiunilor.

### b) Funcțiunile

Observați viața unei națiuni moderne. Ritmul ei de toate zilele e făcut dintr'o mulțime de raporturi între indivizi, raporturi regulate de o instituție oarecare. Funcțiunile sociale sunt acelea care nu se mențin decât într'un cadru colectiv, care dispar îndată ce e vorba de indivizi izolați. Iată de pildă viața religioasă. Ea presupune desigur o credință și o conștiință care sunt fenomene psihice individuale. Dar ea mai presupune și un cult care e un fenomen obiectiv, colectiv și mai presupune, mai ales, o biserică care e o societate de credincioși.

Iată viața economică: e greu de conceput asemenea relații fără un schimb interindividual, fără o producție sancționată și protejată de legi sociale, fără o consumație care presupune preferinți colective. Dacă analizăm bine aceleași constatări se impun pentru politică, viața juridică, raporturile familiare. Să vedem mai de aproape care sunt rezultatele la care a ajuns Sociologia modernă, în raport cu fiecare din aceste funcțiuni.

1) *Funcțiunile religioase.* Prima sarcină impusă sociologului e definiția socială a fenomenului religios, fiindcă există și un



aspect psihologic al aceluiaș fenomen. Natural, o asemenea definiție va trebui să înglobeze într'însa fenomenele cele mai elementare, fiindcă după o bună metodă trebuie să procedăm dela simplu la complex. Dacă definiția se potrivește faptelor religioase rudimentare, ea se va potrivi și celor mai evolute, care nu sunt decât complicații ale celor dintâi. Studiind totemismul, cea mai primitivă religie. E. Durkheim ajunge la următoarea definiție: „O religie este un sistem solidar de credințe și de practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc în aceiași comunitate sufletească, numită biserică, pe toți cei care aderă la ele”. (*Formes élémentaires de la vie religieuse* p. 65). O religie e un fenomen eminentamente social și aceasta tocmai fiindcă presupune o biserică. Fără acest organ, un sistem de credințe nu poate fi decât o practică. Aceasta singură e individuală. De îndată ce apar câțiva aderenți, credințele din personale se transformă în sociale și religia e realizată. Dar lucrul devine evident de îndată ce examinăm realitatea etnografică ori istorică. Totemismul, adică credința că un grup de oameni se trag cu toții, în comun, dintr'un anumit animal, numit totem, se confundă la popoarele primitive cu însăși constituția lor socială. În adevăr, aceste două populații, trăesc în comunități familiare numite clanuri. Dar coeziunea acestor clanuri nu e bazată pe nimic altceva decât pe credința originii comune a tuturor membrilor scoborâți din acelaș strămoș animal. Totemul e semnul, emblema, simbolul care face posibilă solidaritatea socială a clanului. El e drapelul, semnul caracteristic după care un grup din acestea se deosebește de un altul. Oamenii care poartă ca totem șarpele au o personalitate, o caracteristică comună, deosebită de a celor care au, de pildă, ca totem ursul. Religia și societatea în această fază e unul și acelaș lucru.

Esența religiei, în această treaptă e anonimă și colectivă. Nu se poate vorbi încă de un Dumnezeu, fiindcă acesta e ceva specializat, personificat, diferențiat. Forța religioasă în perioada totemismului, e principiul așa numita „mana”, forță

anonimă, energie care se poate întrupa oricând în fel de fel de forme, virtualitate care se poate realiza în diferite chipuri. „Mana” e ceiace dă curaj războinicului, e ceiace paralizează pe dușman, e ceiace acordă succesul etc. Totemul e simbol, iar „mana” realitatea religioasă.

Încetul cu încetul însă, valoarea religioasă primitivă omogenă și anonimă se individualizează. Totemul care la început e un simplu simbol se transformă în spirit sau în demon.

Religia ia forma *cultului strămoșilor*. Din moment ce există suflete, spirite, ele trebuie să fie ale morților care ne-au precedat. Acest tip de religie, al zeilor mari ori lani, a fost descris cu toate formele sale în mod magistral de către Fustel de Coulanges în a sa „Cité antique”, care e înainte de toate o excelentă lucrare de Sociologie. Transformarea totemismului în cultul strămoșilor provoacă o întreagă revoluție socială. Familia din matriarcală, devine patriarcală, fiindcă filiațiunea din uterină se schimbă în masculină. Proprietatea se restrânge la familia patriarcală și succesiunea e de obicei majoritară, pentru ca fiul cel mare să aibă mai multă grijă la întreținerea altarului familial, să aducă la timp sacrificiile zeilor mari. Căsătoria ia forma lui „confareatio”. În fine întreaga organizație socială e bazată pe această schimbare a religiei. Romanii și Grecii antici mai ales au cunoscut acest tip de organizație religioasă.

Al treilea tip al evoluției îl constituie perioada zeilor și a eroilor. Strămoșii comuni mai multor familii devin zeii gintei, ai tribului, iar zeii comuni mai multor ginți devin zeii cetății. Se întâmplă un fel de simplificare, de fuziune și de generalizare religioasă. Fiecare familie renunță la cultul său particular și respectă numai zeii cetății ori ai tribului. Aceștia sunt împodobiți cu o întreagă mitologie, cu un cult public al cetății la care iau parte toți cetățenii.

În fine fuziunea religioasă merge mai departe. Multiplicitatea zeilor face loc religiei monoteiste. Un singur D-zeu monopolizează pentru el toate atributele supranaturale. Cultul său nu se mărginește la hotarele unei țări; el trece dincolo

ca să recolteze noi prozeiți. Religia devine universalistă într'un ultim timp de evoluție.

În tot timpul transformării sale ea antrenează și influențează toate celelalte funcțiuni sociale.

La început, în prima fază ea determină economia și dreptul. Formele magice și religioase determină prin riturile vegetației felul agriculturii. S. Reinach pretinde chiar că însăși cultura grâului are o origine religioasă. Șefii tribului când se îngropau, li se punea pe mormânt un pumn de semințe. Constatând că în primăvară ele încolțesc, sălbaticii le-au privit ca un cadou trimis de către cel mort. Pe urmă au continuat însă-mânjările și alături de morminte. Prioritatea la început nu e altceva decât „tabu”, interdicțiunea de a călca un hotar sacru, întâi în jurul mormintelor, pe urmă și în jurul ogoarelor profane (vezi Frazer: *La tâche de Psyché*, Paris 1924).

Formele juridice sacramentale: mancipatio, contractul „litteris”, jurământul, nexul, etc., toate au apărut ca formule magico-religioase (vezi Huvelin: *Le droit et la magie*, Année sociologique vol. III). Influența socială a religiei e astfel universală. Ea e la început funcțiunea colectivă prin excelență.

2) *Funcțiunile domestice* (familiale). În legătură foarte strânsă cu religia se dezvoltă și evoluția familiei. Primul tip e acela al clanului cu filiație uterină. Pe acesta îl găsim la cele mai primitive populații, la acelea ale Australiei centrale. Faptul că filiațiunea a fost la început matriarcală, adică faptul după care copilul urma calitatea mamei, a dat naștere, într'o perioadă romantică a etnografiei (vezi lucrările lui Bachofen, Morgan, Mac Lennan, etc.) la o serie de exagerări. S'a crezut mai întâi că matriarcatul presupune gineocrația adică dominațiunea femeilor. S'a crezut anume că au existat societăți în care elementul masculin era pe planul al doilea al puterii și al conducerii sociale, în timp ce femeile administrau și dirijau familia și societatea. Bachofen lua mitul Amazoanelor drept o realitate istorică dispărută. Dar acest mod de a vedea nu avea la bază nici un fapt. Nici un trib cât de primitiv nu

prezintă astfel de moravuri, opuse biologiei. Interpretarea aceasta, de origine filologică e pur și simplu gratuită. Chiar în societățile unde autoritatea tatălui e scăzută, familia e condusă de unchiul matern, care e șeful familiei.

Alți etnografi au confundat matriarcatul cu promiscuitatea primitivă. Fiindcă la început n'a existat familie patriarcală ar urma că moravurile sexuale erau foarte puțin severe, că poliandria era un sistem. Un examen mai riguros al documentelor etnografice ne arată însă că și această concepție e datorită unei simple iluziuni sau unor interpretări greșite.

Ce trebuie să înțelegem atunci prin regimul matriarcal ?

Pur și simplu un anumit regim juridic, după care legătura de rudenie se face după mamă. Ea e aceia care servește de criteriu filiațiunii. De altfel clanul totemic nu leagă pe d'feriți membri între dânșii după consanguinitate. Rudenia dela tată la fiu nu e o legătură de sânge. Primitivii nu cunosc motivele fiziologice ale nașterii unui copil. Pentru dânșii, o femeie e fecundată numai de către un demon care se întrupează într'însa. N'are atunci nici un rost să se stabilească vreo legătură între tată și copii. Mama are însă rolul de a-i proteja până la o anumită vârstă. Ea e punctul fix al familiei.

Dacă membrii clanului nu se simt legați prin consanguinitate, atunci care e natura relațiilor familiare dintre ei ? Aceasta e bazată pe conștiința că se trag cu toții dintr'un totem comun. Căsătoria între membrii aceluiaș clan, adică *endogamia* e interzisă. Fiecare bărbat își ia soția din alt clan după regulile *exogamiei*. Urmează de aici că mama are un totem și tatăl altul. Copilul moștenește totemul mamei. El are deci acelaș totem cu unchiul său matern. Acesta e de fapt, în multe societăți australiene șeful familiei.

Cum filiațiunea e uterină și *sistemul succesoral* nu urmează dela tată la fiu, ci dela unchiu la nepot. Tata moștenește și el dela fratele mamei sale din clanul de unde a venit. Câteodată el locuiește împreună cu femeia sa pe teritoriul acesteia, alte dăți însă se mulțumește să-i facă vizite foarte dese, dar să locuiască pe teritoriul clanului său.

În unele triburi din America de nord, bărbatul obligă pe femeie să vie să locuiască cu el, în clanul său. Raportul de autoritate se schimbă și filiațiunea se schimbă și ea, devenind masculină. Avem astfel unele clanuri ceva mai înaintate în care rudenția se socotește după tată .

În afară de transmisiunea totemului, clanul primitiv mai are și alte funcțiuni juridice. De exemplu solidaritate și apărare comună între toți membrii purtători ai aceluiaș totem, care își datoresc reciproc datorii de răzbunare: „vendetta”, sau egale contribuțiuni pentru răscumpărarea unui membru căzut în puterea inamicului prin sistemul „compozițiilor” voluntare. (Vezi mai ales detalii în Starcke : *La famille dans les différentes sociétés Paris 1898*; deasemeni în G. Richard: *La femme dans l'histoire Paris 1908*). .

Al doilea tip prin care trece evoluția familiei e acela pe care-l găsim la popoarele germanice și probabil la toate cele indoeuropene. Clanul devine consanguin. Astfel el se micșorează, se contractă. Numai fac parte din familie toți acei care poartă un totem comun, ci fiindcă rudenția e de sânge, familia se compune din bunici cu fiii și nurorile lor, cu copiii acestora și copii copiilor dacă sunt. Ei trăesc grupați în comunități familiare de 5—6 case, foarte asemănătoare zadrugii dela slavii balcanici. Filiația e masculină și autoritatea o are cel mai bătrân din familie. Durkheim numește această formă care urmează imediat clanului totemic, *familie paternelă*, vezi: E. Durkheim : *La famille conjugale*, *Revue philosophique*, Janvier 1921).

După această formă, urmărind evoluția istorică întâlnim o alta, a treia, *familia patriarcală* pe care au cunoscut-o Greco-romanii, Evreii antici. Arabii, etc. și pe care a descris-o așa de bine Fustel de Coulanges. Ea e o comunitate consanguină, cu funcțiuni economice și religioase, bazată pe autoritatea nediscuțată a tatălui. Prin acest din urmă caracter ea se deosebește de tipul de *familie paternelă*, descris mai sus.

Principiul suprem al acestui fel de familie e cultul strămoșilor, ideea că cei bătrâni din familie după ce mor, conti-

nuând să se amestece în viața familiară. Filiațiunea masculină e în floare și bărbații au o importanță cu mult mai mare decât femeile. Soția are acelaș rol ca și fiicele, un rol subordonat. Bărbatul are putere discreționară — manus — asupra ei. În unele societăți, el își cumpără nevasta, plătind socriilor săi un anumit preț. Aceasta îi permite însă să exercite o autoritate despotică asupra ei. Femeia e considerată ca un minor: ea nu poate testa, dispune de averea ei, nu poate fi emancipată. În legislația romană clasică și la unele popoare germanice, obiceiul ca bărbatul să-și cumpere nevasta se transformă cu timpul în obiceiul de a primi din partea socriilor un dar — Morgengabe —, ca să se poarte mai bine cu ea. Acest „Morgengabe”, se transformă mai în urmă în dotă, regim care oferă femeii oarecare libertate.

Copiii sunt și ei subordonați în totul tatălui. Într'o anumită epocă a dreptului roman el are dreptul — e drept, numai teoretic — de viață și de moarte asupra lor. Ei n'au nicio independență economică. Abia mai târziu capătă dreptul de a-și administra singuri averea provenită din război „peculium castrense” sau pe aceea provenită din daruri „peculium profectitium”.

Astfel unitatea familiei patriarcale e strictă. Ea se sprijină pe ideea dreptului absolut al tatălui. Nevoia de unitate își are originea în cealaltă necesitate de a îngriji cultul strămoșilor, în credința că generațiile se succed într'o perfectă continuitate, într'o sfântă tradiție care trebuie veșnic păstrată.

De aici instituții ca aceia a „feviratului” la Evrei ori la Greci, care obligau văduva să se recăsătorească cu cumnatul său, pentru ca să nu se introducă în familie elemente străine.

Acest tip familiar a lăsat câteva urme și în dreptul feudal. Odată cu timpurile moderne, familia patriarcală decade. Ea face loc unui grup mai mic, bazat pe concepții strict individualiste. E familia conjugală, aceia sub imperiul căreia trăim și astăzi. Ea nu e compusă decât din bărbat, soție și copii. Între dâșii nu mai există principii autoritare juridice. Singura legătură e aceea a afecțiunii reciproce. Autoritatea părinților

e numai morală. Libertatea soției și a copiilor după majorat e aproape deplină. Copiii scapă de fapt de sub tutela părintească — mai ales în menajele muncitorești — cu mult înainte, prin faptul că—și câștigă independența materială. Familia conjugală nu mai are nici o funcțiune economică: ea nu mai produce, ca în timpurile patriarcale, toate obiectele pe care le consumă. E tributară din contra economiei capitaliste.

Care va fi forma familiei pe viitor, sociologia nu poate însă ști. Prevederi, fondate pe ideea căsătoriei libere și dreptului femeilor, permit ca să întrezărim o accentuare a individualismului.

Degajând diferitele tipuri de transformare ale familiei, Sociologia poate degaja, pentru trecut o lege: *Evoluția domestică s'a efectuat printr'o contracțiune permanentă a grupului familiar*. Clanul totemic nu numai că număra de obicei 40—50 de membri, dar forma însăși baza societății. Pe urmă familia paternelă e mai redusă, cea patriarcală încă și mai mult, în fine cea conjugală e micșorată de tot. Așa dar, din această excursie de istorie comparată se impune concluzia că *decazența cantitativă a familiei a mers mereu crescând*. Dar și importanța ei a scăzut. La început familia e organul social prin excelență. Ea are funcțiuni religioase: transmiterea totemului; funcțiuni economice: producția; funcțiuni juridice: vendetta. Cu timpul, statul, puterea centrală, confiscă și monopolizează în mână lui și religia și dreptul și economia. Zeii devin publici, vendetta decade fiindcă nimeni n'are voie să—și facă dreptate singur, tribunale oficiale sunt instituite pentru aceasta, economia familiară dispăre în fața capitalismului, a comerțului național și internațional.

Iată un bilanț, pe care numai Sociologia ni-l poate da.

3) *Funcțiunile juridice și morale*. Nu găsim fenomene juridice propriu zise, autonome în clanul primitiv. Există fără îndoială penalități și încă foarte aspre în această fază. Dar crima-tip e aceea a infracțiunii religioase: călcări de tabu, nerespectarea regulilor, ceremoniilor, etc. Dreptul e contopit în religie. Cu timpul el se desprinde însă din aceasta și—și cre-

iază fenomene proprii, am zice fenomene laice. Dar coloritul acestor fenomene e întotdeauna în funcție de mentalitatea grupului social într'un moment dat, de aspirațiile către care tinde, de reprezentările colective, de credințe, de idealurile sociale.

La început crima prin excelență e neconformismul.

Orice abatere, orice veleitate de independență, de libertate e aspru pedepsită. Viața tribului nu cunoaște libertatea. Totul e supus colectivității. Sancțiunile care asigură această uniformitate a grupului sunt extrem de severe. Prima formă a dreptului e aceia represivă, a dreptului penal. Când începe diferențierea, apar grupuri mai mici, societăți secrete, în fine apare și individul ca o realitate socială. Dreptul se schimbă și el atunci și tinde să devie un sistem contractual de libere convențiuni între indivizi. Cum zice Summer Maine, contractul se substituie statutului. Dreptul civil și comercial capătă preponderență în dauna celui penal. După expresia lui Durkheim sancțiunile restitutive, — înapoierea lucrului, restabilirea statului—quo — se substituiesc celor represive (pedepse).

Fie sub prima formă, fie sub cea de a doua, dreptul e o funcțiune eminentamente socială. El caută să menție printr'un sistem de sancțiuni unitatea grupului social. Crima, adică infracțiunea a fost definită sociologic, ca o tentativă individuală ori minoritară care amenință dizolvarea solidarității colective. Ea nu trebuie privită ca un fenomen moral, măsurat după un criteriu ideal de justiție. Ceeace numim crimă, într'o societate, poate fi privit ca un act licit în alta.

Un fenomen social nu e anormal decât atunci când încetează de a fi general. Dacă într'o societate furtul ar fi așa de general încât —ar practica majoritatea membrilor și dacă cu acest regim societatea s'ar menține, furtul ar fi un act legal.

Prin urmare, fiecare tip social are crimele lui, adică anumite fenomene specifice unui grup, care, înfăptuite, pot duce la disoluția lui. Dreptul nu poate fi decât particular fiecărei societăți. El e păzitorul, conservatorul acesteia.

Însăși responsabilitatea e un fenomen obiectiv, social, și nu



mul moral, psihic, după cum a arătat P. Fauconnet. Noțiunea de răspundere nu e decât foarte târziu, și accesoriu un fenomen de conștiință. Nu suntem responsabili fiindcă am comis un act reprobabil, ci fiindcă am comis o panică socială care trebuie potolită. Trebuie cu orice chip o pedeapsă care să readucă calmul. Pentru aceasta nu e nevoie ca pedepsitul să fie însuși agentul faptei. De multe ori e deajuns un țap ispășitor. Odată aplicată pedeapsa — cui, puțin importantă, — societatea își restabilește coeziunea amenințată. Așa se explică cum s'a pedepsit de atâtea ori copiii, animale, cadavre, nebuni, adică factori iresponsabili. Antichitatea ca și evul mediu cunoaște nenumărate condamnări de acest fel. Important e ca o pedeapsă să se producă pentru ca cei alarmați să se liniștească. Contra cui se produce pedeapsa, e de multe ori accesoriu.

Așa dar dreptul e o funcțiune socială conservatoare, de natură absolut specifică, particulară societății în care apare. Astfel el se transformă odată cu forma grupului întreg. (vezi: R. Stammler: *Wirtschaft und Recht*; E. Ehrlich *Soziologie des Rechts*).

S'a căutat în repetate rânduri să se stabilească tipurile evoluției juridice. Printre primele încercări trebuie menționată aceea a curentului numit „*Etnologisches Jurisprudenz*” și inaugurată de Post. Acesta a adunat la întâmplare, fără metodă, o cantitate remarcabilă de fapte din toate societățile omenești, căutând să ne dea o serie de tipuri juridice: unul patriarcal anterior apariției claselor sociale, celalt feudal, posterior diferențierii în clase. Perfecționările aduse de elevul său, italianul Mazzarella (*Les types Sociaux et le droit*, Paris 1904) nu salvează sistemul.

Ni se pare mult mai justificată și mai în acord cu natura socială specifică a dreptului clasificarea școlii sociologice franceze, bazată pe forma grupului în care apare sistemul juridic. Putem deosebi așa dar: 1) sistem juridic tribal (cu bază de clanuri nediferențiate); 2) sistem juridic tribal (cu bază de clanuri diferențiate); 3) sistem juridic național (cu bază de municipii

ca la greco-roman; 4) sistem juridic național (cu bază de imperii centralizate); 5) sistem juridic individualist (cel contemporan). Urmând mai mult ori mai puțin această clasificare, savantul englez Vinogradoff ne-a dat o excelentă lucrare la care trimitem pentru mai multe detalii (Vinogradoff: *Tribal law*, t. 1, tradus în franțuzește cu titlul: *Principes historiques du droit*, 1924).

Din punct de vedere sociologic, încă făcând abstracție de conținutul subiectiv al conștiinței, fenomenele morale, sunt foarte înrudite cu cele juridice.

Privite obiectiv, moravurile constituiesc și ele o serie de credințe, de valori colective care se impun membrilor unui grup social prin sancțiuni exterioare. Numai că aceste sancțiuni sunt de altă natură decât cele juridice. Pe când acestea din urmă sunt organizate prin coduri și organe de coercițiune, celelalte nu sunt asigurate decât de sancțiuni difuze: reprobarea opiniei publice, izolare morală etc.

Așa dar primul caracter al moravurilor e că se impun. Regula morală e obligatorie ca și imperativul categoric al lui Kant. Dar atât nu e de ajuns ca să avem un fapt moral. Mai trebuie un scop liber ales de noi. „A urmări un scop care să ne lase reci, care să nu ne pară bun, care să nu ne atingă senzibilitatea, e un lucru psihologic imposibil. Trebuie deci, ca, alături de caracterul său obligator, scopul moral să fie dorit: această atracție e al doilea caracter al oricărui act moral” (E. Durkheim: *La détermination du fait moral in Bulletin de la société française de Philosophie. Avril 1906*). E greu de găsit un alt act cu adevărat moral decât în acte de sacrificiu liber, de devotament voit, de uitare de sine. Iată dar că scopul moral, și prin celalt caracter al său, revine tot la societate pe calea altruismului.

Lă început morala ca și dreptul se confundă cu religia. Cu încetul ea se desprinde din aceasta și constituie o serie de valori autonome. Ca și dreptul ea e specifică fiecărei societăți. Fiecare colectivitate are o mentalitate specială și în același timp o morală specială. Studiul comparat al diferitelor mo-

rale constitue după expresia lui Lévy-Brüh, „Știința moravurilor”. Ea e o parte a Sociologiei și, ca și aceasta, e o știință empirică inductivă. Fenomenul moral e reflecția omului de știință asupra stării moravurilor. El nu e creat de morala individuală sau filozofică, ci există dela sine în moravurile fiecărui grup.

4) *Funcțiunile politice.* Societatea primitivă e un grup patriarcal în care nu există diferențe sociale. Clanul, perfect omogen, nu are șefi în sensul politic al cuvântului. Toți membrii sunt pe același plan de importanță. Cum nu există indivizi, nu pot exista, nici conducători. Evoluând, clanul se diferențiază întâi în grupuri mai mici: sunt acele faimoase „confrerii”, secte secrete, prezente în multe societăți primitive. Odată cu ele apar și individualitățile politice. Funcțiunea acestora la început e mixtă: politică și religioasă. Originea magico-religioasă a puterii politice ni se pare azi evidentă. Mucrul e chiar pentru primii regi ai Romei care monopolizau în mâna lor toate funcțiunile sacre. Până târziu monarhia absolută s'a prezentat ca de drept divin. Faraonii Egiptului ca și regii romani, ca și țarii Rusiei concentrau în mâna lor puterea religioasă și pe cea politică (vezi în această privință J. C. Frazer: *Les origines magiques de la royauté*, Paris 1920 și G. Davy et A. Moret: *Des Clans aux empires*, Paris 1923).

Apariția dominației politice a unui singur individ ori a unei dinastii nu e posibilă fără o diferențiere prealabilă a societății în clase și caste.

Castele pe care le găsim încă în India și pe care le-a cunoscut și Egiptul, sunt comunități complexe, în același timp profesionale, familiare, economice și politice. Ele reprezintă cercuri închise la orice fel de ascensiune socială, însoțite de principii foarte severe. Funcționarea lor exercită profunde influențe juridice, economice și morale asupra Statului (C. Bouglé: *Essai sur le régime des castes*, Paris 1908).

Clasele sociale, din contra sunt grupuri deschise atât ascensiunii cât și decadenței sociale: ele primesc în sânul lor și „ariviști” și „declasați”. Funcțiunea lor e în același timp poli-

tică și economică. Schmoller (*Principes d'économie politique*. Vol. I) susține că natura lor e mai ales politică, bazată pe diviziunea muncii sociale, pe când K. Bücher (*Entstehung der Volkswirtschaft* cap. V) le prezintă ca grupări diferențiate mai ales pe gradul de avere. M. Halbwachs. (*La classe ouvrière et les niveaux de la vie*. Paris 1914) caută să concilieze aceste două puncte de vedere, definind clasa socială în acelaș timp economic și politic. Adevăru! e că nu avem încă o definiție satisfăcătoare a claselor sociale. Importanța lor în viața modernă, animată de problemele de repartiiie economică e, însă, formidabilă. (Vezi mai jos studiul: „Sociologia claselor”).

Marxismul ne-a arătat rolul lor în istoria Statului. Inșăși origina acestuia trebuie privită ca dominația unor clase asupra celorlalte. Succesiunea diferitelor clase la conducerea statului, cu tot cortejul de noi valori pe care-l presupune această transformare, constituie însăși problema revoluțiilor și a progresului social. Clasele sociale sunt organele politice cu ajutorul cărora e posibilă în acelaș timp conservarea și evoluția societăților. Fără ele e greu de conceput realitatea statului. Un capitol special trebuie consacrat în sociologia politică și partidelor politice, de o așa de impunătoare realitate astăzi.

Statul, așa dar, trebuie definit ca un raport de clase. După cum aceste schimbări de relații, adică după cum se trece de la sclavaj, la servaj, ori la salariat, avem diferite tipuri de Stat.

Firește o clasificare a statului trebuie să ție seama și de alte criterii, nu numai de balanța claselor. Oppenheimer (*Der Staat*, 1907) a încercat o clasificare a statelor bazată pe natura lor economică (state maritime, teritoriale, feudale etc.).

Determinarea tipurilor de evoluție trebuie să ție seamă însă de gradul de complexitate și de dezvoltare al puterii politice. Din acest punct de vedere, prima formă e fără îndoială tribul. Aici diferențierea în clase aproape nu există.

Forța e deținută de un șef care e în acelaș timp războinic de frunte și mare preot. Când tribul devine mai complicat prin apariția claselor, puterea politică se centralizează în jurul unui grup dominant, care domnește despotic pe baza unor privilegii. Atunci

avem *Statul* propriu zis. Suveranitatea e în mână unei clase, care consideră restul poporului sau al popoarelor anexate ca o simplă proprietate. Ideia puterii absolute e prezentată ca de drept divin. Tribul ia, fie forma imperiului, cum au fost cele orientate în antichitate, cele medievale, acela rusesc, ruresc etc. până astăzi, fie forma municipiilor greco-romane.

În fine într'o ultimă fază statul tinde să se transforme în națiune. Între membrii unei societăți apare, alături de legătura juridică a dependenței de acelaș guvern, ideia unei comunități sufletești, mai adânc, a unei identități de origină, a unor afinități variabile.

Limba și religia nu contribuiesc atât la acest sentiment, cât conștiința unui trai istoric comun, dar mai ales al unei comunități culturale, al unor aspirații asemănătoare în viitor. Așa dar trecut și viitor comun. Ideia de naționalitate e ultima formă politică. Apărută întâia oară pe timpul revoluției franceze, ea inspiră azi politica tuturor Statelor. Ele tind să realizeze pe cât posibil acest principiu.

5) *Funcțiunile economice.* Definiția sociologică a fenomenului economic trebuie căutată încă. Ne dăm cu toții seama că relațiile economice de schimb ori de producție sunt imposibile între indivizi izolați. Cu toate acestea e greu de arătat într'u cât funcțiunea economică e eminentemente socială.

În lipsa altei determinări mai precise să utilizăm teoria oferită de F. Simiand, teoria așa numită a *cantificării sociale a valorilor*. Iată în ce constă aceasta. Pentru o apreciere individuală, subiectivă, o valoare e o problemă de calitate. Prețul unui lucru variază extrem dela individ la individ. Unul poate găsi ca cel mai prețios lucru, florile, altul cărțile, un al treilea pietrele scumpe. Capriciul subiectiv poate găsi valoarea acolo unde un altul nu găsește nimic.

Dar valoarea economică nu e dintre acestea. Ea e mai întâi comună la toți membrii societății. În al doilea rând, fiindcă asupra ei există asentimentul general — fie el măcar convențional, — valoarea economică poate fi măsurată obiectiv, i se pot indica anumite grade, anumite cote. Mă-

surătoarea nu se poate face *calitativ* însă. Aceasta ar însemna să cădem din nou în capriciul și în anarhia aprecierilor *subiective*; măsurătoarea nu poate fi deci decât *cantitativă*. Generalizarea, socializarea valorii aduce materializarea, cantificarea ei. (F. Sim'and : *De la methode positive en science économique* Paris 1912. Deasemeni și G. Simmel: „Philosophie des Geldes“).

Greșala cea mare a economiei clasice aceea, care pleacă dela concepția unui „homo oeconomicus“, același în toate timpurile și în toate țările, era aceea de a considera economia ca o funcțiune eternă, independentă de timpurile sociale în care apare. Dar școala istorică, după cercetările unui Schmoller, Bücher, Sombart, etc., ne-a arătat că fiecare societate are un alt sistem de economie și că „homo oeconomicus“ e o pură abstracție. Relațiile economice variază în strânsă legătură cu toate celelalte funcțiuni sociale. Ele sunt opera so-cietății întregi, a cărei stampilă o poartă pe toate manifestările lor.

Funcțiunea economică nu e totdeauna o funcțiune pur materială. Mobilul ei, nu e cum se crede numai interesul. O mulțime de alte mobile pot determina acțiuni economice. A. Wagner numără diferite altele, Așa de pildă : căutarea recompensei, a onoarei, satisfacțiunile conștiinței. Așa dar valori morale. De multe ori influențe sociale determină evident producția și consumația : printre acestea trebuie să cităm *moda* și *obiceiul* (cutuma). Prescriind anumite consumații, interzicând altele, aceste două curente sociale deviază regulat balanța vieții economice. Putem merge și mai departe. Valorile economice, e adevărat, nu variază după capriciile individuale, dar pot varia după stările de opinie într'un moment dat.

Dorința care e creatoare de fenomene de producție ori de consumație, se modelează, se regulează după criteriile oferite de opinia publică într'un moment dat. Un curent social, o stare de mulțime pot opni, stimula o activitate economică.

Mai mult decât atât. Funcțiunea economică presupune o organizație juridică ce o protejează și o sancționează. Ea intră în categoria actelor licite. Fără acest substrat, ea nu poate exista, după cum a arătat Rud. Stammier (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, ed. III-a Leipzig 1921).

Interesele politice, de pildă cele naționale, joacă și ele un rol remarcabil în organizarea economică. Conceptul de „Nationaloekonomie” elaborat de Fr. List, pleacă dela ideea creatoare de națiune. Fiecare popor își întocmește o economie complectă ca să scape de subjugarea, de subordonarea la interese străine. Alte ori interese mai mici, de grup secundar, pot influența și chiar provoca anumite aspecte ale vieții economice. De multe ori acestea sunt determinate de mentalitatea de clasă (grevele, lock-out, etc.), sau de castă (fiecare castă are interdicte de alimentație, de îmbrăcăminte, etc.).

Prin urmare fenomenul economic e, în mod esențial, social. Determinarea lui sociologică ni se pare evidentă. Să cercetăm acum, cum am făcut și pentru celelalte funcțiuni sociale, care a fost evoluția lui dela tipurile sociale primitive, până astăzi.

În această privință școala istorică germană a adus eminențe servicii Sociologiei. Lăsăm la o parte diferite clasificări ca aceia a lui Hildebrand, care deosebește tipuri economice fără monedă, cu monedă, cu credit și care reduce toată realitatea economică numai la fenomene monetare, pentru a ne ocupa de aceia oferită de K. Bücher și care se menține încă în stima oamenilor de știință. (Vezi: *Entstehung der Volkswirtschaft*, vol. I. Tübingen 1922).

El deosebește o primă fază pe care o întitulează economia familiară („Hauswirtschaft”). Aceasta poate fi economia, adică formele de producție și consumație, — cele de circulație și repartiție, după cum vom vedea lipsesc, — fie ale clanului totemic, fie ale familiei mai restrânse, patriarcale.

Familia lucrează în comun, împreună cu sclavii, servitorii

ori clienții ei pe ogorul ori atelierul casnic. Acolo se produc toate bunurile de consumație. Fiecare familie produce numai ceea ce consumă, fiindcă nu există piață de schimb în sensul comercial. (Schimbul pur și simplu, fără intenție de speculație probabil că funcționează după cum a arătat G. Davy în curioasa instituție primitivă „*potlatch*”). Cum nu se găsesc piețe de desfacere nu se găsește nici monedă, nu există nici repartitie a averii fiindcă nu există clase sociale sub sau supra-puse. Proprietatea e ori colectivă a clanului (membrii muncesc egal și împart produsele) ori pășunatul e în comun și agricultura individuală, pe loturi familiare. Nu există fabrici ori ateliere publice, fiindcă nu există vânzare. Toate produsele manufacturate — instrumente de lucru, îmbrăcăminte etc. — sunt lucrate în casă de fiecare locuitor.

Al doilea tip îl constituie *economia urbană* („*Stadtwirtschaft*”). Aceasta presupune apariția orașelor. Schimbul apare, însă nu complet liber. El e strict reglementar și se face în anumite condiții: între anumite persoane și cu un anumit preț. Fiecare oraș are un număr fix de corporații și în acestea un număr fix de membri. Ei produc toate obiectele manufacturate, pe care le schimbă contra produselor agricole ale țăranilor din zona împrejmuitoare a orașului, în anumite zile fixate pe săptămână în bălciuri. Corporațiile nu pot vinde altcuiva decât țăranilor, iar țăranii nu pot merge să desfacă marfa lor decât în orașul apropiat. Pentru fiecare obiect, exista un preț, cum se zicea „*just*”. Reclama și concurența sunt interzise. Moneda are deci o slabă funcțiune de schimb. Teritoriul unei țări e împărțit în mici zone economice, fiecare în preajma unui oraș sau tutelate de un feudal. Fiecare zonă e închisă în bariere, care înlătură libertatea comerțului. Aceasta a fost economia evului mediu până la apariția capitalismului.

Al treilea moment al evoluției economice „*economia națională*” (*Nationalwirtschaft*) rupe toate barierele feudale sau comunale. Schimbul ia un deosebit avânt. El se poate face între orice fel de persoane și dela un capăt la altul al teri-



toriului unei națiuni. Libertatea comercială devine totală. Mercantilismul cu prețurile lui maxime decade.

Decad și corporațiile și toate organele rigide care împiedică liberele schimburi. Regula economică a fiziocraților „laissez faire, laissez passer” devine o deviza, un ideal de morală economică. Capitalismul apare și odată cu dânsul fenomenele de credit, de acumulare, de speculație.

Despre forma economică viitoare, Sociologia științifică se poate pronunța în sensul unei colectivizări crescânde. Semne mai mult ori mai puțin precise indică o acumulare și proletarizare crescândă. Consecințele pot varia ori întârzia după diferitele tipuri sociale.

6) *Alte funcțiuni sociale.* Alături de fenomene religioase, morale, juridice, politice, domestice și economice, există în societate o mulțime de funcțiuni mai restrânse și mai trecătoare. Așa sunt de pildă modelele ale căror legi au fost bine studiate de Târde, Simmel, Baldwin, *stările de mulțime, opinia publică*, etc. Ele trebuiesc de asemeni studiate în manifestările lor tipice, degajându-le legile și variațiunile. Acestea nu presupun însă instituții.

Sunt curente trecătoare, apărute ici ori colo, aparițiuni efemere, care trec fără a lăsa urme. Trebuie să menționăm aici însă alte câteva funcțiuni, nu lipsite de importanță.

În primul rând *funcțiunea logică a societății.*

Alături de reprezentările noastre individuale, există, după cum a arătat E. Durkheim, *reprezentări colective*, concepte sociale, fixate, pe care le primim din afară, de-a gata fără să fi participat la ele. Ele ni se impun ca realități obiective. Cu cât o societate e mai primitivă cu atât ea nu întrebunțează decât astfel de reprezentări. Lévy Brühl a arătat că sălbaticii au o mentalitate cu mult mai socială decât a noastră. Ei nu gândesc decât prin metaforele pe care le oferă societatea.

Grupul ne oferă astfel o teorie a cunoașterii elaborată în afară de noi, un fel de ochelari prin care ni se poruncește să privim lumea. (Vezi mai departe capitolul: „Sociologia și teoria cunoașterii”).

Ceeace s'a evidențiat prin studiile sociologice asupra cunoașterii e faptul că există mentalități diferite, logici multiple și că principiul lor de variațiune e influența socială.

Se poate vorbi și de știință ca de o funcțiune socială. În adevăr, oricât ar fi de individuală, de intim legată de persoana cercetătorului, reflecția științifică are un caracter social întâi prin origina ei; ea trebuie să respecte o tradiție, un șir de cercetări făcute înainte ea. În al doilea rând prin destinația ei: ea se adresează unui anumit public de o anumită mentalitate. Apoi ea se elaborează într'un mediu de discuții, de rectificări, de critici. Toate acestea presupun societatea.

Se poate concepe la fel o Sociologie estetică. Există un aspect psihic al artei. E procesul creațiunei artistice, e psihologia specifică a creatorului ori a actului de contemplație. Dar și acest artist e mai întâi un produs al mediului. Opera sa suferă influența unei tradiții, se adresează unui public, căruia, inconștient îi face concesii. E greu de separat arta unei țări de mentalitatea națională a poporului. Fiecare manifestare estetică poartă semnul țării care a produs-o. Mai trebuie să adăugăm și idealul artistic al fiecărei generații care intră și el în balanță. Există într'un moment dat o școală, un curent, o tehnică ce trebuie respectate. Ea se impune din afară, din societatea individului. Artă se poate studia astfel în funcție de colectivitate. Se pot examina produsele obiective ale artei populare în diferite timpuri și țări cu ajutorul etnografiei comparate. (Incerări de acestea au făcut Wundt (*Völkerpsychologie* vol. III) și E. Grosse (*Anfänge der Kunst* 1896).

În fine limbajul, nu numai că are o origine socială, dar fenomenele sale, semantice ori fonetice se schimbă sub influența grupului. Linguistica comparată e greu de conceput astăzi fără ajutorul Sociologiei

Se cuvine, după acest rapid examen al funcțiunilor sociale să amintim că între ele există o strânsă legătură. De fapt o societate ca și o conștiință individuală formează un tot inseparabil.

Izolăm, mai mult prin abstracție, diferitele procese sociale unul de altul. În realitate ele se condiționează reciproc. Numim acest fenomen în sociologie *legea interdependenței factorilor sociali*. Aceasta înseamnă că o schimbare produsă într-o funcțiune socială, de pildă în viața religioasă ori în cea juridică, presupune sau e urmată de schimbări analoage în toate celelalte funcțiuni. Toți factorii sociali sunt solidari între ei. Astfel e greu de închipuit o schimbare a felului de producție, fără să urmeze o schimbare a condițiilor juridice, a raporturilor politice între clase, a mentalității generale, a moralei. Și invers, o revoluție religioasă, cum a fost de pildă adoptarea protestantismului de către unele popoare, aduce cu ea nu numai o schimbare a moralei și a politicii, dar chiar cum susține Max Weber, a formelor economice care din medievale s'au transformat în capitaliste. Nu există erarhie în societate. Viața colectivă e un șir de fenomene inextricabile, împletite din influențe reciproce. Orice schimbare într'un domeniu e urmată imediat de efecte generale. E legea biologică a oricărui organism, e în aceaș timp legea supremă a vieții sociale.

## VI

### EVOLUȚIA SOCIETAȚILOR

Transformarea societăților s'a pus ca problemă cu mult înaintea Sociologiei științifice.

Vechea filozofie a istoriei s'a preocupat mult de această problemă. Un Vico sau un Herder au arătat că există un ritm după care se schimbă societățile ca și oamenii. Hegel a descris o întregă dialectică a transformării bazată pe opoziția contrariilor și apoi pe fuziunea lor. Problema a fost strânsă mai de aproape în secolul al XVIII de toți aceia care credeau în „ideia de progres”, în perfectibilitatea continuă a genului omenesc. Un Helvetius, un D'Holbach, un Condorcet erau convingeți, că omenirea e menită să cunoască îmbunătățiri veșnice. În sec. XIX socialiștii au aplicat la economie aceste speranțe progresiste. Evoluționismul cu Darwin și Spencer le-a aplicat în biologie. Cel din urmă a încercat însă să schițeze o lege generală a evoluției aplicabilă în toate domeniile. E vorba de faimoasa convingere că evoluția se efectuează prin trecerea de la omogen la eterogen.

Formulată astfel, această afirmație se reduce la aceia a diferențierei crescânde. Desigur constatarea lui H. Spencer are multiple aplicări în diferite domenii, chiar și în aceea ale științelor morale. Ea suferă însă și multe excepțiuni, după cum a arătat. A. Lalonde în celebra sa teză: „La dissolution opposée à l'évolution”.

Chestiunea evoluției societății presupune o altă problemă foarte discutată încă, aceia a *progresului*. Problemă foarte controversată fiindcă factorii de determinare ai progresului

sunt greu de găsit. Se afirmă el prin creșterea culturii, a tehnicei, a moralității, a populației? Care e criteriul general față de care toate celelalte sunt subordonate? Răspunsul e greu de dat încă, deoarece evaluarea e foarte delicată. Și apoi toate societățile progresează cu adevărat? Nu sunt atâtea care înregistrează mai de grabă o curbă decadentă?

E mai prudent astfel să constatăm o transformare permanentă a grupului social, fără să ne întrebăm dacă transformarea e sau nu ameliorată. Evoluția societății, ca să întrebuițăm o comparație luată din biologie, poate să se efectueze fie printr'o transformare lentă, fie printr'o mutație, adică fie printr'o evoluție propriu zisă, fie printr'o revoluție.

Evoluția e o transformare invizibilă, inconștientă datorită acțiunii permanente a unei cantități de factori mici, imponderabili. Revoluția e o schimbare mai mult ori mai puțin bruscă pe care o întreprinde la un moment de criză, o clasă socială care n'a mai avut până atunci puterea, cu scopul conservator de a salva coeziunea socială amenințată. Revoluția e un transfer de putere, de autoritate în favoarea unui grup secundar. Acesta oferă o nouă formulă de solidaritate, un nou program de valori, în jurul căruia e posibilă o nouă grupare a forțelor. Evoluția se face fără ruperea echilibrului de clase, fără a schimba natura Statului, prin colaborarea tuturor claselor. Revoluția se face de către o singură clasă, care-și asumă responsabilitatea unei alte constituții sociale. (vezi M. Ralea : *Idée de revolution dans les doctrines socialistes*, Paris 1923).

Prin termenul evoluție vom înțelege aici, transformarea socială în sens larg, fie în mod lent, fie cu ajutorul revoluției. Această transformare se realizează sau prin schimbarea structurii, a elementelor cantitative, sau prin aceea a funcțiunilor, a valorilor sociale. Firește schimbarea e mai mult sau mai puțin simultană în ambele cazuri. Schimbarea unui organ presupune și schimbarea unei funcțiuni, cu toate că în Sociologie se poate închipui o instituție nouă, păstrând încă o bucată de vreme funcțiunile vechi. Acest fenomen se observă de

foarte multe ori în perioada revoluțiilor. Cu atât mai mult, pentru comoditatea expunerii, vom disocia evoluția structurii de evoluția valorilor sau a funcțiilor. Vom avea astfel o transformare cantitativă și una calitativă, spiritală.

În ce privește prima am vorbit de ea, când ne-am ocupat de morfologia socială. Orice schimbare a cantității, densității ori mobilității grupului, aduce după ea o transformare în viața sufletească a societății și, după cum am văzut, modifică condițiile ei morale și politice.

Aceiaș lucru trebuie constatat când e vorba ca omogenitatea populației să se transforme într-o eterogenitate de elemente. O societate compusă din elemente diverse, variază, are o tendință mai progresistă, mai puțin conservatoare.

Trbuie să fim mai atenți asupra unui alt fenomen de modificare a structurii, acela care constă în înmulțirea grupurilor mai mici, a grupurilor sociale secundare în sânul unei societăți mai mari. Când diferențierea provoacă aparițiunea unor cercuri mai mici, urmează între ele o interacțiune, o serie de influențe reciproce. G. Simmel numește acest fenomen încrucișarea cercurilor sociale (*Umkreuzung sozialer Kreise*). Din această concurență a grupurilor sociale reiese pentru individ o libertate mai mare. Un om care face parte dintr'un club, dintr'o societate sportivă, din una comercială etc., acordă fiecăreia câte puțin din activitatea sa, pe când unul care face parte dintr'o singură societate acordă acesteia, în mod unic, toată atenția sa. Primul e mai liber decât al doilea, fiindcă nu e subordonat exclusiv unui singur mediu social. (Vezi G. Simmel : *Ueber soziale Differenzierung*. Leipzig 1899).

Dacă trecem de la structură la viața psihică a societăților, la funcțiunile lor, la valorile pe care le respectă, constatăm și acolo, la prima vedere, o lege de diferențiere a valorilor. După cum am văzut, în decursul acestei expuneri, la început, în clanurile primitive, există o singură valoare : aceia religioasă. Ea ține loc de tot. Dintr'ânsa se diferențiază cu timpul celelalte. Întâi se desprind ca anterioare valorile juridice. „jus” se separă de „Fas”. Apoi cele politice : șeful religios

nu mai e tot aceeași persoană cu cel politic. Morala devine și ea o funcțiune independentă, laică. Binele și sacrul nu mai sunt același lucru. Economia se deosebete și ea ca o activitate specifică, deosebită de riturile magice care o inspirau la început. Mai târziu arta se separă de morală, morala de drept, acesta de economie. Insuși logica, mentalitatea generală, facultățile de cunoaștere nu mai sunt așa de sociale, de comune mai târziu. Reprezentările colective fac loc celor individuale. Din toate acestea rezultă ca o lege: *desrobirea individului de mediu*. Din aceste constatări reese că legea indicată de Spencer, a trecerii dela omogen la eterogen, e verificată în Sociologie.

Nu trebuie să credem însă că diferențierea funcțiilor, a valorilor e completă vreodată. Anumite relațiuni se mențin totdeauna. Există veșnic legături destul de strânse între valori. Evoluția nu se face numai prin separarea lor. Ea se poate efectua și prin coalițiunea, prin alianța lor. Iată câteva cazuri.

În primul rând prin ceace Wundt numește *heterogenia scopurilor*". (*Ethik*, Stuttgart 1890). După această lege, acelaș mijloc poate servi succesiv la mai multe scopuri. Instrumentul se menține acelaș, dar după nevoile epocilor se poate obține dela el diferite întrebuințări. De pildă riturile și culturile religioase care au fost inventate pentru alte scopuri își pierd cu timpul utilitatea primară și servesc la altceva. Prânzurile după înmormântare sunt astăzi obiceiuri de pură datorie socială ori de obligație civilă: aceia de a servi prietenilor o compensație pentru deranjamentul de a fi venit la înmormântare. Altă dată ele aveau semnificația unei mese la care se credea că ia parte și mortul. Bacșișul la început e un mijloc de caritate, astăzi unul de grandomanie. Educația greco-latină are azi cu totul altă menire decât aceia care o avea în evul mediu etc.

„O instituție, un rit, o metodă pot pierde primul lor obicei: dacă le atribuim azi un altul le dăm și o rațiune mai lungă de viață” (*C. Bouglé: Evolution des valeurs*, p. 87). Eterogenia permite o întreagă economie: utilizarea în timpul

evoluției a vechilor mijloace pentru alte scopuri. Ea ajută la noi adaptări în cursul transformărilor sociale. Prin aceasta valorile se leagă solidar între ele, într'un fel de continuitate istorică.

Se poate concepe însă, alături de o pluralitate de scopuri care uzează succesiv acelaș mijloc, aceeași pluralitate de scopuri care utilizează *simultan* un singur instrument. E ceea ce sociologul francez C. Bouglé numește *politelism*. Acest fenomen e foarte asemănător cu acela pe care linguiștii îi numesc polisemie, adică multiplicitate de sensuri într'un singur cuvânt. Cuvântul rădăcină înseamnă în acelaș timp, partea de jos a copacului și o entitate matematică; cuvântul bază servește chimiei și arhitecturii etc. La fel în societate. Există mijloace care servesc mai multe scopuri. De pildă îmbrăcăminte servește la scopuri estetice (decorație), igienice, pudice, etc. Deasemeni o locuință satisface nevoi economice, estetice, igienice, etc. O mulțime de instituții întrunesc scopuri, nevoi multiple și diverse. Astfel prin intermediul heterogeniei scopurilor și prin acela al politelismului, valorile diferențiate se reunesc din nou.

De altfel o tendință de asociație se poate constata în acelaș timp cu aceea de diferențiere. Valorile economice, cu ajutorul socialismului, își aliază astăzi pe cele morale. Se pare neomenesc să tratezi pe lucrător numai din punctul de vedere strict economic. Atitudinea morală își aliază pentru mai multă perfecțiune pe cea estetică. Și așa mai departe.

În evoluția societății trebuie să constatăm așa dar, alături de o separare între scopuri, o *conjunctiune a valorilor*. Asociație și disociație: iată ritmul transformării sociale.

Un capitol final al Sociologiei ar trebui să se ocupe cu decadența, cu degenerarea, cu *regresul* societăților. Trebuie studiată patologia socială. Trebuesc găsite criterii și legi, după care o societate pierde din vitalitatea ei. Dar aceasta, deasemeni rămâne încă de făcut. După cum medicina nu se poate constitui fără o biologie deja constituită o patologie socială nu va lua ființă decât atunci când Sociologia normală va fi definitiv încheată.



PARTEA II-a  
**CÂTEVA PROBLEME SPECIALE**

## CAPITOLUL I.

### PROBLEMA CLASIFICĂRII SOCIETĂȚILOR

Logica contemporană trece printr'o profundă criză. Operațiile, pe care metodologia tradițională le indică drept indispensabile, par, astăzi, disprețuite. Analiza, sinteza, definiția, clasificarea, frumos construite în linii geometrice, în prescripții infailibile, sunt puternic sdruncinate. Ele ne apar ca anacronisme incomode în cercetarea adevărului. Adevărul el însuși devine din ce în ce mai simplu, mai elastic.

Motivul stă în primul rând în transformarea investigației științifice. De la matematică și până la științele morale, cercetătorul modern uzează de o deplină libertate în alegerea mijloacelor sale. Inspirația, instituția, ipoteza sunt operații care tind să înlocuiască îmbătrânitele procedee aristocratice ale logicei formale ori ale metodologiei unui Stuart Mill. Unii merg așa de departe încât admit până și legitimitatea sentimentului în căutarea adevărului științific.

Dacă atitudinea recentă a gândirei logice, e până la un punct justificată în științele exacte, unde meticulozitatea și pedanteria procedeelor tehnice înăbușă câteodată noile tendințe, în științele morale unde postulate solide și uniforme lipsesc, unde substratul experimental e variabil la infinit, unde, în sfârșit, complexitatea crescândă a fenomenelor e încă departe de a fi chemată să aducă mai multă ordine, cercetătorul trebuie să fie mult mai prudent. În acest domeniu, nu e așa de ușor să renunți la metoda de lucru tradițională. În Sociologie, în special, dezorientarea metodologică e extremă. Unii pornesc de la studiul societăților inferioare și se

bazează în primul rând pe etnografia comparată. Pentru aceștia știința e mai ales descriptivă (Somlo a propus termenul „beschreibende Soziologie”). Din toate colțurile pământului documentele etnografice abundă. Eterogeneitatea societăților e enormă: Irochezii din America de Nord; Aztecii din America de Sud, Hotentotii africani, Aruntas din Australia centrală, etc., etc.; toate aceste societăți vin să-și amestece, într'un haos de forme, de instituții, de moravuri, viața lor socială.

Alți sociologi își îndreaptă însă atenția către viața actuală a societăților. Aceștia se adresează de obicei cu predilecție statistice. Din legile „medianelor”, ori ale „normalelor” aritmetice, ei încearcă să desprindă caracterele marilor fenomene sociale actuale: sindicalism, luptă de clasă, criminalitate, prostituție, etc. Dacă cei dintâi sunt îngropați în mormane de date etnografice, cei din urmă abia răsuflă de sub povara cifrelor.

În fine, alți cercetători caută să descopere legile societății din învățământul experienței. Experiența în sociologie e legislația și rezultatele ei. În acest caz, avem de-a face cu articolele codurilor, cu nenumăratele proiecte de lege, de regulament, cu curioasele efecte ce le urmează adeseori.

Orice cale s'ar apuca, materialul nu e mai puțin enorm, mai puțin eterogen, mai puțin incoherent. Sociologul, dacă vrea să ajungă la date sigure, trebuie să întrebuițeze în fața acestor documente *critica istorică clasică*. Astfel, el nu-și poate permite fluxul pe care științele exacte și-l permit. Sociologia nu poate părăsi așa ușor o bună parte din metodele tradiționale. Venită cea din urmă în tabloul științelor, obiectul încă e șovăelnic are nevoie de precizia riguroasă a unor principii metodologice severe. Ea trebuie să procedă în primul rând la catalogarea, la clasificarea imensului său material. Dar ceea ce îi trebuie în primul rând e tocmai clasificarea fenomenului, a elementului său fundamental: noțiunea de societate. Clanul totemic, tribul, municipia romană, naționalitatea, Statul, familia; iată atâtea tipuri sociale. În ce relație se găsesc ele? Cum se condiționează reciproc? Întrebări la care sociologii s'au

gândit de multa vreme, fără a gasi însă răspunsul satisfăcător.

O serie de clasificări au și fost propuse. Criteriile de la care s'au inspirat acei cari le-au prezentat ofereau mai ales un mare inconvenient: erau prea generale, explicau prea mult pentruca să explice ceva. Astfel problema n'a înaintat prea mult. Clasificarea societăților e însă indispensabilă sociologiei. Ea e prima operație de lămurire, de orânduială, de precizare în munca ulterioară a omului de știință. Științele naturale, cărorora știința socială le e așa de asemănătoare — în partea ei descriptivă — presupun ca operație de bază această clasificare. Mai mult, aproape toate științele o presupun, inclusiv Matematica. Cum ar putea atunci Sociologia, unde înțelegerea e departe de a fi deplină, să se dispenseze de ea?

Principiul însă e că această clasificare să pornească dela o metodă fecundă și generală în acelaș timp. După o analiză critică a criteriilor propuse, vom încerca să arătăm care e calea către care trebuie să se îndrepte, după noi, clasificarea societăților și rezultatele ce ni le-ar putea da.

## I

Deosebirea între o operație mentală științifică și una filozofică stă în primul rând în necesitatea pe care o simte aceasta din urmă de a găsi în varietate fenomenelor un principiu unic, care să explice prin el singur totul. Știința din contră nu tinde către această simplificare exagerată a lumii exterioare. Ea se inspiră dela concret în mod empiric, fără idei preconcepute și dacă în diversitatea lucrurilor găsește mai multe cauze, cum se întâmplă de obicei, nu se stiește să le enumere pe toate, fără să sacrifice multiplicitatea realității, simetriei logice. Știința indică pluralitatea cauzelor chiar când acestea sunt opuse și contradictorii între ele. Filozofia antică însă, ca și cea modernă, pare încă preocupată de căutarea substanței, „esenței” unice. Acolo unde un Platon găsea ca motor primitiv, „deia”, Spinoza „substanța”, Schopenhauer „voința”, știința obiectivă va distinge motive mult mai variate, chiar cu riscul

de a ruina admirabila „unitate” a existenței. Ceea ce se observă imediat la clasificarea societăților, pe care le avem până acum, e caracterul lor filozofic. Aproape toate fac parte dintr'un „sistem” de sociologie, care la rândul lui face parte dintr'un sistem de filozofie, a cărei cheie unică stă într'o singură explicație.

Motivul e simplu: sociologia începe ca o ramură a filozofiei, anume sub formă de filozofia istoriei. În ziua când istoria nu s'a mai mulțumit cu explicarea faptelor de detaliu, ca biografiile anecdotice sau ca descrierile bătăliilor, în ziua când a voit să dea explicații mai generale, când a început să se preocupe de istoria instituțiilor sociale, economice, etc., de fapt sociologia era născută. O găsim în germe în filozofia „progresului” a unui Turgot, Condorcet, Comte, Saint-Simon, Proudhon. O găsim în Italia la Vico, în Germania la Herder, Fichte, Hegel. Comte i-a dat un alt nume. În loc de filozofia istoriei i-a zis Sociologie. Tot așa și Spencer. Dar numai numele era schimbat, Conținutul rămânea tot al vechii filozofii a istoriei. În afară de aceasta, atât Comte cât și Spencer se ocupau în filozofia lor aproape de toate științele pe care ambiționau să le lege între ele. În clasificările științelor, pe care ni le-au lăsat, sociologia ocupa un loc lângă biologie. Preocuparea lor era în primul rând filozofică. Oricât de erudiți ar fi fost acești scriitori pentru vremea lor, prin faptul că se ocupaseră de toate științele, nu puteau fi specialiști în nici una. Fatală preocuparea lor rămâne superficială, atingând doar generalitatea vagă a lucrurilor și mulțumindu-se cu ea. În consecință, clasificările societăților pe care ni le-au lăsat, au avut ca criteriu preocuparea aceasta de sistemă, neglijând realitatea concretă a societății un caracter preconcept, solid, violentând, aproape, fenomenele reale să se acomodeze cu el, să-l ilustreze.

Se știe că Auguste Comte clasifică societățile în trei tipuri: societăți în fază religioasă, metafizică, pozitivă. Pe ce se baza această împărțire tripartită? Pe cunoștințe istorice ori etnografice exacte, care ar fi putut să-i indice acest criteriu? Dar el ignora etnografia, fiindcă această disciplină nu luase încă

naștere. Criteriul ales e, așa dar, gratuit. El e justificat doar de o tendință intelectualistă „a priori”: aceea de a demonstra că umanitatea se îndreaptă către faza pozitivă, — care va trebui să fie cea definitivă, — în timp ce religia și filozofia sunt de domeniul trecutului.

A întrebarea însă punctul de vedere al evoluției ideologice, ca acela care reprezintă mai bine procesul social integral, înseamnă a apuca o metodă unilaterală. Dacă ideile au rolul lor în determinismul social, nu înseamnă că au singurul rol. Mobilul evoluției sociale nu are de scop nici realizarea pozitivismului, nici înlăturarea spiritului filozofico-religios. Căci ce devin atunci fenomenele juridice, economice, politice, etc., așa de caracteristice unei societăți? Clasificația intelectualistă a lui Auguste Comte nu ne-o spune și nici n'ar putea să ne-o spună. În afară de aceasta, Auguste Comte n'are în vedere decât societatea europeană, căci el pleca dela ideea unei singure și uniforme societăți, aceeași în timp și în spațiu. Ce devin celelalte societăți ale altor civilizații? Urmează ele aceeași evoluție?

Puțin mai târziu, H. Spencer aduce o contribuție ceva mai fecundă la studiul sociologiei științifice, tocmai fiindcă nu mai pleacă dela ideea unei societăți „unice”, ci fiindcă admite eterogeneitatea, diversitatea societăților, pentru studiul cărora propune observația etnografică comparată. Dar când filosoful englez încearcă o clasificare a societăților, cade în aceeași greșală. După cum se știe, el distinge două tipuri de societăți *militariste și industriale*. În primele ar domina constrângerea și violența. Individul ar fi supus grupului social și dominat de acesta. În tipul industrial din contră, relațiile sociale bazate mai ales pe libera convenție între părți, pe contractul liber, ar da individului mai multă libertate.

În aceeași ordine de idei, Sumner Maine, în „L'ancien droit” clasifică grupurile în „societăți cu statut” (munca obligatorie, sclavaj, etc.) și „societăți cu contracte” (salariatul se angajează liber și unde vrea).

Se ia ca criteriu ceea ce interesa mai ales pe autorii lor în filo-

sofia lor politică: consacrarea libertății individuale. Multiplicitatea celorlalte fenomene e fatal subordonată acestui unic caracter. Preocuparea filosofică e vădită aci. Dar chiar dacă am lăsa la o parte chestiunile de metodă și am discuta adevărul acestor două clasificării, în sine, vom remarca că ele nu pot suporta cea mai ușoară confruntare cu faptele. E adevărat că militarismul și industria se exclud? O singură observație ne va edifica. Poporul considerat ca cel mai militarist, poporul german, era în același timp și cel mai industrial. Cele două forme erau simultan reprezentate în aceeași națiune. Mai mult, se poate susține că orice industrialism tinde către imperialism și deci către militarism, atunci când își caută noi sfere de influență și noi debușeuri. După Germania, e cazul Angliei și astăzi al Statelor Unite din America.

Sociologii contemporani, cari au urmat lui Comte și Spencer, au fost mult mai atenți la consecințele clasificărilor propuse ca și la fecunditatea lor. Cu toate acestea, punctul de vedere al libertății sau aservirii individului de către societate, i-a preocupat și pe ei. Primul, E. Durkheim, așa de meticulos în chestiuni de metodă, așa de riguros științific uneori, în lucrarea sa „La division du travail social”, propune două mari tipuri sociale: „societăți cu „solidaritate mecanică” și societăți cu „solidaritate organică”. Prima categorie se caracterizează prin unitatea grupului. Individizii sunt toți la fel. Reunirea lor reiese din similitudine. Pe măsură însă ce cantitatea, mobilitatea ori densitatea grupului crește, diviziunea travaliului aduce cu ea diversitatea individuală. În această fază, indivizii nu mai sunt legați prin asemănare, prin afinitate mintală, și socială, ci tocmai prin diferența lor, în sensul că fiecare fiind limitat în specialitatea lui, are nevoie de specialitatea vecinului, ca să-l completeze.

Ceeace înțelege Durkheim prin solidaritate mecanică, înțelege, cu mici deosebiri, F. Tönnies prin comunitate și societate (Gemeinschaft und Gesellschaft). În prima individul e strâns legat de mediul social, în a doua procesul de individualizare aduce o libertate mai mare. Alături de Durkheim și Tönnies,

trebuie pus și sociologul american Giddings<sup>1)</sup> care distinge între „compoziția” și „constituția” socială, forme care cuprind aceleași caractere ca și clasificările de mai sus.

Nici una din ele nu pleacă dela observația directă, empirică a societății. Toate în schimb, au la bază speculația filosofică, toate caută să găsească într'un criteriu unic baza unei clasificări a grupurilor sociale.

Nu putem trece în revistă, toate criteriile clasificărilor propuse până acum<sup>2)</sup>. Am examinat doar pe cele mai reprezentative pentru anumite defecte.

Izvorâtă din sânul filosofiei, sociologia a făcut însă de vre-o două decenii un remarcabil efort de a se desprinde de aceasta și de a îmbrăca caracterul pozitiv al științelor exacte. Școala sociologică franceză grupată în jurul lui „Année Sociologique”, în urmă cea italiană din jurul lui „Rivista italiana di Sociologia”, sau cea americană dela „American Journal of Sociology”<sup>1)</sup> au realizat de multe ori cu succes „defilozofarea Sociologiei”. În special în școala franceză, contribuții nete, precise au fost aduse în ce privește sociologia religiei (Durkheim „Les formes élémentaires de la vie religieuse”); a celei juridice (P. Fauchonnet: „La responsabilité; G. Davy „La foi jurée”, étude sociologique sur la formation du contrat, Paris 1922); a formației sociologice a cunoștinței; (Lévy Brühl: „Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures”, Paris, 1912, și continuarea ei „La mentalité primitive”, Paris, 1922).

Clasificarea societăților trebuie să pășească și ea pe domeniul pozitiv. Dacă această operație e indispensabilă studiului sociologiei, atunci efectuarea ei trebuie să pornească dela aceeași preocupare strict deterministă, care a prezidat și la soluționarea celorlalte probleme sociologice.

E. Durkheim ne-a dat un prim exemplu. Părăsind vechea sa clasificare menționată mai sus, el ne-a propus mai în urmă o

1) F. Giddings: Principes de Sociologie — Paris 1907.

2) Ele se găsesc în articolul lui R. Steinmetz: La classification des types sociaux, în Année Sociologique vol. IV, an 1899—1900 sau mai recent în Gurwitch: Essai de Sociologie p. 68.



alta, care are avantajul de a fi mai pozitivă<sup>2)</sup>). E vorba de o clasificare morfologică. Ea are în vedere mai ales forma societăților așa cum se prezintă la prima observație. Durkheim propune ca punct de plecare forma cea mai simplă a societății: horda. Apoi, după gradul de complexitate crescândă, se pot așeza: clanul, tribul, națiunea. În acest mod clasificarea urmărește de aproape evoluția reală a societății or, constatând pas cu pas, diferențierea lor din ce în ce mai mare.

Dela acelaș punct de vedere pare a se fi inspirat recent și W. Wundt atunci când distinge între „Stammgesellschaft” (clanul) și „Staats gesellschaft”. Statul<sup>3)</sup>.

Cea dintâi formă se caracterizează prin legătura de rudenie, de familie; cea de a doua prin deosebirea în clase sociale și pe monopolizarea puterii politice de către Stat, care se substituie în funcțiunile familiei.

Această tentativă e de sigur un pas spre progres. Punctul de vedere morfologic are cel puțin de partea lui realitatea societăților. Inspirat de observație, el e adecvat naturii sociale. Din nenorocire însă, el nu explică mare lucru. Forma societății e pur și simplu un cadru gol, în care se poate introduce orice conținut. La aceeaș formă socială pot corespunde instituții juridice, politice, economice foarte deosebite. Unele clanuri cunosc filiația uterină, altele pe cea masculină, unele proprietatea comunitară a Statului, altele pe cea a familiei, unele „vendetta”, altele sistemul „compozițiilor”, etc. Atunci ce e

1) În Germania, unde cercetările științelor sociale, particulare, sunt poate în fruntea tuturor țărilor, sociologia generală pastrează încă un caracter de dezorientare generală. Dela lucrările lui Tönnies, Simmel, Barth, vechi de 20—30 de ani, nici o încercare mai nouă de sinteză nu a apărut. Manualele recente ale lui O. Spann, Brinkmann, Stein, Vierkandt, păstrează încă vechiul caracter filozofic.

2) E. Durkheim: articolul „Classification des types sociaux” în „Les règles de la méthode sociologique”.

3) W. Wundt: „Die Gesellschaft” 2 vol. formând Tomul 7 și 8 din „Völkerpsychologie” vol. I, p. 2, 47; vol. II, p. 7 și 8.

de făcut cu eterogeneitatea acestor conținuturi care depășesc forma societăților și care, în orice caz, nu se pot explica prin ele <sup>1)</sup>?

O bună clasificare trebuie să țină seamă și de conținutul societăților, poate mai ales de el. Aceasta însă, nu poate fi găsită decât printr'o atitudine perfect degajată de spirit filozofic. Rezultatele pe care le avem din științele sociale particulare ne-o poate indica <sup>2)</sup>.

După această scurtă critică, să încercăm a degaja partea pozitivă a acestui studiu și să arătăm care ar fi condițiile unei bune clasificări sociologice.

## II

Intr'un studiu asupra clasificării tipurilor sociale, publicat acum vreo 20 ani în „Année sociologique” (vol. IV), etnologul olandez Steinmetz arată imposibilitatea sociologiei de a ajunge la o clasificare, înainte de a avea ceeace numea el un *catalog etnografic al popoarelor*. Credem că chiar și aceasta e insuficient. Ceeace ne trebuie în primul rând sunt date pozitive oferite de științele sociale particulare, singurele în măsură a ne da fapte precise și bine observate.

Generalitatea închide, de obicei, discuția. Ea e susceptibilă de a paraliza cercetările, fiindcă prin ambiția ei se prezintă sub o formă definitivă.

Fără să strângă de aproape nici un fenomen, ea rămâne deasupra criticii care n'are de ce se lega. Din contră, datele oferite de științele particulare, fiind expuse criticii speciali-

---

1) Prin aceasta se poate vedea sterilitatea sistemelor sociologice care disting între „forma” și „conținutul” Societății, ca acelea ale lui Stammler („Wirtschaft und Recht”), Othmar Span (*Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*), Simmel (*Soziologie*), etc.

2) V. capitolul despre clasificarea societăților din Somló în „Beschreibende Soziologie”.

știlor, odată admise, ele capătă o valoare științifică pe care se poate pune oarecare temei. O clasificare bazată pe astfel de fapte n'ar fi clădită pe nisip. Pe timpul lui A. Comte ori H. Spencer, sociologia evitase de a utiliza datele oferite de științele sociale particulare (ale religiei, juridice, economice, etc.). De atunci s'au făcut progrese enorme în istoria dreptului comparat, a istoriei economiei, instituțiilor familiare și politice. Astăzi situația e diferită. O mulțime de fenomene au devenit aproape clare. Cunoaștem evoluția formelor de familie, de proprietate, de cult religios, de economie de schimb. Societatea nu ne mai apare ca o asociație abstractă. Sociologia devine știința studiului comparat al instituțiilor sociale.

De pildă acolo unde știința dreptului se oprește, sociologia știe să o întregească cu alte ramuri: cu istoria economică comparată, cu statistica, etc. Ea se încheagă deasupra comparațiilor pe care le face, completând științele sociale particulare una prin alta. Astfel s'a ajuns, încetul cu încetul, la o sociologie religioasă, la una economică, la alta juridică, politică, domestică.

În adevăr, analizând viața socială, reală, concretă distingem următoarele fenomene care nu se pot concepe fără un substrat social pretabil, care nu se pot reduce deci la fenomene psihologice: a) fenomene religioase (care presupun un cult, un rit și o biserică comună, deci un element social); b) fenomene juridice (care sancționează celelalte instituții); c) fenomene domestice (organizarea și evoluția familiei); d) fenomene politice (formația Statului), în fine e) fenomene economice (care privesc producția și schimbul avuțiilor în mediul social). S'ar mai putea adăoga câteva stări mintale intermediare între sociologie și psihologie — (stări de mulțime, spirit de corp, de castă, clasă, etc), dar care nefiind stabilizate în instituții delimitate, le lăsăm de o parte pentru mai multă prudență metodologică.

În orice caz, iată cinci categorii sociale bine definite. Fie-

care din ele posedă *instituțiile* respective <sup>1)</sup>). Școala sociologică franceză a consacrat studiului comparat al fiecăreia din acestea din urmă, sociologia economică, sociologia religioasă, politică, etc. Fiecare din ele studiază independent fenomenele care le incumbă. Deasupra lor, comparativ, sociologia generală întregește datele uneia prin cealaltă. Explicația pe care o dă, de pildă, juristul despre proprietate ar fi insuficientă, unilaterală, îngustă, dacă n'ar fi întregită de explicația, oferită de sociologia economică ori politică.

Astfel nu trebuie să mai justificăm prea mult, existența celor cinci categorii sociologice. „Année sociologique”, adecvat acestei împărțiri, conține rubrici distincte pentru fiecare din ele.

Însă, fiecare din aceste sociologii particulare ne oferă astăzi, în parte, *clasificări speciale*, ale instituțiilor studiate, instituții care se leagă de obicei de o anumită formă a societății.

Să începem cu Sociologia economică. Imediat după apariția școlii istorice, după ce economia clasică care consideră un „homo economicus” egal în toate timpurile și societățile, căzuse în discredit, necesitatea comparației fenomenelor economice din diferite epoci, s'a impus. Respectând diversitatea de timp și de loc, școala istorică a văzut totuși necesitatea de a le închea în tipuri precise de evoluție economică.

Astfel, primul, R. Hildebrand, luând ca criteriu fenomenul schimbului, clasifică formele evoluției economice în trei tipuri: economie fără schimb, economie cu monedă, economie cu credit. Înaintea lui, Fr. List în sistemul său de „economie națională” distinsese: economie pastorală, agricolă, agricolă-manufacturieră, manufacturieră.

Aceste clasificări erau însă prea speciale. Ele lăseau la o parte o mulțime de fenomene economice: repartitia bunurilor

---

1) Sociologia lui Durkheim nu ține seamă decât de ceace numește el „le côté institutionnel des choses”, înțelegând prin instituție un fenomen social cristalizat într'o anumită formă. Și cu drept cuvânt căci numai studiul instituțiilor poate fi conceput obiectiv, degajat de subiectivismul psihologic

remunerarea muncii, etc. Căutând să le cuprindă pe toate, Karl Bücher, într'o lucrare acum clasică „*Entstehung der Volkswirtschaft*”, oferă o clasificare mult mai comprehensivă care cuprinde în ea toate fenomenele economice. El distinge: a) economie familiară (care corespunde cu economia fără schimb a lui Hildebrand, formă în care producția nu întrece consumația, fiecare familie ori clan neproducând pentru piață, ci pentru nevoile proprii; b) economie urbană (epoca corporațiilor medievale, a taxațiilor, a prețurilor impuse, a mercantilismului în politica comercială); c) economie rațională (libertatea comerțului, liber schimb, etc.). Dacă clasificarea lui Bücher poate fi completată ori discutată, ea rămâne totuși baza sigură a clasificării evoluției economice<sup>1)</sup>.

G. Schmoller (*Grundriss d. Volkswirtschaftslehre*) ca și Sombart (care distinge economia individuală și economia socială), au căutat să completeze clasificarea lui Bücher, ne-au dat însă împărțiri mult mai confuze și mai incomode.

Rezultate tot așa de îmbucurătoare se pot constata și în *Sociologia juridică*. După cercetările laborioase ale unor Sumner Maine, Dareste, Post, Kohler, care au studiat aproape toate

---

1) S'a obiectat clasificății lui Bücher în primul rând ca nu dă o idee exactă asupra economiei societăților primitive, ca înaintea economiei familiare ar fi existat o aita comunitară, de clan, a satului ori gintei, etc. Vezi în această privință: Max Schmidt, *Grundriss des ethnologischen Wirtschaftslehre*, 2, vol. Stuttgart 1920; Somló, *Güterverkehr in Urgesellschaft*; Moskowsky, *Das Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, Iena 1906; W. Koppers, *Die ethnologische Wirtschaftsforschung*, aus „*Anthropos*“, Wien 1917; H. Cunow: *Wirtschaftsgeschichte*; și mai ales ultima lucrare a lui G. von Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1921, ca și articolul acestuia din urmă din *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* al lui Konrad; în al doilea rând i s'a obiectat ca lumea romană și greacă, deși anterioare economiei urbane medievale, n'au cunoscut economia familiară, ci pe cea capitalistă. E obiecția istoricului Ed. Mayer (*Kleine Schriften*, Berlin 1905, înlăturată de G. Salvolini, *Le capitalisme dans le monde antique*, Paris 1907.

fenomenele juridice: contract, succesiune, filiație, căsătorie; proprietate, nu numai la Romani și Greci, cum se obișnuia în dreptul clasic, ci la toate populațiile cunoscute, dela triburile australiene la Egipteni și vechii Germani, s'a încercat să se deosebească și aici clasificări ale tipurilor juridice.

Primul, Post<sup>1)</sup>, a încercat a stabili patru tipuri de societăți, după patru tipuri de organizație juridică pe care le distinge: a) societăți cu tip juridic gentilic, care se caracterizează prin faptul că legăturile sunt patriarhale, familiare, lipsite de caracterul erarhiei în clase sociale (patricieni și clienți); b) societăți teritoriale; în acest tip organizația juridică e aceeași. Deosebirea stă numai în faptul că triburile nu mai sunt nomade, ci stabilizate geograficește; c) societăți cu tip juridic feudal în care apare diviziunea în clase cu urmările ei: sclavaj, servaj, etc.; d) societăți cu organizație juridică corporativă, în care clasele inferioare se leagă între ele pentru a îmblânzi regimul juridic la care sunt supuse.

Ceva mai târziu, un discipol al lui Post, italianul Mazzarella modifică puțin clasificarea lui Post<sup>2)</sup>. El păstrează însă același criteriu: prezența ori absența diviziunii în clase sociale. Modificarea pe care o aduce el e suprimarea a două tipuri din cele patru, anume a organizațiilor teritoriale și corporative, care îi se par cuprinse în celelalte două și deci inutile. Astfel nu păstrează decât două: tip gentilic și tip feudal de relații juridice.

Aceste clasificări nu mai au astăzi valoarea care li se atribuia acum 20—30 ani. Post, care nu dispunea de izvoare de mână întâia, nu întrebuițase în selectarea lor critica istorică. Printr'un procedeu exact contrar el pleacă dela ideea precon-

1) Post: *Ethnologische Jurisprudenz*, vol. I, p. 15, 327, 355, 426.

2) G. Mazzarella: *Les types sociaux et le droit*. Paris 1912; pentru alte lucrări ale aceluiaș autor vezi colecția din „*Rivista italiana di sociologia*”, an. 1907, 1909, 1911.

I. Kohler în „*Lehrbuch der Rechtsphilosophie*”, ca și în revista sa „*Archiv für Rechts und Wirtschaftspraxis*”, urmează metoda lui Post amestecată cu o puternică influență hegeliană.

cepută a celor patru tipuri primordiale, pe care le deosebește complet arbitrar. El nu ne indică niciodată, materialul de fapte care i-a permis să le stabilească. Din contră, el le vede evidente prin ele înșile, pornește dela ele ca dela o axiomă dată, ceea ce nu e de loc cazul. Acelaș inconvenient îl prezintă și reducțiunea lui Mazzarella, care de fapt nu modifică aproape nimic din lucrările lui Post.

Olasificarea fenomenelor juridice pe care o prezenta școala sociologică franceză ni se pare cu mult mai justificată și, în acelaș timp, mai comodă. Ea are în vedere tipul general sociologic, în care cel juridic intră ca o anume manifestație. Un clan cu o anumită structură sociologică e legat de o anume structură juridică. Tot așa un trib, o națiune, un Stat.

Plecând dela formele sociale de mai sus, Durkheim d'istinge:

- a) tip juridic cu baza de clan nediferențiat (așa ca în triburile Aruntas, Waramunga Kamilaroi, din Australia centrală);
- b) tip juridic cu baza de clan diferențiat (ca la Irochezii din America de Nord);
- c) tip juridic tribal (legat de organizația politică tribală, diferențiere în clase sociale, început de organizare etatistă);
- d) tip juridic național (coduri care țin seama de cetățenii unei țări);
- e) tip juridic internațional (caracterizat prin apariția dreptului comercial, al convențiilor internaționale juridice, etc.).

Această împărțire, pe lângă că e mult mai comodă, mai corespunde și studiului pozitiv al societăților efectuat prin observația istorică și etnografică <sup>1)</sup>.

În ce privește sociologia politică, încercarea de a stabili tipuri de dezvoltare, e facilitată de imensa literatură asupra Statului. Dela Aristot și Grotius până la Duguit și Jellinek, toți autorii de manuale asupra filozofiei politice s'au ocupat și cu clasificări ale Statului. Urmărind și aici datele istoriei și etnografiei comparate vom distinge: a) tribul nediferențiat; b) tri-

1) Pentru justificarea mai largă a acestei împărțiri vezi „Année sociologique”, vol. X, XI, XII, 1906—1913.

2) F. Oppenheimer: „Der Staat“ (colecția Die Gesellschaft) Berlin, 1907, distinge: Stat teritorial de păstori, Stat de agricultori, Stat feudal, Stat maritim și Stat constituțional.

bul diferențiat (în clase sau caste); c) națiuni sub forma de municipii (ca la Roma și Atena); d) State centralizate <sup>1)</sup>.

Ramura de studii care a făcut însă progresele cele mai mari în această privință e *sociologia domestică* (familiară). Încă delă mijlocul secolului trecut, observațiile și inducțiile adesea pri-pite ale unui Bachofen, Giraud Teulon, Laboulaye, Morgan, au ajuns la concluzia că într'o anumită stare de dezvoltare a umanității, au fost posibile și alte forme de familie decât cele contemporane, în primul rând felul *filiației*. O mulțime de observații ale călătorilor ne arătau societăți primitive unde mama e baza juridică a familiei, unde filiația e uterină, nu masculină ca azi. Alte dovezi, bazate pe filologia comparată, pe folklor, etc., au întărit primele ipoteze. Unii se bazau pe mitul amazoanelor, alții pe rezidurile pe care le constatăm și azi în societățile evoluat sub forma prostituției (reziduri de promiscuitate primitivă, ziceau ei), ca să dovedească anterioritatea matriarcatului.

Cea mai mare parte însă din acești cercetători exagerau, depășeau datele observației. Promiscuitatea primitivă, atotputernicia femeii în societățile primitive (ginecrație) căsătoria colectivă, sunt câteva numai din teoriile romantice ale acelor timpuri.

Puțin mai târziu cercetători ca Sumner Maine, Starcke, sau Westermarck, pretindeau că forma patriarhală e cea primitivă, cazurile de matriarhat sunt rare excepții, și acelea încă fals interpretate.

În afară de exagerările în ce privește promiscuitatea și ginecrația, asupra inexistenței cărora nu mai e azi îndoială, cele două tabere aveau dreptate și una și cealaltă. Numai că ele corespundeau la două etape diferite ale evoluției familiei. Autorii de mai sus, studiaseră două specii de societăți în timpuri diferite.

---

1) F. Oppenheimer: „Der Staat“ (colecția „Die Gesellschaft“, Berlin 1907) distinge: Stat teritorial de păstori, Stat de agricultori, Stat federal, Stat ucantim și Stat constituțional.



Școala antropologică engleză modernă, un A. Lang, Frazer, Spencer și Gillen; Germanii Strehlow și Cunow cași cercetările lui Durkheim în Franța au pus capăt desbaferilor. Ultimele studii etnografice, cu o metodă mai critică și mai precisă, au arătat că astăzi când se vorbește de matriarcat nu e vorba nici de ginecrație, nici de promiscuitate. Matriarcatul e doar o formă juridică, care înseamnă că în clanul primitiv, filiația era uterină și nu paternă. În această formă cea mai primitivă (actuală azi încă, la triburile Australiei centrale) înțudirea nu e bazată pe *consanguinitate*, ci pe conștiința unei origini comune dintr'un *totem comun*. Religia stabilește legătura familiară. Familia se compune din tot clanul, care are câteodată peste o sută de persoane. Toți membrii lui se consideră rude între ei ca scoborând dintr'un totem comun. Totemuț se moștenește însă după mamă; succesiunea juridică în această formă de familie e dela unchiul maternel (care e de fapt șeful familiei) la nepoț, și nu dela tată la fiu.

Ceva mai târziu totemismul se transformă în cultul strămoșilor. Strămoșul nu mai e un animal sau vegetal (ca în totemism), ci un om, străbun legendar prezumat. Mai pe urmă toți străbunii anteriori devin „mani”. Dar această transformare religioasă aduce cu ea și transformarea familiei. *Clanul totemic uterin* se transformă în *familie paternă*. În acelaș timp el se contractă. Familia se reduce numai la 2—3 generații de agnați. Autoritatea familiei cade în sarcina celui mai bătrân agnat. Aceasta e forma de familie a Germanilor vechi, a Slavilor meridionali (zadruga).

Ceva mai târziu cultul strămoșilor se restrânge numai la tatăl ori bunicul mort. Familia se contractă și mai mult, devine mai strânsă<sup>1)</sup>. Devenind mai restrânsă, autoritatea tatălui în familie atinge despotismul. El are drept de viață și de moarte

---

1) Vezi în această privință: E. Durkheim: La famille conjugale, în *Revue philosophique*, an. 1921.

asupra copiilor. E familia patriarhală din epoca clasică a dreptului roman și grec <sup>2)</sup>.

În fine, un ultim tip de familie îl constituie familia conjugală. Maximum de contracție e atins: familia nu e compusă decât din bărbat, nevastă și copii. Individualismul e extrem și ca consecință autoritatea și solidaritatea familială nulă. Familia nu mai e solidară în cazurile de „vendetta”, ea nu mai are o economie domestică proprie; din contră, fiecare membru se angajează ca salariat în întreprinderi străine. E familia din zilele noastre. De la clanul matern care se întinde la toți membrii clanului care se trag din același totem, la familia paternă, la cea patriarhală și dela aceasta la familia conjugală, evoluția tipurilor de familie descrie o lege de contracție crescândă. Pe măsură ce importanța familiei — care în societățile primitive monopolizează organizația juridică, economică, etc. — descrește, Statul (societatea politică) i se substituie peste tot expropriind-o din drepturile ei.

Paralel cu evoluția tipurilor domestice am constatat aproape „pari passu”, și evoluția tipurilor sociologiei religioase. Am văzut că totemismul e forma cea mai primitivă. Când strămoșul comun în loc de animal devine un om, avem forma cultului strămoșilor.

Când cultul strămoșilor se întinde asupra unei cetăți întregi sau asupra unui popor, strămoșul devenind comun, avem epoca eroilor și a zeilor naționali. În fine, după aceasta, faza religiilor universaliste (creștinism, budism, etc.). <sup>1)</sup>

2) V. Fustel de Coulanges: La cité antique, care deși veche e cartea clasică în materie. Asupra evoluției familiei, vezi Durkheim, op. cit. și „La prohibition de l'inceste”, Ann. soc. I. de asemenea G. Richard: La femina dans l'histoire, Paris, 1907. Frazer: Le rameau d'or, vol. 2.

1) Asupra evoluției tipurilor religioase de consultat: E. Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912; W. Wundt: Völkerpsychologie, vol. 3, 4: Mythos und Religion; Champagnie de la Saussaye: Manuel d'histoire des religions trad. par Hubert. Paris, ed. II., 1921; Hubert et Maus: Mélanges d'histoire religieuse, Paris. 1909.

Nu putem întârzia prea mult asupra descripției și justificărilor acestor diviziuni — căci nu acesta e scopul acestui studiu. Stabilite de către specialiști, recunoscute ca bune de majoritatea lor, noi le luăm ca date fixe dela care voim să plecăm. În ziua când ele se vor dovedi inexacte, clasificarea societăților pe care voim să o bazăm pe acestea, va fi doar modificată asupra unor puncte parțiale; metoda va rămâne însă în picioare.

### III

Clasificările oferite de științele sociale particulare nu sunt însă clasificări sociologice. Ele nu privesc toată societatea. Dacă clasificările filozofice erau prea largi, cele oferite de științele sociale particulare sunt prea strâmte.

Deasupra lor însă sinteza sociologiei generale se poate exercita cu temei. Ea poate utiliza cu folos datele lor, le poate contopi, le poate pune în relație și în conexiune — pentru ca din raportul lor să poate scoate o clasificare în adevăr sociologică. Dar pentru ca acest deziderat să fie atins după o metodă riguroasă ar trebui ca următoarea condiție să fie satisfăcută: o *clasificare sociologică e posibilă dacă între tipurile de evoluție descrise de sociologiile particulare există raporturi de concomitență și de corelație.*

Să vedem dacă această regulă poate fi satisfăcută. Răspunsul poate fi încă dela început afirmativ. Achizițiile recente ale sociologiei pe diferite tărâmuri ne îndreptătesc acest răspuns.

În adevăr, se știe, de pildă, și am aratat și noi în treacăt, mai sus, că *totemismul*, ca formă religioasă e solidar cu forma familiară numită *clanul totemic matern*. Ele se condiționează reciproc; fără totemism, care constituie chiar natura înrudirii familiare, clanul devine inexistent; deasemenea, totemismul devine ininteligibil fără grupul familiar care-i servește de bază<sup>1)</sup>.

În acelaș timp clanul totemic, dominat de religia cu acelaș

---

1) E. Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse. pag. 142.

nume e solidar cu un tip economic care nu poate fi decât acela al economiei comunitare-familiare. E greu de închipuit logicește, într'un regim religios familiar, în care tot grupul se consideră rudă, o altă economie decât aceea comunitară. În plus, fapte de corelație între cele 2 forme au fost observate empiric de Frazer și de Spencer și Gillen<sup>1)</sup>. Forma juridică, care sancționează aceste raporturi primitive, e aceea pe care școala franceză o numește „tip juridic ou bază de clan nediferențiat”<sup>2)</sup>. În fine, la toate aceste tipuri corespunde ca formă politică *tribul simplu*, nediferențiat.

Iată deci o primă etapă a evoluției societății, privită în ansamblul funcțiilor ei, în care cinci tipuri deosebite de evoluție religioasă, domestică, juridică, politică, economică, coincid, în care toate cele cinci tipuri se prezintă ca o manifestare unică a grupului social întreg.

Să trecem mai departe și să vedem dacă aceleași raporturi de concomitență nu sunt posibile și pe o treaptă superioară. Între formele religioase și cele domestice legătura e totdeauna foarte strânsă. E și natural. Religia se dezvoltă în familie și alături de ea. La început ea formează, după cum am văzut, chiar legătura familiară. E firesc astfel ca atunci când revoluția se efectuează de la totemism la cultul strămoșilor, familia să evolueze și ea de la *clanul matern la familia paternă și patriarhală*, în care filiația se consideră după tată și nu după mamă. Motivul pe care-l dau acestei tranziții sociologii e următorul: preocuparea principală a fiecărui șef de familie, e să-și asigure după ce va muri pe cineva care să-și aducă sacrificiile „manilor”, pentru că să-și poată căpăta liniștea în lumea morților. Sistemul de succesiune practicat în clanul matern, adică de la unchiu matern la nepot, devine impracticabil în fața noii religii. Tatăl începe să aibă mai multă încredere în fiu decât în nepot, fiul sorei sale, și atunci cel dintâiu devine suc-

1) Frazer: *La tâche de Psyché*, Paris, 1912. Spencer and Gillen: *The native tribes of central Australia*, p. 500.

2) *Année soc.* vol. X și XI.

cesorul legal<sup>2)</sup>. Dar atunci puterea patriarhală e și ea instituită. Cultul strămoșilor e solidar astfel cu familia paternă și patriarhală. Dacă continuăm mai departe analiza interdependenței factorilor sociali în această perioadă, vom constata că familia odată formată sub acest aspect își creiază o economie proprie, economia familiară, a cărei caractere le-a descris așa de bine Bücher și care, după cum se știe, constau în absența schimbului, a monedei, a pieței, în consumarea integrală a producției de către membrii familiei<sup>3)</sup>.

Tipul juridic care o sancționează rămâne mai departe gentilic, dar el e mai concentrat în jurul șefului tribului și mai puțin în jurul șefului clanului familiei. Civilizația homerică, civilizația veche latină a gintei, reprezintă perfect acest stadiu, Forma lui politică e tribul, cu începuturi de centralizare politică în municipii, — în cetăți.

Până aici iarăși nimic anormal. Solidaritatea instituțiilor acestuia; de-al doilea stadiu, în care cultul strămoșilor, familia patriarhală, tipul juridic tribal și economia familiară sunt strict egate între ele, e atestată de majoritatea etnografilor și istoricilor.

Pe măsură ce înaintăm, însă, o dificultate se ivește. Diferențele tipuri religioase, domestice, juridice, economice. etc., nu evoluează simultan. Unele din ele se schimbă mai iute fără să antreneze în acelaș timp totala schimbare a celorlalte: în consecință altele rămân mai în urmă în curba dezvoltării lor. O simultaneitate matematic uniformă, e greu de stabilit în evoluția instituțiilor sociale. Așa, de pildă, religia e mai conservatoare; ea se schimbă încet. La un singur tip

---

2) În afara de Bücher op. cit. pentru economia familiară și legăturile ei cu formele religioase, juridice, etc., a se consulta magistrala operă a lui G. Glotz: *Le travail dans la Grèce antique, histoire économique de la Grèce*: Paris, 1922 și Salvioli: *Le capitalisme dans le monde antique*, Paris, 1908.

1) Pentru aceste transformări ale familiei și succesiunii, vezi: Richard. op. cit., Starcke: *La famille primitive*. E. Durkheim: *Les classes matrimoniales en Australie, Année, soc. VIII*, și *Les formes élémentaires de la vie rel.* p. 375 și urm.

religios avem câteodată câte două tipuri domestice, juridice ori economice. Totemismul poate corespunde cu clanul matern ori patern. Cultul strămoșilor cu familia paternă, dar și cu cea patriarhală și așa mai departe.

De aceea pentru a fi mai exacti ar trebui ca fiecare tip particular să-l însemnăm cu coeficienții 1, 2, 3, după cum tipul reprezintă o fază de înflorire, de decadență, sau un simplu reziduu. Dar aceasta ar aduce mai puțină claritate în expunere. În tabloul pe care-l vom da mai jos vom încerca să arătăm aceste raporturi.

Acum să urmărim mai departe analiza noastră. Există vreo concomitență între timpul religios național (zei naționali) și celelalte forme juridice, familiare, economice, etc.?

Ceeace trebuie să constatăm în primul rând, e că familia patriarhală nu se schimbă ci rămâne în aceeași formă și în această fază. Cultul însă, din privat devine public, din al familiei al cetății. Familia mai continuă însă să își adore „măni” săi particulari (în decadență, desigur, ca în faza istoriei clasice romane). Când zeii devin naționali, li se acordă un public, oficial. Aceasta înseamnă însă că forma politică tribală s'a schimbat, prin diferențiere în clase și prin monopolizarea guvernului de o anumită clasă, în Stat centralizat. În locul dominației unor magi ori eroi semi-militari, semi-religioși, începem să constatăm un monarh ori șef politic și un guvern adecvat. Existența Statului e strâns legată însă de un anumit tip juridic care nu poate fi cel tribal-patriarhal. Organe juridice speciale, legi edictate (ca aceea a celor XII table ori a lui Solon), apar, legi care reglementează situația, „status”, al fiecărui cetățean, solav, ori client. Ideea de comunal, de cetățean se ivește. Atenianul sau Romanul se simt solidari cu cetatea lor tot așa ca și cu familia lor, căci cetatea înseamnă și ea un cult și un zeu comun cum însemna mai înainte familia.

Economia familiară se mai păstrează, firește. Dar ea devine mai ales rurală. O găsim în agricultura comunităților rustice

romane sau constituția lui „villa”<sup>1)</sup>). La orașe corporații se formează în diferitele profesii. Ele tratează felul schimbului între produsele lor manufacturate și materiile prime pe care le oferă țăranii din vecinătatea cetății. Economia urbană se formează. Lumea greco-romană a cunoscut-o desigur. Când după invazii, în evul mediu se reface puțin, ea apare în toată dezvoltarea ei și nu cedează barierele sale decât economiei naționale care se va forma în stadiul următor din interdependența altor factori.

Religia națională, tip juridic național, familie patriarhală, Stat; economie familiară cu începuturi de economie urbană, iată caracterele celui de al treilea stadiu.

Dar cu aceasta n'am epuizat evoluția societăților omenești. Religiile, încetul cu încetul, prin nevoia de prozelitism trec granițele naționale. Ele devin universaliste. Prin aceasta, ele favorizează libertatea și expansiunea relațiilor economice. În același timp ideea de Stat centralizat, elimină barierele economiei regionale și urbane. Națiunea și conștiința ei uniformizează pe tot teritoriul relațiile economice. Câteodată se întind și peste granițele țării. Economia devine națională și pe urmă mondială. Epoca de formație a capitalismului începe. Max Weber a arătat în mod magistral legătura între religiile universaliste și formarea capitalismului internațional<sup>2)</sup>.

În același timp Statul depășește forma feudală pentru a deveni forma concretă a națiunii. Principiul naționalist apare ca o expresie a conștiinței etnice. Tipul juridic se lărgeste și el. Litera codurilor în afară de caracterul specific național, introduce și articole de drept internațional, comercial, necesare schimbului mondial.

Familia își pierde din ce în ce din importanță și din volum. Redusă la grupul soțului, soției și copiilor, ea rămâne o ce-

1) Max Weber, *Agrargeschichte in Handwörterbuch der Staatswissenschaften*” al lui Konrad, vol. I.

2) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie*, 3 Bd. Tübingen, 1920, vol. I, tratează despre relațiile între protestantism și capitalism.

lulă izolată în mijlocul formației altor grupuri mai importante. Din patriarhală ea devine conjugală.

Iată deci, patru etape, patru faze ale dezvoltării; societăților în care tipurile clasificărilor oferite de științele sociale particulare se găsesc în strânsă concomitență între ele. Felul cum se grupează concomitențele tipurilor sociale particulare am putea să-l reprezentăm mai concret prin următorul tablou:

	Tipurile evoluției religioase	Tipurile evoluției domestice	Tipurile evoluției juridice	Tipurile evoluției politice	Tipurile evoluției economice
I	Totemism	a) clan nediferențiat (cu filiație uterină). b) clan diferențiat.	a) Tip juridic cu baza de clan nediferențiat b) Tip juridic cu bază de clan diferențiat.	Tribul	Economic comunitară a clanului
II	Cultul strămoșilor	a) familie paternă. b) familie patriarhală	Tip juridic tribal.	Tribul diferențiat (clase, caste, etc.)	Economie familiară
III	Zei naționali	Familie patriarhală.	Tip juridic național.	Stat a) municipii (greco-romane de ex. b) imperii centralizate	a) Economie familiară (în decadență). b) economie urbană
IV	Religii Universaliste	Familie conjugală	Tip juridic național și internațional	Națiune	a) Economie urbană (în decadență) b) economie națională și internațională

Acest tablou n'are scopul de a arăta raporturi precise de concomitență și corelație a tipurilor sociale în anumite epoci. Starea actuală a investigațiilor sociologice nu ne permite încă



acest lucru. Toate aceste rapoarturi pe care încercăm să le redăm sunt fatal privite foarte general. De aceea prezentul tablou trebuie privit cu aproximația necesară, cel puțin pentru unele apropieri. El trebuie considerat mai mult ca un exemplu, ca un *model posibil*, către care o clasificare a societăților ar trebui să se îndrepte. El vrea să arate mai mult metoda care trebuie întrebuintată, decât să se prezinte cu un conținut exact în el însuși.

În afară de aceasta un *raport de concomitență* nu e însă un *raport de corelație* sau de cauzalitate. Faptul că anumite tipuri coexistă într-o etapă a dezvoltării societăților, nu înseamnă că se condiționează reciproc. El poate fi rezultatul unei coincidențe. Pentru a stabili că diversele tipuri ale sociologiilor particulare sunt în corelație unele față de altele în anumite stadii, ar trebui ca o demonstrație prealabilă să arate că între toate seriile de mai sus există și *rapoarturi de cauzalitate*. Dar acest lucru nu e posibil decât cu greutate și numai despre unele din aceste serii. Această condiție metodologică e în funcție directă de progresele Sociologiei. Cum nu avem încă datele suficiente despre toate instituțiile unui foarte mare număr de societăți, fatal rapoarturile dintre ele vor rămâne într-o relativă obscuritate. În această privință, clasificarea sociologică va înainta încet și progresiv cu cunoștințele etnografiei și istoriei comparate.

O altă dificultate de verificare a acestui de al doilea postulat metodologic stă în imposibilitatea sociologiei de a întrebuinta ca metodă experiența în sensul științelor exacte. Ea nu poate să-și provoace după voință, ca fizica ori chimia de pildă, condițiile necesare pentru a aplica o experimentare. Tot ce poate să facă e să primească datele istoriei ori să-și verifice materialul actual pe calea adesea arbitrară, adesea rudimentară, a mediei statistice. Și aceasta numai pentru prezent. Trecutul rămâne în afară și de această metodă.

În consecință clasificarea noastră nu poate utiliza prețioasa regulă a *variațiilor concomitente* ori pe aceea a *diferenței*.

Cu toate acestea unele relații au fost bine observate și co-

nexitatea lor poate fi considerată ca și verificată de regula variațiilor. De pildă, între totemism și clanul matern, economia familiară și familia patriarhală, între Stat și economie națională, etc. Câteva din ele rămân de verificat. Celelalte, însă, bine stabilite pot forma baza, sămburele în jurul căruia celelalte raporturi mai fluide se pot așeza deocamdată, pentru ca sociologia să nu fie silită să-și încrucișeze brațele așteptând evoluțiile sale ulterioare.

#### IV.

Tot ce am putut obține până acum a fost delimitarea a cinci serii de tipuri sociologice care prezintă anumite concomitențe în patru etape succesive. Dar aceste etape, cărora în lipsa altui nume le-am dat numerele I, II, III, IV, prin ce se caracterizează? Formează ele la rândul lor tipuri unitare, în care caracterele parțiale să fie dominate de un caracter general? Credem că da. Să ne raportăm la tabloul de mai sus, la faza cea mai primitivă, la etapa însemnată cu I, și să o urmărim în ordinea ei orizontală.

Toate cercetările de până acum sunt unanime în a arăta că ceea ce domină deasupra oricărei alte preocupări viața individului din societățile inferioare e credința magico-religioasă, credința care îmbracă în ea toate fenomenele. În primul rând economia. Salomon Reinach ne dovedește că agricultura e în bună parte reieșită din cultul zeilor vegetației<sup>1)</sup>. Frazer confirmă acest lucru<sup>2)</sup>. Durkheim susține că însăși noțiunea de valoare economică e o derivație a ideii magice de „mana”<sup>3)</sup>. Regulele juridice se confundă cu „tabu-ul” religiei. „Fas” nu e încă despărțit de „jus”. Preotul e în acelaș timp și judecător. Acelaș lucru se poate spune și despre forma politică, tribul, în care șefii sunt magicienii și preoții ca în epoca regalității

1) S. Reinach; *Cultes mythes et religions*, 5 vols. Paris, 1900.

2) Frazer: *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920.

3) E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598.

primitive la Roma, unde Numa de pildă, era în acelaș timp și „pontifex maximus”<sup>1)</sup>).

Despre forma familiară a clanului încă nu mai vorbim. Ea e condiționată „sine qua non”, de totemism.

Astfel, fenomenul principal, valoarea socială necondiționată care le condiționează pe celelalte, le însușește ca pe specii particulare în sânul ei, e religia. Tot grupul social, nu e decât o mare familie, clanul, a cărui coeziune o formează conștiința unui totem comun. Economia, Dreptul, Politica nu s'au despărțit încă de religie. O singură valoare comună, amorfa și confuză le conține pe toate. Aceste societăți care corespund cu etapa I-a din tablou și cărora în realitate le corespund triburile Australiei centrale (Aruntas, Waramunga, Kamilaroi, etc.)<sup>1)</sup>, le putem numi cu un nume general societăți domestico-religioase, familia fiind structura societății și religia etalonul ei de valori.

Din acest conglomerat confuz, în care credința ține loc de toate, se desprind încetul cu încetul sub influența creșterii cantității, densității și mobilității grupului valori autonome care rivalizează cu religia și tind să-și creeze instituții adecuate. Prima valoare care se desprinde din „fas” e „jus”, regula juridică. Aceasta apare la început cu un pronunțat caracter religios sub formă de „tabu”. Singurele crime care există în această fază sunt cele contra religiei care se confundă cu Simțul. Crima de „les-majestate” e crima de „les-religie”<sup>2)</sup>. În curând însă regula juridică la un aspect laic și devine forma de apărare și de sancțiune a grupului familial. „Vendetta”, „acțiunea noxală”; „wehrgeld”; etc. sunt acțiunile juridice pe care familia le întreprinde la apărarea sa atunci când apărarea publică oferită de Stat e încă embrionară. Fiecare fami-

---

1) Frazer, *Les origines magiques de la royauté*. Paris 1910. Dominația superstiției și a religiei în societățile inferioare a fost relatată de mult și de Spencer, Morgan, Tylor.

2) Spencer and Gillen, *The natives tribes of central Australia*; Howitt, *The natives tribes of S. E. Australia* p. 120.

2) Durkheim, *Deux lois de l'évolution pénale*. Année sociologique, vol. IV, 1900—1901.

lie își face dreptate singură. Cu toate că religia e încă dominantă, societatea vede născând în sânul ei o a doua valoare care se adaugă la prima. Ni se pare nimerit a numi societățile din aceasta a II-a etapă, *societăți juridico-religioase*. Forma societății e încă familia (*clanul*, căci *tribul*, forma politică e rudimentară), etalonul ei de valori cuprinde însă alături de religie și sancțiunea juridică.

Istoria evoluției societății evidențiază însă din ce în ce mai mult regula pe care un sociolog contimporan a numit-o „diferențierea valorilor”<sup>1)</sup>. Atorită acestei legi, o nouă valoare socială cu instituții adecuate apare în faza III-a: *forma politică*. Tribul primitiv nediferențiat, format de obicei din juxtapunerea a două clanuri totemice, se diferențiază în două sau trei clase sociale care ocupă diferite ranguri. Clasa dominantă impune reguli. Fie că e formată din magicieni și preoți, cum crede Frazer, sau din militari, cum crede Spencer<sup>2)</sup>, ea monopolizează forța publică, expropriează familia primitivă din dreptul de a-și face dreptate singură și edictează legi în numele societății întregi. „Vendetta” sau „abandonul noxal” sunt desființate. Statul formează astfel încet, încet prin monopolizarea puterii publice. El se alcătuiește pe cadavru religiei și al familiei. Regulele juridice sunt subordonate monarhiei și afectate la sancționarea privilegiilor anumitor clase. Religia e expulzată și ea din rolul de atotputernică, monarhul trece înaintea preotului. E epoca luptelor de clasă pentru drepturi și putere politică, a formației noblețelor și plebelor, a feudalității și a servajului. Putem numi societățile din această fază, *societăți politice*. Forma societății e Statul, etalonul de valori e *lupta pentru drepturi politice*.

În fine, pe măsură ce religia nu mai are prestigiul politic, acesta încetează de a mai fi de „drept divin”. Puterea începe a se selecta după alte reguli. Clasele se deosebesc mai ales

1) C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* Paris, 1922.

2) Aceiaș opinie ca a lui Spencer în Gumpłowicz și Oppenheimer, „Der Staat” (col. Gesellschaft).

după bogăție. Complexitatea veșnic crescândă a factorilor sociali, creșterea enormă a populației, dificultățile ivite din această cauză, intensitatea traficului comercial, progresul tehnic datorit invențiilor, toate aceste cauze aduc ca preocupare primordială în viața societăților, prosperitatea economică. Se pare că factorul economic a preocupat omenirea, încă din faza ei primitivă, că în acele timpuri el se confundă cu lupta pentru existență. Nimic mai exagerat ca această opinie. Omul primitiv e preocupat de viața viitoare, de superstițiile religioase, de datini și prejudecăți magice. Mai târziu ambiția puterii, prestigiul autorității apar ca mobilul dominant. Numai atunci când economia naturală nu mai ajunge, când solul e săcătuit, vegetația epuizată, când populația densă nu mai poate trăi comod într'un spațiu dat, numai atunci factorul economic devine o valoare socială, care-și creiază organe și instituții adecvate. Altfel nevoia vieții materiale există doar ca trebuință fiziologică, fără să constituie o valoare socială. Apariția acesteia e relativ recentă. Intensitatea violentă a luptelor economice care se desfășoară în timpul și sub ochii noștri ne face să credem în vechimea acestora. Materialismul istoric nu e decât interpretarea foarte modernă a unor fapte vechi de altă natură.

Odată cu dezvoltarea economică apare capitalismul. El ruinează complect economia urbană și cu atât mai mult pe cea familiară. Familia devine conjugală, compusă din soț și soție. Familia patriarhală nu mai are rațiune de a fi. Capitalismul internațional aduce cu el și o transformare a codurilor. Dreptul comercial apare și odată cu el și dreptul internațional. Libera concurență, liberul schimb, consolidează economia națională. E faza de dezvoltare a Europei de câteva sute de ani încoace — cu drept cuvânt putem numi societățile moderne societăți economice.

Și acum suntem în situația de a putea prezenta o clasificare sociologică ceva mai complexă, distingând patru feluri de societăți: a) *domestico-religioase*, b) *juridico-religioase*, c) *politice*, d) *economice*.

Ele reies din analiza faptelor, din îmbinarea datelor oferite de științele sociale particulare, din concomitența tipurilor sociologiilor particulare. Fiecare din ele conține în stare latentă caracterile prin care se poate defini. În pîns fiecare din aceste societăți se poate așeza precis, undeva, într'un cadru istoric. Și acum iată un alt tablou care rezumă caracterele parțiale ale fiecăreia din ele :

- |  |  |
|--|--|
| I. Societăți domestico-religioase                            | e) economie familiară                          |
| a) Totemism  | III. Societăți politice                        |
| b) clan nediferențiat și diferențiat                         | a) zei naționali                               |
| c) tip juridic (du bază de clan diferențiat și nediferențiat | b) familie patriarhală                         |
| d) tribul  | c) tip juridic național                        |
| e) economie comunitară a clanului                            | d) Stat municipii imperii                      |
| II. Societăți juridico-religioase                            | e) economie familiară (în decadență) și urbană |
| a) cultul strămoșilor  | IV. Societăți economice                        |
| b) familie paternă și patriarhală                            | a) religii universaliste                       |
| c) tip juridic tribal  | b) familie conjugală                           |
| d) tribul diferențiat (clase, caste)                         | c) tip juridic național și internațional       |
|  | d) națiune                                     |
|  | e) economie națională și internațională        |

O obiecție care s'ar putea aduce acestei clasificări ar fi aceea de a arăta că idealul social economic, există chiar în faza societăților politice. Ele sunt fie în stare rudimentară, începătoare, fie în stare de decadență. Am numit fiecare etapă după valoarea inedită, originală, care, după legea diferențierii valorilor, atunci se desprinsese pentru prima oară din conglomeratul confuz anterior.

## CAPITOLUL II.

### SOCIOLOGIA CLASELOR

Transformările politice subite pe care bătrânul nostru continent le realizează dela un capăt la celălalt, aduc iarăși în discuțiune, profundă și, problema luptei de clasă.

Prăbușiri violente ale unor privilegii seculare, perindări de o clipă la scaunul puterii ale unor clase proaspete, dizolvări și organizări înjghebate în graba unui moment, dau problemei o importanță și o sollicitudine imperioasă.

Până la Marx problema s'a agitat puțin<sup>1)</sup>.

Ideia luptei de clasă, întrezărită de Auguste Comte, a stârnit întâi surâsul scepticilor, ca apoi să ademenească gustul amatorilor de erudiție detaliată, în felul lui Herbert Spencer. Mișcarea socialistă, încă dela Proudhon, i-a mărit popularitatea. Critica adusă de socialiști organizării sociale, polemicile isvorâte cu această ocaziune au atras atenția asupra problemei. Și i-au adus și câteva contribuțiuni. Urmașilor lui K. Marx le revine meritul de a fi adus, alături de soluții prea abstracte, constatări de fapt utile și adevărate. Toți știau înainte că în sânul societății există inegalități și lupte, nimeni nu știa până la Marx cum se organizează și cum se susține lupta de clasă.

Sociologia modernă a reușit să aducă peste vederile so-

---

1) Se pot totuși cita ca precursori Marat, Saint-Simon, Aug. Thierry (*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-Etat* Paris 1853); Of. H. Cunow: *Die Marxsche Geschichte, Gesellschafts und Staatsheorie* t. II p. 50 și urm.

cialiștilor mijloace mai variate de investigație, demonstrații mai riguroase. Totuși, problema rămâne aproape intactă până în prezent. Bouglé, Sighele ne-au dat studii interesante asupra castelor sau sectelor, formațiuni sociale foarte înrudite cu clasele; asupra acestor din urmă însă, chestiunea n'a fost amintită decât în tangență, ori neglijată cu desăvârșire.

Astfel încercarea noastră e plină de dificultăți: adunarea materialului așa de disparat prin natura lui, critica acestuia și, pe cât permite metodologia sociologică, încercările de sinteză generală ce se pot face.

Fără a considera clasa socială ca un organism, așa cum, cu toate criticile aduse, unele metode sociologice continuă a o face, am împărțit studiul nostru în cercetarea a trei etape distincte din viața oricărei societăți: origina grupului, conservarea lui și transformarea sau moartea acestuia. Fără a utiliza vreo analogie biologică, împărțirea aceasta ni s'a părut mai comodă în ce privește claritatea expunerii ca și în înțelegerea deplină a legilor ce conduc o clasă socială.



## ORIGINA CLASELOR

Toate studiile care studiază origina unui fenomen intrinsec un inconvenient comun: oricât s'ar indica o origine, e greu de afirmat că aceea e cea mai îndepărtată în timp și că nu se găsesc altele anterior, măcar sub forma embrionară. Din prudență, cercetătorii au împins investigațiile lor până la faza primitivă a societății, acolo unde hotarele dintre sociologie și antropologie nu sunt încă delimitate. Soluțiunea pe care o dă Gumplovicz<sup>1)</sup> formațiunii claselor e din cele mai prudente în această privință. Cercetările sale lunecă adesea în domeniul antropologiei.

Punctul său inițial de plecare, care îi permite inducțiile posterioare e postulatul eterogeniei raselor: nu există nicăieri rasă pură, amestecurile și combinațiile diferite, consecințe ale migrațiunii hordelor în căutarea alimentării facile, sunt singurele realități etnologice. Preistoria mărturisește pretutindeni, că la o anumită epocă, obiceiul migrațiunilor era condiția esențială a alimentației naturale. Atunci când o regiune era consumată, grupul social pleca mai departe, în căutarea unui alt mediu alimentar. Alături de preistorie, antropologia comparată ne arată peste tot amestecuri de însușiri anatomice și fiziologice suprapuse, care nu pot arăta altceva decât eterogenitatea raselor primitive. În căutarea hranei, hordele se întâl-

---

1) Gumplovicz : Grundriss der Soziologie, 1899

neau. O luptă pe viață și pe moarte se încingea, iar de rezultatul ei depindea supremația locului. Hoarda învingătoare domina: aceasta însemna că hoarda învinsă în loc să fie distrusă era întrebuințată în sclavie la diferite munci. Învingătorii, care constituiau clasa aristocrată, trăiau din munca învinșilor — clasa de jos. Statul, care constă în dominația unei clase asupra alteia, își are originea tocmai în această suprapunere de învingători peste învinși. Situația ar fi fost oricum precară, dacă s'ar fi rezumat numai la această stare de lucruri. Alți factori au întărit-o. Clasa aristocrată, care avea tot interesul ca această situație favorabilă ei să dăinuiască, a alergat la ajutorul dogmelor religioase mai întâi, la acela al dogmelor juridice mai pe urmă, eternizând raporturile dela sclav la stăpân în legi scrise sau în obiceiuri, pe care forța tradiției le-a sancționat. Acolo unde forța reală nu era suficientă, clasa învingătoare și-a atras de partea ei elementul psihologic al autorității sau prestigiului, simbolizat în dogme religioase sau cutume juridice. A trebuit pe urmă ca aceste consacărîi religioase să dispară sub influența unui factor oarecare, ca diviziunea în clase.

În India propagația religiilor nouă, a Budismului și Islamismului, au dizolvat regimul castelor, în civilizația greco-romană, barierele dintre patricieni și plebei au dispărut abia cu soluția distincțiunii între îngenui și liberi. Astfel deși conținute înăuntrul aceluiași grup social, clasele sunt de neamuri deosebite, diferite ca rasă una de alta, căci la originea lor stă contopirea de grupuri străine. În Galia, Celții au format multă vreme o aristocrație, iar Ligurii clasa de jos; în Anglia nobilimea (nobility) ar descinde din Normanzii cuceritori, iar populația de jos (gentry) din Saxoni și Bretoni; în Rusia în fine Varegii scandinavi ar fi fost pătura dominantă, iar Slavii pătura supusă. În felul acesta lupta de clasă n'ar fi decât continuarea luptei de rasă.

În fața teoriei lui Gumplovicz, se ridică o altă teorie susți-

nută de Durkheim și care pleacă tocmai dela principiul contrar luptei, dela principiul solidarității sociale<sup>1)</sup>.

Departate de a fi străine oă neam, clasele sociale isvorăsc din sânul aceluiaș grup, prin diferențiere, pe baza principiului diviziunii muncii. De unde mai înainte muncă socială se făcea de către același organ, cu timpul fiecare și-a luat partea sa de lucru. Comunismul primitiv al societăților inferioare, relatat de etnograf, explică perfect această stare rudimentară a grupului social nediferențiat. Civilizația a adus cu dânsa și nevoia diferențierii, o clasă a acaparat o specie de ocupațiune, altă clasă alta și din această specializare a muncii sociale, vedem desinându-se în cadrul vieții sociale formarea claselor. Cu cât însă specializarea crește, cu atât dependența unui organ de altul se mărește și ea. Căci cineva fiind îngădit să efectueze numai un fel de muncă, implicit va avea nevoie în fiecare moment de tovarășul său, care, singur, prin specialitatea sa, poate să-i satisfacă trebuințele. Astfel diferențierea e în același timp și originea claselor și prin aceasta și isvorul solidarității sociale.

Acestea sunt cele două explicații ce stau în față la lămurirea formațiunii și originii claselor.

Să vedem întru cât sunt justificate și una și cealaltă.

În ce privește teoria lui Durkheim, ni se pare că ea suferă de o eroare esențială: indicarea diviziunii muncii care e un fenomen târziu, posterior aparițiunii claselor, ca factor determinant al apariției acestora. E așa de adevărat că diviziunea muncii sociale n'are nici o legătură cu diviziunea în clase, încât abia târziu o clasă înseamnă și un fel de a munci special, pe când se găsesc clase cari ori nu sunt specializate, făcând mai multe feluri de lucru deodată, ori n'au nici un fel de ocupațiune, trăind din munca depusă de alte clase.

În Biologie, munca creează organul și deci nu există organ

---

1) E. Durkheim: La division du travail social. Alcan, Paris, la acelaș punct de vedere trebuie amintit: Schmoller: Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre vol. I, p. 428 și urm.

fără funcțiune specială și adecvată; în sociologie însă, instituțiunea poate să existe fără o funcție, sau chiar să o precedeze: crearea unei case de credit fără clienți, multă vreme după înființare, fundarea unei biserici care n'are credincioși decât după un interval de la creare <sup>1)</sup>. Prejudecata biologică nu trebuie să turbure judecata sociologică. Așa a trebuit să fie și cu clasele sociale, create printr'o suprapunere antropologică, abia cu timpul și-au însușit ocupațiunile deosebite, fiecare după situația economică și nevoia de a-și câștiga existența. Diviziunea muncii n'a creat clasele sociale, ci le-a găsit create și s'a adaptat după situația materială a acestora. Dealtfel mărturiile istorice sunt și ele contra lui Durkheim. La multe popoare în faza primitivă, o clasă nu reprezintă un singur fel de muncă, din contra fiecare clasă avea mai multe ocupații în același timp. Aproape toți eroii lui Homer erau universalii în ocupațiile lor și cu toate acestea nu făceau parte decât dintr'o singură clasă: cea aristocrată. Gândească-se oricine la Ulisse, care juca în același timp rolul de sfetnic, dirigitor intelectual, arcaș — caracteristică a claselor înalte, — dar și meșteșugar manual, — caracteristică a claselor de jos. Așa și Hector și Achille <sup>1)</sup>.

Același lucru se poate observa și în Egiptul antic, unde nobilii se confundau cu clasa sacerdotală și clasa mandarinatului intelectual. Alături de treburile conducerii, șefii grupurilor sociale primitive făceau și munca rezervată clasei de jos.

Abia civilizația greco-romană a adus o specializare mai pronunțată a ocupațiilor.

Dar nu numai acest fenomen, anume acela că o singură clasă avea mai multe ocupațiuni e în contra teoriei lui Durkheim; ci faptul că există tipuri sociale unde clasa dominantă n'are absolut nici o ocupație, nici o funcție socială, se poate înscrie deasemenea în fals contra aceleiași teorii.

---

1) Vezi în sens contrar: G. de Greef. *Precis de Sociologie*. Bruxelles 1899.

1) M. Bréard, *Pour mieux connaître Homère*, passim.

La unele triburi australiene clasa dominantă trăește într'un fel de „dolce-farnientism” molatec, iar clasele supuse o întrețin pe baza unui privilegiu mitologic, după cum la curtea unui Ludovic XIV sau la curtea cutărui Sultan, nobilimea nu îndeplinea nici o funcție socială, ci trăia din munca celorlalte clase.

Explicarea lui Durkheim e insuficientă mai ales în sensul că nu poate explica lupta de clasă și inegalitatea acestora. Căci dacă admitem că clasele își au originea în diviziunea travaliului social, astfel ca solidaritatea totului să se mențină, fiecare completând prin specialitatea sa viața integrală, cum se poate explica inegalitatea între clase și lupta lor seculară? Diviziunea muncii bazată pe solidaritate poate da naștere la dezbinări? Este în lupta de clasă numai fenomenul diviziunii travaliului social care formează obiectul discordiei? E' greu de răspuns la aceste întrebări adoptând soluția lui Durkheim.

Cheia problemei originii claselor nu ne-o poate da principiul d'viziunii muncii care explică tocmai unirea, solidaritatea între clase, nu discordia sau lupta dintre ele. E de remarcat chiar că contopirile și relațiile de la clasă la clasă nu apar decât îndulcite prin diviziunea ocupațiilor. Încrucișarea claselor de jos cu nobilimea nu are loc decât atunci când elemente plebeiene viguroase se ridică până la clasa de sus, în baza meritelor căpătate pe urma muncii sociale.

În acest sens s'a putut spune că „istoria nobleței și a raporturilor sale cu clasele inferioare ne arată că ierarhia socială nu numai că nu e formată de diviziunea travaliului social, dar e învînsă și eliminată de acesta”<sup>1)</sup>.

Vîrșul fundamental al teoriei lui Durkheim stă deci în ignorarea elementului caracteristic care definește o clasă. Se caută a se avea în vedere instrumentele secundare, felul de ocupațiune al unei clase, în loc să se considere trăsătura fundamentală a acestei formațiuni sociale. O clasă are caracteristic

---

1) G. Richard: La sociologie générale et les lois sociologiques, pagina 329.

nu faptul că reprezintă un fel special de muncă — fiindcă atunci s'ar confunda cu o *breaslă*, care nu e încă o clasă, sau cu o castă care e mai mult decât o clasă — ci situația ei economică, gradul de putere politică ce-l deține în stat și mai ales un început de organizare în vederea luptei pentru putere și care presupune numai decât o *conștiință de clasă*. Celelalte definițiuni, care vor neglija acest punct de vedere, nu vor putea fi decât, ori prea strimte, ori prea largi.

În sociologia contemporană principiul dela care pleacă Durkheim nu e izolat. G. Richard<sup>1)</sup> ine dă și el o definiune tot așa de îngustă. După el o clasă are caracteristic:

- a) o grupare profesională;
- b) ereditatea;
- c) localizarea funcțiunei;

Însă aproape nici unul din aceste caracteristici nu formează apanajul exclusiv al claselor moderne.

Nu toți minerii moderni vor urma prin ereditate meseria tatălui lor, după cum nu puțini sunt acei care au mai multe profesii, sau care le schimbă de mai multe ori de-a-lungul unei vieți, iar în ce privește localizarea funcțiunei se pare că aceasta e mai mult decât platonice, întrucât exodul de la oraș la sat sau mobilitatea populației în statele moderne, favorizată de rapiditatea căilor de comunicație, o înlătură cu desăvârșire. De aci Richard trage concluzia că clasele sociale sunt menite să dispară. Vom vedea mai departe întrucât această afirmare e justificată. În orice caz definițiunile care n'au în vedere decât natura ocupației sociale a unei clase nu pot explica inegalitățile inerente diviziunii în clase și lupta interminabilă dintre ele.

În ce privește însă soluția lui Gumplovicz ea se poate concilia mult mai bine cu criteriul pe care l-am ales noi în definiția unei clase. Ea reușește să explice originea acestora, însă o explică numai parțial. Acesta e singurul său inconvenient.

Nu se poate susține că în toate societățile omenești cla-

2) Richard, op. cit. pag. 330

sele s'au născut numai în urma luptelor între grupuri sociale eterogene. Au fost desigur societăți, care prin situația lor geografică sau prin lipsa vecinătății unui alt grup mai apropiat n'au fost expuse la lupte continue. Acolo cel puțin, geneza claselor nu se poate explica prin cucerirea unui grup de către altul; în asemenea cazuri soluția lui Gumplovicz ne apare exclusivistă și unilaterală.

Mai mult: ea nu poate explica *nici formațiunile târzii de clase posterioare, formațiunile de clase nouă în sânul unei societăți unde existau mai de mult clase mai vechi.*

Cum s'ar putea lămurii, adoptând criteriul lui Gumplovicz, geneza burgheziei în sânul societății feudale, sau puterea tot mai crescândă a celei dintâi în sânul unei societăți formate?

Incontestabil că teoria lui Gumplovicz trebuie întregită.

O mișcare de luptă, asemănătoare acelei exterioare tribului, a trebuit să aibă loc și înăuntrul lui, chiar între indivizii înrușiți. Lupta pentru viață s'a desfășurat și în sânul grupului, ca și în afară, între triburi dușmane.

Pământurile mai fertile, instrumentele de muncă mai perfecționate au căzut în mâna celor mai bine înzestrați. Înmulțirea populației a dat o valoare tot mai ridicată unor bunuri, în comparație cu altele. Numai prin trecerea timpului, o clasă de oameni s'au găsit îmbogățiți, prin darul acela fatal pe care-l are capitalul de a se multiplica de la sine: încetul cu încetul producția trebuie să devie mai activă, populația crescând cererile devin mai imperioase; pentru a o spori, comunismul patriarhal ori sclavajul sunt insuficiente, așa că epoca salariatului începe. Pentru ca armata muncitorilor să crească, aceea a proprietarilor mici trebuie să descrească. Atunci ei sunt expropriați prin diferite mijloace. Astfel avem față în față două clase în lupta cărora va învinge aceea care va ști să se organizeze. Explicația aceasta pe care o oferă unii din socialiștii contemporani<sup>1)</sup> se poate concilia foarte bine cu soluția

1) La punctul de vedere care constă în a considera clasa o diferență de avere se realizează și K. Bücher: *Entstehung der Volkswirtschaft*. t. I. p. 335 și urm.

lui Gumplovicz — juna servind de corectiv celeilalte — căci teoria sociologului austriac cât și critica socialiștilor sunt fiecare necomplete în parte, nu-și pot servi decât ca „pendant” una alteia: numai sinteza lor e acceptabilă.

Formate fie prin cucerirea unui grup de către altul, cum arată Gumplovicz, fie prin acapararea valorilor economice celor mai bune, cum susțin socialiștii, clasele sociale nu s'au putut naște decât prin consacrarea unei inegalități. Dacă n'ar fi fost această inegalitate care să le distingă unele de altele, am fi revenit la comunismul primitiv; dacă n'ar fi fost această inegalitate care să arunce sămânța luptei, comunismul primitiv, cu toate neajunsurile lui, ar fi durat până astăzi. Această inegalitate a stabilit granițe acolo unde nu erau, a stabilit diferențe și niveluri și prin ele o activitate înăuntrul grupului care i-a dat toată forța lui de organizare. Astfel s'a creat balanța socială, pe a cărei platformă apar și dispar clasele, astfel s'a creat acea mișcare de rotație prin care toate clasele trec la conducerea grupului și apoi, oboseite se regenerează cu elemente din clasele inferioare. Orice încercare de a arăta originea claselor, care va ignora această consacrare de inegalități, nu va putea explica nimic. Viața claselor se aseamănă în această privință cu teoria energetică; energiile nu-și pot exercita influența unele asupra celorlalte fără o deosebire de potențial; clasele sociale nu pot exista fără o inegalitate în puterea ce dețin<sup>1)</sup>. Orice stare de neutralizare, de echilibru stabil, tinde către comunismul primitiv nediferențiat, către repausul universal din energetică și prin aceasta la osificarea și moartea integrală a însuși totului social.

Că astfel cu timpul fiecare clasă și-a ales un mod de ocupație special, conform cu situația sa economică, așa ca diviziunea muncii să se confunde cu diviziunea în clase, nu e imposibil.

---

1) Cu toată importanța ce dam aici claselor sociale în grupul social, nu putem să ne aliem la părerea lui A. Bauer: „Les classes sociales”, în care diviziunea în clase e indicată ca metoda general sociologică, aplicabilă la orice grup social.



Ceva rămâne însă sigur; diviziunea travaliului social și diviziunea muncii nu sunt unul și același fenomen; ele s'au întâlnit mai târziu.

Cu aceeași, legenda sociologică care susține că fiecare clasă reprezintă un organ cu o funcție deosebită își va fi trăit traiul, ca și teoria „societății-organism” de care a fost inspirată.

## II.

### CONSERVAREA CLASELOR

Ca orice forme de viață, clasele arată o tendință spre conservare. Opera timpului e neutralizată, formele vechi capătă o rigiditate care singură le dă forța de a rezista. Morala claselor sociale e aceeași ca și a tuturor societăților: noutatea e un pericol, un hazard care conține prea mult risc, ca să fie folositor; novatorii sînt, implicit, dușmanii cei mai periculoși ai societății. Forțele perturbatoare, izvoarele de schimbare nu lipsesc claselor, cum nu lipsesc nici unei forme de societate. Puterea ei conservatoare însă stă în faptul de a le înfrunta printr'un mecanism eficace. Schimbarea e totdeauna o loterie; repaosul asigură cel puțin starea actuală și deci comoditatea. Ea întrebuițează pentru aceste procedee așa de diferite, în cât o schimbare spre o stare mai favorabilă, cu mulți sorți de izbândă, dar făcută cu multă efortare, și o stare mediocră de repaos, dar sigură și comodă, societățile omenești au ales în totdeauna pe cea din urmă.

„În fiecare societate, scrie Simmel<sup>1)</sup>; se produce un fenomen care caracterizează de altfel și viața individuală: în fiecare moment, forțe perturbatoare, externe sau nu, se agață de grupul social și, dacă ar fi supus la această singură influență, viața totului ar fi disolvată. Dar acestor cauze de destrucțiune li se opun forțe conservatoare care mențin viața totului, asigură coeziunea lui și garantează unitatea sa, până

---

1) G. Simmel, „Comment les formes sociales se maintiennent“, în *Année sociologique*”. t. I.

În momentul în care, ca în toate lucrurile pământești, forțele disolvante înving și cuceresc viața întregului. Cu această ocazie se poate vedea cât e de drept de a opune societatea ca unitate „sui generis”, distinctă de elementele sale individuale, căci energiile pe care le pune ea în joc ca să se conserve n'au nimic comun cu instinctul de conservare al indivizilor. Ea întrebuițează pentru aceasta procedee așa de diferite, în cât adeseori viața indivizilor rămâne intactă și prosperă, în timp ce viața grupului se slăbește”.

Mecanismul pe care-l întrebuițează clasele sociale la conservarea lor e complicat și nu se poate reduce la o lege unică și generală. Aci sub formă prejudecăților de clase, aci sub forme de obiceiuri, de legislație scrisă, de precepte morale, el se revarsă în nenumarate t'pare. O fizionomie comună se poate totuși desprinde d'n variatele manifestări de conservare socială: prima grijă veșnic trează în mentalitatea unei clase sociale e nevoia de continuitate. Clasele au și ele de întreținut un foc sacru; orice stingere de o clipă înseamnă moartea clasei. Toate oscilările care se întâlnesc în viața lor sbuciumată sunt grade în care această continuitate e mai mult ori mai puțin sdruncinată. „Sunt momente critice, cum remarcă Simmel, în care toată continuitatea socială se reduce de la continuitatea psihologică a comunității de aspirații la comunitatea fiziologică a rudeniei și atunci avem faimosul fenomen de „nepotism”, așa de frequent în unele clase”. Nepotismul e, totdeauna, semnul slăbirei unei clase. El constituie ultimul raport de legătură între membri, ultima legătură care nu se poate rupe așa de ușor și care e mai mult suportată de cât întreținută. De aceea acest fenomen se întâlnește în istoria claselor alăturat cu o mare criză în viața lor. Din contră: tăria și complexitatea legăturilor psihologice e un semn de maturitate și de forță. Atunci când înaintea unei rude se preferă un străin însă un străin fidel aspirațiilor clasei, forța ei de rezistență este încă vie.

Revoluția franceză e bogată în astfel de exemple. Sentimentul care despărțea pe burghezi de nobili era așa de pu-

ternic încât niciodată nu s'ar fi putut prefera de către un burghez o rudă nobilă, înaintea unui partizan credincios. Totuși fenomenul contrar se putea întâmpla: o rudă era trimisă la eșafod pentru cauza clasei, pentru apărarea unui partizan credincios. În epoca aceea de exaltare mistică, când pretențiile rațiunii abstracte găseau preferință și aprobare, când se trimeteau la eșafod frații între ei și părinții cu copiii, conștiința de clasă și de continuitatea ei erau mai presus de orice. Cu astfel de sacrificii, burghezia franceză a dominat tot secolul XIX. În risipa care a făcut-o ca cele mai elementare sentimente omenești, burghezia și-a asigurat viața și succesul. Tot pentru menținerea continuității, clasele sociale aleargă și la un alt mijloc: mențin totdeauna un grup de membri mai bătrâni care să transmită celor tineri mentalitatea generațiilor dispărute, care să facă legătura de unire între membrii răposați și cei actuali. Altfel evoluția claselor ar prezenta goluri în drumul ei, istoria lor ar fi presărată cu lacune.

Partidele politice, care adeseori sunt reflexul unei clase prezintă acest fenomen în abundență. Oricând și în orice partid politic vor fi două curente opuse: unul progresist, al tinerilor, altul mai retrograd, al bătrânilor. Istoria luptelor politice și constituționale de preferință e eloquentă în această privință. Cu toate protestările ce se aduc în contra elementelor din sânul lor, nici odată partidele politice nu și-au eliminat bătrânii lor decât atunci când au trebuit să se segmenteze definitiv în două partide mari. Sunt chiar momente când viața claselor e amenințată fără intervenția elementului vechi care aduce cu el forța tradiției, și atunci considerația bătrânilor crește în sânul clasei. E caracteristic faptul că în crizele de dizolvare ale unei clase, când însăși națiunea întreagă e amenințată, guvernează bătrânii. La 1789 roialismul amenințat a apelat la Necker, la 1870 burghezia amenințată de proletariat și-a pus încrederea în octogenarul Thiers, iar în 1917 ultimul efort al Franței a fost cristalizat în persoana bătrânului Clémenceau. Aceste două fenomene: al îndepărtării nepotismului și al menținerii elementelor vechi, după cercetările făcute de-a lungul istoriei clase-

lor, ni se par cele mai eficace mijloace, care mențin continuitatea lor. Fără întref'nerea acestora, sau cu o conduită lășătoare, clasele se transformă, își pierd firul conducător. La acestea putem adăoga însă și un al treilea mijloc prin care clasele își asigură viața: prestigiul conformismului. O clasă nu poate trăi fără o uniformitate care să-i menție unitatea în interior. Această unitate nu se poate susține decât pe o armonie perfectă a indivizilor componenți, care trebuie să simtă și să gândească la unison. Alături de mimetismul biologic, există desigur și un mimetism sociologic. Toți membrii trebuie să capete culoarea morală a mediului.

Originea persecuțiilor de clasă aici își are obârșia. Toleranța față de atitudini independente nu există în clasele puternice. Pretutinderi, în toate clasele sociale, individualitățile care au avut ceva prea nou de spus au fost îndepărtate. Un Robespierre, un Danton, numai fiindcă amenințau cu o mică d'vergență unitatea clasei lor, au fost sacrificați. În luptele politice ale Angliei moderne, s'au putut vedea multiple cazuri când un șef de partid a fost înlăturat, fiindcă „cocheta” cu șefii celorlalte partide<sup>1)</sup>.

V'ața de toate zilele ne aduce multiple pilde de același fel; cât de ignorat și evitat e membrul unei clase care comite o „mezalianță”! Nicăeri însă nu se poate constata mai bine această nevoie de conformism și de eliminare a non-conformiștilor ca în literatură.

Un Rizescu din „In lumea dreptății” nu putea fi plăcut clasei burgheze a unui orășel de provincie, fiindcă își manifesta o individualitate aparte, nu se putea mlădia la toate compromisiunile lor morale, fiindcă citea... pe Nietzsche și cânta Beethoven. Ibsen, care a excelat și el în pictura învinșilor sociali, a întrupat în figura d-rului Stockmann, simbolul aceluiași fenomen.

Insuși actul credinței la indivizi e transformat și adaptat la

---

1) Tönnies: Die Entwicklung der sozialen Frage, Leipzig, pag. 43 ș. u.

cerințele de conservare într'un moment dat. Experiența și raționamentul logic sunt trecute pe planul al doilea, când nu sunt declarate deadreptul periculoase. În schimb, se recomandă mult „credința de autoritate”, prestigiul succesului consacrat, iar prestigiul autorităților recunoscute ia proporții de fețișe. Se citează datini sau cuvinte din bătrâni, se invită la convingerea apriorică prin cele ce-a afirmat cutare sau cutare, credința nu se mai formează prin controlul personal, nu mai are elasticitatea de a se îndoi de sine sau de alții, căci sugestia autorităților oferă de-a-gata o mentalitate. *Credința de autoritate* e prin ea însăși formată și încheiată, ea nu pune semne de întrebare, căci nu admite lângă dânsa verificarea prin experiență ori prin raționament.

Forma vie în care se manifestă acest conformism, se poate vedea destul de bine și în formalismul cu care își îmbracă clasele orice măsură de ordine sau represivă. Formalismul e instrumentul cel mai rigid prin care se poate opri orice intrare și orice emigrație din sânul unei clase. Forma a fost totdeauna mai conservatoare decât fondul, căci bazată pe obicinuință, care e un fenomen psihologic, pe cât de puternic, pe atât de tenace, a rezistat totdeauna mai mult operei timpului decât fondul, care, întemeiat pe jocurile rațiunii, a constituit obiectul tuturor utopiilor în toate momentele istoriei.

O mulțime de superstiții populare pe oare se bazează ritualul anumitor sărbători, ca de pildă Irozii de Crăciun, ouăle roșii de Paște, etc., au încetat ca superstiții, și se mai întrebuițează încă numai ca formă. Puțini din cei ce petrec sărbătorile, cunosc semnificația mitologică a acestora sau motivul pentru care petrec. Dreptul antic al tuturor popoarelor oglindește și mai bine cât preț au pus clasele dominante pe utilitatea formalismului. Aproape nu există drept primitiv fără forme rigide<sup>1)</sup>.

Dreptul roman care ne e bine cunoscut, deși apărut în mijlocul unei civilizații mai evoluată și într'o epocă mai înaintată,

1) H. Summer Maine: *Etudes sur l'ancien droit* — vezi în sens contrar G. Tarde: *Les transformations du droit*.

manifestă aceleași caractere. Epoca primitivă, a lui „legis actio” în procedură, a lui „confareatio”, a dreptului rigid de proprietate, cerea peste tot formule sacramentale. În dreptul vechiu indogerman, evreesc, indian peste tot acelaș lucru. Cu timpul formalismul a căzut, atrăgând după el și limitele severe ce despărțeau clasele. Filosofia raționalistă greacă a transformat, cum se exprimă Ihering, dreptul în morală.

Pe de altă parte, încă mai localizată la nevoia de clasă, eticheta aceea severă, codificată sau nu în regulile de „savoir vivre”, riturile snobismului ultim, pornesc din acelaș formalism.

„Dacă cineva”, spune Palante, „ar încerca să degajeze filosofia vreunui cod al manierelor elegante, desigur că ar găsi în el zelos conservatism de clasă”<sup>1)</sup>.

Dar fapta cavalerismului med'eval care impunea membrilor săi atâtea reguli de conduită, nu era oare expresia aceiași formalism?

Toată societatea monarhilor absoluți a nutrit pentru Napoleon disprețul datorit unui parvenit. La deschiderea „statelor generale” în 1789 noblețea și curtea ofensau încă starea a treia prin obstinajă lor în a menține semnele inferioare distinctive ale acestora<sup>2)</sup>.

Izolate și apărate din afară de grămada formalităților puțin accesibile oricui, clasele și-au menținut puritatea și, prin aceasta, individualitatea lor.

Cu toate acestea o renunțare îndărătnică la orice fel de variație poate greși contra celei mai elementare nevoi vitale: adaptarea la mediu și împrejurări.

Exagerarea formalismului și a conformismului pot strica conservării claselor sociale. Clasele, geloase de trecutul lor, trebuie totuși să nu nesocotească spiritul timpului. Comte observase încă pe timpul său, că starea detestabilă a societății de pe atunci se datorește lipsei unei adaptări interne între ideile religioase, metafizice și pozitivistice. O îndărătnicie în conser-

1) G. Palante: Précis de sociologie p. 95.

2) Asupra conformismului burghez a se citi: Geblat; La barrière et le niveau. Paris 1924 și Sombart: Le Bourgeois. Paris 1926.

vafism ar putea aduce moartea unei clase. Noblețea engleză s'a adaptat mereu timpului, făcând la nevoie și negustorie. De aceia ea nu și-a pierdut rolul în societate. În schimb nobilimea noastră, s'a dizolvat în decursul sec. XIX-lea, sub influența economiei capitaliste apusene, tocmai fiindcă nu s'a adaptat noilor nevoi economice.

Câte aspecte n'a luat burghezia franceză de la Revoluție până acum? Câte forme n'a îmbrăcat socialismul și organizarea proletarilor, dela „manifestul comunist” până azi? Istoria socialismului e tot așa de capricioasă pe cât sunt de distanțate părerile unui Proudhon, Marx și Bernstein. În Grecia antică clasa eupatrizilor de la aristocratism intransigent a făcut concesii până la o democrație egalitară. Istoria politică a Angliei în secolul trecut e eloquentă iarăși în această privință. Curba evoluțiunii politice de la un Gladstone la Robert Peel și până la Salisbury arată că șt'e logica de conservare a unei clase să acorde concesiile la timp. Această adaptare a claselor la cerințele timpului se impune pretutindeni; numai că acest fenomen de adaptare nu se face în toate clasele cu aceeași ușureală. Aristocrațiile au tendința mult mai micșorată către mobilitate, pe când clasele inferioare au tendința de a schimba cât mai ușe. Această elasticitate în variație se mai întâlnește în clasele care se formează în mod secret și au deci existența abia tolerată într'un grup mai mare<sup>1)</sup>. Numai grație unei mobilități extreme, aceste societăți pot trăi într'o consistență oarecare, veșnic în luptă, în defensivă, sau, după ocazie, în ofensivă. Trebuie să alunece pe toate terenurile, să se contracte ca și fluidele, să ia toate formele posibile, ca să poată trăi.

Imobilizată uneori în forme moarte, variind al'te dați după necesități, o clasă trebuie să satisfacă în mod egal aceste contractarii, împlinind astfel nevoia indispensabilă de adaptare.

În viața lor zbuciumată clasele au găsit încă un mijloc de conservare, care dealtfel e foarte frequent în istoria societă-

---

1) Simmel: Soziologie p. 337 (Die geheime Gesellschaft).



șilor omenești: e vorba de legătura ce o crează o clasă cu alta și în care găsește totdeauna un sprijin social și o forță economică.

Dacă se poate vorbi de legi în Sociologie, noi am numi acest fenomen: legea claselor complimentare. Lupta pe care o dau clasele sociale între ele, reflect al luptei universale pentru existență, se întemeiază pe aceleași puncte: îndepărtarea celor slabi și asociația pentru luptă. Individizii slabi formează grupe între ei, pentru ca forța colectivă să fie mai rezistentă. Solidaritatea în luptă e tot așa de admisibilă ca și concurența, căci și ea nu e altceva decât un „égoïsme à plusieurs”.

În trecut burghezimea se unește uneori cu nobilii contra monarhiei, ca în Anglia, alteori cu monarhia contra nobleței, ca în Franța. Pe lângă aceste asociațiuni trecătoare, spiritul de conservare al claselor a alergat la fenomenul pe care l-am numit mai sus al claselor complimentare. Ideia aceasta, a întregirii unei clase prin semi-încorporarea alteia se poate desprinde foarte ușor din capitolul pe care-l consacră Mommsen originii clienților la Roma.

Mai mult decât un fenomen individual, istoric, nouă ni s'a părut că apariția clasei clienților la Roma este ilustrarea unui fenomen care se repetă tipic în toate societățile, indiferent de condițiile locale de spațiu și timp, anume: puterea de acțiune pe care o exercită o clasă tare asupra unei clase mai slabe, semi-înglobarea acesteia din urmă la cea tare și de aci sprijinul ce-l oferă cea dintâi celei de a doua.

O clasă superioară a simțit totdeauna necesitatea unei clase inferioare devotate, care să-și întărească mijloacele de luptă și de rezistență. Alegând drept tovarășă o clasă inferioară, aristocrațiile capătă următoarele prezumții și avantaje:

1) Micșorează din forța cantitativă a claselor adversare, a opoziției.

2) O clasă inferioară care simpatizează cu clasa aristocrată stabilește prezumția că restul claselor inferioare sunt pătimase în dușmănia lor, că starea lor nu e insuportabilă, din moment ce o parte din ele se împacă cu clasa dominantă, că deci până

la un punct cei de sus sunt buni și merituoși, de oarece își găesc prieteni printre cei de jos.

3) Atunci când victoria a fost de partea plebei, clasa inferioară devotată celei superioare servește ca element de negociare, în scopul ca cei de sus să acorde minimul de concesi. Astfel „clasa complimentară” joacă rolul de amortisor.

Pentru aceste avantaje clasele aristocratice dau complimentelor lor o mai bună stare economică, le admit adeseori în familia lor, înlesnind căsătorii între membrii respectivi, înfine îi asimilează pe jumătate, le sugerează și le impun atitudni, le subordonează individualitatea de clasă aparte, reducându-le la un simplu instrument. E cazul astăzi al intelectualilor salariați față de clasa burgheză.

Totuși puterea lor de inițiativă nu dispore cu desăvârșire, ceea ce le dă coloritul unor clase mixte. Cu timpul, puterea clasei dominante descrește, trândăvia sau luxul o slăbește și atunci clasa complimentară, întărită cu economii de veacuri, cu energii agonisite în răbdare, se emancipează și formează o clasă aparte. Aproape toate noblețele au o preistorie de clientelă.

Nu se poate spune că apariția acestor clase e un fenomen individual, cu caractere locale, care n'au putut să apară decât în împrejurări hotărâte și speciale. Generalitatea lui la majoritatea popoarelor, în timpuri și locuri diferite, ne face să credem că avem de-a face cu un fenomen sociologic regulat, reprezentând o formă sub care se organizează în mod sistematic acțiunea de conservare și de luptă a claselor.

Pentru timpurile greco-romane găsim clienți, pentru timpurile medievale vasalii feudalilor, pentru timpurile moderne arendașii la țară, care, deși cu caractere puțin cam speciale din cauza intervenției altor factori, constituie reprezentanții claselor complimentare, în zilele noastre. E destul să ne gândim la solidaritatea nediscuțată a proprietarilor cu arendașii în fața problemei exproprierei, ca să pricepem ușor acest lucru. Cine urmărește mișcarea uvrieră din marile state industriale, poate vedea că aproape în toate marile stabilimente există lu-

crători mai înaintați cari depind de patroni, întrucât nu fac parte din nici un sindicat, n'au leafă, ci remize la sută din câștig. În acestea mișcarea sindicală, în timpuri de grevă sau revoltă, are un serios element de opoziție.

În ce privește luptele regulate dintre patroni și uvrieri, cei dintâi au reușit să-și câștige aliați, după cum spuneam, chiar din sânul clasei proletare. Ei îi găesc în acei, numiți în Franța „sfărîmători de grevă” (briseurs de grèves), în Italia „Kroumirs”, în Anglia „blacklegs”, în America „scabs”. Chiar șefii sindicatelor, de origine proletară, s'au arătat peste tot nedemni de misiunea ce li s'a încredințat: experiența ne arată că în aproape toate țările șeful lucrătorilor de origine proletară e capricios și despotic. El suportă cu greutate contradicțiile camarazilor — aceasta din cauza caracterului său de parvenit. Se știe de altfel că parvenitul e gelos de autoritatea sa și vede în orice critică care i se adresează o tentativă de a-l umili de a-l înjosi sau o aluzie intenționată la trecutul său. Ca și Evreul convertit, lor nu le place să li se aducă aminte trecutul lor”<sup>1)</sup>.

Engels spune, într'o scrisoare către Sorge, despre șefii proletarilor din Anglia: „Ceeace e mai revoltător e că acea „respectability” a pătruns în sângele uvrierilor înșiși. Diviziunea societății în mai multe pături ierarhice, având fiecare respectul înăscut pentru superiori (betters) are rădăcini așa de profunde încât burghezia reușește încă în zilele noastre să seducă prin lîngușire sau laude pe acei de sub ea. Nu sunt sigur de ex. dacă John Bunns n'ar fi mai flatat să fie în bunele grații ale cardinalului Manning și ale burgheziei în general decât să se buzure de considerația clasei sale. Thom Mann pe care-l consider ca pe cel mai bun șef de origine uvrieră se complăce a povesti că a fost invitat la o petrecere la culare lord”.

În America de nord, tendința către îmburghezire a șefilor uvrieri e și mai accentuată: „America de nord este țara unde

---

1) R. Michels: Les partis politiques, pag. 219.

tendențele aristocratice ale șefilor muncitorimei, favorizate de un mediu pătruns de un materialism grosolan și inesetic, s'au dezvoltat în plină libertate și pe cea mai vastă scară. După ce au desbătut tarife de salarii și alte avanraje analoage, oficialii sindicatelor se întrunesc în „evening dress” (ținută de seară) cu patroni la somptuoase banchete. Este de notorietate publică că șefii muncitorești nu văd în funcțiunile lor decât o treaptă spre ridicarea lor personală! Sau și mai clar: „adeseori ei joacă pur și simplu rolul de servitori ai capitalului. Șeful sindicatelor devine atunci un satelit „boss”, al adversarului celor pe care-i conduce, un „scab” (sfărâmător de grevă) sau, spre a întrebuița un termen și mai semnificativ, un labor leutenant of the capitalist class, un inspector de lucru al clasei capitaliste”<sup>1</sup>).

Se vede ușor din citațiile de mai sus că clasele capitaliste ale timpurilor noastre își au și ele clasele complimentare, aliați în lupta socială.

Toate măsurile de conservare enumerate până acum ar fi de puțin folos, cu toată importanța lor, dacă principala cauză de existență, starea economică, ar fi slăbită. Căci aici stă fenomenul cel mai general care conduce o clasă. Ea primează orice. De aceea așapărarea instrumentelor de muncă și a capitalului dă puterea de dominație la unei clase. Toată lupta de clasă se dă pe teren economic. Deoparte, forța invincibilă a capitalului mare, care posedă până la un punct formidabila proprietate de a-și servi capitalul mic, de cealaltă parte acesta slab, neputincios, închis în lanțurile unui determinism social riguros, în plus forța numerică a mulțimilor lipsite de siguranța zilei de mâine. Ca să se menție, fiecare clasă înțelege că forța ei nu poate sta decât în puterea economică care are dreptul de veto în lupta pentru existență. Iată de ce burghezia și-a elaborat așa de lent și așa de răbdător procesul ei de îmbogățire. La trebuit câteva sute de

---

1) R. Michels, loc. cit. pag. 227.

ani ca să-și afirme întâietatea ei de clasă importantă. Și istoria în această privință, n'a făcut decât să repete cazuri tipice.

Ca să explice că și capitalul e „supra-muncă acumulată” Marx, întrebuițează două feluri de probe: unele istorice, prin care arată că salariatul e inferior servajului; (și prin aceeași se arată că nevoia supra-producției prin multiplicarea orelor de muncă, dictată de proporția crescândă, a fost un prilej de spoliare mai puternic decât servajul. Numai din diferența orelor suplimentare între cele două regimuri a fost posibil capitalul); altele logice, prin care cearcă să dovedească că noțiunea de valoare nu se poate decât prin munca ce o produce.

În ce privește afirmațiunea lui Marx, că istoricește starea salariatilor e inferioară servajului, iată cum argumentează el: „Să comparăm supra-travaliul din fabricile englezești cu supra-travaliul din câmpiile danubiene, unde servajul îi dă forma mai independentă. Fiind admis că ziua de lucru e de 6 ore de lucru necesar și 6 ore de lucru extraordinar, lucrătorul liber oferă capitalistului 6X6 sau 36 ore de supra-travaliu pe săptămână. Este același lucru ca și cum ar lucra trei zile pentru el și trei zile pentru capitalist. Dar aceasta încă nu sare în ochi, travaliu și supra-travaliu se confundă. Am putea exprima același raport, zicând de ex. că lucrătorul lucrează în și fiecare minută 30 de secunde pentru capitalist 30 de secunde pentru el. E altfel însă cu corvada. Spățul separă munca necesară pe care țăraniul valah o execută pentru propria sa întreținere, de lucrul făcut pentru boier. Cele două părți de timp există astfel una lângă alta independente. Această diferență de formă nu modifică în nimic raportul cantitativ al celor două munci. La capitalist însă, lăcomia de supra-muncă se manifestă prin sălbateca sa pasiune de a prelungi peste măsura ziua de lucru; la boier cel mult o goană în a înmulți zilele de corvadă<sup>1)</sup>. Astfel epocă salariatului e mult inferioară epocii servajului. De aci posibilitatea formării capitalului, exact de la trecerea din una în alta.

1) K. Marx: Das Kapital, Sect. 6.

Tabloul pe care ni-l dă Fustel de Coulanges bună oară, asupra muncii sclavilor la sfârșitul imperiului roman, nu arată în același măsură deosebirea în sensul lui Marx, între servaj și salariat. Trecerea de la atelierul domestic al epocii servajului la corporațiile medievale se face și ea printr-o creștere a libertății individuale. În fine caracterele antreprizei capitaliste care urmează regimului corporațiilor evidențiază și mai mult desrobirea uvrierului. Pentru regimul capitalist trebuia: 1) ca munca industrială să înceteze de a fi o concesiune a autorității și deci un monopol; 2) ca autoritatea să înceteze de a-și atribui grija de a proteja pe consumatori contra falsificărilor, lăsându-le la facultatea de a-și alege singuri furnizorii; 3) ca stăpânii, deveniți simpli antreprenori, să înceteze de a avea asupra lucrătorilor o autoritate paternă și discreționară, să fie legați între ei doar printr'un contract reciproc.

Astfel maxima prin care Sumner Maine exprimă evoluția raporturilor juridice: „trecerea de la statut la contract”, de la constrângere la libertate, e oarecum justificată în unele țări și în raporturile de la patron la uvrier<sup>1</sup>).

Astfel din teoria lui Marx prin care explică precis lupta și conservarea claselor prin procesul formării capitalului, afirmația generală, ca forța economică e un puternic element de luptă și de conservare. Dar numai atât. Explicațiile detaliate și precizările matematice sunt și trebuiesc primite cu rezervele făcute.

Înainte de a închide acest capitol al conservării claselor, în care lupta și perindarea la putere joacă un rol decisiv, se cuvine să îndepărtăm o prejudecată comună, care ar putea să strice înțelesul unor fenomene amintite mai sus. Nu sunt puțini acei care identifică o clasă cu un partid; de aci ideea că lupta între partide e unul și același lucru cu lupta între clase.

Rodbertus observă, cu drept cuvânt, că un partid care reprezintă o clasă poate fi cucerit tocmai de adversarii ei. În partid însă nu e nici o unitate socială, nici o unitate econo-

1) Richard: Le socialisme et la science sociale, pag. 97 și urm.

mică. Baza sa e formată de un program. Acesta poate foarte bine să fie expresia teoretică a intereselor unei clase determinate. Dar în practică oricine poate adera la un partid, fie că interesele sale coincid sau nu cu principiile enunțate în program. Astfel partidul socialist este reprezentantul social al proletariatului dar nu e pentru aceasta un organism de clasă: e mai degrabă, din punct de vedere social, un amestec de clase" <sup>1)</sup>). Mai putem observa că de multe ori aceeași clasă poate fi reprezentată de mai multe partide: burghezimea — de radicali, liberali, democrați, etc.

Dacă un partid nu se poate confunda cu o clasă, nici mijloacele lor de luptă nu se întâlnesc totdeauna. De aci necesitatea unor legi speciale pentru fiecare.

Din cele precedente se poate vedea care sunt cele câteva procedee pe care le întrebuințază clasele la conservarea lor.

Lupta lor nu e logică, nici consequentă, în plus e amorală, ca orice ciocnire oarbă de forțe. Compromisurile logice sau morale nu le intimidază. Mai presus de consequență și de frumusețe morală ele vor viața. Înarmate cu două-trei mijloace pe care le dictează instinctul de conservare, clasele dau lupte neobosite. Din aplicarea lor mai strictă ori mai neglijată reese victoria ori ruina lor. Aci mobile, elastice în adaptarea la idei nouă, aci formaliste și retrograde, ele nu fac altceva decât să cerce pulsul timpului, și în arta cu care știu să se mlădieze după împrejurări, și care revine la o chestiune de tact, stă forța lor.

---

1) R. Michels, op. cit.

## TRANSFORMAREA CLASELOR

Cu toate procedeele lor de conservare, cu toată aplicarea lor conștientă, clasele nu pot scăpa fenomenului universal de transformare și de moarte. Viața persistă tocmai fiindcă constă, dintr'o veșnică schimbare. Pentru o clasă, grup social mai puțin mobil ca altele, cu o tendință spre conservare mult mai accentuată, o transformare oportună ofera de cele mai multe ori o reînsoțire a principiului ei vital. Alteori însă, transformările pot fi fatale. O clasă care se schimba forțat, în urma unei dezagregări interne sau a unui factor nociv extern, poate juca, în această transformare, ultima ei carte. Caracterile sociologice ale vieții de clasă n'au nici o rigiditate imperturbabilă. Ele nu pot fi așa de profunde încât să se fixeze în „engrame” adânci, până în fiziologia membrilor chiar. Grup social puțin expus la variațiuni tocmai din cauza logice de conservare, clasele nu pot determina totuși prin influența lor o organizare antropologică caracteristică, imuabilă, așa cum de pildă rasa, după unii, reușește să imprime câte odată membrilor ei. S'a vorbit astfel de o antropologie a claselor sociale. Cercetările s'au făcut la clasele sărace<sup>1)</sup>. S'au găsit date statistice ce par eloquente în a arăta cutare sau cutare diferență între perimetrul trunchiului la un sărac și la un bogat, între indicele cefalic sau între gradul de tensiune

---

1) A. Niceforo: *Anthropologie des classes pauvres*. Binet și-a întins cercetările la copiii claselor de jos: *Idées modernes sur les enfants*, Paris 1903.



nusculară. Dacă cercetările ar fi fost uniforme și concludente între ele, s'ar fi putut susține ca urmare că fixitatea claselor nu e relativă, că ele reușesc să imprimе chiar urme materia le în structura indivizilor. Observațiile lui Niceforo însă sunt aci prea limitate, aci contradictorii. Ele nu sunt îndreptate decât asupra claselor sărace : asupra celor bogate nu sunt valabile.

Dacă acolo unde viața aproape de natură e de o simplitate aproape completă, distincțiunile bazate pe anatomie, deși și acolo discutabile, tot pot avea loc, în clasele ridicate, unde relațiunile mai complexe ale vieții sufletești, motivele superioare ale cooperățiunii și solidarității înlocuiesc viața naturală, primitivă a claselor de jos, acolo nu poate fi vorba, în nici un caz, de caractere antropologice. Caracterul de rasă d'spare din ce în ce la popoarele d'vilizate. Viața socială înaintată îndepărtează încetul cu încetul rudimentul vieții naturale. *Peste tot astfel, sociologia exclude antropologia.*

Prin aceasta fixitatea claselor devine relativă. Mentalități de o zi, ele nu pot rezista dintelui vremii, nu pot d'sprețui puterea de eroziune a timpului, căci ar rămâne singure într'un mediu schimbat, sedimente fosile ale unei vieți ce-a fost de mult. Cauze mici, adesea neobservate au putea nebarnuite de transformare. Astfel înainte de toate, numai faptul că o clasă se mărește, că își multiplică numărul membrilor, o obligă implic't să-și modifice și mentalitatea.

Canț'atea, numărul sunt puternice stimulențe de variație. Stuart Mill observase de mult ca menalitatea sectelor mici e mult mai fanatică, pe când aceea a sectelor mari e mult mai liberală. Acelaș fenomen se poate observa și în clasele sociale al caror număr e în creștere. Egoismul de clasă și mentalitatea strâmta se lărgesc. Viața individului nu mai e așa de înăbușita de duritatea condițiilor impuse de mediul social.

Domnia liberei rațiuni e admisa chiar acolo unde simpla credință ajungea până atunci. Viața claselor restrânse manifestă însă tocmai caracterele contrarii. Sub aspectul ei primitiv o clasă se aseamănă mult cu o sectă. Așa au fost primele organizații ale proletarilor, care elaborau în misterul conspirațiilor

ideile ce mai târziu devenită realități admise de toată lumea. Așa au fost primele comunități ale burgheziei, care în evul mediu constituiau primele protestări contra nobilității sau regalității.

În această fază restrânsă de quasi-sectă, o clasă e mult mai acerbă în pretențiuni, mult mai îndărătnică în idealuri, mult mai romantică în programe. De îndată însă ce ea devine o realitate majoritară, ardoarea încetează, ca să se transforme într'un clasicism satisfăcut de sine și tolerant. O clasă socială se poate defini o sectă ajunsă la putere, după cum cineva definea clasicismul un romantism ajuns. *Numărul transformă sectele în clase.*

Socialismul utopic de opoziție și socialismul oportunist de la guvern prezintă multe diferențe. Forța numărului prin parvenire la putere în stat, dirijează o clasă de la utopie la realitate. Precum în societăți mai largi, cum observă Bouglé<sup>1)</sup>, tot așa în sânul claselor, sub influența numărului, care aduce cu sine o relaxare a nucleului asociației, o greutate mai mare de control asupra membrilor puțin fideli, mentalitatea îngustă, ntransigența și fanatismul descresc, aducând un liberalism mai pronunțat. Într'o mare mulțime, un act de infidelitate e indiferent; într'un grup mic însă, nu.

Cantitatea crescândă a unei clase aduce după sine și nevoia de organizare, deci necesitatea unei ierarhii înăuntru, care nu poate fi decât preludiul unei sciziuni, unei diviziuni a clasei. Ca să poată conține mulțimea membrilor săi, orice clasă trebuie să se organizeze. Organizarea presupune un fel de burocratism al clasei, care servește ca instrument de control. În sânul proletarismului, odată cu înmulțirea lui au apărut o mulțime de funcționari: tipografi, casieri, directori de ziare, etc

---

1) C. Bouglé: Les idées égalitaires. Alcan, Paris, ca și Simmel în Germania au studiat influența factorilor cantitativi: număr, densitate, etc. asupra unui grup social. În acest capitol studiem și noi influența aceluiași factori asupra claselor.

Astfel a trebuit să se recunoască două feluri de elemente în aceeași clasă. Insuși Marx distinge pe „Höher Klassige” și pe simplii „Arbeiter”, cei dintâi formând, cum se zice în limbaj social-democrat: „eine gehobene arbeitexistenz”. Acest fenomen se petrece de multă vreme în sânul proletariatului german sau american; Putem spune că există o elită uvrieră, care ajunge în urma selecției naturale din sânul partidului social-democrat, să execute funcțiuni diametral opuse ocupațiilor lor obișnuite. Spre a ne servi de o expresie ușoară în a face să se înțeleagă evidența, vom zice că indivizii care compun această clasă părăsesc lucrul manual pentru cel intelectual<sup>1)</sup>.

*Astfel creșterea cantității, tinde să împartă o clasă în două noi formațiuni: acesta e al doilea efect al creșterii numărului.*

De altfel „Höher Klassige” de care vorbeam mai sus sporesc pretutindeni. În Germania funcționarii sindicatelor erau în 1894 în număr de 104, în 1904 erau 677. În 1930 erau zece mii. Asupra mentalității lor de nouă clase „in spe”; spune același cunoscător al organizației social-democrate; „Părăsind lucrul manual pentru cel intelectual, lucrătorul suferă însă o altă transformare care atinge toată mentalitatea sa. El iese puțin câte puțin din proletariat, pentru ca să se ridice câte puțin la mentalitatea unui mic burghez”. Lucrătorul, care ocupă de acum înaintea un nivel mai ridicat, nu va avea totdeauna puterea să reziste la seducțiunile noului mediu în care se găsește transplantat.

Alături de număr și în același timp cu el, densitatea, adică modul de a se găsi ai mai multor indivizi, mai mulți pe un teren decât pe altul, joacă un rol hotărâtor, în fermentul care alterează fizionomia unei clase.

Anatole France remarcă cu multă finețe că altfel se vorbește la oraș, unde populația e mai deasă, și altfel la țară. La orașe, desimea populației, determină legături mai variabile și mai superficiale. În același timp, la sate sentimentele

---

1) Michels: op. cit., pag. 197.

Dr. Max Adler: Der soziologische Sinn der Lehre von K. Marx. Wien 1917.

sunt mai durabile și mai inocente. Prietenia la țară între rurali, față de prietenia la oraș între urbani, e ceea ce e dragostea conjugală față de dragostea liberă. La țară unde vecinii împrăștiați știu ce nevoe au unii de alții ei nu se lasă niciodată determinați în alegerea intîmilor numai de considerația de simpatie pe care o simt la prima vedere, ci că și atunci când trebuie să te însori, ai în vedere mai degrabă motive de conveniență, de solidaritate, de fidelitate. Căci se știe că aceste intimități vor dura mult, că e periculos să le rupi și deci trebuie să te gîndești mult înainte de a le lega.

În orașele mari însă, fiecare știe că poate părăsi oricînd un prieten și că va găsi foarte ușor să-l înlocuiască cu altul. Acolo nu ai decât greutatea alegerii. Astfel sentimentul e des solicitat și de aci nevoia de variație. Ca și cum te-ai lega de-o iubită fără s'o iei de nevastă. Condițiunile vieții rurale forțază astfel prietenia să fie, pe de o parte mai puțin spontană și mai puțin sinceră poate, dar mult mai serioasă, mai idealistă și mai durabilă<sup>1)</sup>.

În ce privește revoluțiile, rolul orașelor a fost considerabil. În această strînsă dependență, unde contactul de fiecare zi aduce o cunoaștere reciprocă mai solidă și deci înțelegere bănuială, unde concursul de inteligențe era mai viu, plămădeala ideilor celor noi a fost totdeauna mai ageră. Orașele au întrebunțat revoluțiile și prin aceasta au întocmit clasele de la deținerea puterii una peste alta. Cineva ar putea să obiecteze dîndu-ne ca exemplu revoluțiile agrare, în special cea de la noi din 1907. La care se poate răspunde, că fermentul revoluției pleacă întotdeauna din orașe sub forma instigațiilor și că o criză agrară nu poate servi decât de fundament, ațîțînd incendiul sub imperiul foamei, Ideea pornește de la orașe; fondul pe care se alăturează, de la sate. Revoluțiile nu trăiesc decât prin conducători; însă conducătorii rareori au fost săteni puri. Fie că au fost originari direct din orașe, fie că au fost dintre aceia asupra cărora

---

1) G. Tarde, *La logique sociale*, pag. 319—320.

influența orașelor la fost covârșitoare: soldați întorși, mici funcționari, etc.

Lumea antică și-a datorit progresul în parte felului ferocit de a se organiza în municipii. În cele mai populate cetăți, unde omul liber își formula doleanțele și și le împărțea concețeanului său pe întinsul forum-ului, s'au plămădit marile izbucniri ale spiritului public contra oligarhiei; apăsătoare. Reformele agrare ale fraților Grachi, reforma comițiilor centuriate, tribunalul plebei, împărțirea fondurilor provinciale, au fost revendicări, care nu s'au putut naște decât în amestecul de conștiințe pe care-l favoriza densitatea clasei urbane, negustorești.

Acelaș factor a favorizat dela un timp și viața evului mediu. În ziua de Duminică, când munca profesională permitea răgaz, breslașul mergea pe străzile orașului și, în grupuri compacte, discuta, se îngrijea, se revolta pe rând, azi de interesele corporației, mâine de ale clasei întregi și astfel în atmosfera încărcată a comunelor se prepara puternica conștiință de clasă a burgheziei. Aci a fost marea influență a densității indivizilor pentru transformarea claselor.

Mult mai puțin influență, însă nu lipsită cu desăvârșire de efecte, a fost acțiunea *mobilității populației*. Dacă n'ar fi putut face altceva, gradul de mobilitate al claselor a dat cel puțin membrilor puțința de a se mișca de pe un loc pe altul și astfel a lărgit contactul social între clase și cu el puterea de atracție a unor membri care fără contact nu s'ar fi putut convinge de însemnătatea clasei în care au intrat și n'ar fi aderat la ea. Acum câteva mii de ani, prozelitismul mergea mult mai greu, fiindcă nici misionarii nu se puteau mișca ușor de pe un loc pe altul; acolo unde ei nu ajungeau decât după ani de drum, căile noastre de comunicație favorizează propagandele electorale la distanțe imense. Facilitatea de a se mișca pe lângă că a adus noi aderenți în sânul claselor, a ajutat încă să facă cunoscut compatriotului de la nord, nemulțumirile celui de la sud și astfel să ațâțe focul în mai multe puncte. Cei vechi se mișcau cu greu și de aceea transformă-

rile sociale la ei erau lente, aproape imperceptibile. În acest sens, probabil, spunea Thiers (citată de Bouglé) că locomotiva e democratică și progresistă.

Nu numai factorii cantitativi au ajutat la transformarea claselor. Factorii de altă natură au fost tot așa de determinați. Se poate observa astfel, că natura unei clase ia altă înfățișare atunci când elemente din alte clase năvălesc în sânul acesteia. De aci formalismul riguros relativ la oprirea căsătoriilor despărțite ca rasă, sau la acordarea de drepturi egale, de care vorbeam la capitolul conservării claselor.

Clasele n'au putut însă opri această năvălire a elementelor eterogene. Democrația ar fi foarte puternică dacă cele mai bune elemente din sânul ei n'ar trece de partea aristocrației la cea dintâi ocazie.

Elementele tinere, luminate, din clasele de jos pătrund în clasa de sus și atunci, prin eterogenitatea care se introduce pe nesimțite în sânul clasei superioare, natura acestora se transformă.

Principiile vechi, ale membrilor autohtoni se neutralizează și un compromis de atitudini, o mentalitate mai amestecată se întronează. Ajunse aci, clasele trebuie să se transforme ori să moară. Elementele tinere regenerează principiile vechi oboșite din războiul lor cu timpul. Astfel, după o expresie a lui P. P. Carp, clasele sociale sunt asemănătoare norilor: se transformă în ploaie, cad pe pământ, oa, apoi să se ridice iarăși înouri. Același „perpetuum mobile” îl fac și clasele: masele alimentează elitele; elitele alimentează masele prin degenerarea lor. În această transformare prin introducerea de elemente eterogene e de observat următorul fenomen: când elementele tinere pătrund deodată într'o clasă superioară, fără să-și facă stădțul într'o clasă intermediară, fără să înainteze treptat, evolutiv, atunci mentalitatea clasei se transformă mai brusc decât atunci când elementele intrate nu sunt îndepărtate ca mentalitate de clasa în care intră, când au făcut parte d'nt'r'o clasă mai apropiată,

când au suportat un stagiu intermediar sau un lung examen de fidelitate.

În trecut, aproape toate modificările în nobleță s'au făcut pe calea căsătoriilor. „Mezalianțele” sunt factorii decisivi care au schimbat fizionomia. Deaceia asistăm încă de timpuriu la legiferări care au ca obiect conservarea caracterului nealterat de clasă: de pildă ridicarea majoratului la nobili n'are alt scop decât întârzierea căsătoriei până la o vârstă când impulsunile sentimentale la alianțe mediocre sunt temperate printr'o experiență suficientă<sup>1)</sup>.

Mai târziu, alături de „mezalianțe”, trebuie să contăm și pe îmbogățirea claselor mijlocii care crează tipul „nobleței cumpărate”, a paveniților prin avere. Atunci sciziunea sau amestecul între cele două noblețe, de sânge și de avere, e fapt îndeplinit. La toate popoarele găsim cele două noblețe în luptă la un moment dat al istoriei. Heterogenitatea elementelor are aici ca efect sciziunea unei clase unitare în branșe divizionare. Dealungul istoriei, nu numai noblețea a încercat vicisitudinile compromisurilor cu elemente străine. Proletariatul, care s'ar părea că nu e invidiat de loc, azi mai mult ca oricând e grav amenințat de amestecul elementului burghez în sânul său.

Pericolul a fost semnalat; din toate părțile s'a dat alarmă și necesitatea profilaxiei antiburgeze a devenit un ducânt de ordine. Lupta însă e grea, căci se pare, că elementul burghez devine indispensabil în însăși lupta contra burghezilor.

Fără intelectuali, sau fără contribuabili importanți, cum ar fi posibilă organizarea și propaganda, când partidul socialist e în parte opera economiștilor, istoricilor și sociologilor burghezi? „Burgeziei i-a fost hărăzit rolul tragic de a fi educatoarea dușmanului ei de moarte economic și social: proletariatul. Neputincioasă de a duce lupta politică pe propriile ei mijloace, ea e veșnic obligată de a face apel la proletariat, de a reclama ajutorul său, de a-l lansa astfel în lupta

1) Viollet: Précis de l'histoire du droit français. Paris 1898.

politică, ceea ce făcând, burghezia împrumută elementele proprii ei culturi, adică pune în mâna proletariatului o armă cu care el se va servi tocmai contra burgheziei<sup>1)</sup>.

Astfel burghezia e profesorul de scrimă al proletariatului. Mai mult, aproape toate elementele luminate ale proletariatului sunt recrutate din burghezime. Afară de A. Bebel, B. Malon sau E. Anseele, marii precursori ai socialismului filosofic: Saint-Simon, Fourier, Owen, fondatorii socialismului politic: Louis Blanc, Blanqui, Lassalle; părinții socialismului științific Marx, Engels, Rodberius, Jaquetzow, erau cu toții intelectuali burghezi. Intelectuali; oferă mai mult de două treimi din numărul conducătorilor socialiști. Vin în primul rând oamenii de știință: „capabil de a se sacrifica științei și rezultatelor ei, savantul e atras către proletariat prin dragostea aceia ce el crede a fi adevărul”. După savant vine intelectualul în tinerețe, când preocupările naturale nu opun încă un dig brutal entuziasmului debordant.

În multe cazuri credința socialistă se alimentează de asemenea din sursele unei sensibilități estetice sau poetice: persoane dotate cu o imaginație vie și cu un temperament vibrant își reprezintă într'un mod mult mai concret realitatea suferințelor omenești. În câteva țări protestante, în Olanda, Elveția ori America chiar, se găsesc printre socialiști o mulțime de preoți. Ei aderă la socialism în baza sentimentului față de aproape, dar câteodată și împinși de trebuința așa de firească la unii predicatori de a fi ascultați, urmăriți, admirați de mulțime. Vine apoi marea mulțime a intelectualilor evrei, pe care îi împinge spre socialism fanatismul lor sectar așa de comunicativ pentru masse, neștrămutata credință în ei însăși, cu corolarul său profetismul, în fine nevoia infinită de veșnică adaptare nouă<sup>2)</sup>. Cu tot aportul lor considerabil la masa proletarilor, intelectualii sunt suspectați și rău priviți în sânul muncitorimii. Li se reproșează când l'psa de

1) Michels: *op. cit.* pag. 164.

2) Michels: *op. cit.* pag. 186.



fidelitate deplină, când ardoarea prea exagerată în luptele politice, care strică uneori calculele oportuniste înghebate în tactica de partid.

Astfel heterogenitatea elementelor aduce cu sine și lupta în sânul aceleiași clase și de aci sciziunea și formarea de noi clase.

\*  
\*       \*  
\*

Lupta de clasă poate fi și ea un determinant serios în transformarea claselor. Din frământarea continuă, din loviturile reciproce, rezultă eroziuni puternice cu influențe egale pentru ambele tabere. Câteodată însă, o clasă puternică, prin loviturile ce dă, poate schimba caracterul clasei inamice. Istoria cunoaște multe cazuri când o clasă a fost proletarizată prin confiscare de către alta. La noi, de pildă, oligarhia boerească a expropriat în sec. XVIII pe mulți răzăși de proprietățile lor, reducându-i la starea de iobăgie<sup>1)</sup>. Se susține de unii sociologi că însuși caracterul proprietății capitaliste ar consta într-o expropriere forțată făcută la o anumită epocă a istoriei în favoarea unei clase?

În alte conflicte, lupta de clasă nu dăstruge capitalul rudimentar al clasei inamice, ci îl întărește, sau creiază unui grup de proletari un capital începător, care le permite în urmă să devie mici burghezi. Fenomenul acesta a avut loc de multe ori în urma unei greve, după care mulți instigatori au fost concediați și siliți să șomeze. Atunci partidul, prin organizațiile lui locale, le-a pus la dispoziție mici capitaluri cu care ei au deschis orașme sau restaurante unde tovarășii socialiști erau siliți să consume și din care trăiau concediații. Sunt cunoscutele „Partei Kneippen”, și din care mulți proletari s-au îmbogățit. Aceste victime ale represaliilor patronale au devenit în urmă, în baza admirabilei solidarități pe care frații

---

1) Rađu Rosetti, Pământul, sătenii și stăpânii în Moldova pag. 306.

lor de clasă le-au arătat-o, capitaliștii de mâine. Căc' cliențelă nu le-a l'ps'it: în localul lor se reunește comitetul executiv ial districtului, acolo se întânesc munșitor i să d'scute, să citească jurnale, e c. <sup>1)</sup>. Stat'stici amănunțite arată că „Par-tei Kne'ppe", au dat rezultate admirabile peste tot, lata cum lupta de clasă, în cazul acesta, în loc sa distrugă existența unei clase, reușește din contra să creeze o formație socială capitaliștă.

Cauzele menționate până acum au de obiect transformarea societăților în structura lor generală. Cea mai mare parte din ele aduc în urma lor o ameliorare a situației lor.

C'asele pot avea însă pe lângă *crize* și *maladii* care le rod încet, încet. Majoritatea lor constituie contrarul p'ncipiilor de conservare enunțate mai sus, așa că vom întrebuinta puține cuv'inte ca să le descriem.

Parazitismul de clasă e d'n cele mai importante. O clasă care nu mai reprezintă nimic, nic' o idee, nici un ideal, nici macar o diviziune a muncii, înseamnă, în scara evoluției, o treapta apropiată de sfârșit. Aristocrația romana a sfârșitului de imperu ne-a dat acest exemplu. Corupția și luxul sau slabe consolații de a fi fost odată ceva, nu putea sa-l mai susție. Neadaptarea a mediul social duce la același rezultat. O clasa trebuie să știe să evolueze. Exagerarea formalismului și conformismului de clasa ise poate schimba dintr'o lege de conservare într'una de degenerare, când e excesivă. A se inconjura cu un z'id chinezesc și a împedeca orice contact cu prezentul înseamna a-și voi s'ngur desnodământul. În asemenea ocazii o societate se afla la o răscruce a viitorului ei: ori face concesii, ori enunța la viața. E cunoscută tuturor lupta fatală între camera comunelor și a lorșilor, în care cea din urmă a trebuit să cedeze.

Clasele odata moarte dispar cu desăvârșire din cadrul vieții sociale? Se pare că nu. *Regula evoluției lor e trecerea*

---

1) A. Loria: Analyse de la propriété capitaliste.

dela efectiv la onorific. O clasă moartă păstrează totuși o consolație onorifică, un rol platonian între organele vii ale societății. Fără nici un amestec în fondul lucrurilor, ele mai păstrează încă o strălucire formală. Chateaubriand scrie undeva: „orice clasă are trei vârste : aceea a utilității, aceea a privilegiilor și aceea a vanității”.

Așa e în epoca noastră mercantilizată cu soarta nobilitei de isânge, eticheta estetică ce nu consolează totuși de durerea de a nu însemna nimic. Așa va fi poate mâine cu burghezia, cu proletariatul...

Vietăț de o clipă, clasele sociale ca și toate grupările omenești, ca și oamenii însăși, nu se pot eterniza în formule imuabile.

Fiecare epocă înseamnă o altă mentalitate, și clasele care ajung să creadă că există forme fixe și statice, arată prin înșăși aceasta simptomele degenerării lor.

## IV

### REGIMUL CLASELOR ȘI INFLUENȚA LUI ASUPRA GRUPULUI SOCIAL ÎNTREG

Viața claselor cu toate vicisitudinile ei, cu nașterea ei, cu conservarea, cu transformarea ei nu e un fenomen izolat în cadrul unei societăți. Impletită cu toate celelalte fenomene sociale viața claselor determină și e determinată de acestea. Efectele regimului claselor sunt vizibile asupra tuturor fenomenelor sociale. S'ar putea totuși obiecta că ceea ce e un efect al altor factori sociali, se îndcă aci drept cauza lor. Astfel nu deosebirea în clase ar determina un fel de producție economică sau o anumită concepție juridică, ci factorii economici și politici determină deosebirea în clase. Când se raționează astfel, se uită că determinismul sociologic e, prin excelență, într'o perfectă continuitate, că firul roșu al vieții societăților nu poate fi obținut decât prin această lege a transformării cauzei în efect și a efectului în cauză, a mijlocului în scop și a scopului în mijloc.

Societatea primitivă comunistă, înfățișă fără îndoială cu totul alte aspecte. Diferențierea în clase a adus cu dânsa anumite efecte speciale asupra vieții sociale în general.

Plecând dela fenomenele cele mai generale cum sunt de pildă fenomenele economice și până la cele mai speciale cum sunt cele estetice, regimul de clasă n'ar rămas fără influență.

În primul rând viața economică. Felul de producție și consumație, ea și ideea de valoare au fost radical schimbate în urma diviziunii societății în clase. Aci favorizată, aci dimi-

nuată, viața economică a fost pe rând trecută dela anumite avantaje, la anumite inconveniente. Producția a căștigat, fiind că în locul lipsei de specializare primitivă, regimul claselor a adus cu timpul diviziunea mândii. Dela producția feudală, universală prin natura ei, în care pe aceeași moșie se gasea și fabricant și debrușeu, până la producția capitalistă prin schimb și intermediari, regimul claselor a modificat o mulțime de detalii prețioase pentru evoluția economică în genere.

Burghezia a fost produsă de o anumită economie dar și moravurile acesteia au modificat posterior, după legea reciprocității factorilor, directivele producției. — Circulația averilor a avut încă și un mai mare avantaj: prin crearea de clase noi care să facă mult mai ușor aportul mărfurilor de la un loc la altul. În toate societățile, de îndată ce s'a făcut deosebirea fundamentală în două clase: a guvernanților și a guvernanzilor, a apărut și clasa mercantilă, antemergătoare clasei burgheze, ca să facă tranziția, punctul de contact între cele două clase. Negustorii vechi erau vagabonzi, pelerinând în toate orașele principale unde desfaceau produsele mai rafinate aduse din țările calde. Astfel schimbul de mărfuri se făcea prin intermediul acestei clase.

Bouglé<sup>1)</sup> gasește ca consumația averilor a fost funest influențată de regimul castelor în India, fiindcă anumite prescripții religioase opreau pe unele din ele să consume anumite alimente, să îmbrace anumite haine.

Nu se poate constata același lucru în ce privește clasele, înță, fiindcă lipsesc dogmele religioase care să prohibeze unele lucruri, apoi fiindcă mentalitatea claselor e alta decât a castelor. Totuși în oarecare măsură și dogmele sociale opresc consumarea anumitor lucruri. Se știe cum clasa nobilă nu se îmbracă decât cu anumite costume, cum altele sunt tratate de inferioare, ordnare și deci înțelaturate. Sunt obiecte care-i repugnă și pe care nu le atinge niciodată. Aceiași ati-

---

1) Bouglé: Essai sur le régime des castes.

tudine o menținute și față de materiile prime. Din contră, cizelarea, prefacerea, le convine mult mai mult.

Origina luxului pornește desigur tot de aici. Ideia de lux a apărut mai cu seamă atunci când clasa dominantă, din dorința veșnic trează de a se deosebi măcar prin forma hainelor, a felului de viață, a început să se îmbrace altfel, să trăiască altfel, încât clasele sărace, din lipsă de mijloace să nu-i poată imita niciodată și în felul acesta, deosebirea între ei să fie și mai mare.

În special femeile au insistat asupra acestui caracter distinctiv al luxului, ca să se poată izola și mai bine în viața lor de clasă, ca să înfățișeze un zid de netrecut celor ce aveau aspirația de a se apropia de clasa lor. Luxul e încă o măsură de conservare a clasei și într'aceasta stă adevărata sa semnificație sociologică.

Alături de viața economică, viața politică putem zice că n'a existat înainte ca clasele să fi apărut.

E o idee scumpă socialiștilor, că statul e o emanație a clasei dominante. Cu puține corective aduse exclusivismului socialist, Sociologia modernă nu poate tăgădui că dela oligarhia despotică a orientului până la democrațiile moderne, clasele dau tonalitatea regimului politic. Ori cât de rudimentar ar fi el, statul nu e posibil fără monopolizarea puterii de constrângere în mâna unor guvernanți și în dauna unor guvernate. Lupta de clasă cu tot cortegiul ei de urmări, marile prefaceri care s'au efectuat în dreptul constituțional au determinat transformările politice.

Mai mult decât atât, existența claselor sociale a produs și apariția primelor norme juridice. Dacă familia patriarhală, a putut să indice doar câteva rudimente juridice păstrate prin obicei, diferențierea în clase a adus cu sine și consacrarea definitivă a celui mai tare în legi scrise. „Le droit c'est la force” se spune pretutindeni și probabil că la început așa a fost. Consacrarea aceasta pe care clasa superioară s'a grăbit s'o fixeze în scris a început prin a fi foarte riguroasă. În această epocă mecanismul de conservare al claselor se confundă

cu însăși normele formaliste ale dreptului vechiu german. Altmers în aceeași direcție.

Planurile primitive, comunitare n'au drept propriu zis. Acesta dispăre, după cum a arătat Post și, după el, Mazzarella în urma diferențierii în clase.

Aproape peste tot lupta și revendicările claselor au creat și au transformat dreptul <sup>1)</sup>. Codurile nu sunt decât programul de tiranie al claselor conducătoare. Nu dogmele dreptului natural au consacrat și mai mult vechea concepție romană, individualistă, asupra inviolabilității dreptului de proprietate?

Astfel s'a zis cu drept cuvânt că codul civil e codul bogățiilor. El păstrează ceea ce este, e un cod conservator de stări câștigate, de privilegii, nu un cod echitabil, creator de noi datorii sociale.

Prin el burghezia capitalistă își poate păstra toate privilegiile, consacrate ca imuabile de doctrina ipocrită a dreptului natural. În el săracul nu poate căpăta o protecție fiindcă nici nu e vorba de el, fiindcă săracul oricum, nu poate fi subiect de drept. Codul civil e un cod capitalist <sup>2)</sup>.

De aceea azi, când proletariatul câștigă o importanță specială, o mișcare pornită din Germania, tinde să schimbe după glasul vremii și revendicarea drepturilor. În locul doctrinei individualiste, doctrina solidaristă, în locul dogmei intangibile capitaliste asistență la accidente de muncă, la asigurări, la reguli noi: teoria riscurilor, teoria proprietății ca funcție socială, caracterul colectiv <sup>3)</sup>.

Viața spirituală a fost și ea mult influențată de regimul claselor. În primul rând morala. Nimic n'a fost mai inspirat de egoismul de clasă ca normele etice. Într'acestea moravurile se confundă cu tactica de conservare a claselor. Dreptul a orza-

1) Ihering : Der Zweck im Recht.

2) Ant. Meuser : Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen.

3) Charmont : Les transformations du droit civil.

organizat constrângerea materială a renegaților de clasă, morala a organizat disprețul și oprobriul public: toată cohorta conștiinței sociale și obiceiurilor conservatoare ale claselor. Creștinismului care debutase prin a fi morala celor slabi și obijduiți, i s'a substituit în urmă o altă semnificație. El a devenit morala clasei dominante care invita sărăciea la resemnare și abstenență în vederea vieții viitoare, pe când bogații uzează de belșug de plăcerile lumii aceștia.

Însăși artele și literatura păstrează o urmă a influenței acestui regim. Artă e un rezultat al regimului de clasă. E așa de adevărat acest principiu în cât nu se poate concepe artă fără inegalități sociale, căci arta e lux și luxul e totdeauna apanajul claselor care trăesc din munca altora. În mijlocul despotilor celor mai feroce, arta a înflorit mai splendidă ca oriunde: de pildă literatura rusă în mijlocul regimului țarist și invers în sânul democrațiilor egalitare, arta e sfioasă, mediocră și astixiată. Exemplu: America.

În trecut fiecare clasă avea literatura ei aparte. Poezia lirică trubadurescă a veacului de mijloc a fost creația clasei superioare, lirismul exaltat, lipsit de preocuparea casnică a zilei de mâine, aventurile idilice și galante cântate de poeții medievali, înfățișează de minune mentalitatea nobilimei feudale. Din contră, atitudinea satirică și moralizatoare, aceea care presupune o nemulțumire, ascunde o mentalitate de clasă necăjită care-și ascunde doleanțele în haina literaturii. „Le roman du Renard”, fabulele evului mediu au fost creația clasei burgheze nemulțumită în expansiunea ei de altă putere, de forța nobilimei ce se împotriva. Mai târziu, când revoluția franceză a dat lovitură de grație aristocrației, romantismul german, produs al clasei de sus, refugiat în trecut, pesimist și conservator, n'a făcut altceva decât să plângă vechile privilegii ale claselor înalte, formele fericite ale unei vieți dispărute. Lenau, Tieck, Novalis au cântat pierderea credințelor religioase, a privilegiilor feudale și situația nefastă pe care a adus-o întronarea științei<sup>1)</sup>. Anti-

1) G. Brand s: *Deutsche romantische Schule*.



chifatea greacă e deasemenea caracteristică în această privință. Povestea epică a claselor înalte, aventurile unor cavaleri nobili, cărora le plăcea să-și audă cântate isprăvile de vechii aezi toate se cuprind în poemele homerice.

Acestea sunt, în linii cam schematici poate, câteva din efectele pe care diferențierea în clase le-a adus asupra vieții grupului social întreg.

Dacă clasele sociale n'ar fi existat sau ar fi luat o altă direcție, toate aceste fenomene ar fi căpătat cu totul altă fizionomie.

Poate literatura ar fi cântat alte teme, formele juridice n'ar fi fost așa de formaliste, morala așa de îngustă și plină de prejudecăți, iar viața economică mai sobră în lupte și mai indulgentă în victime. Astăzi când clasele sociale își estompează granițele, cel puțin în formă, se va putea judeca dacă toate aceste fenomene au avut de suferit sau nu de pe urma acțiunii claselor.

## V

### CONCLUZII

Ne-am deprins cu toții pe urma unei prejudecăți comune, să privim sub un ochiu pesimist lupta de clasă și întreaga ei evoluție. Au fost unanimi și oamenii de știință și politicianii de toate felurile în a susține că ea n'a fost decât o calamitate în istoria omenirii. Această apreciere pripită își are origina într'o critică impresionistă la fenomenelor sociale. Pe lângă acestea, critica pe care socialiștii au adus-o organizării sociale, adesea de un patetic melodramatic, a contribuit mult să strecoare în mentalitatea celor mai mulți ideea că lupta de clasă și existența claselor sociale a fost nefastă pentru progresul civilizației. Pe de altă parte umanitarismul modern, principiile egalitate admise oficial în coduri, au făcut procesul claselor. Distingiunea în clasă a încetat cel puțin ca formă și ca argument. Nimeni nu mai poate invoca privilegiu și drepturi în numele clasei din care face parte.

Șe știe totuși cât pot face legile abstracte contra morăvurilor și obiceiurilor înăscute. În dosul articolelor legii, forța lor trăește nebănuită. Că deosebiriile economice, că felul muncii ce-o exercită fiecare clasă formează hotare peste care nu se poate trece, acesta rămâne fondul intim al lucrurilor; forma poate fi alta.

Cu toate precauțiunile legii, cu toate utopiile visătorilor, lupta de clasă a rămas o realitate. Singurul lucru care s'a putut face a fost înlesnirea ce s'a dat tuturor claselor, de a participa la viața socială. Nu mai există deci din punctul de vedere public: o clasă mai meritoasă decât alta. Au dispărut privilegiile,

preferințele arbitrare; distincțiunile, hotarele între clase au rămas. Intervenția Statului și a puterii publice în raporturile dintre clase a trebuit să aibă o limită fatală: forța economică a unora, slăbiciunea celorlalți.

Cu toate acestea, sistemul care a adus pentru prima oară în discuție lupta de clasă, sistemul socialist, printr'o coincidență logică de altfel, șterge din organizația lui viitoare demarcările dintre clase. În sistemul socializării instrumentelor de producție, capitalul dispărut va atrage după sine și hotarele dintre clase. E natural să se ajungă la o astfel de previziune, când criteriul după care se disting clasele e cel economic; dispar factorii determinanți dispar și efectele lor: clasele.

Atătuți de socialiști, marea mulțime a sufletelor sentimentale, înduioșate de cruzimea neiertătoare a luptei de clasă, o condamnă în baza unui optimism social trandafiniu, care prevede realizarea fraternizării universale. Ceeace e mai interesant, e că în categoria celor care prevăd dispariția claselor se pot alătura și unele încercări de sociologie științifică. G. Richard de ex. plecând dela o definiție îngustă a noțiunii de clasă, crede că acestea sunt menite să dispară. Cum s'a arătat mai sus pentru el, elementele esențiale ale unei clase sunt următoarele: 1) o grupare profesională, 2) ereditatea, 3) localizarea funcțiunii. Inșă în societatea contemporană toate aceste caractere sunt menite să dispară. Atunci cum se prezintă în ideea existenței claselor?

După Richard, aceasta are loc în urma confuziunii care se face între cele două sensuri diferite ale noțiunii de clasă, între clasificarea și sensul logic al cuvântului: muncitori — capitaliști — amployați etc. — și clasificarea sau sensul propriu zis sociologic, care ridică ereditatea și localizarea profesiei, nu ideea de opoziție, ca cea logică: țărani, pescari, negustori. Ovreii și capitalistul pot avea interese contrare, cum au proprietarul și chiriașul, dar ei nu formează două clase distincte sociologice, comparabile stărilor (états) vechiului regim.

Cineva poate fi proletar prima parte a vieții sale și capitalist în a doua: astfel e proprietarul funciar în Limousin vara și

uvrier la Paris iarna. Clasificația socială nu cunoaște astfel de opozițiuni. Dacă considerăm din acest din urmă punct de vedere și nu din cel logic, atunci constatăm că pretutindeni clasele sunt în dispariție și că vechea democrație de clasă va fi în curând un anahronism istoric<sup>1)</sup>.

Dacă voim să înlăturăm aceste argumentele aduse în favorul dispariției claselor, vom răspunde întâi socialiștilor, că criteriul economic în distincțiunea claselor nu e unicul, că noțiunea de clasă se poate deosebi și după criterii politice, juridice, morale etc., că chiar dacă celelalte clase vor dispărea, două din ele vor rămânea totdeauna: aceea a guvernanților și aceea a guvernaților — după expresia lui Duguit, sau aceea a intelectualilor și a manualilor, pe care o propune Paulsen, și care se poate identifica cu cea d'ntâi.

În ce privește pe Richard și se poate răspunde, că definiția dată de el claselor e prea strâmtă. O clasă nu e numai o grupare profesională întărită de ereditate și de localizarea funcțiunii căci atunci s'ar confunda cu o breaslă sau cu o castă. Ea are în plus și un pronunțat caracter politic. Deosebirea pe care o face sociologul francez între clase logice (bazate pe opozițiunea de interese) și clase sociologice (bazate pe caracterele enumerate mai sus) e gratuită căci clasele având fiecare de apărut un drept sau un privilegiu vor avea totdeauna de luptat pe teren politic cu alte clase și vor fi fatal opuse în interese acestora.

Astfel caracterele claselor sociologice conțin implicit în ele caracterele claselor logice. Aceste din urmă însă nu numai că nu par a dispărea din societățile moderne, ci din contră se accentuează din ce în ce.

Nimic nu întărește dar afirmația că clasele sunt aproape de apusul lor. Din contră, din studiul făcut de noi mai sus, s'a văzut cum chiar în sânul celei mai înaintate democrații, nevoia organizației și natura psihologică la indivizilor tinde veșnic către ierarhie. Fenomenul oligarhic care se produce găsește astfel în

---

1) Richard, op. cit., pag. 330 și urm.

parte o explicație psihologică ce decurge din transformările psihice și din mentalitatea specială a diferitelor persoane și altă explicație în psihologia organizației, adică în necesitatea de ordin tehnic și tactic care decurge din consolidarea unui agregat politic. Căci, *cine zice organizație, zice ierarhie*.

Vilfredo Pareto a recomandat socialismul ca un mijloc favorabil de creație a unei elite în sânul clasei muncitorești. Căci pentru el elitele nu d'spar, ci numai își cedează locul din când în când. Teoria „circulației elitelor”, formulată de el, ne arată un amestec nesfârșit al claselor nobile; vechile elemente atrăgând și absorbind pe cele noi. Se pare că însuși teoreticienii socialismului n'au susținut vreodată dispariția elitelor. Saint-Simon nu-și închipuia un viitor fără clase. El visa la creația unei noi ierarhii, fondată însă nu pe privilegiile de naștere, ci pe inteligență și merit. Sistemul său e autoritar dela un capăt la altul. Fourier, cu mai mult pedantism, nu era nici el prea departe de aceeași credință: imaginase o ierarhie „de mille degrés” cuprinzând toate guvernările posibile dela „anarhie” la „omniarhie”. Marxismul însuși se vede silit să recunoască imaginea unei clase comuniste. După expresia neomarxistă modernă, Statul nu e decât un sindicat format pentru apărarea puterii existente <sup>1)</sup>. Prețutindenii astfel în chiar planurile socialiste nevoia existenței elitelor pare inexorabilă. Numai așa un temperament ca Gladstone a putut zice cu drept cuvânt: „că dragostea pentru libertate a unui popor nu are egal, decât dragostea pentru aristocrația sa”.

Și la urma urmei de ce atâta d'spreț pentru existența claselor? Ne arată experiența trecutului că au avut o influență nefastă? Au fost ele utile?

Din acest punct de vedere, o cercetare obiectivă nu poate condamna apariția claselor. În primul rând, diferențierea în clase a fost forma necesară prin care societatea a trebuit să treacă.

Fără regimul claselor care să fi făcut tranziția dela comu-

---

1) Michels op. cit. pag. 286.

nism la stat organizat, drumul societății spre progres ar fi fost mai lung și mai anevoios. Clasele au corespuns unei necesități și unei adaptări indispensabile. Fără ele n'am fi avut raporturile juridice consolidate în sisteme coerente, n'am fi avut origina statului. Fără să creeze diviziunea travaliului social, clasele, l-au favorizat. Redusă la puterile fiecăruia, munca a căpătat o nouă impulsie: plăcerea specialității. Dar nu numai atât. Dacă războiul extern a făcut popoarele să se îngrijească cu cele mai bune mijloace de rezistență, dacă el a stârnit prima sămânță a progresului, clasele sociale cu lupta lor au făcut în interior un și mai mare serviciu Statului, creând prin acțiune emulația socială. Oprind curentul de tiranie al claselor dominante, muncindu-se să ajungă ele însăși la putere, clasele au dat o luptă din care au învățat, și prin ele au învățat și indivizii componenți, că: spre te învinge, trebuie să te cultivi, să rabzi, să sperii și să muncești. Lupta de clasă a stârnit fermentul tuturor progreselor colective.

Și dacă cultura sufletească a unui individ stă într'un individualism moderat, diferențierea în clase a ajutat și ac' cultivei omenești, ajutând ind'v'dului la procesul de individualizare. Ide'a de clasă a localizat, a canalizat sentimentul omenească la un cerc determinat de persoane, i-a dat o intimitate mai profundă. În comunismul primitiv, unde promiscuitatea generală domnea, unde funcțiunea de simpatie era difuză, fiindcă se întindea peste tot grupul fără preferințe, sentimentul social își pierdea limitele, devenea vag. Conștiința de clasă a lucrat aici alături de familie și, reducându-i arcul simpatiilor exterioare, l-a întremat.

## CAPITOLUL III.

### SOCIOLOGIA EDUCAȚIEI

Este un lucru cunoscut că pedagogia, care a fost întrebuințată în organizațiunile școlare și în elaborarea doctrinelor pedagogice, dealungul secolului al XIX-lea, pedagogia lui Pestalozzi și a lui Herbart era mai ales de nuanță psihologică. Aceasta însemnează că ea dădea importanță, dacă nu excesivă, dar cel puțin primordială, individualității, plecând de la o serie de idei, elaborate în secolul al XVIII-lea și a căror culminanță se găsea în doctrina lui Kant. Perfecționarea personalității a fost idealul etic cel mai indicat pentru o operă pedagogică.

Pe timpul când își elaborau sistemele Herbart și Pestalozzi, Europa începuse să fie frământată de o serie de curente sociale. Revoluția industrială din Anglia se produsese; seria de consecințe sociale, în ceea ce privește deplasarea claselor, era întrucâtva realizată. Cu toate acestea mișcarea socială era încă în stare rudimentară. În tot secolul al XIX-lea am avut a face cu cele mai puternice manifestări de curente sociale. Și aceste curente sociale nu erau decât teoretizarea nevoiei de reformă socială, pusă pentru întâia oară înaintea culturii omenesti. Atunci, prin dezvoltarea enormă a doctrinelor democratice, realizate în cea mai mare parte prin legi democratice, și ca o consecință a revoluției industriale, s'a realizat o serie de schimbări în structura economică, sub forma unei limitări a puterii capitalului. Aceste probleme generale, trebuiau să aibă o influență și asupra pedagogiei. Și această influență a adus ceea ce se cheamă acum, Sociologia pedagogică. Pedar-

gogia nu o mai concepem ca o disciplină, aplicată numai asupra sufletului copilului, care să țină seama de structura individuală a acestuia, considerat ca un fel de Robinson în insula sa. Educația e mai ales o funcție socială.

Rezultatele acestei Sociologii pedagogice le vom menționa în linii foarte rezumative, ca să se înțeleagă metoda întrebuintată, și pentru a putea ajunge la o serie de rezultate mai practice.

S'a observat, din acest punct de vedere, că există o stricte corelațiune între ceea ce numește tipul social și tipul ideal de om perfect. Dar idealul de om e o concepție colectivă. Educația trebuie să-l realizeze. Însăși concepția, pe care o elaborează cu atâta străduință secolul al XVIII-lea și filozofia lui Kant, concepția de personalitate perfectă, ea însăși este strâns legată de cerințele mediului social, la un moment dat. Astfel se vede că orice societate are omul ei desăvârșit. Nu există un tip etern de perfecțiune, ci numai desăvârșire față de mediul social.

Dacă luăm tipul social cel mai primitiv, dacă considerăm, spre pildă societatea indiană nord-americană sau cea australiană, veți vedea că tipul social este legat acolo de trebuințele societății în care trăește. Tipul acesta este vânătorul perfect sau magul, în societățile care se conduc după o ordine religioasă. Mai târziu, în societatea grecească, la Sparta, omul perfect era tipul bine educat fizicește, era aproape sportivul englez din zilele noastre. Mai târziu, în evul mediu, dacă avem în vedere educațiunea care se dădea în clasele bune, figura omului ideal era cavalerul, care trebuia să aibă o serie de discipline educative la îndemâna lui, cu care să poată realiza ceea ce clasa lui îi cerea să fie. Mai târziu, când apar doctrinele economice, când apare capitalismul, comerțul dezvoltat, atunci omul reușit devine acela care este complet adaptat cerințelor timpului, omul de afaceri, bancherul, financiarul sub toate formele. Vețeți, prin urmare, că tipul ideal de om variază, în strictă dependență de tipul necesar al unei



anume societăți. Aceasta este deajuns pentru a se da o idee de dependența în care se găsesc sistemele educative față de societate.

Dar mai este altceva. Copilul nu este — cum veți vedea îndată — acel animal asocial, cum credeau o serie de psihologi, pentru că găsim la dânsul puternice tendinți către sociabilitate. Totuși el nu are înăscută sociabilitatea necesară conformării la mediul în care trăește. Nu este format ca să aibă virtuțile sociale necesare, spre a fi un bun cetățean. Din acest element asocial pedagogia trebuie să tindă a face un element social, adică o celulă care să poată intra în armonia generală. Sociologul Durkheim, întrebuițează o formulă foarte expresivă pentru a defini educația. El a spus: „Educația nu e decât socializarea copilului”. Copilul, care la început este departe de a avea trebuințele necesare și instinctele, prin care să se poată adapta mediului, devine încetul cu încetul o pastă mai plastică, care satisface nevoile societății, într'un anumit moment. Așa dar educația trebuie privită ca o operă de socializare a copilului.

Mai este ceva. Ceea ce constituie factorul de conservare a societăților, este transmiterea, din generație în generație, a noțiunilor, datinilor, practicilor cari asigură continuitatea vieții sociale. Este o inițiere, foarte asemănătoare aceleia, care se dă de Magi acelorora pe care îi introduceau în secretele religiei lor. Această inițiere este educația. Cei tineri erau chemați să li se destăinuască secretele cu care să poată continua mai departe tradiția, să le ofere formule de coeziune. Acest factor de conservare al societății este educația. Generațiile nu fac decât să-și transmită una alteia un cuvânt de ordine care, dacă modifică amănunțele, păstrează în orice caz liniile mari, asigurând dănuirea grupului. Cei antici întrebuițau cunoscutul simbol al goanei torțelor, al făcliei aprinse care se trecea din mâna celui obosit de fugă în mâna celui care cu puteri proaspete se avânta în arenă. Acesta e secretul educației: o generație insuflă celeilalte nevoia de conservare a societății.

foate acestea sunt idei cari circulă azi în sociologie și, importanța pe care științele sociale o capătă din ce în ce mai mult, a invadat, Pedagogia. Astăzi Pedagogia consideră copilul din două puncte de vedere: psihologic, adică al perfecționării personalității lui în raport cu structura sa individuală, pentru că nu orice educațiune poate fi aplicată la orice fel de temperament; în al doilea rând Pedagogia, consideră educațiunea ca o ajustare a copilului, la mediul social de mai târziu. Pentru a putea continua opera generațiunilor care au transmis făclia continuității.

Dacă trecem dela punctul de vedere general, teoretic, la realizări mai practice; găsim că observațiunile de ordin abstract, pe care le oferă sociologia pedagogică, sunt confirmate de pedagogia practică. Iată de pildă Școala muncii, care a apărut aproape simultan, diferențiată în două curente. Unul în America, al cărui inițiator a fost filozoful pragmatist Dewey, iar altul, manifestat în Germania și legat de numele pedagogului Kerchensteiner.

Cum a ajuns Dewey la concepția școlii muncii și cum a ajuns mai ales la principiile de ordin sociologic? Dewey povestește că odată, mergând la un magazin cu furnituri școlare, a cerut mese de lucru, de oarece, ca un principiu de educație, avea și lucrul manual. A intrat deci în magazin și a cerut un astfel de puptru. Negustorul l-a răspuns: „știi ce cereți d-voastră; d-voastră cereți material de lucru, dar nu facem decât materialul de ascultat”.

Altădată, același Dewey, trecând pe stradă, a văzut o firmă, pe care scria: „Școală de natațiune”. Și, cum americanul este sportiv, s'a gândit să capete câteva lecțiuni de natațiune. Se aștepta să vadă un basîn în care să înoate copiii, sub direcțiunea unui înotător priceput. Dar în loc de aceasta a găsit o clasă ca oricare alta, cu pupitre, în care erau câțiva copii. Profesorul îi întreba: „Ce faci ca să înoți? Copilul răspundea: „Mă bag în apă”.

— Și pe urmă ce faci?

— Dau din mâini.

Dewey a ieșit indignat și a spus: ceea ce se petrece cu această școală de națione, se petrece în general în școala noastră; prea multă teorie pasivă și în schimb nimic practic.

Atunci, cu psihologia caracteristică Americanului, care colorează puternic până și concepția vieții, Dewey punește sistemul pragmatist: ceea ce are importanță pentru el în viață este acțiunea. Pentru că în fond omul este un „homo faber”; trebuie să se adapteze mediului, trebuie să se asimileze ambianței. Și pentru aceasta are două mâini înainte de toate.

Acest punct de vedere pragmatist îl aplică în educațiune, care trebuie să fie un preexercițiu pentru o activitate creatoare. Copilul trebuie să lucreze iar nu numai să asculte; trebuie să se adapteze mediului, să fie un colaborator activ al acestui mediu.

Natural, această concepțiune pragmatistă este pe urmă completată prin concepțiunea funcțională a educațiunii. E necesar să facem din fiecare aptitudine sufletească un mijloc de reacțiune, care să corespundă unei anumite funcțiuni biologice în viață. Atunci obiectul de învățământ pe care-l predăm trebuie să fie prezentat sub lumina utilității lui în viață.

Învățăm de obicei istoria ca o serie interminabilă de date și de nume, fără ca ea să servească la nimic, decât să mobilizeze inutil capul copilului. Istoria trebuie predată altfel: să arătăm copiilor că ea nu este decât reprezentarea, repetată de-a lungul timpului, a unor factori sociali, existând și astăzi în societate. Pentru Dewey istoria nu este altceva decât exemplificarea virtuților cetățenești. Învățăm o serie de operațiuni matematice pentru viață. Matematica economisește o serie de experiențe, care s'ar putea reproduce la infinit, dacă n'am avea o formulă generală. La fel cu geografia. Nu e necesar să fie numai o înșirare de localități, ci ea trebuie să aibă o utilitate practică, cea de a cunoaște diferitele puncte în care va trebui

să ne deplasăm, pentru a cunoaște mediul fizic în serviciul activității noastre.

Dacă pedagogia lui Dewey este funcțională și pragmatistă, adică dacă trebuie să ajungă să realizeze idealul care este adaptarea omului la mediu, acest mediu este înainte de toate mediul social. Omul trebuie să se adapteze mediului social al timpului său, în care să fie un cetățean activ și creator. Astfel, dela concepțiunea pragmatistă, funcțională, ajungem la adaptarea la mediul social. Fiecare om trăiește într'o societate dată la a cărei evoluție contribuie, al cărui ideal de perfecționare trebuie să-l ducă mai departe. Prin urmare supremul ideal funcțional trebuie să fie să corespunzi unui anumit mediu social.

Aceeași idee, aproape identică, o regăsim la Kerschensteiner cu o singură deosebire: Kerschensteiner face o aplicațiune mai strictă a aceluiași principiu, al aceluiași postulat. El insistă mai mult asupra necesității, care apare în Germania, de a educa pe ucenic, de a-i da o anumită perfecționare, insistă asupra necesității alegerii unei profesii în viață și a perfecționării în acea profesiune.

Pentruca să putem aplica sistemul la Pedagogie, trebuie să ne dăm seamă dacă copilul este într'adevăr apt de a primi această educațiune, cu alte cuvinte, dacă se găsesc în el anumite aptitudini sociale. Este copilul animalul asocial complet, cum credea romantismul, de acum două-trei decenii, sau cum credea școala de criminologie a lui Lombroso, după care copilul este o brută crudă, un fel de reeditare a omului primitiv, dela aurora civilizațiilor?

Astăzi ideea despre primitiv este mult schimbată. Chiar dacă ar fi adevărată teoria lombroziană și a lui Stanley, după care viața copilului repetă exact viața civilizațiilor primitive, cele din Australia, prezintă un om complet conformist cuțărui mediu social, mediu care îl obligă să evite orice fel de deviație în ceea ce privește viața colectivă. Prin urmare, chiar

dacă identificăm, după o metodă foarte discutată, viața copilului cu viața primîtivului, ajungem la concluzia că acesta nu este așa de asociat, cum s'ar crede. Înainte de a purcede la măsuri de ordin practic, este necesară elaborarea unui fel de Sociologie infantilă. Și lucrul s'a făcut. Avem în această privință un articol mai vechi al lui Gabriel Tarde asupra psihologiei infantile. Anume, Tarde credea că viața socială a copilului, foarte reală, este totuși complet deosebită de viața socială a adultului. Mai pe urmă o serie de cercetări mai exacte au arătat că viața socială a copilului este, în cea mai mare parte, asemănătoare cu viața socială a omului matur. Iată de pildă, în ceea ce privește jocul — și avem în această privință o serie de cercetări extrem de interesante ale unui cercetător belgian Varendonck : „Recherches sur les sociétés d'enfants”, în care acesta arată că cea mai mare parte din jocuri nu sunt decât schemele prealabile, a ceea ce are să fie viața socială de mai târziu. Există în jocurile copiilor raporturi de ierarhie : un copil este împărat, altul haiduc, altul șef de bandă, deci o diferențiere pe ranguri. Apoi se manifestă existența unei serii de tagme sociale. Sunt clase sociale în jocurile copiilor și Varendonck arată fel de fel de exemple de această diferențiere politică.

Din toate teoriile cari s'au emis asupra jocului, cu siguranță că cea mai acceptabilă este cea a lui Karl Gros, după care jocul este o preparare pentru viața serioasă, este un pre-exercițiu al vieții. Copiii care s'au jucat și — lucrul s'a verificat experimental — sunt cetățenii cei buni ; copiii cari nu se joacă, acei palizi, acei izolați, mofturoși, fac pe neconformiști, pe neurastenicii, pe solitarii, nu sunt buni cetățeni. Copilul care s'a jucat, este un viitor element social, și creator efectiv în societatea sa.

Veți spune că jocul dispare. El totuși lasă urme, lasă pre-dispozițiuni de educațiune socială. Saint-Marc Girardin, vorbind despre cultura clasică spunea o vorbă foarte spirituoasă, relativ la învățarea limbei latine: „Je ne demande pas é un horinête homme de savo'r le latin, il me suffit qu'il l'aît

oublié". Nu e nevoie ca fii noștri să se joace tot timpul, îmi e de ajuns ca să se fi jucat odată, căci aceasta le lasă predispozițiuni, chiar când au uitat să se mai joace.

Dacă trecem la celelalte activități ale copilului, la activitățile serioase, constatăm imediat fenomene de relațiuni intersociologice. Copiii au prieteni, se leagă unul de altul după afinități. Deci ei nu sunt așa de asociați cum s'a pretins. Mai mult decât atât, există în viața copilului fenomene de tiranie a masei contra individului nesocial, și cari se exercită asupra copilului, luat individual. De pildă constatăm anume reacțiuni de cruzime față de copiii izolați. Copiii solitari sunt persiflați, sunt batjocoriți de masa cealaltă a copiilor normali. Acelaș răs este exercitat asupra acelor cari apar într'o uniformă caraghioasă, care-i desemnează ca neconformiști. Copiii îi ironizează, îi găsesc ridiculi și întrebunțează râsul „comme une brimade sociale” cum zice Bergson. Se constată chiar cruzime, din punctul de vedere al sancțiunii sociale la copii, care merg atât de departe încât își bat joc de estropiați, de schilози, ori de cei mai bătrâni decât dânșii. Ne aducem aminte cât de rizibil era colegul nostru de clasa III-a care avea mustați.

Altădată se pot exercita chiar fenomene de sugestiune a masei asupra copilului, de pildă fenomenul foarte cunoscut, și foarte trist în acelaș timp, al sinuciderei unui copil sub impresiunea mulțimii celorlalți. Într'un roman de André Gide „Les Faux monnayeurs” se descrie un fenomen patologic, foarte interesant: cum o clasă întreagă aduce la sinucidere un copil irascibil, nervos, emotiv, numai prin faptul că a exercitat un șantaj asupra lui, un șantaj care constă din a spune că n'are curajul să se sinucidă. Această presiune exercitată zi de zi asupra copilului, a determinat sinuciderea lui în plină clasă. Altădată, printr'o sugestiune de masă, s'au constatat fenomene de halucinațiune colectivă, copii cari au avut vizțiuni. Altădată, înfine, se constată apucături criminale de furt, de asasinat, care se exercită numai prin presiunea mulțimii celorlalți copii. În „Confesiunile” lui Jean Jacques Rousseau este

un episod în care autorul, care era la o școală de ucenici, se ducea în fiecare zi și fura fructe dintr'o grădină, deoarece colegii săi de atelier îl împingeau să facă acest lucru, printr'o sugestiuine care-l acapara, printr'un fel de autoritate a mulțimei. Și mergea să fure fructe, deși el nu mânda, ci le dădea celorlalți.

În romanul lui Gottfried Keller „Der grüne Heinrich” se găsesc deasemeni o mulțime de episoade asupra inolinațiunei copilului către furt și infracțiune, sub presiunea masei.

Nu mai pomenesc de cazurile colective de isterie ; pe care le descriu unii pedagogi și mai ales de influențele de sugestiuine ale masei, în ceea ce privește moda.

Povestește Fritz Giese că, într'un moment dat, la școala din Schöneberg, copiii se tatuau, își aplicau un fier roșu numai din modă, numai pentru a constitui o emblema colectivă.

Din toate aceste exemple, se poate vedea, cum copilul nu este un animal asocial, și că sufletul lui este perfectibil, din punctul de vedere al educațiunii sociale. Că nu ne adresăm în pustiu, când preconizăm educațiunea socială, pentru că găsim o serie de atitudini virtuale, iar altele realizate în copil și care îndreptate bine, pot face dintr'însul un viitor bun cetățean.

Ce trebuie să facă pedagogul, pentru ca să obțină din copil un animal socializat ?

În această privință avem două grupuri de probleme : avem educația socială generală, sau formală, care caută să obțină din copil formațiunea aptitudinilor generale, eterne, formale, apriorice, care există în fiecare grup, și anume - spiritul de solidaritate, de disciplină, de ordine, tendința de a căuta și găsi valori comune cu ceilalți, educațiune sociologică am zice. Apoi mai este altă educațiune, mai specială, politică, în care copilul trebuie adaptat la mediul lui specific, la o anumită societate din care fac parte, la problemele de ordin economic, politic, profesional, ale tipului social, în care s'a născut și în care trebuie să trăiască. Deci două grupuri de probleme : formarea copilului, din punct de vedere sociologic, general, adică pentru a fi apt să trăiască în orice so-

cietate, chiar dacă s'ar muta într'o altă țară și pe urmă formarea, pentru materia unei societăți anumite, în care trăiește

În ceea ce privește educațiunea socială generală, ceea ce definește spiritul vieții colective, sunt mai ales două caractere esențiale. Viața socială se impune individului, oarecum din afară, dintr'un fel de coercițiune. Societatea nu ne permite să avem o serie de capriciile individuale, ci ne impune un ideal, o anumită religie, un anumit limbaj, o anumită modă, care vine din afară și pe cari trebuie să le respectăm. Pentru ca să putem face din copil un element social d'n acest punct de vedere, trebuie să asigurăm două virtuți : spiritul de disciplină și în al doilea rând ideea de sancțiune, contactul cu ceea ce va fi mai târziu, presiunea, coercițiunea socială. După aceea, a doua virtute a societății este ca oamenii să se considere oarecum legați de aceleași valori comune, să respecte același ideal, aceleași instituții, să fie solidari unii cu alții.

Cum vom face pe copil să devină cetățean disciplinat, să se deprindă cu aceste elemente de ordine, fără de care orice viață socială este imposibilă ? Mai ales că viața copilului se caracterizează printr'o instabilitate permanentă de umoare. Căci copilul aci este bine și aci este rău dispus ; aci iubește, aci urăște ; azi îi place o jucărie, mâine o svârle.

Instabilitate de dispoziție, ritm foarte capricios al tensiunii sufletești, iată caracteristica copilului. Cum ajungem să putem aplica virtuți contrarii acestei instabilități ?

Cum vom face ca el să fie ordonat, consecvent, să aibă spirit de continuitate în acțiunile sale, calități cari vor face mai târziu din copil, un membru util societății ? Noroc este că există și cealaltă față a medaliei, și dacă copilul este instabil are alte însușiri, prin care putem pătrunde în viața lui intimă. Acest caracter este sugestibilitatea enormă a copilului.

Guyau observă că într'o privință copilul este asemănător unui halucinat. Copilul primește, fără critică, fără opozițiune, tot ce vine dela o influență puternică, d'n afară. Lucrul a fost dovedit experimental. Avem o foarte amuzantă experiență a



lui Binet și Henry : ei prezentau copiilor o serie de linii de o anumită dimensiune. Copiii își împăreau în minte, dimensiunile acestor linii, cari apoi erau amestecate cu altele de alte dimensiuni. Erau rugați să caute primele linii și copiii le găseau ușor. Era de ajuns însă o singură întrebare, ca să-i turbure, și anume : „Sunteți siguri că acestea sunt liniile?” Și atunci 89 la sută greșeau, nu mai recunoșteau liniile. Era deci o simplă sugestie de îndoială foarte ușoară, pentru că elevul să nu mai fie sigur de ceea ce ochii lui indicau ca sigur cu o clipă înainte.

Așa dar, există o anumită susceptibilitate în viața copilului și pe aceasta trebuie să o utilizăm, pentru a forma spiritul lui de disciplină. Și anume cum ? Printr'o afirmațiune — cel puțin în prima vârstă a copilăriei — categorică, a principiilor educative.

Există, dacă nu o prejudecată, dar oarecum o idee pre-concepțită, că este foarte util în pedagogie, discuțiunile cu copiii. Da, dar aceasta numai dela o anumită vârstă, căci la început, tocmai pentru a favoriza această susceptibilitate, credința categorică este mult mai utilă, pentru a împiedeca, ca în sufletul instabil al copilului, să se producă o anarhie morală.

Disciplina școlară, trebuie să se bazeze pe acest categoricism apodictic (al autorității pedagogului), fără însă ca acestea să fie un tiran, să terorizeze o clasă. Totul depinde de talentul lui personal. Trebuie să aibă autoritate disciplinată, hotărâtă, iar nu șovăitoare, care ar putea da naștere anarhiei de care vorbeam.

Natural că disciplina e una și frica de pedeapsă alta. Profesorul trebuie să evite, cât se poate, teroarea. Trebuie ca autoritatea lui să fie primită benevol de școlari. În această privință regulile pedagogice nu se pot da, pentru că toate depind de arta cu care se comportă profesorul în clasă.

În ceea ce privește ideea de sancțiune pe care copilul trebuie să o deprindă ca o consecință firească a greșelii, ajungem la discuțiunea noțiunii de pedeapsă. S'a spus

că rolul cel mare al pedepsei este de a fi exemplificativa, adică de a da un exemplu care să paralizeze pe cei cari ar avea poftă să reînceapă. Această utilitate a pedepsei, aplicată pedagogiei sociale, este discutabilă, pentru că una este frica pedepsei, și alta fapta bună, din punctul de vedere al moralei libere, autonome.

Frica nu e întotdeauna un remediu. Nu e un remediu nici faptul că mă așteaptă un pericol pentru o anumite acțiune a mea. Sunt o mulțime de profesii, în care viața este în pericol și totuși omul se îndreaptă spre ele de bună voie. De pildă marinarul, care-și expune zilnic viața, minerii, cari lucrează în mine cu grău. Cu toate acestea lucrează în acel loc de primejdii, nu siliți, nu de frica unei pedepse, ci pentru exercitarea meseriei lor. Puterea de exemplificare a pedepsei, pentru pedeapsă, nu e atât de efectivă. Ceeace trebuie să urmărim prin reprimare este restabilirea prestigiului social, d'înțeles prin infracțiunea școlară. Dacă prestigiul rămâne micșorat și nu se reacționează prin pedeapsă, autoritatea întregă a legii școlare este scăzută, de aceea pedeapsa trebuie să tindă la restabilirea prestigiului clasei.

Cum trebuie să fie pedeapsa, pentru că să desvolte în copil nevoia sancțiunii sociale, iar nu tirania pedepsei?

În primul rând pedeapsa trebuie să fie obiectivă, copilul trebuie să simtă că l-am pedepsit, pentru că a intrat în conflict cu o anumită lege, care e mai mare decât dânsul, care-l depășește, care e a societății întregi. Nu pentru că am fost nervos, ori din comoditate, ori din egoism, ci pentru că pedeapsa trebuie să aibă o justificare obiectivă.

În al doilea rând, este nevoie ca pedeapsa să fie în concordanță cu opinia publică a clasei, adică cu a celor buni din clasă. Dacă pedeapsa ar fi oarecum neînțeleasă de clasă, n'ar avea eficacitatea necesară, căci ar cădea asupra unui mediu care nu o înțelege. Un mediu nu înțelege ideea de sancțiune decât când o aprobă.

Unii pedagogi au emis părerea că pedeapsa, pentru ca să fie într'adevăr folositoare, pregătitoare pentru menta-

litatea socială a copilului, trebuie să fie dictată de clasa însăși. E vorba de aunoscutele și faimoasele tribunale de școlari, în care judecători sunt însăși ei. Uni; fac pe procurorii, susținând un adevărat rechizitoriu, alți fac pe avocații.

Oricât ar fi de moderne aceste tribunale școlare, și prin aceasta seducătoare, ele prezintă multe inconveniente: în primul rând strică aceia ce vor să restabilească, adică autoritatea pedagogului, a șefului clasei, care rămâne ca un factor neglijabil și indiferent, ca un factor inutil în viața clasei, care se desfășură și fără el. Dacă este just și adevărat că pedeapsa trebuie să fie în proporție cu infracțiunea, experiența, așa de mică a copiilor, va face ca însăși pedeapsa să nu fie dată cu tactul necesar pentru aplicarea acestei pedepse. Așa încât, voind să se remedieze o încălcare de regulă socială, tribunalele școlare, nu fac decât să strice mai mult simțul de autoritate și prin aceasta să aducă în clasă un spirit scăzut de moralizare, care face din ea o mulțime inferioară, dezordonată, prea individualistă lipsită de rațiune, etc.

Regula generală, pe care am observat-o în privința pedepsei, anume ca ea să fie obiectivă, înțeleasă de toată clasa, trebuie să fie respectată și când e vorba de sancțiunile pozitive, cari constituiesc pe urmă noțiunea de succes în societate.

Ceeace am spus despre pedeapsă, este valabil și pentru recompensă.

Spuneam că al doilea fapt este solidaritatea.

Spiritul de solidaritate se poate obține la copii în două feluri. Se poate obține prin mediul social școlar, din care face parte, și mediul social este societatea în care trăește și se dezvoltă copilul. În al doilea rând, prin instrucțiunea socială care i se va da.

În ceea ce privește mediul social școlar, spre deosebire de mediul familiar, n'are acea afectivitate, pe care copilul o găsește acasă. El se mai deosebește și de grupurile de prieteni, pentru că prietenii sunt selectați după afinități, după preferințele lui sentimentale, pe când mediul școlar, asemenea mediului so-

cial de mai târziu al societății, este inspirat de aceea abstracțiune rece a unei ordini care domină indivizii. Mediul școlar, asemenea mediului social, prepară pe copil pentru viața socială.

Cari sunt mijloacele de a prepara mediul școlar, colectiv, solidar ?

În primul rând, printr'o regulă, pe care am enunțat-o cam așa : profesorul trebuie să creeze, ori de câteori poate, în sânul clasei sale, o stare de mulțime. Nici odată o societate nu e mai puternic încheată, mai coeziv legată, decât în stările pe cari le numim în psihologia socială stări de mulțime. Stările în care individul d'șpare ca persoană și e contopit într'un fel de elan social. Sunt faimoasele mulțimi cari apar la festivități, în stările de panică, de revoluțune, mulțimile cari se formează delirante pe străzi, încălzite de cuvântul magic al unui orator. Sunt mulțimile cari topesc complet spiritul individual al cuiva.

Cum putem obține stările de mulțime în clasă ?

Poate să o facă profesorul, cu ocaziunea diferitelor obiecte de învățământ, când predă istoria și comemorează pe un om mare, când vorbește de spiritul colectiv al unei națiuni. Toate acestea, după talentul natural, pot crea un curent de entuziasm, făcând din toți copiii o pastă omogenă socială, în care copilul se simte integrat și astfel solidaritatea socială se naște încetul cu încetul.

În al doilea rând, spiritul solidar al copilului, adică sentimentul că face parte dintr'un grup social, și că trăește bine integrat în acest grup, se poate provoca cu ocaziunea pedepselor colective. Trebuie să simtă copilul că oricât ar exista individual, el este legat de un determinism social mai mare decât el. Trebuie să simtă că vina nu este numai a lui, dar a întregului corp din care face parte, a clasei sale, a mentalității clasei, a ideilor care circulă în acea clasă. Micșorarea valorii pe care o are clasa, este influențată de anume greșeli, ale fiecărui copil în parte. Astfel fiind, este necesar ca pedepsele și recompensele să fie oarecum colective, să existe o recompensă pentru meritele întregii clase, prin fapta

unui individ și invers, să se pedepsească o întreagă clasă din fapta unui individ. Natural, că va trebui să se facă o diferență când este cazul de o faptă pur individuală, sau de un fapt determinat de atmosfera generală, care plutește în mediul școlar, din care copilul face parte.

Mai este necesar, din când în când, să se stabilească bilanțul moral al întregii clase, adică să se stabilească contul de profit și pierderi, din punctul de vedere al comportării întregii clase, față de regula școlară; să se stabilească ce e meritoriu și ce nu, să se precizeze cari sunt abaterile în contra regulamentului.

Spuneam mai sus că societatea se caracterizează prin continuitatea generațiilor. Pentru a stârni spiritul de solidaritate iată încă o nouă regulă de pedagogie socială: a ține viu, spiritul de continuitate socială în clasă. Profesorul e dator să spuie ce au fost generațiunile trecute, cari au fost elevii din stînsi, meritele lor în societate și cum s'au conformat medului lor de viață. Prin aceasta copilul de astăzi cunoaște copilul de ieri și continuitatea generațiilor se păstrează prin elementul comun, care este profesorul. În afară de aceasta sunt foarte necesare societățile post-școlare. Le vedem aparînd și în societatea noastră, în toate părțile. Foști colegi, comemorează, din când în când, un anumit număr de ani de când au absolvit școala.

Elevii actuali văd pe premergătorii lor.

Se mai pot indica și alte mijloace de solidaritate școlară: de pildă excursii școlare împreună cu profesorii, asociațiuni școlare, asociațiuni de gimnastică, de sport, care formînd o serie de conglomerate, creează încă o serie de tipuri sociale, prin care se ajunge la spiritul de solidaritate.

Acelaș spirit se poate trezi și pe calea instrucțiunii.

Amintesc că cele două materii, care ajută mai mult la formarea educațiunii sociale, sunt instrucția civică și Sociologia și în al doilea rînd învățămîntul istoriei.

În ceea ce privește învățămîntul istoriei el trebuie făcut în alt fel. Trebuie să se renunțe la vechile metode de înșirare de

bătălii, de acțiunile personale ale unor monarhii și de realizarea unei date care însemnează încheierea unui tratat. Astăzi istoria nu mai e prezentată cum era înainte și când se arăta de pildă că Luther singur a făcut reforma, fără nici un fel de colaborare socială, că Napoleon a creat tot ceea ce a creat prin simpla putere a geniului său, sau Ludovic al XIV-lea la fel, că singurii indivizii eminenți au creat ordinea socială, fără concursul popoarelor și claselor sociale de care erau înconjurați. Studiem astăzi istoria mai mult sub aspectul institutiunilor, adică al acelui spirit colectiv anonim care încețu cu încetul își realizează rendementul, formând momentele caracteristice ale istoriei. Acest spirit colectiv trebuie să nă sntă cop'ul ca spirit social, ca spiritul normelor sociale generale care în fiecare moment realizează în mod concret faptul istoric.

Aceste câteva considerațiuni, mai mult de ordin teoretic, au căpătat astăzi o serie de realizări în pedagogia contemporană d'n țările cele mai înaintate din punct de vedere pedagogic, în Germania și America.

Avem în Germania realizări de educațiune socială sub forma acelor „Freie Schulgemeinde“ de care vorbesc în special P. Gheeb și Georg Wynecken, la Wickersdorff bei Saalfeld și comunitatea școlară, pe care a format-o Hermann Lietz la Haubinde în Turingia, comunitatea școlară — Landerziehunsheim — care amintește până la oarecare punct de utopiile din doctrina socială a secolului trecut, falansterile lui Fourier — unde copiii trăiesc în comunitate cu profesorii lor. Sunt două tipuri de aceste școli; este tipul Haubinde din Turingia, care lasă puterea în persoana profesorului și unde profesorul este un fel de monarh care conduce comunitatea și este tipul „Freie Schulgemeinde“, unde profesorul are un rol șters. Comunitatea școlară se conduce absolut democratic. Există o adunare a școlărilor, ea decretează măsurile și chiar legile după care se conduce comunitatea. Aceași adunare este chemată să dea funcționari, și chiar să decreteze pedepse. Există un program de activitate și un program de sancțiuni emanat din democrația școlară astfel constituită.

Astfel de școli mai găsim la Odenwald, la Oberheimbach și aceia a lui Berthold Otto, la Lichterfelde lângă Berlin.

În ceea ce privește tipul american, el este și mai înaintat decât tipul german. Tipul american este cunoscut sub denumirea de „School cities” și prezintă organizarea unei republici democratice aproape identice cu societatea americană. O profesoară, conducătoare a unei asemenea școli, întrebată fiind de metoda ei de conducere, a răspuns că școala se conduce de opinia publică a școlarilor.

Dacă în Germania funcționarii școlii, cari sunt tot elevi, sunt responsabili către profesor, în America avem un tip școlar complet democratic în care funcționarii și acei cari conduc comunitatea sunt răspunzători nu către profesori ci către proprii lor alegători, ceilalți școlari, — cari i-au ales la conducerea școlii.

Sistemul din aceste „school-cities” a fost aplicat și în Elveția de cunoscutul pedagog Förster, care afirmă că a obținut foarte bune rezultate, cel puțin în două-trei stabilimente școlare foarte cunoscute. Natural că asupra acestor realizări trebuie să fim foarte precauți pentru că, dacă există ceva achiziționat în pedagogia sociologică, este tocmai faptul că fiecare instituțiune școlară trebuie să țină seama de mediul specific național și, ceea ce poate conveni comunității americane, nu poate conveni celei românești. Trebuie să ne adaptăm tipului social din care face parte posibilitățile de educațiune socială școlară.

Spuneam odinioară că educațiunea socială poate fi de două feluri : generală și specială. Până acum ne-am ocupat de educațiunea generală formală. Există însă și o educațiune socială ceva mai puțin ideală, mai puțin universală, relativă la bazele educațiunii cetățenești, care se referă la un anumit tip social în ceea ce are mai concret, adică la organizațiunea economică, profesională și politică.

În ceea ce privește educațiunea politică cetățenească, avem un bogat material adunat tocmai în acea școală a muncii de care vorbeam, reprezentată de Kerschensteiner.

Pe vremea când scria Kerschensteiner, ideea selecțiunii pro-

fesionale în școli nu era destul de dezvoltată. Astăzi s'ar putea adăoga unele selecțiuni profesionale în școli între copii după verificarea și examenul prealabil al unui medic sau al unui institut.

Kerschesteiner propunea — pentru formațiunea conștiinței profesionale — în primul rând — o prelungire a școalei primare în care să se predea mai mult învățământ civic decât până acum și, în al doilea rând, formarea unei școli complimentare după școala primară sau după școala rurală, sau școli profesionale de ucenicie, școală complimentară în care ucenicul școlar să capete elemente generale asupra profesiunii lui, asupra învățământului civic, asupra îndatoririlor politice ce i le impune mediul din care face parte. Aceste școli complimentare trebuie să aibă un program în care să se aibă în vedere următoarele - învățământul profesional așa cum se face astăzi, duce la un fel de atomizare a societății: fiecare ucenic învață numai profesiunea lui și-și creează un fel special de a vedea întreaga societate, toată societatea reducându-se la ceea ce face el. Cismarul consideră întreaga societate ca având o unică utilitate: cismăria. Croitorul la fel, medicul la fel. Kerschesteiner susține că trebuie armonizată ideea de profesiune cu interesul general al societății, profesiunea trebuie să intre în cadrul organizării generale din care face parte, și ucenicul trebuie să înțeleagă complexitatea organelor vieții sociale în care reprezintă numai o anumită parte. Acest învățământ însă — trebuie să se armonizeze cu întregul tot social.

Apoi, susține el, trebuie accentuat învățământul civic care în școlile românești, — este din ce în ce mai mult neglijat, ajungând pe acelaș plan cu caligrafia, desemnul și muzica și de multe ori chiar și mai puțin important pentru că dexteritățile mai aduc un element estetic de plăcere, pe când învățământul civic, așa cum se face astăzi, nu e decât o enormă plictiseală. Învățământul civic, trebuie făcut așa ca să intre în preocupările egoiste ale copilului, prinzându-l prin ceea ce-l interesează în mod egoist. În școlile de ucenici de pildă, se va insista la început asupra ceea ce interesează profesiunea lui, legăturile cu



celelalte profesii și încetul cu încetul să se alunece spre învățământul civic general. În afară de aceasta învățământul civic trebuie făcut în mod plăcut prin permanente comparații cu viața reală, cu exemple vii din profesia ucenicului pentru a se arăta complicațiunea vieții sociale și a-l duce astfel spre concepțiunea generală a statului.

Apoi, mai trebuie propus în școlile complementare istoria propriu zisă, făcută în aspectul ei instituțional din care să putem extrage anumite învățăminte sociale pentru viața colectivă în general.

Kerschensteiner mai propune șezători, în care să se explice copilului organizațiunea vieții sociale a statului din care face parte. Apoi case de economii mutuale, cari ar avea de obiect și de scop de a deprinde pe copil cu solidaritatea economică. Odată, un copil ucenic spărsese o oglindă care costa 10 mărci aur și n'avea cu ce să o plătească: oglinda a fost plătită soldatilor de copii. La München s'a inaugurat o Casa mutuală școlară pentru a dezvolta spiritul de mutualitate, de ajutor reciproc, pentru ajutorarea celui sărac, celui bolnav. Apoi educațiunea prin asociațiunile tineresci care s'ar înființa în dependență oarecum de școală, la care profesorii ar da concursul lor, ar oferi sala de întruniri, ar prezida întrunirile, ar canaliza această viață școlară. În fine sunt celelalte instrumente sociale cari perfecționează educațiunea civică instrumente sociale străine de școală, cum ar fi bibliotecile, muzeele, etc.

Nu vom încerca o pedagogie românească în care să putem arăta avantajile și desavantajile sistemului școlar actual, căci ar trebui o serie de cercetări, dar vom face totuși câteva observațiuni de ordine generală asupra noțiunii de educațiune socială și asupra profitului pe care l'am putea trage din aplicațiunea mai entuziastă, mai idealistă a acestui concept.

Din examinarea, chiar superficială, a structurei noastre sociale, de astăzi, din punctul de vedere al aptitudinilor sociale, putem ajunge la concluziuni mai de grabă pesimiste.

Societatea românească, în faza actuală, nu prezintă nici un tip social de societate individualistă în care totul să plece din

inițiativa particulară, respectând ceea ce este social dar oferind puterea sa de colaborare personală cum e în Anglia .

În acelaș timp societatea noastră nu este nici o societate colectivă în care spiritul de disciplină, spiritul de ordine să domine ca în Germania.

Dacă nu avem spiritul individualist și nici spiritul colectiv, această cred că este datorit neglijenței operei de educațiune școlară.

Dacă această afirmațiune oarecum pesimistă, mi se pare până la oarecare punct îndreptățită, să afirmăm că există totuși la noi o anumite opinie critică socială. Concepem și criticăm enorm. Deci o lipsă totală de opinie publică nu există la noi. Dar dacă constatăm o opinie publică pur platonice, descoperim în acelaș timp o lipsă de realizare în viața practică a ideilor, pe care fiecare le formulăm în forul nostru interior, dar prea rareori avem curajul să le afirmăm în afară. Există un fel de abulie socială practică.

Avem perfecta concepție de ceea ce este rău sau bine, dar numai din punct de vedere intelectual. Ca să ajungem la acțiune nu putem ; căci există o stare perpetuă de resemnare, de stoicism social.

Asistăm la o descurajare completă a omului plictisit de viața politică, pentru că deși concepe ce ar fi bine, în mod conștient, nu vrea să realizeze deoarece funcțiunile active sunt paralizate. Aceste funcțiuni active, mi se pare, că ar putea fi stimulate, canalizate, excitate printr'o anumită educațiune socială. Și ceea ce ne lipsește pentru a înlătura defectele, pe cari le avem și pentru a pune mâna la lucru, este înainte de toate educațiunea. Suntem rău crescuți. Nu există reguli sociale de educațiune. E o neglijență definitivă în această privință. Românul se prezintă în societate printr'un fel de aptitudine naturală, instinctivă care uneori e fericită alte ori nu. Nimic nu s'ă făcut în această privință. Vechea critică junimistă a deosebirii dintre formă și fond, este încă din menorecire justificată, forma nu poate să devină fond, decât printr'o operă de educațiune. Educațiunea făcută de popoarele occidentale, a-

cele minuni de autonomie spirituală în rândul națiunii, ar putea contopi și acest dualism tragic din viața noastră socială: pe de o parte concepțiunea intelectuală justă, dar pe de alta o realizare minimă, mizeră. Contribuind la această operă de educațiune am face cea mai puternică și mai adevărată operă democratică.

## CAPITOLUL IV

### SOCIOLOGIA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

#### I

Se poate judeca de multe ori importanța oamenilor mari nu atât prin ceace au produs, cât prin ceace au făcut posibil, prin ce au îndemnat să se facă după ei. Sunt opere al căror conținut e mai puțin însemnat decât impulsivitatea care emană din el, mai puțin însemnat decât excitația pe care o determină în urmași, de a continua, de a perfecționa, ori de a aplica în infinite aspecte, o idee inițială. O operă mare se măsoară nu atât prin adevărul ori prin frumosul pe care-l conține, cât prin fecunditatea ei.

Printre alte multe exemple e desigur cazul lui Kant. Cine citește azi vechile pagini ale „Criticii rațiunii pure”, își dă perfect seama că multe din afirmațiunile moderne relative la teoria cunoașterii sunt streine intenției marelui filozof. Desigur, Kant e primul care a pus bazele moderne ale teoriei cunoașterii. Prin analiza și determinarea funcțiilor apriorice ale cunoștinței, el a deplasat radical perspectiva problemei. Precursorii săi, Hume ori Berkeley, au întrezărit cel mult problema, fără să-i dea formularea definitivă.

Totuși, contribuția lui Kant nu e ceace suntem înclinați să credem astăzi. „Critica rațiunii pure” e o operă pur filozofică, de o filozofie așa cum se credea atunci că filozofia fiind, „imanentă”, e deasupra omului, — că destinele capricioase ale existenței omenești nu atrag după ele eternitatea impasibilă a unor adevăruri pure — independente de orice vicisitu-

dini pământești. O astfel de filozofie avea încă ceva din infailibilitatea dogmelor religioase din care coborâse și al căror spirit îl moștenise. Filozofia lui Kant se resimte și ea de această atmosferă a timpului. Și ea e extrem de formalistă, străină de orice suplețe, de orice relativism. Psihologia nu era încă o știință. Toată filozofia filozofului, dela Koenigsberg nu conține măcar o singură considerație psihologică.

Opera filozofiei sec. XIX-lea constă în a umaniza teoria kantiană a cunoașterii, a o pune în concordanță cu spiritul pozitiv al științei. Două discipline tinere, psihologia și biologia, au contribuit mai cu seamă la complectarea vechii filozofii, la adaptarea ei la realitatea mai vie, bine înțeles fără să-i atingă din adevărul ei inițial.

Astfel, după o teorie psihologică a cunoașterii am avut mai târziu, către sfârșitul secolului, o teorie biologică. Reforma pe care aceste două tendințe au adus-o teoriei filozofice pure, se poate exprima într'un cuvânt, în acela de relativism.

Să verificăm această constatare în domeniul psihologiei.

Kant se complăcea să plutească într'un vag absolut, într'o terminologie abstractă, logică, despre care nu se putea ști, dacă se aplică sau nu la funcțiunile psihologice ale conștiinței individuale. Psihologii de mai târziu au precizat. Ei au arătat că raționamentul, conceput și chiar categoriile, se leagă în mod necesar de o viață psihologică anumită. Psihologia raționamentului tinde încetul cu încetul să explice toată logica formală. Categoriile, ele înșiși, nu sunt realități deasupra omului. Au și ele o viață, o formațiune, un apogeu și o decadență; pe scurt, o curbă istorică.

Dar nu numai atât. Constatările au fost impuse și mai departe. Teoria cunoașterii nu e relativă numai la o psihologie specială. S'a arătat atunci care sunt modificările pe care le aduce temperamentul sau caracterul individual, în conștiința noastră față de lumea exterioară. S'a arătat încă influența organismului, a personalității, a educației și a mediului. Toți acești factori alterează, amplifică ori împiedică percepția calității din afară de noi. Subiectivismul conștiinței, care prefăce

datele senzației, a devenit un adevăr definitiv în psihologie. Bilanțul cercetărilor acestei științe s'a încheiat cu constatarea că nu există cunoaștere apriorică „în sine”, ci cunoaștere în funcție de ceva, — fie acel ceva o personalitate, un temperament, o educație, etc., — ori toți acești factori la un loc.

Biologia aplicată la teoria cunoașterii, a ajuns la concluziuni nu prea depărtate de cele pe care le formulase deja psihologia. Și cuvântul pe care l'a adus știința vieții în această chestiune, ajunge tot la o constatare relativistă, la o multiplicitate, la un pluralism al factorilor care modifică percepția ambianței înconjurătoare.

Un E. Mach, un Avenarius, pragmatistii americani, H. Poincaré ori H. Bergson, se acordă în a susține că funcțiunea primordială a conștiinței e o funcțiune de adaptare la mediul cosmic înconjurător. Această adaptare se efectuează în primul rând prin acțiuni coordonate, prin conduite propice, care asigură omului, ca și animalului, succesul întreprinderii sale. Dintre toate acțiunile, cea mai adevărată va fi aceea care va fi mai comodă, sau ca să spunem lucrurilor pe nume, aceea care va fi mai avantajoasă, mai utilă. Știința, ca și aplicațiile ei practice, se îndreaptă de secolii către această tendință. Omul e înainte de toate un animal interesat. El va alege din multiplicitatea ipotezelor care i se prezintă, pe aceea care îi va promite mai multă fecunditate, mai mult succes, pe cea mai practică, recte, pe cea mai confortabilă. Percepția s'a format și ea în această direcție. Ea nu selectează — dacă vreți, nu „cunoaște”, — decât ceea ce e util, adică ceea ce printr'o optică vanitoasă numim: adevărat. Conștiința n'a căutat nici odată adevăruri pure, curajoase, adevăruri eroice, care de dragul unei concordanțe logice ar sacrifica avantajii practice. Toate s'au făcut după legi de economie sau de interes. Contrar iluziei pe care și-o servesc poetul sau savantul care contemplă cu totul „dezinteresat” un peisaj ori un fenomen științific, ei nu se deosebesc mult, ca procedeu mental, de comerciantul anglo-saxon când înjgheabă afacerea care trebuie să-l facă bogat.

A ajunge la o asemenea concluziune, înseamnă a subordona

cunoștiința la instinctul de conservare al rasei, a o pune într'un raport de dependență, de adaptare la mediul cosmic ori istoric. Inseamnă, mai ales, a coborî rigiditatea osificată a teoriei; cunoașterii filosofice, în arena vieții, în focarul instinctelor biologice care prezidă în lupta pentru existență.

Psihologia, ca și Biologia ,s'au forțat în tot decursul secolului al XIX să pue în centrul cunoștinței „omul” obișnuit, cu mentalitatea lui de toate zilele, adică cu cea adevărată. Cum am spus mai sus, ele au adus o concepție relativistă, în locul uneia absolutiste. Iată contribuția lor.

O știință mai tânără decât ele, înfiripata de curând, dar plină astăzi de un unanim succes, Sociologia, încearcă și ea să ia o pozițiune în fața problemei cunoașterii. E pentru ea o necesitate vitală. Într'atât e de adevărat că de problema cunoașterii depinde chiar existența unei științe morale.

Care e atitudinea ei în acest proces de realizare al teoriei pur filosofice kantiene, pe care cele două științe surori, mai bătrâne decât ea, l'au început cu o oră mai înainte.

Primește Sociologia toate rezultatele oferite de teoria cunoașterii psihologice ori biologice ,sau înțelege să le aduca un corectiv. În fine, cum se poate determina situația ei în acest proces și care sunt contribuțiile ei proprii? Dar, mai ales, se poate vorbi de o teorie sociologică a cunoașterii?

## I.

Înainte de toate, câteva fapte. Un membru al unei clase domnitoare, contra căruia o revoluție e iminentă, ocupă, cu câteva săptămâni înainte de izbucnirea insurecției, postul de prim-ministru al țării sale. Din toate părțile îi vin exhortațiuni către o reformă benignă care ar înlătura pericolul revoluției. Dar el rămâne surd, căci ; se pare că niciodată clasa sau partidul din care face parte n'au fost mai puternice. Peste câteva zile mișcarea populară izbuonește și întreaga clasă din care face parte se prăbușește. Revoluțiile franceză și rusa sunt pline de exemple în care un șef de stat refuză reforme preventive, fiindcă, orbit de interesul de clasă, nu „percepe“ pericolul iminent. Motivul e că mentalitatea de clasă are o teorie a cunoașterii, proprie.

Se zice că Robespierre era incapabil, înainte de marea revoluție franceză, să suporte cea mai mică cruzime. Angrenat de psihologia *multimei*, de starea exasperată a opiniei publice, caracterul său, și cu el toate funcțiunile intelectuale, îi sunt alterate în sensul curentului popular.

Un snob nu percepe valorile vieții decât prin prisma ultimei *mode*. Indiferent de valoarea lor intrinsecă, un obiect de artă, un autor, o haină, vor fi selectate de el după curentul cel mai „en vogue“.

Un conflict între două națiuni s'a declarat. Orice patriot va fi impermeabil la calitățile cele mai vizibile ale poporului dușman. Războiul european a arătat nenumărate cazuri de deformare a cunoașterii, după criterii exclusiv naționale. Kant, Pascal, Bergson, Beethoven și-au pierdut din valoarea lor, oricâteori erau apreciați de un inamic din tabăra adversă.



Dar cine poate privi obiectiv calitățile și defectele neamului său ?

Să mai vorbim de mentalitatea profesiei? Fiecare specialist interpretează sensul vieții după disciplina care-l preocupă.

Iată atâtea grupuri, dela clasă ori partid, la castă, profesie, națiune ori mulțime (foule), în care cunoașterea fiecăruia e vicată de mentalitatea grupului din care face parte. Aceste câteva exemple sunt luate prin observația directă din viața de toate zilele. Așa cum sunt, cu tot caracterul lor empiric și provizoriu, încă ar putea justifica o teorie a cunoașterii, sociologică.

Cercetători mai sistematici, mai conștiincioși, au întreprins însă studiul cu mai multe precauțiuni de metodă. Ei s'au adresat societăților primitive, unde tocmai din cauza simplității fenomenelor, observația putea fi mai fecundă, interpretarea mai clară. În astfel de societăți, influența mentalității colective ar supra cele individuale e mai vizibilă ca ori unde <sup>1)</sup>.

Sociologii nu s'au mulțumit însă să constate influențe tre-

1) Literatura acestei probleme nu e bogată. Revine aproape exclusiv meritul de a fi pus problema, școlii sociologice franceze. În afara de cele două volume ale lui Lévy Brühl: „Les fonctions mentales dans les sociétés primitives“, Paris, 1912 și urmarea ei, „La mentalité primitive“, Paris, 1922, chestiunea a fost studiată de E. Durkheim în introducerea la „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, p. 1—28, în articolul „Représentations individuelles et représentations collectives“. Revue de métaphysique, 1899, în „De quelques formes primitives de classification“. Année Sociologique, t. VI p. 47. Hubert et Mauss: Mélanges d'histoire religieuse, Paris, 1910. În Germania: W. Jerusalem: Soziologie d. Erkennens și Windelband: Die Erkenntnislehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunkt in Zeitschrift für Völkerpsychologie, VIII, p. 166 și un articol de Jerusalem în Kölner Viertel-Jahrschrift für Sozialwissenschaft, 1921. Un capitol din E. Goblot: Logique, Paris, 1920, tratează pe scurt problema. Trebuie să adăogăm lucrarea completă a lui P. Andrei: „Die soziologische Auffassung der Erkenntnis“. Leipzig 1924; Max Scheller: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926.

cătoare ale grupului asupra individului. Ambiția lor a fost de a arăta că înșiși categoriile fundamentale, cu care gândim lumea exterioară, timpul, spațiul, genul, cauzalitatea, sunt de formațiune istorică și socială. Înaintea sociologilor, etnografii dovediseră că viața societăților primitive e exclusiv dominată de fenomene religioase. Într-o monografie rămasă clasică, fără a fi desmințită de spezialști, E. Durkheim a arătat că legătura socială, rațiunea de a fi clar a lui, e bazată pe religia totemică. Ideea pe care sălbatecul și-o face despre lume, e influențată, se poate zice chiar complet determinată, de mentalitatea religioasă. Cercetările lui L. Lévy-Bruhl, care a conștientat cu multă răbdare aproape toate rapoartele călătorilor în ținuturile sălbatice, concordă perfect cu vederile lui Durkheim.

Dar pentru a ajunge la aceste constatări de ordin general, teoria sociologică a cunoașterii avea nevoie de un postulat cu o bază precisă și sigură, care prin generalitatea ei să poată susține tot edificiul construcțiilor ulterioare. Ca să se poată vorbi de o cunoaștere sociologică, trebuia mai întâi să se indice organele perceptive, elementele simple care fac posibilă o astfel de cunoaștere. Acest postulat a fost stabilit atunci când Durkheim a probat existența unor „reprezentări colective”, deosebite, autonome de reprezentările individuale. Ca să le dovedească existența, el s'a servit de analogia pe care reprezentările sociale o oferă cu cele individuale. În adevăr, ceea ce caracterizează o reprezentare, nu e explicabil prin legile fiziologice ale substanței nervoase. O reprezentare nu e o simplă senzație. Ea are un element în plus, un element de memorie care se adaugă, se juxtaponă la datele senzației. „Reprezentarea, scrie Durkheim, nu e un simplu reflex al elementului nervos, în momentul în care ea are loc, căci aceasta (reprezentarea) subsistă, se menține chiar atunci când excitația ori senzația a încetat. Ea e ceva nou, pe care fiziologia nervoasă o determină, desigur, dar nu o explică.. A spune că reprezentarea nu derivă direct din celula nervoasă, înseamnă

a spune că ea se formează în afară de ea, că îi rămâne exterioară" <sup>1)</sup>).

Ceeace e caracteristic reprezentării, vine din fenomene de memorie, din fenomene externe elementului senzorial.

Acest adevăr e admis astăzi în Psihologie; și, dacă o astfel de afirmație e admisă în această din urmă știință, pentru ce o constatare analoagă n'ar fi adevărată și în Sociologie? „Dacă nu ni se pare extraordinar ca o reprezentare individuală, produsă de acțiunile și reacțiunile elementelor nervoase, să nu fie inerentă acestor elemente, pentru ce ni s'ar părea surprinzător că reprezentările colective, produse de acțiunile și reacțiunile conștiințelor individuale, nu deriva direct din acestea și că vin d'in afară" <sup>2)</sup>). De fapt, reprezentările individuale au aceleași legi cași cele colective. Și unele și altele sunt produse de elemente de memorie impuse din afara: în cazul psihologiei, de elemente de memorie; în cazul Sociologiei, de influența mediului social, de influența tradiției. Acestea nu înseamnă însă că starea socială e explicabilă prin suma elementelor pe care le înglobă în ea și care sunt în ultimă instanță conștiințele individuale. Nu, căci viața socială e o sinteza „sui generis", care cuprinde ceva mai mult, în totalitate, decât adăugarea elementelor care au compus-o.

„Dacă se poate spune că reprezentările colective sunt exterioare conștiințelor individuale, aceasta e datorit faptului că ele nu derivă din conștiințele individuale luate izolat, ci din concursul, d'in cooperarea lor, ceeace e cu totul deosebit. Fără îndoială, în elaborarea rezultatului comun fiecare contribuie cu partea sa; dar sentimentele particulare nu devin sociale decât combinându-se între ele sub acțiunea forțelor speciale pe care le pune în mișcare asociația. Ca urmare a acestor combinații și alterații mutuale, elementele individuale devin cu totul altceva <sup>3)</sup>).

1) E. Durkheim: Représentations collectives et représentations individuelles. Revue de Métaphysique, 1898, p. 283;

2) Ibid. p. 294.

3) Durkheim, *op. cit.* p. 295.

Sinteza, rezultanta obținută, întrece cu mult contribuția specifică a elementelor particulare. Sinteza aceasta fiind opera tuturor, realitatea nouă care rezultă e un ansamblu, un tot, care trebuie considerat ca atare. După cum reprezentarea individuală nu se poate explica repartizând fiecărei celule nervoase contribuția sa, ci numai considerând tot sistemul nervos deodată, tot așa în reprezentarea colectivă, elementul determinant trebuie căutat în societatea luată ca totalitate.

Dacă din atmosfera aceasta abstractă a explicațiilor filozofice, coborâm în viața reală, găsim acolo o serie întreagă de reprezentări ori concepte, pe care le luăm de-a gata din mediul social, fără să le fi construit noi. E vorba de tradițiuni, de datine, de prejudecăți, de credințe. Toate aceste fenomene de psihologie colectivă, care plutesc în atmosferă și care ni se impun cum ni se impune religia, moda, limbajul ori educația, sunt concepte sociale, rezultate din „condensarea” reprezentărilor individuale, condensare pe care W. Jerusalem o numește sugestiv *eine soziale Verdichtung* <sup>1)</sup> L. Lévy-Brühl se exprima încă și mai clar asupra aceluiaș subiect: Reprezentările numite colective se pot recunoaște după caracterele următoare: înainte de toate ele sunt comune unui grup social dat; se transmit din generație în generație; în fine, ele se impun indivizilor, trezind în ei sentimente de respect, frică ori adorație <sup>2)</sup>.

Odata definite organele de percepție ale cunoștinței sociale, sociologii au căutat să intre în analiza empirică a formațiunilor lor. Din observația comparată a societăților, prima constatare care ieșea mai în evidență, era aceea că reprezentările colective variază în spațiu ca și în timp, că cunoștința socială e alta la triburile primitive ale Australiei centrale ori ale Americii, alta în societățile noastre moderne. — Astfel, concluzia generală a sociologiei e aceea că orice cunoștință are o istorie.

1) W. Jerusalem: *Soziologie des Erkennens*, în *Die Zukunft* 1910, p. 236, 246.

2) L. Lévy Brühl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pag. 1—2.

Triburile australiene, asupra cărora etnografia engleză a produs o mulțime de documente importante, au atras în primul rând atenția școlii sociologice franceze. — Motivul era că în aceste societăți, așa de simple în structura cași în compoziția lor, experimentarea era mai ușoară. Prima întrebare care se punea, oarecum prejudicial, la începutul acestor studii, era aceea de a ști, dacă mentalitatea primitivă privește lumea exterioară la fel cu noi. Lucrările consacrate de Lévy-Bruhl acestei chestiuni, sunt astăzi clasice. Epuizând tot materialul etnografic, ele au ajuns să caracterizeze clar și inteligibil viața mentală a primitivilor.

Ceeace iese în evidență, în primul rând, în aspectul reprezentărilor colective în societățile inferioare, e caracterul lor de autoritate. În astfel de societăți, toate credințele sunt impuse de societate. Individul nu gândește altceva decât aceea ce îi servește mediul social. Orice abatere e sever sancționată. Un lucru declarat „tabu”, dacă e atins aduce de multe ori moartea infractorului. Un conformism absolut la cele câteva reguli și credințe ale tribului: iată prisma prin care privește sălbatecul lumea exterioară.

În al doilea rând, trebuie de remarcat că toate aceste credințe conțin în ele un element afectiv, emoțional, care de cele mai multe ori se exprimă în credința că orice fenomen are un motiv mistic. Toate obiectele înconjurătoare conțin în ele un spirit, un demon. În orice caz, toate au proprietăți mistice.

Animalele, mai ales, sunt identificate cu un „totem”, adică cu un spirit superior din care se trage tot tribul. Fiecare clan are un totem animal sau vegetal. În Australia, la triburile Aruntas ori Waramunga, întâlnim clanul ursului, al șarpelui, al cânelui, etc. Sălbatecii mai atribuie proprietăți mistice diferitelor părți ale corpului uman: inima, creierul, ficatul, au cutare putere contra cutărei boli. Alte dați ele au influențe nefaste și trebuiesc evitate. De asemeni obiectele fabricate. Predominanța elementului mistic se găsește mai ales în lumea imaginilor ori a portretelor. O fotografie ori un portret, arătat primitivilor, e considerat ca o ființă vie. El are aceleași proprietăți: te poate proteja ori per-

secuta <sup>1)</sup>). Deasemeni umbrele, visele, numele persoane'or devin realitați; bine sau răufăcătoare. Teroarea îl înconjură pe primitiv din toate părțile. O sumedenie de rituri, de precauțiuni, sunt luate pentru a-și alia o forță mistică ori pentru a o neutraliza.

Fiindcă reprezentările pe care le primește d'n tradiție sunt bazate pe acest element emoțional de frică, de teroare, primitivul are o forță de credință cu mult superioară aceleia pe care o are omul civilizat. Chiar când ; se demonstrează inepția uneia din credințele sale, el continuă să creadă mai departe încă. De cele mai multe ori el găsește diferite artificii pe care le opune drept explicație cutărei superstiții. O doctorie rarecare e prezumată crezută de primitiv că poate salva viața unui bolnav. Dacă, chiar după ce a luat acea doctorie, pacientul moare, sălbatecul va zice că nu a fost bine administrată și va crede mai departe în eficacitatea ei. Ceeace e izbitor în mentalitatea primitivului, e impermeabilitatea sa la experiență. Chiar evidența nu-i zdruncină cât de puțin o credință.

Increderea în atotputernicia forțelor oculte și mistice, îl face să fie absolut străin oricărui început de raționament causal. Cu drept cuvânt Lévy-Brühl numește această fază a mentalității omenești: faza prelogică. Toate bizareriile care contrazic principiul contradicțiunei ori al cauzalității, sunt posibile pentru sălbatec. Un lucru poate fi în acelaș timp om, câine ori șarpe. Nicu un început de diferențiere, de ordonare activă în percepții. Lumea exterioară nu e grupată în senzații definite având un anumit raport între ele. Din contră, un amestec vag de imagini, în care totul e confundat, în care, cum se exprimă Lévy-Brühl, *totul participă la tot* <sup>2)</sup>. De aceea, el a numit legea după care se efectuează această cunoaștere, legea *participației*. Acest fenomen de participație ne arată lumea la sălbatic ca un amestec nediferențiat, care se impune d'n afară conștiinței primitive și pe care aceasta îl primește în

1) Lévy Brühl: Les fonctions mentales dans les soc. inférieures, p. 49 și urm. „La mentalité primitive“, p. 94 și urm.

2) Lévy Brühl: Les fonctions mentales p. 76 și urm.

mod pasiv, fără să intervie cu vreo funcție activă de ordonare ori de grupare.

Din acest scurt rezumat al mentalității primitive, reese că între facultățile noastre de percepție și acelea ale societăților inferioare, e o adevărată prăpastie.

Urmează oare de aici, cum crede Lévy Brühl, că nici o soluție de continuitate nu e posibilă între faza prelogică și cea logică? Că nu există forme intermediare de tranziție între cele două mentalități, ori că nu găsim în mentalitatea actuală forme primitive care demonstrează originea prelogică a gândirii noastre? E. Durkheim nu se angajează pe aceeași cale. El caută, din contră o soluție de continuitate între cele două forme de gândire, caută să arunce o punte peste prapastia care le separă. A existat desigur, cum există și azi, o fază prelogică a gândirii, în care reprezentările colective se conduceau după legea participăției. Dar chiar în acea fază, categoriile logice actuale, spațiul, timpul, cauzalitatea, erau categorii care trebuiau să se formeze. E adevărat că viața primitivă, dominată de tirania câtorva credințe religioase ori magice, era inaptă pentru a face posibilă aparițiunea evidentă a gândirii experimentale ori științifice. Totuși, la o analiză mai profundă se poate constata cum categoriile logice încep să se formeze chiar în sânul vieții religioase, chiar în sânul totemismului <sup>1)</sup>. Dar religia, în viața primitivă a societăților, constituie însași coeziunea socială. De pildă clanul totemic nu e bazat pe altceva decât pe ideea că toți membrii se coboară dintr'un „totem” comun. În această fază nu există viața socială în afară de viața religioasă <sup>2)</sup>. E de ajuns atunci să dovedim că majoritatea categoriilor logice s'au desprins din riturile totemismului, pentru că să dovedim implicit, că originea lor e socială prin excelență.

Să considerăm în primul rând noțiunea de timp. Sa facem

1) Vezi critica lui Durkheim la opera lui Lévy Brühl, în *Année Sociologique*, vol. XI, 1909.

2) Această concluzie a fost stabilită cu un mare lux de fapte de E. Durkheim în „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, Paris, 1912.

abstracție de procedeele prin care-l măsurăm astăzi cu ajutorul unor semne obiective (ceasornic, calendar, etc.). Dacă efectuăm această operație, ceace rămâne din ideea de timp, e distincțiunea unor momente diferite. Dar aceste momente diferite cum au fost determinate? Durkheim crede că explicația psihologică, care vede în noțiunea de timp percepția internă a duratei, e insuficientă în a determina această noțiune. Un element social intră desigur în formațiunea acestei idei: „Noțiunea timpului”, scrie el, e un cadru abstract și impersonal, care înfășură nu numai existența noastră individuală, dar și pe aceea a umanității. E un fel de tablou ilimitat în care toate evenimentele posibile sunt situate în raport cu puncte de reper fixe. Nu e vorba de „timpul meu”, ci de timpul așa cum e gândit obiectiv de toți oamenii unei aceleași civilizații. Aceasta ajută să se întrevadă că astfel de organizație trebuie să fie fatal colectivă. Și în adevăr, observația stabilește că aceste puncte de reper indispensabile, în raport cu care toate fenomenele sunt clasate temporal (în timp), sunt luate din viața socială”<sup>1)</sup>. E. Durkheim, ca și discipolii săi Hubert și Mauss, ajung la concluziunea că „diviziunile în zile, săptămâni, luni, ani, etc., corespund la periodicitatea riturilor, a sărbătorilor, a ceremoniilor publice. Calendarul nu face altceva decât să exprime ritmul activității colective”<sup>2)</sup>.

Ideea de spațiu i se pare deasemeni de origină socială. „Reprezentarea spațială consistă într'o primă coordonare a datelor experienței sensibile. Dar această coordonare ar fi imposibilă dacă diferitele porțiuni de spațiu s'ar echivala calitativ, dacă ar fi substituibile unele altora. Pentru a putea dispune în mod spațial lucrurile, trebuie să avem posibilitatea de a le așeza în mod diferit: unele la dreapta, altele la stânga,

---

1) E. Durkheim, *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, p. 14

2) *Ibid.*, p. 15; Hubert et Mauss: *Mélanges d'histoire religieuse*: a se vedea capitolul: „La représentation du temps dans la religion“.



unele sus, altele jos, etc. Dar care e origina acestor diviziuni sau dispozițiuni? Toate aceste distincțiuni provin desigur din faptul că s'a atribuit unor anumite regiuni diferite valori afective" <sup>1)</sup>). Durkheim a explicat în alt studiu mai pe larg că această formațiune religioasă și socială a spațiului e datorită diviziunii regiunii, în atâtea porțiuni câte clanuri totemice cuprind de tribul. Fiecare porțiune aparține unui „totem” anumit, fiecare din ele are o altă culoare și un alt semn caracteristic. „In cursul istoriei numărul clanurilor fundamentale a variat, numărul regiunilor a variat și el. Astfel, organizația socială a fost modelul organizației spațiale, care nu e decât o copie a primei" <sup>2)</sup>).

Un discipol al lui E. Durkheim, V. Hertz, a încercat să dovedească că și importanța, preeminența mâinei drepte asupra mâinei stângi în corpul omenesc, are tot o origine social religioasă <sup>3)</sup>).

Explicațiuni analoage au fost date asupra originii sociale a noțiunilor de gen, cauză, contradicție, număr, etc. <sup>4)</sup>).

Dacă aceste concluzii asupra unor fapte exacte ale vieții societăților primitive, sunt adevărate, atunci diviziunea pe care o stabilea Lévy-Brühl între faza logică și prelogică, cade. Încă la aurora civilizației categoriile logice încep să apară. În religia primitivă, știința începe să-și recruteze deja primele elemente. Atunci când autoritatea și forța religiei vor înceta de a constitui „proprium quid” al vieții sociale, știința va putea să se desvolte mai liber și mai repede. Aceasta nu înseamna însă că ea nu începe încă d'n această fază turbure, din epoca percepțiunii prin „participație”. În această privință, Durkheim

1) E. Durkheim, op. cit. p. 16.

2) E. Durkheim, op. cit. A se vedea și: E. Durkheim et Mauss: De quelques formes primitives de classification. *Année Sociologique* t. VI p. 47 și urm.

3) V. Hertz: La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse. *Revue Philosophique*, Dec. 1909.

4) Les formes élémentaires de la vie religieuse, pag. 17, 205 296, 336.

completează pe Lévy-Brühl și operele celor doi sociologi își servesc de compliment una alteia.

Unora însă li se poate părea bizară interpretarea sociologică a categoriilor, atunci când acestea sunt presupuse chiar în momentul percepției oricărui individ. E. Durkheim nu neagă că organele senzoriale conțin predispoziții generale — așa cum o credea W. James, — care pot determina un început de formațiune a categoriilor. Dar aceasta nu e totul. Ceeace caracterizează mai ales ideile de spațiu, de timp, de cauză, etc., e stabilitatea și universalitatea lor. Și acestea nu pot lua naștere decât în societate.

Deasupra reprezentărilor fugitive pe care le stabilește experiența sensibilă a fiecăruia, fiecare din noi concepe idei de finite, idealuri comune după care considerăm lumea nu personal, ci impersonal, nu trecător, ci „sub specie aeternitatis”. Dar cine poate sugera aceste caractere decât societatea eternă deasupra indivizilor pieritori? Experiența imediată nu poate sugera această stabilitate. De altfel istoria ne arată că anumite concepte se formează în secolii și că în civilizația noastră occidentală, ele au început să apară abia în Grecia antică <sup>1)</sup>.

Tot acelaș lucru se poate spune și despre al doilea caracter al categoriilor, acela de universalitate. N'avem decât să analizăm limbajul. Cuvântul exprimă conceptul. Dar cine poate spune că el singur a creat un cuvânt? De multe ori un termen exprimă lucruri pe care nu le-am făcut. „În cuvânt se găsește condensată o știință supra-individuală. Știința această depășește într'atât experiența unui individ, încât îi trebuesc ani de zile ca să și-o apropieze și încă niciodată nu reușește să o asimileze în totalitatea ei. Cine din noi cunoaște toate cuvintele limbii pe care o vorbește și cine din noi cunoaște semnificația integrală a fiecărui cuvânt?” <sup>2)</sup>.

În conceptele exprimate prin limbaj, nu numai experiența

1) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* p. 623.

2) E. Durkheim, op. cit. p. 620—621.

mea personală, ci toată filozofia și știința pe care colectivitatea a adunat-o dealungul secolelor. Aceasta revine în a susține că însăși știința modernă are înainte de toate o bază socială. Aceasta e de altfel și credința lui E. Durkheim: „Știința e socială, fiindcă e produsul unei vaste cooperăriuni. Ea e socială fiindcă presupune metode și tehnici tradiționale, care se impun cu autoritate”<sup>1)</sup>. Forța tradiției sociale care impune un caracter obligator conceptelor și categoriilor, explică până la un punct și aspectul lor aprioric. Caracterul social explică și caracterul lor de necesitate. Ele se impun în mod necesar fiind că sunt mai generale, mai stabile decât experiența individului. În acelaș timp ele sunt exterioare acestuia, se impun d'n afara. În această privință apriorismul social al lui Durkheim se întâlnește cu apriorismul logic al lui Kant. Căci și șeful școlii sociologice franceze vrea să combată exagerările empirismului, care afirmă că logica ca și știința sunt opera experiențelor individuale, a percepțiilor indivizilor izolați. Niciodată rațiunea individuală nu va putea constata ceea ce e valabil pentru toți, ceea ce e admis de toată lumea. Mulajele, tiparele în care forțăm lumea exterioară să intre aprioric, ne sunt servite de experiența socială, mai vastă și bogată decât experiența noastră.

Kant însă neagă cu totul drepturile empirismului. Am văzut, din contra, că Durkheim le respecta într'o anumită măsură. Astfel, apriorismul sociologic nu e exclusivist, ci conciliant; el nu elimină empirismul, ci îl depășește explicându-i punctele obscure.

---

1) E. Durkheim: *Année Sociologique*, t. XI, p. 43. Cf. A. Pagano: *La teoria della conoscenza et le sue con le studio della società. Revista italiana di Sociologia*, t. XI, p. 227, 253; E. Roberty: *La genèse sociale de la raison. Revue de synthèse historique* t. XV, p. 1—28; C. Bouglé: *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs. Vezi cap. Valeurs religieuses et valeurs scientifiques.*

Din expunerea de mai sus s'a putut vedea cum înțelege sociologia sa pue problema cunoașterii și care e contribuția ei la luminarea acestei probleme. Pentru a înțelege și mai bine această contribuție, să examinăm care e poziția teoriei sociologice a cunoașterii, față de celelalte teorii care și-au asumat complectarea kantismului, anume față de teoria psihologică și biologică. Se acordă în această privință rezultatele obținute de știința socială cu celelalte obținute de psihologie?

Ceeace e ușor de constatat înainte de toate, e că sociologia se aliază cu celelalte științe în opera de relativizare a Kantismului. Din acest punct de vedere, deplin acord. Numai că relativismul sociologic e de altă natură. „Câți indivizi, atâtea cunoștințe”, afirmă pe de altă parte Sociologia. Cunoașterea, după această știință, nu variază numai cu individul, adică cu structura sa organică ori filozofică, ci mai ales cu mentalitatea sa socială, fiindcă ori ce individ trebuie să fie membru al unei societăți. Mai mult decât atât. Știința socială tinde să explice — cu excepția actelor fiziologice, care fatal sunt legate de un anumit organism, — aproape toate actele sufletești superioare.

Desigur, o asemenea afirmație cuprinde în ea o parte de exagerare, de spirit de sistem. Nu e mai puțin adevărat, însă, că mulți din psihologii contemporani, dela W. James până la Pierre Janet ori Freud, explică o bună parte din actele sufletești în funcție de societate. Nu mai încapă nici o îndoială asupra unor fenomene psihice, cum e voiața, al cărui mecanism e îndreptat către lumea exterioară, către relațiile cu alți indivizi: cum e limbajul, organ de înțelegere cu alții; cum e de multe ori memoria, personalitatea (eul) și chiar conștiința.

Acolo unde începe însă eroarea sociologismului, e când consideră individul numai ca un produs social și nu ca o cauză. E neîndoișos că individul e un produs al societății; după cum se exprimă L. Bourgeois, el se naște debitor societății. Aceasta nu împiedică însă pe individ ca la un moment dat, influențat de alte societăți (e cazul „încrucșării cerăurilor sociale” descris de Simmel!) sau din cauza unei puternice originalități psihologice, să nu reacționeze contra mediului social, imprimându-i o anumită influență. Adevărul e că individul, sau, dacă vrei, conștiința individuală, e în acelaș timp și cauză și efect în determinismul vieții sociale. Individul primește dela societate, dar desigur îi și restituie multe elemente. Acest dublu curent de influențe amintește endosmoza și exosmoza în viața celulei. Cu condiția de a nu o generaliza prea mult, această analogie ne poate da o idee de relația individ-societate.

Ceeace trebuie de reținut însă, e că există o mentalitate socială care se adaugă celei psihologice individuale, în momentul cunoașterii. Descriind mentalitatea primitivă, cum e aceea dominată de legea „participației”, sociologii au arătat variațiunile care se pot prezenta în istoria logicei sociale. Prin aceasta ei au complectat explicațiunile pe care psihologii le-au dat variațiunilor logicei după indivizi.

Contribuția sociologiei ni se pare însă incompletă în această privință. Studiile și cercetările de până acum s'au mărginit în a studia doar cunoașterea în societățile primitive, în clan ori trib. Studiul s'ar putea întinde la toate grupurile sociale. S'ar putea face interesante studii asupra teoriei cunoașterii după clase, familie, mulțime, etc., căci toate aceste influențe ale grupurilor secundare sunt reale, și cu bunul simț le constatăm cu toții în viața de toate zilele.

Asupra unui alt punct încă din teoria cunoașterii, psihologia și sociologia își lăuă mâna. Dela T. Ribot încoace, factorul emoțional, afectiv, a început să joace un rol preponderent în formațiunea tuturor actelor sufletești. În special în ce privește logica, Ribot a arătat că alături de logica intelectuală care constată, care emite judecăți de realitate, există o logică a-

fectivă, care apreciază, care emite judecăți de valoare, e de o mare utilitate, fiindcă constituie o nouă obiecțiune contra teoriilor positiviste sau contra realismului naiv, care pleacă dela ipoteza identității între conștiință și realitate. Logica afectivă ne arată însă că rolul percepției nu e de a fotografia realitatea, ci de a o preface după un model interior. Dela percepție, care după o compoziție, Binet adaugă chiar un raționament, la memorie, care e o reproducere, dar o reproducere alterată a unui moment absent (vezi studiile asupra minciunii la copii, asupra mărturie judecătorești ori istorice, etc.) și până la gândire, care e o creațiune nouă, obținută prin prefacerea datelor realității, în toată această gamă de acte sufletești realitatea e filtrată, cenzurată după criteriile personalității.

Alături de „realitatea reală”, să ni se ierte expresia, există în fiecare din noi o altă realitate intimă, bazată pe aprecieri de valoare, „o realitate ideală”, dacă se poate spune, în care realitatea exterioară nu pătrunde decât costumată în hainele pe care le pretinde eticheta câtorva prejudecăți sub care judecăm lumea.

În ziua când se va scrie un studiu definitiv asupra „minciunii”, se va vedea că această persecutată virtute constituie a doua realitate, indispensabilă, fără de care mecanismul sufletească n'ar putea funcționa.

Concepția subiectivă, care stabilește două realități, una interioară și o altă exterioară, e confirmată de Sociologie. Într'un articol celebru, E. Durkheim a arătat importanța „judecăților de valoare” în viața societăților. „Spune-mi în ce crezi, ca să-ți spun cine ești”: grupurile se definesc prin valorile pe care le respectă. E ușor de caracterizat cutare popor după codul, după moravurile, după valorile economice pe care le adoptă. Judecățile de valoare proiectate în viitorul societăților, constituie *idealul*. De multe ori însă acest ideal nu coincide cu atitudinea cea mai profitabilă, pe care o logică realistă ar indica-o. Și totuși, contra evidenței uneori, popoarele își mențin îndărătnic idealuri învechite. Motivul e că idealul

e și el o realitate, deși adeseori nu coincide cu realitatea exterioară. E o minciună utilă, fiindcă e o credință și fiindcă credințele sunt fecunde.

Se poate vedea astfel că popoarele au și ele viața lor subiectivă, care diformează percepția lumii exterioare, întocmai cași indivizii. O probă empirică a acestei constatări se găsește în descrierea mentalității primitive de către Lévy-Brühl. Valorile pe cari le respectă sălbatecii sunt cu desăvârșire subiective. La ce servește a crede că în cutare arbore e întrupat un demon, că portretul are aceleași virtuși cași omul viu, că umbra e o persoană reală? Gândirea lor mistică, care animă toată natura înconjurătoare, nu e desigur bazată pe judecăți de realitate. Dovada, e că dacă li s'ar proba neadevărul credinței lor, ei n'ar înceta de a crede în ea mai departe. Cum spune Lévy-Brühl, ei sunt impermeabili la experiență. Dar impermeabilitatea la experiență nu se aliază de loc cu judecățile de realitate. Inchiși într'o logică afectivă specială, primitivii și-au creat o a doua realitate. E cazul tuturor popoarelor închise în dogmele unei religii; mai just, e cazul tuturor popoarelor primitive, fiindcă toate triburile primitive au o viață aproape exclusiv religioasă.

Astfel, divorțul „cunoștință-realitate” afirmat de psihologie, a complectat și confirmat pe altă cale și de datele sociologiei. În acelaș timp sociologia ajută concepțiile mai recente ale psihologiei, să combată vechea tendință empiristă și asociaționistă, care după prestigiul unui St. Mill ori Spencer se implantase în sânul acestei științe. Am văzut că Durkheim ajunge la apriorism și că înlătură exploatarea exclusiv empiristă. În ce privește asociaționismul, el e puternic contrazis de teoria reprezentării colective. Acest fel de reprezentări, așa de frecvente în lumea primitivilor, se caracterizează prin faptul că se impun integral, „d'emblée”, conștiinței.

Reprezentarea din epoca participației, e vagă, confuză, nediferențială. Abia mai târziu, cu progresele a percepției active, conștiința taie bucăți determinate din realitate, le fixează un anumit loc, le grupează într'o anumită ordine. La început însă

conștiința e pasivă. Procesul de evoluție se efectuiază *analitic, dela tot la parte*. Ceeace se întâmplă astăzi în mentalitatea primitivului, a trebuit să se întâmple desigur cândva și în mentalitatea strămoșilor noștri, pe cari îi purtăm fără să vrem încă și azi în noi. Ea trebuie să se întâmple desigur și în mentalitatea copilului, fiindcă până astăzi nu avem nici un motiv seros sa credem că regula „ontogenia repetă fitogenia” e total falsă.

În rezumat, teoria psihologică și cea sociologică a cunoașterii se completează reciproc, își confirmă afirmațiunile în două câmpuri de activitate deosebită.

Nu acelaș acord se poate constata între concluziunile oferite de Biologie și cele oferite de Sociologie. După cum ni-l prezintă știința vieții, omul e veșnic preocupat de adaptarea la mediul cosmic. Funcțiunile sale de cunoaștere sunt îndreptate către aprecierea succesului, a utilului.

Știința, zice E. Mach, are o utilitate economică : ne scutește de a mai reîncepe, oridecâteori se prezintă ocazia, aceeași experiență. Memoria, raționamentul, imaginația chiar, toate aceste facultăți trebuie să vegheze ca să nu cădem în erori periculoase, în erori costisitoare, pentru comoditatea ori viața noastră. Logica are înainte de toate un rol t'tular.

Nimic mai îndepărtat de aceste concluziuni decât datele pe care le oferă Sociologia. Nimic mai *inutil* decât toate elementele din care se compune viața socială. Să ne reîntoarcem la societățile primitive. Observăm acolo o cantitate de obiceiuri, rituri, credințe care n'au la bază nici un gând utilitar. S'a încercat să se explice, influențați în aceasta de viața modernă, magia, ca o practică utilitară. Hubert și Mauss au îndepărtat de mult această interpretare.

Intrucât e necesară sau practică credința în demoni sau în spirite? Se apropie de realitate primitivii atunci când dau visurilor o interpretare realistă? Sălbatecul crede în precizări bazate pe cele mai puerile motive, în talismane, care aduc nenorocire ori fericire în ghicirea viitorului, în blesteme, care pot influența soarta. Toate aceste acțiuni sunt complet inutile. Găsim însă altele care sunt chiar *primejdioase*, acțiuni cari se



indreaptă contra instinctului de conservare. La toate triburile australiene inițierea la viața religioasă e așa de dureroasă și de grea, încât foarte mulți indivizi sucombează. Unele sărbători religioase, cum e faimoasa „intichiuma” la triburile Australiei centrale, cer o cantitate remarcabilă de sacrificiu de vieți omenești.

În Tahiti, bolnavii atinși de boli grele nu sunt îngrijiți, fiind că toată lumea îi crede posedați de demoni <sup>1)</sup>, Practica ordalilor aduce de multe ori moartea unuia din cei doi încercați. Misoneismul primitivilor îi face să se lase pradă morții decât să accepte un medicament „tabu” <sup>2)</sup>. Și câte alte nenumărate cazuri în care credința, deși absurdă, e mai tare decât rațiunea utilă. Chiar în societățile noastre, de câteori o acțiune absurdă ori superstițioasă nu primează una rezonabilă! Dacă e vorba de instinct de conservare, desigur că acesta trebuie să fie mai pufernic la primitiv decât la omul civilizat, în care acest instinct e neutralizat de tendințe altruiste, artistice ori sociale. Și totuși viața primitivului nu se desfășoară după legile interesului; viața sa e, din contra, guvernată până în cele mai mici detalii de prescripții religioase, dintre care 90 la sută sunt absurde. Instinctul foamei, frica de moarte, etc., sunt tendințe infinite mai slabe, în viața sălbatecului, de cât teroarea față de ființele supra-naturale, decât teroarea de a fi călcat o regulă „tabu”.

Care e utilitatea, din punct de vedere biologic, a tuturor absurdităților magice ori religioase, nimeni n'ar putea să ne-o spună.

De fapt, teoria cunoașterii biologice, care afirmă identitatea între cunoașterea și realitate, e o revenire la concepțiile realismului naiv. Concluziile Sociologiei nu pot subscrie însă la o astfel de identitate. În acord cu psihologia, cum am arătat mai sus, știința socială ne arată, din contra, un divorț clar între

1) Lévy-Brühl: La mentalité primitive, Paris, 1922, p. 49 și urm.

2) Ibid. o. 448 și urm.

Lumea curoștinței și realitatea exterioară. Societațile, cași în divizii, își creiază realități aparte, basme mitologice, adeseor absurde, câteodată chiar primejdioase, dar care în conștiința lor subiectivă au o anumită semnificație și corespund la un anumit rol. Astăzi încă, aceste realități suprapuse sunt vii în viața societăților. Și astăzi încă sunt atâția indivizi cari supunându-se la influențe autoritare, cum sunt superstițiile, prejudecățile, modelele, influențe luate deagata, fără a fi analizate, comit acte inutile ori absurde. Și astăzi atâția oameni ascultă realitatea lor interioară, călcând, cu toate pericolele, realitatea biologică. Gândiți-vă la un intelectual care având ultimii bani în buzunar ca să-și plătească o masă, cumpără cu ei o carte, lasându-se să sufere de foame ; sau o femeie care, cedând modei, preferă în locul unui articol util un altul de lux !

#### IV

Observațiunile pe care le-am făcut relativ la teoria biologă a cunoașterii, nu înlătură desigur realitatea acestei teorii. Căci astfel, dacă toate actele noastre ar fi absurde, atunci ar fi trebui să se isprăvească demult cu speța omenească. Nu aceasta e concluzia pe care vrem să o tragem.

Rezultatul pe care trebuie să-l constate analiza noastră e un *dualism al cunoașterii*. Afirmățiunile teoriei biologice sunt în bună parte justificate. Desigur, individul e forțat, înainte de toate, să cunoască *mediul cosmic* înconjurător și să se adapteze la el. Aceasta ne-o spune și psihologul care arată că noțiunile de spațiu sunt cele care se formează mai întâi. Omul se familiarizează cu natura ambiantă. Percepția exterioară se modelează după acest scop. Încetul cu încetul, cu dezvoltarea mai complexă a acestei atitudini, apare principiul de cauzalitate, procedeele științifice, etc., se formează și ele. Aceasta cunoștință se bazează pe experiență, pe empirism, — fiindcă adaptarea trebuie să fie cât mai perfectă — orice lacună se razbună contra cercetătorului. Instinctul nostru de conservare, de acord cu edificiul științific, ne indică ipotezele cele mai fecunde și cele mai avantajoase.

În fața acestei cunoașteri bazate pe experiență, se ridică o altă: cunoașterea realității interne bazată pe credințe.

Această realitate internă, mai întâi psihologică, mai pe urma socială, nu are nevoie să fie verificată de procedee experimentale, căci scopul ei nu e să stabilească un adevăr, în afară de noi. Scopul ei e altul. Deja Pascal arătase în celebrul său „pari” că omul n'are nimic de pierdut dacă lansează asupra lumii exterioare o ipoteză religioasă care-i explică sensul. În a sa

„Voința de a crede”, W. James arată acțiunea stenică, tonică, a credințelor, care știu să stimuleze acțiunile vieții interioare. Omul nu poate trăi fără o iluzie care să-i menajeze loviturile, să-i mascieze decepțiile. Rolul personalității psihice e acela de a stabili un echilibru. Individualitatea se desprinde din realitatea amorfă exterioară, pentru ca să se opue la nevoe acesteia, pentru ca să contrabalanseze, să amortizeze atacurile din afară. În acest scop, ea își creează o altă realitate, una interioară, mai consolatoare, mai indulgentă, decât aceea din afară, o realitate care iartă toate greșelile și admiră toate calitățile, un pudecător care se instalează în noi, achizițându-ne totdeauna.

Și societățile au realitatea lor interioară. Religia, „alcoolul poporului”, idealul, opiniile, nu fac decât să reflecteze starea subiectivă a societăților.

În fața biologiei, care ne arată o cunoaștere adaptată în afară, psihologia și sociologia ne arată o cunoaștere adaptată înăuntru. Fără să se contrazică, aceste două grupuri de științe ne descriu două cunoașteri deosebite: una *experimentală*, căpătată prin simțuri și prin derivația lor sistematică care e știința; o alta *autoritară*, sugerată, impusă de nevoile individualității, în cazul psihologiei; de necesitățile grupului, în cazul sociologiei; — cunoștință care se impune arbitrar, imperios, fără să admită vreun control.

Acest dualism oglindește eternul proces prezent în mintea omului de rând ca și a savantului precaut, proces care constă în a asculta când vocea credinței, a opiniei gata făcute, a „parti-pris-urilor”, a autorității, — când vocea îndoielii, a nevoei de verificare și de control prin propriile mijloace. Cunoașterea populară care se cheamă „bun simț”, ca și adevărul superior pe care-l respectă toți, nu sunt, probabil, decât ferice compromisuri între aceste două tendințe.

**Tiografie  
„Informația Zilei”  
Str. Academiei, 17**

---

**Ed. II. — 3050 ex. — II-1944**

[www.dacoromanica.ro](http://www.dacoromanica.ro)

# PUBLICAȚIILE CASEI ȘCOALELOR

1942 — 1944

## AU APĂRUT :

<i>Antologia filosofică</i> . . . . .	de N. Bagdasar V. Bor-	500
	dan, C. Narly	
<i>Studii istorico-filosofice</i> . . . . .	de I. Petrovici	150
<i>Momente solemne</i> . . . . .	de I. Petrovici	150
<i>Orizonturi filosofice</i> . . . . .	de I. Zamfirescu	150
<i>Filosofie și Poezie</i> . . . . .	de T. Viianu	150
<i>Soluțiile Artei în cultura modernă</i> . . . . .	de Edgar Papu	150
<i>Immanuel Kant</i> . . . . .	tr. de Tr. Braileanu	150
<i>Alcibiade</i> . . . . .	tr. de Șt. Bezdechi	80
<i>Teofrast</i> . . . . .	tr. de C. Fedeleș	80
<i>Plutarch</i> . . . . .	tr. de N. Barbu	150
<i>Lecții de logică</i> . . . . .	de C. Rădulescu-Motru	300
<i>Școala activă</i> . . . . .	de I. C. Petrescu	300
<i>Despre mângâierile filosofiei (Boetus)</i> . . . . .	tr. de David Popescu	150
<i>Etnicul românesc</i> . . . . .	de C. Radulescu-Motru	120
<i>Pedagogia contemporană</i> . . . . .	de G. G. Antonescu	150
<i>Școala tradițională și școala de mâine</i> . . . . .	de M. Biciulescu	120
<i>Metode de educație</i> . . . . .	de C. Narly	250
<i>Palaestrica</i> . . . . .	de C. Kirișescu	250
<i>Aspecte din civilizația română și elenă</i> . . . . .	de C. Gerota	200
<i>Rasfoind scriitorii clasici</i> . . . . .	de I. M. Marinescu	150
<i>Istoria literaturii italiene</i> . . . . .	de Liberale Netto	150
<i>Titu Maiorescu și Posteritatea sa critică</i> . . . . .	de E. Lovinescu	300
<i>Antologia scriitorilor ocazionali</i> . . . . .	de E. Lovinescu	250
<i>Antologia ideologiei Junimiste</i> . . . . .	de E. Lovinescu	250
<i>Titu Maiorescu și contemporanii</i> . . . . .	de E. Lovinescu	300
<i>Pictorul Mirea</i> . . . . .	de N. Petrașcu	750
<i>Pagini de artă</i> . . . . .	de K. H. Zambaccian	600
<i>Pietre de Vad, vol. III</i> . . . . .	de Em. Bucuța	250
<i>Valori literare în opera lui Filimon</i> . . . . .	de N. Mihăescu	150
<i>Aspecte lirice contemporane</i> . . . . .	de S. Cioculescu	150
<i>Pe urmele lui Don Quichote</i> . . . . .	de Al. Popescu-Telega	150
<i>Drumuri de lumină</i> . . . . .	de Radu Cosmin	350
<i>Clasicii noștri</i> . . . . .	de V. Străinu	200
<i>Fonetica</i> . . . . .	de T. Papahagi	300
<i>Teatru englez</i> . . . . .	tr. de Dragoș Protopopescu	200

Culesul de apoi . . . . .	de S. Tzigara-Samurcaș	80
Vifor sub stele . . . . .	de Gh. A. Cuza	250
Chemarea soarelui . . . . .	de P. State	250
Bulgaria . . . . .	de Col. A. Budaș	150
Muntele Athos . . . . .	de A. Frunza	200
Cronica lui Ștefan cel Mare (versiune germană) . . . . .	de I. Chițumia	50
Legenda lui Afrodiziian Persul . . . . .	de D. Simonescu	50
Toponimie veche românească . . . . .	de Pr. C. Mătasă	50
Continutul care se deșteaptă . . . . .	de C. S. Antonescu, I. Roșca, A. Coteș	200
Cetatea de munți . . . . .	de G. Vâlsan	80
Sfături pentru studenți . . . . .	de G. Vâlsan	80
Pământul românesc și frumusețile lui . . . . .	de G. Vâlsan	120
Poezii populare . . . . .	de V. Alecsandri	80
Povești . . . . .	de I. Creangă	60
Amintiri . . . . .	de I. Creangă	40
Basmelor Românilor . . . . .	de P. Ispirescu	250
Alixandria . . . . .		40
Legende, povestiri și obiceiuri . . . . .	de Ion Pop-Reteganul	80
Români din Secuime . . . . .	de R. Cioflec	80
Când Moldovenii țineau strajă la Nistru . . . . .	de Ap. D. Culea	40
Povești . . . . .	tr. de Lucia Demetrius	80
Povești basarabene . . . . .	de S. T. Kirileanu	40
Povești din satele noastre . . . . .	de M. Vulpescu	12
Faptele de vitejie ale lui Ștefan cel Mare . . . . .	de S. T. Kirileanu	150
Dela noi . . . . .	de Lecca Morariu	40
Soare-Răsare . . . . .	de E. Matasă	100
Emigranții din Brazilia . . . . .	de I. M. Rîureanu	80
Varlaam și Ioasaf . . . . .		100
Mica Pravilă . . . . .	de N. Mihăileanu	80
Apa cea vie . . . . .	de Al. Lascarov-Moldovanu	80
Basmelor Crivățului . . . . .	de Em. Bucuța	80
Plante medicinale . . . . .	de I. Rovenița	40
Puterile credinței ) . . . . .	de M. Pricopie	150
Orașe din Transilvania . . . . .	de M. Popescu	100
Tradiție și poezie . . . . .	de I. I. Pillat	300
Poezii — Budai Deleanu . . . . .	de Em. Grigoraș	80
Poezii alese . . . . .	de V. Demetrius	250
Tratat de drept public I, II . . . . .	de Negulescu și Alexeanu	300
Expansiunea Românilor . . . . .	de N. A. Constantinescu	100
Viermele de matase . . . . .	de A. Simionescu	100
Finalitatea deală a existenței umane . . . . .	de Dr. C. Micu	150
Medicină socială . . . . .	de Dr. C. Banu	500

<i>In cumpăna vremii</i> . . . . .	de A. Mandru	2 0
<i>Teatru românesc în versuri</i> . . . . .	de Al. Ciorănescu	250
<i>Demiurgul</i> . . . . .	de Dr. V. Voiculescu	150
<i>Electra — Oedip (Sofocles)</i> . . . . .	tr. de G. Murnu	150
<i>Copernacus</i> . . . . .	tr. de C. Parvulescu	150
<i>Poezii</i> . . . . .	de M. Eminescu	150
<i>Povestea vorbii</i> . . . . .	de Anton Pann	200
<i>Isopia</i> . . . . .		80
<i>Leonard și Ghertruda Pestalozzi</i> . . . . .	tr. de I. Rădulescu-Pogoneanu	300
<i>Aspecte culturale</i> . . . . .	de Gr. Tâușan	
<i>Marginalia</i> . . . . .	de M. Iorgulescu	100
<i>Focul viu</i> . . . . .	de C. Vasiliu	
<i>Prin munții și văile Moldovei</i> . . . . .	de I. Găvănescu	10
<i>Valoarea Artei în Renaștere</i> . . . . .	de Al. Marcu	400
<i>Floare mică</i> . . . . .	de Ec. Talaz	
<i>Izvod</i> . . . . .	de G. Lesnea	25
<i>Priviri peste veacuri</i> . . . . .	de V. Eftimiu	30
<i>Anuarul personalului administrativ din Ministerul Culturii Naționale, al Cul- telor și Artelor</i> . . . . .	de S. R. Formac	

#### SUB TIPAR -

<i>Viața și opera lui Kant</i> . . . . .	de I. Petrovici	
<i>Esseuri filosofice</i> . . . . .	de G. Georgiade	
<i>Statul atenian-Aristotel</i> . . . . .	tr. de St. Bezdechi	
<i>Etica nicomahică</i> . . . . .	tr. de Tr. Brăileanu	
<i>Reconstrucția filosofică</i> . . . . .	de M. Florian	
<i>Introducere în sociologie</i> . . . . .	de E. Speranția	
<i>Istoria literaturii române moderne</i> . . . . .	de Șerban Cioculescu, V. Streinu, T. Vianu	
<i>Istoria literaturii latine</i> . . . . .	de N. Herescu	
<i>Orientări metodologice pentru istoria li- teraturii române</i> . . . . .	de Șt. Ciobanu	
<i>Folklor medical românesc</i> . . . . .	de I. Candrea	
<i>Iconografie românească</i> . . . . .	de Olga Greceanu	
<i>Istoria teatrului românesc</i> . . . . .	de I. M. Sadoveanu	
<i>Infernul (Divina Comedie)</i> . . . . .	tr. de G. Țundrea	
<i>Teatru</i> . . . . .	de I. Luca	
<i>Artă veche românească</i> . . . . .	de Al. Tzigara-Samurcaș.	
<i>Didactica Magma</i> . . . . .	de Commentus	
<i>Emil, I, II</i> . . . . .	de J. J. Rousseau	
<i>Mitropolitul Varlam (răspuns a C te- hism</i> . . . . .	de N. Cartoian	



<i>Udriște Năsturel</i>	de F. Turdeanu
<i>Documente din arhivele Bistriței</i>	
<i>Cea mai veche Pravilă românească</i>	de N. Cartoian
<i>Predici populare</i>	de Arh. I. Scriban
<i>Nuvele Reiner Maria Rilke</i>	tr. de Iulia Murnu
<i>Viața păstorească</i>	de O. Densușianu.
<i>Scrittori bucovineni</i>	de P. V. Haneș
<i>Pagini basarabene</i>	de Porfirie Fală
<i>Povestea poveștilor</i>	de L. Demetrius
<i>Povești morale</i>	de I. M. Rîureanu
<i>Păcatele tinereții</i>	de C. Negruzzi
<i>Scrisori</i>	de I. Ghica
<i>Proza</i>	de I. L. Caragiale
<i>Proză</i>	de Al. Odobescu
<i>Titu Maiorescu și Duiliu Zamfirescu în</i>	
<i>scrisori</i>	de Emanoil Bucuța
<i>Piatra Craiului</i>	de Ionescu-Dunăreanu
<i>Lisimac</i>	de Moș Andrei
<i>Planșe - țesături naționale</i>	de M. Panaitescu
<i>Suflet românesc</i>	de I. C. Buricescu
<i>Evanghelia naturii</i>	de St. Zeletin
<i>Bhagavadgîtā</i>	de Th. Simenscky
<i>Titu Maiorescu și contemporanii vol. II</i>	de E. Lovinescu
<i>Poeme străine</i>	de G. Murnu
<i>Asistența copiilor orfani și Azilul Elena</i>	
<i>Doamna</i>	de M. Grecu
<i>Autorii și actorii</i>	de Corneliu Moldovanu
<i>Primitivă</i>	de N. Petrescu
<i>Andreescu, Grigorescu, Luchian</i>	de V. Beneș
<i>Anatomia și artele plastice</i>	de Dr. Atanasiu
<i>Mic manual de igienă vocală</i>	de Marla Mihălcescu Sburian
<i>Determinatorul plantelor cu flori</i>	de N. Brândză
<i>Literatura Transilvaniei</i>	de Ion Breazu
<i>Folklor românesc</i>	de M. Olinescu
<i>Din trecutul românesc al jud. Satu-Mare</i>	de Șt. Miteș
<i>Rudarii</i>	de Ion Chelcea
<i>Cervantes</i>	de Al. Popescu-Telega
<i>Datini și muncă</i>	de Ap. D. Culea
<i>Figuri și note istorice-literare</i>	de O. Botez
<i>Cuib de șolmi !</i>	de I. C. Bistrițeanu
<i>Raite prin țară</i>	de Ion Petrovici
<i>Filosofia lui Tolstoi</i>	de V. Harea
<i>Fiche</i>	de C. Lăzărescu
<i>Introducere în Sociologie</i>	de Mihai Railea
<i>Metafizica fîmței parțiale</i>	de C. Ottaviano
<i>Lumea cu ascensiune și degradare</i>	de I. Floru
<i>Cum să me îngrijim gura și dinții</i>	de Dr. Valeriu Mușatescu

**PREȚUL 200 LEI**